

RELIGIÓ, SAGRAT I SANT: UNA DIFICULTAT PER A LES CIÈNCIES DE LES RELIGIONS

Francesc-Xavier Marín i Torné
Institut Superior de Ciències de la Religió de Barcelona
marin@iscreb.org

RESUM: En les Ciències de les Religions s'ha donat per entès que la religió gira al voltant dels conceptes de sagrat o de santedat. En aquest article es mostra com el concepte de sagrat ha estat estudiat conjuntament amb els de tabú i de puresa des dels orígens moderns de les Ciències de la Religió. En el món clàssic llatí, tanmateix, el concepte de sagrat es va anar desvinculant progressivament del context religiós per endinsar-se en l'àmbit del dret, en un clar procés en què la sacralitat ja no queda definida per la relació amb els déus sinó pel marc normatiu que fixa la llei.

MOTS CLAU: sagrat, tabú, puresa, santedat

ABSTRACT: In the Sciences of Religions, it has been understood that religion turns around the concepts of the sacred or holiness. This paper shows how the concept of the sacred has been studied together with others as taboo and purity, from the modern origins of the Sciences of Religion. However, in the classical Latin world, however, the concept of sacred was progressively disconnected from the religious context to get into the field of Law, in a clear process in which sacredness is no longer defined by the relationship with the gods, but by the legal frame stated by laws.

KEYWORDS: sacred, taboo, purity, holiness.

1. El debat sobre allò sagrat: religió, política i dret

Podem discutir fins a l'extenuació si ens ha tocat viure en un temps de secularització o si, pel contrari, experimentem una puixança de l'interès per la dimensió espiritual. Podem debatre sense parar sobre si la globalització ens aboca a una enorme simplificació de les experiències religioses fins a una mena de sincretisme acrític o si, pel contrari, la mundialització no fa més que ajudar-nos a ser cada cop més conscients de l'enorme i irreductible varietat de les experiències espirituals de la humanitat. Podem disputar sobre quina podria ser la disciplina menys inadequada per apropar-nos raonablement a l'estudi de les religions: la teologia, l'antropologia, la psicologia, la sociologia... Totes aquestes qüestions, en la complexitat del seu plantejament i en l'extensió del seu abast, són d'una enorme transcendència però, potser, hi ha algunes preguntes que caldria considerar amb anterioritat.

Entre aquestes qüestions que requeririen una atenció prioritària destaca, potent, la pregunta per la pròpia definició de religió. I és que, per estrany que pugui semblar al no iniciat, els intents moderns per definir la religió han estat més aviat escassos i amb uns resultats migrats.¹ Almenys en aquesta banda del món que és Occident, l'interès per la definició de religió ha funcionat a cop d'implícits, d'obvietats i d'una suposada avinença que no han ajudat gens al rigor metodològic. Tan accentuada ha estat aquesta tendència que més d'un ha acabat afirmant la impossibilitat *de facto* de definir què és la religió.² És fins a cert punt comprensible aquesta opció, donat que no hi ha acord a l'hora de determinar quins components són essencials per a una definició de religió prou inclusiva com per abraçar la seva varietat: Déu, el més enllà, les creences, els rituals, la moral, la pregària...³

Tanmateix, sí que hi ha acord sobre algunes qüestions fonamentals. Una d'elles és la dificultat de formular una definició operativa de religió donada la seva constitutiva ambigüitat.⁴ Una altra problemàtica que suscita una relativa unanimitat és aquella que afirma que, més enllà i malgrat l'enorme varietat de manifestacions religioses, totes tenen un «aire de família» que les identifica com a religioses.⁵ Les dificultats epistemològiques i metodològiques de tot plegat continuen ben vives en intents recents de definició de la religió.⁶ Si alguna cosa ha ajudat a aclarir el viu debat en les Ciències de la Religió sobre els pros i contres de les definicions essencialistes i funcionalistes ha estat el contundent desplaçament del centre d'interès: si durant segles la religió es definia a partir del concepte de Déu, d'un temps ençà es fa prenent com a referència el concepte de sagrat.

