

La màscara roja de l'incest

Jaume Pòrtulas

L'objectiu d'aquest article és caracteritzar de manera millor i més ajustada la magnitud del deute que la poesia hiponactea ha contret amb «el ambiente yámbico de las fiestas, temas, personajes y géneros relacionados con el κῶμος»;¹ i, de manera més específica, amb el ritual de l'expulsió del *pharmakós*. Em sembla que cal acceptar, d'entrada, l'afirmació d'Adrados en el sentit que la novetat fonamental d'un poeta com Hipòanax radica en «la forma narrativa de la que supo dotar a la temàtica tradicional del escarnio».² Tradicionals, en efecte, ho són «la combinació de la injuria con la fábula, el símil ofensivo, la parodia y también con la maldición, a la que en principio se atribuía una eficacia automática, mágica».³ També és forçós estar d'acord amb el postulat segons el qual en la lírica grega els temes tòpics d'atac dimanen de «rituales como el de la persecución y lapidación del *pharmakós* y de *agones*, de enfrentamientos entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos».⁴ Per aquesta mateixa raó no resulta estrany que «los personajes individuales tengan rasgos considerados propios de los κῶμοι: violentos, injuriadores, lascivos, glotonos, etc.»⁵ En canvi, em sembla que cal rebre amb precaució l'afirmació taxativa d'Adrados que «se trata siempre ya de enemigos del poeta: sobre la antigua tradición, éste ha convertido la maldición en arma de lucha»;⁶ o com afirma en un altre lloc, en termes més explícits encara:

1. Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Historia de la fábula greco-latina I*, Madrid 1979, p. 297.

2. Idem, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid 1976, p. 251.

3. Ibidem.

4. Ibidem.

5. Idem, *Historia de la fábula cit.*, p. 274.

6. Idem, *Orígenes*, p. 252.

«los poetas han contado con unos precedentes tradicionales que substancialmente han mantenido, pero que han ampliado y han utilizado *al servicio de sus rivalidades personales, simplemente*» (el subratllat és meu). Cas que acceptem aquesta perspectiva, l'operació del poeta iàmbic no hauria consistit en altra cosa que en convertir uns personatges que en principi eren els seus enemics personals en ἄγροι, en éssers carregats amb una màcula religiosa; i proclamar acte seguit que la comunitat només pot guanyar-hi, en el fet de deslliurar-se'n —convertint, per tant, llur eliminació en un assumpte d'importància cabdal per a tothom. Tanmateix, en la descripció d'aquesta operació hi ha quelcom que no rutlla. Hom podria sospitar que Adrados ha emfasitzat massa la llunyania entre les composicions hiponactees i la seva antiga matriu ritual; i, en efecte, no han mancat veus per postular que les figures favorables o hostils que apareixen en els coliambes i epodes d'Hipòanax (Bupal, Atenis, Arete) són, *encara*, figures de repertori.

En aquesta discussió se centra, probablement, la problemàtica més greu que l'estudi de la poesia iàmbrica té plantejada en l'actualitat; i com que, en l'estadi present dels nostres coneixements, resulta bastant insoluble, potser ens ofereix ocasió per practicar la virtut del saber ignorar. Més que donar voltes infatigablement als termes tradicionals del debat (realisme *vs.* ritualisme), em sembla que pot resultar útil analitzar els deutes del iambe respecte de la matriu ritual o para-ritual de la qual s'ha desenvolupat progressivament.

En primer lloc, ens trobem amb una mena de principi d'inversió. És obvi que Hipòanax maldava per llançar la infàmia de l'estatut del *pharmakós* sobre els seus enemics (reals o bé *personae* fingides); però fins a un cert punt l'assumia, l'incorporava —almenys en part— ell mateix.⁸ Per altra banda, l'expulsió del *pharmakós*, que és víctima d'ultratges i de violències rituals, ha contribuït a l'esbós de la figura prototípica del poeta coliambic: un personatge que sovint es burla de si mateix, presentant-se sota aparences degradades i envilides «cubierto de toda clase de lacras, pero que logra con su ingenio y su trapacería triunfar de un poderoso enemigo...»⁹ Amb frase afortunada, West el descriu, ell i les seves *performances*, com a *low buffoon* —una espècie de *clown*.¹⁰

Per altra banda (i aquest és l'àmbit on l'esquema interpretatiu d'Adrados resulta menys satisfactori), es tracta de guanyar unes quantes nocions bàsiques a propòsit de la funció cultural del iambe. Fa bastants anys, A. Brelich remarcava que les comunitats arcaiques més diverses tenen necessitat de posar periòdicament en qüestió l'ordre còsmic i social, a través d'un joc de

7. Idem, *Origenes*, p. 254.

8. Cfr. *Historia de la fábula* cit., p. 283: «Hiponacte se da a sí mismo, en parte, curiosamente, los rasgos del *pharmakós*, de la víctima propiciatoria expulsada todos los años por la ciudad: apedreada, vejada y objeto, sin embargo, del lamento fúnebre».

9. Idem, *Historia de la fábula* cit., p. 285.

10. M. L. WEST, *Studies in the Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, p. 29.

contalles insolents, subversives, però amb la intenció de refermar tot seguit aquest mateix ordre amb més energia. A la Grècia clàssica, aquesta funció correspon a la comèdia àtica i al seu heroi de burles.¹¹ Hom pot inferir que, en una fase prèvia, aquesta mateixa funció pertanyia al domini del poeta iàmbic i de les seves *performances*. Dissortadament, anem curts d'indicacions positives a propòsit de la funció cultural del iambe; pràcticament, disposem només de la narració del *b.h.Dem.* sobre la figura epònima del gènere, Iambe, la qual, πολλὰ παρασκώπτουσα, va posar un terme al llarg període del dol i dels errabundeigs de Demèter (*b.h.Dem.* 195-204); de la contalla de la Inscripció de Mnesíepes sobre la iniciació d'Arqufloc a la poesia,¹² i de les indicacions fragmentàries explotades per West en els seus *Studies*.¹³ Però per altra banda, és lògic i comprensible que, en una comunitat com la grega arcaica, tan aliena a qualsevol forma de pan-ritualisme, determinades funcions, que podríem anomenar d'higiene social, siguin acomplertes *al marge* del sistema religiós oficial: de la matriu d'aquest se n'han emancipat força d'hora. Em refereixo a aquelles funcions que fan que la càrrega imposada a l'individu per l'existència en societat no esdevingui massa feixuga, insuportable, i que, per tant, malden per atribuir un valor positiu a aquells marges de la realitat que cap organització social no reeixiria a afogar sense el risc d'una paràlisi o d'una deshumanització de l'existència: l'agressivitat i l'obsenitat en primer terme. Per tant, la paraula grollera, obscena o burlesca, i la invectiva assumeixen una funció social —que fa un moment qualificàvem d'higiènica— de la més alta importància, i desenvolupen la seva acció en un marc que tot just comença a laïcitzar-se.

La confirmació d'aquesta hipòtesi requereix tot seguit un pas suplementari: la definició, com més ajustada millor, del rol del poeta en el si de la seva comunitat —i, específicament, d'un poeta del tipus d'Arqufloc o d'Hipòanax. Fins a quin punt les seves *buffooneries* (necessàries) posaven en causa el seu *status*? En el cas d'Arqufloc, podem respondre amb un cert grau de confiança que *no* el perjudicaven —almenys fins que, en una època posterior, les regles del joc deixaren d'ésser compreses.¹⁴ Pel que fa a Hipòanax,

11. Cfr. A. BRELICH, «Aristofane: commedia e religione», *Acta class. Univ. Debrec.* 5, 1969, 22-30 (reeditat a *Il mito*. Guida storica e critica, a cura de M. DETIENNE, Bari 1976, p. 103 ss., que és per on faig les citacions).

12. La valoració ajustada d'aquest document constitueix, però, un problema particularment espinós. Aquí m'atinc a les conclusions que em semblen establertes amb un grau suficient de plausibilitat per C. MIRALLES, «The Inscription of Mnesiepes and Archilochus' Poetic Initiation», dins C. MIRALLES - J. PÓRTULAS, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Roma 1983, pp. 61-80.

13. *Op. cit.* p. 23 ss.

14. Cfr. K. J. DOVER, «The Poetry of Archilochus», dins *Archiloque*. Entretiens Fondation Hardt X (1963) Genève 1964, pp. 210-211: «... everything depends on the conventions of the society in which the poet lives. If the first person in a song is generally taken to refer to the poet, then, obviously, he will not risk to damage to his own reputation. If, on the other hand, it has been accepted for generations that a poet in making a song may assume any personality he likes, the possibility that all his songs will be taken to refer to him will not occur to him (...) As a poet becomes accustomed to the idea that his songs will be known in many different communities,

com gairebé en tot, resulta més elusiu. Allò que és segur, tanmateix, és que la imatge *canaille* del poeta mendicant, freqüentador dels barris baixos i d'altres de mala reputació, embolicat en disputes sòrdides amb una púrria d'extracció social ínfima i ètnicament mesclada, no respon a episodis i esdeveniments de l'existència viscuda¹⁵ sinó a les exigències tradicionals, als condicionaments i circumstàncies del marc, només a mitges desritualitzat, en el qual la seva poesia s'inseria.

De manera, doncs, que no acabem de saber si l'adjudicació del rol de *pharmakós* a un dissortat constituïa un joc de burles, purament fictici, o bé, al contrari, si ens encarem a una cerimònia d'una terrible seriositat. El grup acumula ritualment sobre la testa del *pharmakós* totes les contaminacions, impureses i sutzures produïdes al llarg d'un determinat període de l'existència individual i col·lectiva, amb la finalitat de purgar-se'n ell mateix. No cal dir que la culpa del *pharmakós* no s'ha d'entendre en cap sentit relacionable ni de lluny amb els nostres propis termes morals; i la qüestió de si ha comès personalment i efectiva les transgressions i horrors que se li adjudiquen resulta desplaçada. La lògica del mecanisme exculpatori de la comunitat implica que en cada terreny específic s'atribueixin al boc expiatori les transgressions més greus; i en el terreny sexual, això vol dir concretament l'incest.

Constitueix un lloc comú de la literatura antropològica l'horror que l'incest inspira. Mai no és considerat com una qüestió privada d'aquells que hi són involucrats directament, sinó com un fet social que afecta el grup sencer. Des del moment que el tabú de l'incest és una de les condicions per a la constitució del grup sobre bases equitatives, la seva violació comporta, en particular, una amenaça de ruptura d'aquest mateix grup, una usurpació il·lícita i descarada d'un rol dominant, superior a tots els altres: per aquesta raó, en determinades societats, l'incest és una prerrogativa divina o de monarques divinitzats. El caràcter social del delicte és patent del tot —i òbvia la reacció col·lectiva enfront d'ell. Moltíssims pobles li atribueixen les calamitats naturals; i les penes que el puneixen poden ésser, evidentment, gravíssimes, salvatges. Així doncs, l'acusació d'incest constitueix l'argument per justificar el desencadenament de la violència col·lectiva contra un indi-

now and in the future, not simply as good songs but as *his* songs, and that when collected and transmitted they will represent him to posterity and will compete powerfully with the oral traditions of his valour in battle and other virtues, a new concept of the relation between his own personality and the whole body of his work will form itself in his mind (...) It coexisted and competed with a different concept, that a song, once composed and sung to people who knew its composer and the circumstances of its composition, drifted loose, as it were, from its composer».

15. La superació dels tòpics simplificadors i *images d'Epinal* que des de mitjan segle passat han embolcallat la figura d'Hipòanax, sovint distorsionant-la greument, és una tasca a la qual E. DEGANI ha consagrat una llarga sèrie de treballs. Cfr. la visió definitiva que presenta d'aquesta problemàtica a *Studi su Ipponatte*, Bari 1984, II Cap. «Ipponatte nella critica moderna» (pp. 117-159) *passim*.

vidu especialment vil, especialment apte per concentrar sobre la seva testa totes les misèries, delictes i sutzures. No es tracta del fet que l'incest efectivament comès condemni un individu al rol de *pharmakós*, sinó que l'adjudicació d'aquest rol comporta l'acusació d'incestuós llançada contra la víctima amb violència inaudita.

No manquen indicis en el sentit que aquesta acusació era etzibada per Hipòanax contra Bupal. Els dos fragments clau són el 20 Dg (12 W; 23 Md) i el 69 Dg (70 W; 65 Md). El primer fa així:

τούτοισι θηπέων τοὺς Ἐρυθραίων παῖδας
ὁ μητροκοίτης Βούπαλος σὺν Ἀρήτη
< x — > ὑφέλων τὸν δυσώνυμον †ἄρτρον†

La conveniència o no d'entendre μητροκοίτης en sentit literal ha sigut llargament discutida; per altra part, que Bupal sigui titllat de μητροκοίτης no implica per força que la seva mare sigui precisament Arete.¹⁶ En les magres romanalles d'Hipòanax, aquesta apareix anomenada quatre vegades. El grotesc banquet¹⁷ evocat en els frs. 21 Dg (13 W; 16 Md) i 22 Dg (14 W; 17 Md) no ens ajuda gaire: el fet que el comensal d'Arete que s'amaga rera l'αὐτός sigui Bupal no passa d'ésser una simple conjectura. En dos passatges més, Arete es troba involucrada en situacions eròtiques amb el Jo narratiu. Aquest és el cas en el fr. 23 Dg (16 W; 18 Md):

ἐγὼ δὲ δεξιῶ παρ' Ἀρήτην
κνεφάτιος ἐλθὼν ῥωιδιῶ κατηυλίσθην

la interpretació paròdico-obscena del qual no sembla oferir lloc a dubtes, i el fr. 24 Dg (17 W; 20 Md) κύψασα γάρ μοι πρὸς τὸ λύχνον Ἀρήτην, on, amb tota versemblança, és descrita una *fellatio*. Tanmateix, no sabem fins a quin punt els versos d'Hipòanax contenien *reported speeches* que podien trobar-se en boca de persones molt diverses; no tenim mitjans de determinar si el Jo d'aquests fragments s'identifica amb el narrador i, per tant, no podem establir sobre una base absolutament incontrovertible el fet que Bupal i Hipòanax es barallessin precisament pels favors d'Arete. La fàcil interpretació positivista que Hipòanax i Bupal tingueren *démêlés* per culpa d'una femella cobejada per ambdós —versemblantment una cortesana— no troba confir-

16. Una opinió, força arrelada entre els filòlegs, més aviat s'inclina a considerar-los amants: hom ha bastit, sobre uns fragments massa frèvolts per aguantar aquesta construcció, la història de les baralles entre Bupal i el propi Hipòanax per la possessió d'Arete. Molt més imaginativa, però igualment indemostrable, la proposta de Medeiros, el qual, per altra banda, no renuncia a veure en Arete la mare de Bupal i a interpretar, per tant, l'episodi en clau incestuosa: «Nem seria absurdo, aliás, imaginar um Búpalo πορνοβοσικός que, por amor do lucro, favorecesse (ou «ignore»), em determinado momento, as visitas de Hipónax a Arete». Cfr. W. DE SOUSA MEDEIROS, *Hipónax de l'Efeso, 1. Fragmentos dos Iambos*, Coimbra 1961; la citació correspon a la n. 9 de la p. 139).

17. I que segons una hipòtesi que hem desenvolupat en un altre lloc (*QUCC*, n.s. 20, 1985, pp. 121 ss.) trobava determinats ecos en la *Cena Trimalchionis* petroniana.

mació en els *Testimonia*, en els quals Arete ni tant sols no és mencionada a propòsit del Βουπάλειον στύγος.¹⁸

En un moment determinat, Masson¹⁹ i Medeiros (però més tard el primer canvià de parer) s'inclinaren a acceptar la vella proposta de Ten Brink²⁰ en el sentit que Arete seria la mare del μητροκοίτης Βύπαλ.²¹ Al capdavant, el nom d'Arete ens remetia a la mítica reina de Feàcia casada amb un sobirà, Alcínous, nascut ἐκ αὐτῶν τοκήων que ella. És cert que el passatge homèric resulta una mica confús: sembla alludir tant a la versió segons la qual Alcínous i Arete eren germans com a la que en feia oncle i neboda. En efecte, el text transmès modifica, corregeix, en un segon moment, la primera impressió que l'auditori no podia deixar de sentir: el poeta aclareix que Arete no és, de fet, la germana d'Alcínous sinó la seva neboda.²² Només resten obertes dues maneres d'entendre el passatge: o bé s'ha produït una interpolació²³ (fàcil recurs mecanicista) o bé el poeta ha volgut donar a la reial parella una aparença d'incest, a fi d'esmenar-la, de corregir-la tot seguit, imposant la versió correcta.²⁴ La unió d'Alcínous amb la seva neboda és presentada com un acte benèvol, de conseqüències netament positives per als seus subjectes. Segons Gernet,²⁵ el passatge pot comportar una intenció deliberadament polèmica, car degué existir, en la Grècia més antiga, una resistència o hostilitat moral enfront de les unions endogàmiques; d'això ens n'han pervingut ecos més o menys desnaturalitzats. Ara bé, sabem que els temes homèrics eren tractats per Hipòanax en clau paròdica; pel que fa a l'escena de la massa càlida acollença d'Ulisses per part d'Arete era representada en els *phlyakes* i apareixia en la ceràmica de figures negres del Cabríon de Tebes, amb la seva profusió de motius de paròdia odisseica. La dificultat estriba en passar de la situació homèrica d'incest entre germans a allò que indica cruament el terme hiponacteu μητροκοίτης. Però per a un auditori fami-

18. Cfr. Testim. 15 Dg (= 13 Md; Felip de Tessalònica AP VII 405): ἰαμβιάζει Βουπάλειον ἐς στύγος. L'expressió Βουπάλειος μάχη esdevingué proverbial; cfr. Cal·límac *Iamb.* I fr. 191 3-4 Pf (Testim 13 Dg) i Julià *Epist.* X Bidez-Cumont (p. 403 ed; Testim 13 a Dg).

19. O. MASSON, «Nouveaux Fragments d'Hipponax», *PP* 5, 1950, pp. 71-76.

20. B. ten BRINK, «Hipponactea», *Philologus* 6, 1851, pp. 35-80.

21. En un article de l'any 1960, Medeiros ho formulava amb contundència: «a quem se recordar do duplo incesto de Calias (Andóc. 1. 124-128) e do Gélío catuliano (*carm.* 88-91) a μητρομεία de Βύπαλο parecerá, com certeza, menos extraordinária». (Cfr. W. DE SOUSA MEDEIROS, «O milhafre, a garça e o bátraco nos fragmentos de Hipónax», *Humanitas* XI, 1959-60, pp. 133-144).

22. La contradicció ja era remarcada per l'escoliasta; i el passatge en conjunt ha sigut considerat per alguns crítics moderns com a suspecte. Per l'altre costat, J. A. SCOTT, «Assumed Contradictions in the Parentage of Arete», *CPh*, 1939, p. 374 ofereix Is. VII 20 i VIII 32 com a prova del fet que αὐτοὶ τοκήες pot ésser emprat, en la terminologia jurídica grega, també respecte a l'oncle i a la neboda.

23. V. BERARD és potser un dels filòlegs que ha defensat amb més energia l'atètesi dels vv. 56-74.

24. En el tractament i valoració d'aquest passatge, segueixo de prop la discussió de P. VIDAL-NAQUET, «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*», publicat per primera volta a M.I. FINLEY (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, La Haye et Paris 1973, pp. 269-292; reeditat a *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981. Cfr. en particular pp. 65-66 i n. 164.

25. Cfr. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 348-9.

liar amb un gran nombre de variants mítiques, i per al qual una figura com Arete oscil·lava entre la unió endogàmica, de conseqüències benèfiques, i la perillosa frontera de l'incest, el joc d'Hipòanax a partir d'aquest nom havia de resultar fàcilment comprensible: el que feia el iambògraf d'Efès era carregar deliberadament les tintes de la situació homèrica, pervertir-la, substituint la unió entre oncle i neboda per una situació infinitament més obscena i escabrosa amb la pròpia mare. El mecanisme subjacent de tota l'operació distorsionadora seria aquest: l'abominació de l'incest entre mare i fill es presenta com una variant combinatòria —aberrant— de quelcom que *si* és permès i fins i tot considerat amb favor: la unió benèfica entre oncle i neboda. Si es té en compte la pràctica jurídica de l'epiclerat (de la qual el passatge odisseic és, sens dubte, el testimoni més antic), els fills d'oncle i neboda són, en certa mesura, fills i, alhora, *germans* de la seva mare —en la mateixa mesura que l'oncle matern, que els és pare, substitueix també el pare de l'epiclera. Aquest anivellament —fills que es poden considerar, en part, germans de la que els va parir— raneja perillosament la frontera entre l'endogàmia i l'incest. I tinguem present que Arete és nascuda ἐκ τοκήων/τῶν αὐτῶν οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα (*Od.* VII 54-55). Donat que Hipòanax coneixia i parodiava l'*Odissea*, i que la institució de l'epiclerat no li era probablement desconeguda, se li ofería la possibilitat d'amalgamar, *fondre* les dues proposicions que es desprenen del text homèric: a) relació sexual entre dues persones ἐκ αὐτῶν τοκήων; b) fill i mare se situen en un nivell d'igualtat fraternal respecte del pare (és a dir, de l'oncle, substituït per a l'epiclera del pare difunt). Dit d'una altra manera, per a aquesta polarització (l'endogàmia positivament connotada; l'incest presentat, naturalment, com una abominació) l'epiclerat ofereix, en el pla de les institucions, una mena de transacció, en la mesura que fills i mare es troben en una posició paralelitzable (i, per tant, fraternal fins a cert punt) respecte del pare —pare segons la carn per als fills; i per a l'epiclera, substituït i germà del seu propi pare.²⁶

Altrament, la hipòtesi de l'incest entre Búpal i Arete comporta també l'avantatge d'oferir una possibilitat de solució filològicament ajustada per al fragment 69 Dg (70 W; 65 Md), a despit de les polèmiques que han suscitat aquestes paraules:

τὸν θεοῖσι <iv> ἐχθρὸν τοῦτον, ὃς κατευδοῦσης
τῆς μητρὸς ἐσχύλευε τὸν βρύσσον.

Olivier Masson, que en un article de l'any 1950 s'arreglerava amb el punt de vista que ens trobem davant de la descripció escabrosíssima d'un acoblament incestuos amb la pròpia mare,²⁷ canvià després de parer i en la seva edició comentada d'Hipòanax afirma que «le personnage visé prend son plai-

26. Tot aquest passatge deu molt a la lucidesa i rigorós hàbit d'argumentació del meu amic Carles Garriga.

27. O. MASSON, art. citat (a la n. 19), p. 73.

sir avec une femme pendant le sommeil de la mère de celle-ci.»²⁸ Tanmateix, penso que és E. Degani qui ha enfocat la qüestió des de la perspectiva més justa: «oltre che la più immediata e ovvia, questa interpretazione è l'unica a rispettare la *pointe* palesamente comica del frammento, insita soprattutto nel contrasto fra la militaresca impresa del nostro eroe ed il sonno della sua inconsapevole genitrice. Postulare accezioni particolari di καθεύδω, o addirittura l'esistenza di un'improbabile figlia, non pare il caso».²⁹ Hi ha, a més a més, una raó formulada per Vittorio Citti, en el curs d'una discussió oral,³⁰ que potser ens porta a inclinar-nos per la primera solució, la d'una escena incestuosa amb la pròpia mare. Un fragment de papir ha vingut a afegir als dos vv. coneguts per la tradició indirecta un parell de mots més: χωλός (...) και τυφλός. Coixesa (defectes en el caminar) i ceguesa són estigmes físics típics del culpable d'incest, començant per l'incestuós per antonomàsia, Edip. El prof. Citti ha fet públics posteriorment els seus punts de vista: «qualcuno ha anche connesso l'una e l'altra caratteristica, la cecità e la zoppia, con le trasgressioni nella sfera sessuale; se per la seconda difficilmente si può contestare il riscontro del fr. 24 Gent-Pr di Mimnermo ἄριστα χωλός οἴφει, anche il confronto con Buppalo associa zoppia e cecità alla trasgressione sessuale e anche in quello, come si è visto, nei confronti della madre».³¹ De la seva argumentació ens n'interessa, a més, un tret addicional: el motiu del θεοῖσιν ἐχθρός (expressat, per altra banda, amb mots molt similars, gairebé formulars) retorna en quatre llocs de les tragèdies sofòclies; i d'aquests, tres pertanyen a l'*Edip rei*: «cosí Sofocle si riporta intenzionalmente indietro, al motivo dell'uomo perseguitato da un odio divino di cui né lui né altri possono rendersi conto: (...) la sua religiosità ha accenti prerazionali di una moralità assolutamente impenetrabile alla ragione umana...».³²

Arribats en aquest punt, convé fer notar que també en el cas d'altres herois ens trobem davant d'una solidaritat comparable entre la transgressió sexual —incest, particularment— i coixesa. (Ja A. Brelich, en el seu estudi clàssic sobre els herois grecs,³³ va cridar l'atenció a propòsit d'aquest particular). Així per exemple, Tèlef, una mena d'Edip debilitat, que occeix els seus oncles materns (litotes transparent), corre un risc, evitat *in extremis*, de cometre incest amb la seva mare: en determinades versions (Apollodor III 17), Tèlef és víctima de la coixesa. També es pot adduir el cas de Licurg (Hyg.

28. O. MASSON, *Les fragments du poète Hipponax*. Édition critique et commentée, Paris 1962, p. 141. G. ROUX, «Hipponax Redivivus. À propos d'une nouvelle édition des *Lambes*», *REA* 66, 1964, pp. 121-131 se sumà immediatament a aquest parer; en canvi, F. VIAN, *RPh* 38, 1964, 119-121 taxativament declarava de «préferer la première interprétation».

29. Cfr. E. DEGANI, *Studi* IV, 5, pp. 261-2.

30. En un debat del Colloqui «Edipo, il teatro greco e la cultura europea» (Urbino 15-19 de novembre de 1982), les Actes del qual es troben en curs de publicació.

31. Cfr. *Atti delle Giornate di Studio su Edipo* (Torino 11-13 abril 1983), p. 90.

32. *Ibidem*, p. 91.

33. Cfr. A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

132), que intenta, en estat d'embriaguesa, violentar la seva pròpia mare; més tard, es fereix ell mateix el peu i esdevé coix, quan intentava tallar un cep. I la tendència transgressora del coix en l'àmbit sexual és un tret molt difós en el folklore dels pobles més diversos.³⁴

I encara hi ha alguna cosa més que aveïna Hipòanax i Bupal: el risc de sofrir, tant l'un com l'altre, els maltractaments que corresponen a un *pharmakós*. El desig que sigui tractat com un fàrmac és adreçat per Hipòanax específicament contra Bupal —sense perjudici que en altres ocasions el faci extensible a més gent. Però la mateixa amenaça pot pesar sobre el propi Hipòanax: això és el que es dedueix amb claredat del fr. 46 Dg (37 W; 54 Md):

ἐπέλευε βάλλειν καὶ λεύειν Ἰππώνακτα

(Les nostres fonts precisen: λεύειν ἀντὶ λιθοβολεῖν, un suplici característic del *pharmakós*). Una inferència natural, encara que no demostrable, seria que el perill de sofrir aquests ultratges es relacioni amb els contactes mantinguts amb Arete; però això situa tot l'episodi —cal insistir-hi encara una volta— sota una perspectiva ben diferent de la filologia positivista tradicional; car hom no veu per què la freqüentació d'una vulgar cortesana, amant de Bupal, hauria de comportar tants perills. La conclusió que sembla deduir-se amb naturalitat dels nostres raonaments és que Arete és víctima d'una contaminació susceptible d'ésser transmesa a aquells que entren en contacte (bàsicament un contacte sexual) amb ella. La causa de la seva sutzura rau en l'acoblament amb Bupal; resta preguntar-nos què fem amb tots els indicis en el sentit d'un acoblament entre el Jo narratiu i una criatura tan abjecta. Les escenes eròtiques que tradicionalment es reporten a Hipòanax i Arete —ja ho hem indicat abans— poden referir-se a ells dos o no; el que és aplicat sens dubte a Hipòanax és l'amenaça, el risc d'ésser tractat com un *pharmakós* (cfr. fr. 46 Dg; 37 W; 54 Md): amenaça i risc que hem posat temptativament en connexió amb el fet de tenir tractes amb Arete. Dos homes, i una dona enmig; finalment, un d'ells, Bupal, resultarà convicte de mantenir amb ella una relació anti-natural i monstruosa, que l'assenyala per fer la fi del *pharmakós*. La seva línia de defensa, desesperada, consistirà en intentar desplaçar la culpa sobre la testa de l'acusador, que li respondrà reiterant el càrrec d'incestuós amb una brutalitat furiosa.

No puc estar-me de pensar que la situació respon, canviant una sèrie de termes i, sobretot, passant del nivell de la invectiva al del conflicte tràgic, a l'esquema bàsic de l'enfrontament entre Edip i Tirèsias. El primer, que és culpable d'incest sense saber-ho, malda desesperadament per rebotre una acusació que és només seva sobre la testa d'un altre; hom li respon acusant-

34. Tema intel·ligentment desenvolupat en la comunicació inèdita de M. BETTINI, «Edipo lo zoppo», en el marc del mateix Col·loqui d'Urbino citat a la n. 30.

lo amb insòlita cruessa de conviure sexualment amb qui li està vedat —cosa que el converteix en una abominació.³⁵ Igualment, Bupal conviu de manera abominable amb Arete i rep les brutals acusacions d'Hipòanax: el seu contraatac consistirà en voler fer retomar d'alguna manera el malastre sobre la testa del propi Hipòanax.

De fet, la vinculació que estem maldant per reblar entre el fàrmac i l'incest ja ha sigut explorada en l'àmbit d'una sèrie de connexions temàtiques, especialment en allò que fa referència a la misteriosa esterilitat de la terra que el crim sexual provoca i que hom intenta eliminar destruint la sutzura a través del *pharmakós*. Tanmateix, la recurrència de la catàstrofe que sol constituir el desenllaç d'un incest entre mare i fill (precipitació en el mar o en un riu) i les seves connexions amb la sort pòstuma del *pharmakós* no han sigut remarcades fins ara, almenys que jo sàpiga. Els incestos entre pare i filla, en canvi, semblen respondre a una tipologia divergent i els trets recurrents que s'hi deixen reconèixer són uns altres.

La precipitació (καταποντισμός, κατακρεμμισμός) constitueix també un dels sistemes normals d'eliminar el *pharmakós* o bé d'alliberar-se de la seva despulla: això és documentable tant en el domini del ritual com en el del mite. Pel que fa referència al primer, el *Lèxic* de Foci *s.v.* περίψημα aclareix que οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσει νεανία ἐπ' ἀπαλλαγῆ τῶν συνεχόντων κακῶν. περίψημα ἡμῶν γενοῦ· ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσσει, ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτινύοντες. En el nivell del mite, si la connexió entre incest i mort per precipitació pot establir-se, a partir d'un nombre suficient de narracions,³⁶ la interrelació entre aquest mateix suplici i el rol del *pharmakós* no té per què sorprendre'ns, tan bon punt els lligams entre el *pharmakós* i el crim de l'incest han resultat aclarits; però potser un excurs a través de la figura d'Isop ens permetrà de reblar encara aquest clau. Des de l'estudi de A. Wiechers, *Aesop in Delphi* (Meisenheim 1961), el segon capítol del qual s'intitula precisament «Aesop als Pharmakos», però sobretot a partir del desenvolupament i la prolongació dels punts de vista de Wiechers per obra de G. Nagy,³⁷ sembla difícil menysconèixer el fet que la contalla de la mort d'Isop a Delfos ha sigut bastida prenent com a canemàs el tema de l'execució ritual del *pharmakós*. Que ens sigui permès d'afegir a l'argumentació d'aquests autors algunes remarques en connexió amb els problemes que ens interesen més d'a prop. Així, convé assenyalar, d'entrada, que si la precipitació en el mar o en un riu constitueix el desenllaç freqüent d'una història d'incest entre mare i fill i, al mateix temps, un procediment habitual per desempallegar-se del *pharmakós* o de les seves despulles, hi ha el detall, no pas

35. Cfr. Sòfocles, *Edip Rei* 408-462.

36. Cfr. J. P. GUÉPIN, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam 1968, p. 94 s.

37. G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979. Cfr. en particular el cap. 16 «The Death of a Poet», pp. 279-288.

negligible, que tant Isop com el seu inseparable amo/rival Xantos exhibeixen noms amb unes connotacions fluvials bastant òbvies. I encara, des del punt de vista temàtic, l'última contalla d'Isop abans d'ésser precipitat dalta-baix de la roca de Delfos fa referència a un incest. A més a més, l'acusació de la qual Isop és reu —ιεροσυλία— aveïna en termes estretíssims aquest personatge amb l'arquètip del *pharmakós* (lapidat pels soldats d'Aquilles com a culpable del robatori de les copes d'or d'Apolló); i també amb algun dels destinataris privilegiats de les invectives d'Hipòanax. En efecte, a propòsit de la mort d'Isop a Delfos ens és dit (Testim. 21 Perry) que ιεροσυλίας αὐτοῦ κατεγόρουν. ὁ δ'ἐπὶ πέτρων οὐ πάνυ πόρρω τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς πόλεως ἀγόμενος, ἀφ'ἧς τοὺς ἱεροσύλους ρίπτεισθαι... Sembla difícil no relacionar aquesta terminologia amb el passatge d'Istre (334 *FHistGr* F 50) on, explicant l'*aition* de la cerimònia anual del *pharmakós*, l'historiador empra precisament el terme ιεροσυλία a propòsit del robatori sacríleg de les copes d'Apolló.³⁸ El καταποντισμός com a càstig dels culpables de sacrilegi es retroba en una munió d'altres contextos, entre els quals em sembla particularment pertinent el passatge de Diodor Sícul XVI 35,6 sobre la punició que Filip de Macedònia infligia als reus de determinades culpes: τοὺς δ' ἄλλους ὡς ἱεροσύλους κατεπόντισε.

Les connexions entre incest i precipitació a la mar constitueixen un *pattern* que gaudí, en el si de la cultura grega, d'una pervivència tenaç —fins al punt que de vegades el retrobem en contextos una mica inesperats. Quan Ptolomeu Filadelf va casar-se amb Arsínoe, la seva germana uterina, els poetes cortesans —Teòcrit en particular—³⁹ evocaren aduladorament les noces de Zeus i Hera. Aquest episodi mític també fou evocat, però en un context asprament crític, pel maldient Sòtadas, que es lliurà a enèrgiques expressions de blasme:

εἰς οὐχ ὀσίην τρυμαλιῆν τὸ κέντρον ὤθει

(fr. 1 Powell). Quan va tenir la dissort de caure en mans d'un dels oficials de Ptolomeu, Patrocle, aquest l'executà, segons Ateneu XIV 620e-621a, que reporta tota la història, d'una manera verament exemplar: Πάτροκλος οὖν ὁ τοῦ Πτολεμαίου στρατηγὸς ἐν Καύνῳ τῇ νήσῳ λαβὼν αὐτὸν καὶ εἰς μόλυβῆν κεραμίδα ἐμβαλὼν καὶ ἀναγαγὼν εἰς τὸ πέλαγος κατεπόντισε. Talment sembla que aquests dinastes eren tan il·lustrats com els seus poetes; que sabien que la manera correcta de cloure una incòmoda acusació d'incest era la precipitació en el mar —en aquest cas concret, de qui la formulava.⁴⁰

38. Segons F. CASSOLA, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957, p. 223 n. 24, «ciò confermerebbe l'origine apollinea del mito».

39. Cfr. *Idilli* XVII 128-134.

40. Cfr. sobre tot l'episodi R. PRETAGOSTINI, «Sotade poeta del biasimo e del dissenso» dins *Ricerche sulla poesia alessandrina. Teocrito, Callimaco, Sotade*, Roma 1984, pp. 139-147.

Allò que potser aveïna més les figures d'Isop i de Neoptòlem (els treballs esmentats suara no deixen de fer-s'hi forts) sembla ser la noció que la distribució de les carns sacrificials genera descontentaments, temptatives de fraudar el déu o els seus representants mortals de la part que legítimament els correspon. Una situació i una figura similars s'entreveuen nebulosament entre les magres romanalles d'Hipòanax; concretament, en el fr. 129 Dg (118 W; 113 Md), la invectiva contra un cert Sannos (que una opinió potser no mancada de fonament ha tendit a identificar amb el propi Bupal), que és acusat de manera ferotge:

ὦ Σάνν', ἐπειδὴ ῥίνα θεό[συλιν]]εις
καὶ γαστρὸς οὐ κατακρα[τεῖς,
τοὺς μοι παράσχεις, ὦ[
σύν τοί τι βουλευῆσαι θέ[λω
λαίμῃ δέ σοι τὸ χεῖλος ὡς ἐρωῖαι διοῦ

À *soutien* de la restitució θεό[συλιν es poden evocar tots els passatges que adduïem abans, on hi ha una connexió temàtica entre sacrilegi i mort per precipitació. A despit de la importància que hem atorgat a les transgressions de natura sexual a l'hora de constituir el rol del *pharmakós*, no em sembla que en aquest cas calgui donar la raó als qui han postulat⁴¹ una interpretació obscena de l'expressió ῥίνα θεό[συλιν; em sento més d'acord amb aquells comentaristes (Degani⁴² en primer lloc) que defensen que un nas sacríleg és el que flaira la fumera del sacrifici, amb tota la intenció de robar les ofrenes.⁴³ Al cap i a la fi, la condemna de la golafreteria (i d'una golafreteria amb connotacions sacrílegues)⁴⁴ hauria de constituir un motiu tradicional i ben consolidat en la poesia grega d'escarni; l'única suposició que cal fer és que existia tradicionalment la pràctica d'emparentar la golafreteria amb la disbauxa, la relaxació dels costums sexuals, i d'associar estretament el càstig que mereixien els excessos de l'estòmac i els de l'hipogastri. «Despelles els altars dels déus de les seves ofrenes: no pot ser que no facis la fi

41. Cfr. M. L. WEST, *Studies* cit., p. 143: «I suspect that «nose» in Hipponax's time and place was a term for «phallus» or the tip thereof (...) What a sacrilegious nose may be, I cannot think and it is surely more likely that lechery and gluttony are being mentioned in parallel, as so often...».

42. Cfr. la ressenya dels *Studies* de WEST a *Gnomon* 52, 1980, pp. 512-516 i, en particular, p. 514: «Sanno è semplicemente un ghiottone, del naso quanto mai portato ad apprezzare certe fragranze, non escluse quelle provenienti dai sacri altari: è insomma implicita una accusa di *homolochia*, in senso proprio.» En sentit idèntic ja interpretava el passatge MEDEIROS, art. cit. (a la n. 21), p. 137: «Ο glutão comportava-se, a final, come un verdadeiro βωμολόχος».

43. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid 1981, p. 154 sistematitza (en el marc del capítol intitulat «Encomio y escarnio, opinión y crítica») la línia d'interpretació que ens interessa: aquest nas flaira el fum dels sacrificis que Sannos roba dels altars — com fan les aus de presa, a les quals l'individu és específicament comparat. «Se trata de un ladrón sacrilego de los altares».

44. Vàlida confirmació d'aquests punts de vista en les gloses d'Hesiqui: ἱεροσυλός· τὰ ἱερά κλέπτων ἱεροσυλημάτων· τῶν κλοπῶν τοῦ ἱεροῦ.

del *pharmakós*»: aquesta fóra la línia de força del nostre epode, tal com es deixa rescatar de les romanalles del comentari papiraci.

Al cap i a la fi, si la comunicació entre l'esfera divina i la dels homes és assegurada en termes regulars pel sacrifici,⁴⁵ ens trobem davant d'un personatge acusat d'interferir maliciosament en aquesta comunicació. De fet, una situació no massa dissemblant, per bé que desenvolupada en una clau del tot distinta, és la que trobem en *Les Aus* d'Aristòfanes, on l'heroi còmic realitza la desvergonyida proesa d'interrompre temporalment la comunicació normal entre homes i déus per la via del sacrifici, de manera que els immortals, privats d'ofrenes, famegen. Tinc la convicció que un tema similar constituïa un motiu recurrent en un cert nombre de comèdies: en tot cas, ens consta, almenys, que el motiu de la fam insadollable dels déus respecte de les ofrenes sacrificials gaudí d'un cert favor per part dels comediògrafs i de llur auditori. Cfr., *ex. gr.*, Climent d'Alexandria *Strom.* VII 6,29 και ὄγε κωμικός ἐκεῖνος Φερεκράτης ἐν Αὐτομόλοις (fr. 23 K) χαριέντως αὐτοὺς πεπαίηκε τοὺς θεοὺς καταμεμφομένους τοῖς ἀνθρώποις τῶν ἱερῶν. I a propòsit d'un fragment de la *Tyrannis* del mateix Ferècrates (fr. 141 K) Kock comenta: «dicit autem deos antehac fumo sacrorum insidiantes circum aras sedisse; deinde Iovem famam deorum consulentem caelum aeneum ut καπνοδόκην terris superstruxisse, ut iam fumus conlectus per καπνοδόκης foramen ad deorum sedes perveniret».⁴⁶

Si, com observava Brelich, una de les funcions del teatre còmic estriba en qüestionar dintre d'un marc severament limitat l'ordre sencer que estructura l'existència de l'home i també les seves relacions amb els éssers superiors, de manera que, a través d'un tast limitat del desordre, els espectadors es confirmen en la convicció de la superioritat d'una existència subjecta a normes i a mesures,⁴⁷ sembla lògic que també el sacrifici, com a sistema bàsic que signa i regula la subjecció dels homes a l'ordre diví, sigui posat temporalment entre parèntesis per la subversió còmica. I també en aquest terreny el iambe s'haurà desenvolupat a partir d'uns *patterns* no gaire llunyans dels que es troben en els orígens de la comèdia àtica; només que en el iambe trobem, en comptes de la burlesca glorificació de l'heroi subvertidor de l'ordre, el fet que el mateix personatge (figura, probablement, de repertori) esdevé la víctima d'una invectiva ferotge. Sannos, en efecte, és un βωμολόχος, un sacríleg, un sollament per a la comunitat sencera. No cal pas

45. Aquesta fórmula, excessivament simple, ha d'ésser qualificada, integrada amb les matisacions importants que avençà J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958. Com que la bibliografia sobre el tema del sacrifici —a partir del treball fonamental de H. HUBERT - M. MAUSS, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*. (Année Sociologique II 1899)— és realment immensa, em limitaré a remetre a M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, útilment suplementat per *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Fondation Hardt XXVII, Genève 1981.

46. El tema de la insaciable golafreteria dels déus apareixia també en els fragments 95 i 130 K d'Eubul (citats, ambdós, igualment, per Climent d'Alexandria *Strom.* VII 6,30).

47. Cfr. A. BRELICH, art. cit. (a la n. 11) p. 115.

dir que les menges aconseguides per mitjà de la transgressió no li faran cap profit: cada cop endraparà mes brutalment; cada cop manifestarà, de manera paral·lela, uns símptomes més inequívocs de consumpció:

τοὺς] βρα[χίονας
καὶ τὸν τράχ[ηλον
κα[]μή σε γαστήρη[

Una contalla com la d'Erisícton ens pot furnir un paralelisme per capir la dinàmica d'una situació d'aquesta natura:⁴⁸ dinàmica que només es pot trencar si la comunitat es veu desempallegada de la nociva presència del culpable. De fet, tenim testimonis d'aquesta situació d'un «menjar que no fa profit» a propòsit del *pharmakós*; quan se'ns reporten els tractes que li són infligits, ens trobem tant amb recomanacions del tipus (cfr. fr. 28 Dg; 8 W; 9 Md):

κάφῃ παρέξειν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν
καὶ τυρόν, ὄϊον ἐσθίουσι φαρμακοί

com amb l'impietós desig (cfr. fr. 30 Dg; 10 W; 31 Md) λιμῶ γένηται ξηρός κτλ. Jo diria que en aquesta doble formulació, només en aparença contradictòria, tenim sintetitzada la dicotomia que sembla constituir l'entrampament de Sannos, el *cul de sac* (insaciable voracitat sacrílega que no aconduïx a l'afartament, sinó a una extremada consumpció) on el vol reduït el poeta.⁴⁹

És arriscat adoptar d'entrada una posició taxativa a propòsit de si tots els fragments del comentari del P.Oxy. 2176 corresponen a una única composició hiponactea. En canvi, hom s'ha acordat en admetre que el fr. D descriu l'ἐκφορά de la despulla del *pharmakós*: aquest punt de vista sembla una adquisició bastant indiscutible a partir de les anàlisis de Masson⁵⁰ i Medeiros. Al cap de tres dies d'exposició del cadàver vergassejat i lapidat —ἐπιχρόνον ἰκανὸν ἕως τὸ σῶμα ψύχεται— l'herald proclamava l'extinció de la màcula de la comunitat; «a notícia, jubilosament acollida, seguir-se-ia o cortejo funebre ao longo da praia»:⁵¹

48. Ja WEST, *Studies* cit., p. 147 evoca, a propòsit de l'aspecte famèlic i el λιμός, devorador del desventurat Sannos, l'episodi callimaqueu d'Erisícton.

49. Es comprendrà, doncs, que no puc sentir-me d'acord amb la interpretació corrent (o almenys majoritària) del passatge, la que es podria il·lustrar exemplarment amb l'observació de O. MASSON, «Sur un papyrus contenant des fragments d'Hippocrate (P. Oxy. XVIII 2176)», *REG* 62, 1949, pp. 300-319: «on voit par ce passage qu'Hippocrate décrivait complaisamment les suites fâcheuses de la voracité de son ennemi. Dans les fragments suivants, il apparaît que le poète feignait de le prendre en pitié et lui recommandait de boire un remède. L'assimilation du médicament devait être favorisée par une gymnastique appropriée et une musique apaisante» —ni tan sols si hom admet, com el propi MASSON (*op. cit.*, p. 304), que, de fet, aquesta música apai-vagadora devia constituir una cacofonia grotesca.

50. Cfr. O. MASSON, art. cit. (a la n. 49), p. 318.

51. Cfr. MEDEIROS, p. 178 de la seva edició. A propòsit del fragment de Comentari D (= 118e W; 114e Md), lín. 2, cfr. la vàlida remarca de K. LATTE, «De nonnullis papyris Oxyrrhynchis I. De

νῦν δ[ἐ ἐ] πὶ ἄμμον θα-
λα]σσίαν ἐ[κ]βάλλουσι. «τρ[ιτα]ῖον ἐκ κήρυ-
χο]ς ἄσμε[v ...]έ μιν»

Tanmateix, potser la qüestió de si ens encarem a diverses composicions o bé a una de sola no és tan decisiva ni tan irresoluble com sembla a primer cop d'ull. Com Carles Miralles i jo mateix hem remarcat en indrets diferents,⁵² els iambes d'Hipòanax, inicialment vinculats a *performances* orals, sofriren, a mans dels editors alexandrins, un re-arranjament dràstic: varen ésser disposats en seqüències narratives encadenades, per bé que dividides en poemes; cosa que vol dir que els colíambes híponacteus generaren seqüències narratives basades en personatges recurrents. Els filòlegs alexandrins, per tant, varen conferir a les antigues *performances* una continuïtat narrativa externa, que els textos originals sens dubte no posseïen, ancorats com es trobaven a les ocasions concretes de llur primera execució. A partir d'aquestes premisses, em sembla que podem postular, sense un grau abusiu d'audàcia, que la seqüència sencera de la qual el P.Oxy.2176 ens ha transmès aquestes migrades restes descriu l'escenari ritual de l'execució d'un *pharmakós*; més concretament, m'atreveria a defensar que, tot al llarg de la composició, el poeta augurava de sofrir el tractament propi d'un *pharmakós* al Sannos destinatari de la invectiva inicial (tant si es tracta com si no d'un malnom aplicat al propi Bupal). Llavors, Sannos no hauria rebut —com pretenen un cert nombre de filòlegs— un seguit de consells burlescos per guarir-se de la golafreteria i de les seves conseqüències grotesques,⁵³ sinó que, atacat com a sacríleg, se l'hauria amenaçat amb la fi del *pharmakós*. No és que hom l'exhorti, sarcàsticament, a fer exercici físic, sinó a dansar la pantomima que precedeix ritualment la *mise à mort* d'un ἄγος. Hipòanax diria a la seva víctima: «millor que rebentis. Devores les carns dels altars, com un autèntic sacríleg; però aquesta menja no et fa profit. Envia't el verí⁵⁴ i gaudiràs de l'acompanyament musical del μέλος de Còdalos». Després de la fla-

Hipponactis epodo», *Philologus* 97, 1948, pp. 37-47: «commentator solito supplicii modo verbis vñv ðē cum opponere videtur, qui apud poetam f:rebat.»

52. Cfr. C. MIRALLES, «Il fr. 78 W di Ipponatte», *QUCC*, n.s. 14, 1983, pp. 7-16; J. PORTULAS, «Ipponatte e Petronio I», *QUCC*, n.s. 20, 1985, pp. 121 ss.
53. Opinió molt ben exemplificada per la formulació d'O. MASSON, art. cit. (a la n. 49), p. 307: «Hipponax conseille à son ennemi atteint de coliques de boire un certain remède et de gesticuler en cadence pour que le remède soit bien assimilé (...) L'erreur d'Athénée ou de son modèle est d'avoir pris le poète au sérieux: il ne souhaite pas la guérison de son ennemi, tout au contraire. Mais le fait qui intéressait ici le compilateur est bien en son principe une thérapeutique par la musique.» Encara que se'n defensi, penso que aquí l'erudit francès ha caigut, per una vegada, en el defecte que estigmatitzava K. LATTE, art. cit. (a la n. 51), p. 42, a propòsit del mateix passatge, amb paraules que el propi Masson recorda: «ea ingenua animi innocentia, quam non veteres tantum grammatici excellunt...».
54. Cfr. Comm. C, 11. 13-14: παραινεί αὐτῷ πρῶτον χειρονομ[ήσαντι τὸ φάρμακον πιεῖν ῥαδίως γάρ ῥήτωρ τὸ φάρμακον ποιεῖν καὶ ἀναδοθ[ήσεσθαι. Oportunament recorda L. GERNET, *Anthropologie* cit. (a la 25), p. 308 que «l'empoisonnement ne constitue pas, à proprement parler, un mode d'exécution, mais il faut le concevoir comme un suicide par tolérance, d'ailleurs réglementé.» I

gellació ritual, amenitzada per aquesta tonada de la flauta de Cicó —una referència, com hem indicat en un altre lloc,⁵⁵ al νόμος κραδησίτης— la cosa culminària amb el καταποντισμός del cadàver.

A propòsit del cadàver del *pharmakós*, «lapidado e abandonado durante tres dias à beira do mar»,⁵⁶ Medeiros i Degani han adduït tota la informació i els passatges pertinents, començant pel fragment 9 Dg (24 W; 33 Md) μυδῶντ' ἦδη καὶ σαπρὸν, del qual els llocs paral·lels mostren que fa referència a un cadàver.⁵⁷ Resulta significatiu que Guépin,⁵⁸ en discutir la sort dels *pharmakoi*, afegeixi unes referències al καταποντισμός i recordi un vers euripidi segons el qual θάλασσα κλύζει πάντα τάνθρώπων κακά (I.T. 1193), i també el passatge de la purificació de l'exèrcit dels Aqueus (II, I 314) a propòsit del qual els escolis de Tzetzes addueixen un fragment hiponacteú (31 Dg; 65 W; 32 Md): πρύμνης ἀπ' ἄκρης ἐς θάλασσαν σπένδοντες. La proposta de Masson⁵⁹ en el sentit que aquests mots han d'ésser referits a la fase final del tractament infligit a la despulla d'un *pharmakós* sembla perfectament acceptable.

De tot el que hem escrit fins ara, es desprèn amb claredat, em sembla, l'estatut ambivalent del *pharmakós*: la seva mateixa infàmia, radical i inexpiable, el converteix en l'instrument adequat per deslliurar la col·lectivitat de les seves impureses. Segons la formulació de Guépin, «at the same time something awesome surrounds him»⁶⁰ (Guépin es refereix a la figura del criminal a punt d'ésser executat, no tan sols a causa de les seves pròpies culpes, sinó com a expiació de la comunitat sencera) «that magnifies his personality to almost superhuman proportions (...) How can this positive aspect of the scape-goat be reconciled with his ugly and criminal side?»⁶¹ La resposta fóra que els tipus diversos d'execució capital «as a punishment they are degrading, but as a means to sacrifice they exalt».⁶² En una clau completa-

remet a G. GLOTZ, article *Kónēion* del *Dictionnaire des Antiquités* de DARENBERG-SAGLIO i a Plató *Leg.* IX 873c.

55. Cfr. C. MIRALLES, art. cit. (a la n. 52), p. 11 i n. 13; i també el meu propi article, mencionat en la mateixa nota.

56. MEDEIROS, p. 62 de la seva edició.

57. Cfr. l'anotació de DEGANI *ad loc.*: «de cadavere Hipponactem loqui puto, teste Erotiano; vix de sene, de Pluto, de se ipso... vel de quadam veste.» Aquest punt de vista, avançat ja a «Hipponactean», *Helikon* 2, 1962, p. 625 ss. i recollit ara a *Studi* IV, 5, pp. 247 i 297 n. 54, coincideix amb el de MEDEIROS, p. 62, que dona una interpretació ben ajustada del fragment en qüestió.

58. *Op. cit.* (a la n. 36), p. 94 n. 13.

59. Cfr. O. MASSON, art. cit. (a la n. 49), pp. 104 ss. Aquest punt de vista ha sigut reblat per W. DE SOUSA MEDEIROS, art. cit. (a la n. 21), p. 144 n. 21, i recollit pels dos erudits en flurs edicions respectives.

60. Cfr. J. P. GUÉPIN, *op. cit.* (a la n. 36), p. 84.

61. *Ibidem*, p. 87.

62. *Ibidem*, p. 92.

ment distinta, d'alegre comicitat, aquest mecanisme (mort, eliminació d'allò que és vell i degradat/renovellament de les forces de la fecunditat i de la vida a través d'una immersió en el principi material i corporal, degradant i renovador alhora) troba la seva millor il·lustració en la comèdia —en la manera com el poble atenès resulta rejuenit i purificat (cosa que s'expressa de moltes maneres, reminiscents sovint d'esquemes mitològics) amb la victòria de l'heroi còmic enfront dels brivalls i pervertits que li planten cara.