En el *Lapis Niger* descobert a Roma el 1899, en el lloc anomenat Tomba de Ròmul, figura el mot *sakros* que podem localitzar en tota l'àrea de migració indoeuropea.⁷ D'aquesta arrel *sak en derivarien el llatí *sacer* i *sanctus*.⁸ Així, des del mateix moment de la fundació de Roma, emergeix la qüestió d'allò sagrat com a un element constitutiu de la vida social.⁹ Émile Benveniste fa notar la proximitat lingüística en llatí entre *sacer*, *sancire* i *sanctus*, partint de la diferència que els romans establien entre *sacer*, *religiosus* i *sanctus*.¹⁰ Sabem que Georges Dumézil identifica l'herència indoeuropea present en els orígens de Roma explicitant tres funcions encarnades en tres divinitats: Júpiter (la sobirania celestial i jurídica), Mart (la força i la guerra), Quirí (el sosteniment del poble).¹¹ Malgrat les crítiques dels qui defensen que la tripartició *sacer-sanctus-religiosus* és una adquisició tardana (segles v-vi) resultat d'afegir la noció de *sanctus* al binomi

¹ M. MESLIN, «Simples variations sur le thème "religion"», *Recherches de Science Religieuse*, 4-94 (2006), pp. 523-546.

² C. TALIAFERRO, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell, 1989, pp. 21-24.

³ P. DEVINE, «On the Definition of Religion», *Faith and Philosophy*, 3 (1986), pp. 270-284.

⁴ R. MCKIM, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

⁵ J. T. ALVARADO MARAMBIO, «¿Qué es una religión? Tres teorías recientes». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 21 (2016), pp.31-49.

⁶ J. STONE, «A Theory of Religion Revised», *Religious Studies*, 37 (2001), pp.177-189; T. KAPITAN, *Evaluating Religion*, a J.L. KVANVIG (ed.) *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 80-104; C. SCHAFFALITZKY, «On Essentialism and Real Definitions of Religion». *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2014), pp. 1-26.

⁷ O. TELLEGEN-COUPERUS, *Law and Religion in the Roman Republic*. Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 20 ss; M.L. THOMAS, G.E. MEYERS, *Monumentally in Etruscan and Early Roman Architecture. Ideology and Innovation*. Austin: University of Texas Press, 2012, p.9 ss.

⁸ M. MORANI, «Sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino», *Aevum*, 55 (1981), pp. 30-46.

⁹ M.T. D'ALESSIO, «Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni sui luoghi di Roma», *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3 (2013), pp. 315-331.

¹⁰ M. DE SOUZA, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p.15.

¹¹ G. DUMÉZIL, *Les dieux souverains des Indo-Européens* (3a édition), Paris: Gallimard, 1986; G. DUMÉZIL, *L'Héritage indo-européen à Rome* (4e édition), Paris: Gallimard, 1949.

inicial,¹² el fet és que des dels temps més antics els romans pretenien ajustar la seva vida a la voluntat dels déus amb l'ajuda tant del *sacerdos* que oficiava el culte com de l'*imperator* revestit de la força sagrada (*augustus*) que li permetia dur a terme la seva tasca.¹³ La mateixa concepció pot ser localitzada en l'àmbit hitita i en el grec.¹⁴

Potser Huguette Fugier va ser la primera a mostrar, a través d'un documentat estudi lexicològic, que el concepte *sagrat* expressa una manera d'entendre's l'ésser humà en el món.¹⁵ Inspirant-se en Émile Durkheim, Fugier presentava allò sagrat com l'experiència numinosa de les forces naturals en la línia d'allò que s'anomenava teoria naturalista de l'origen de les religions: no hi ha cap aspecte de la natura que no sigui apte per desvetllar aquesta sensació aclaparadora d'un infinit que ens envolta i ens domina.¹⁶

En tot cas, per a molts analistes aquesta hipòtesi atorga un sentit singular al vincle entre *sacer* i *sanctus*, especialment a través de la figura jurídica de l'*homo sacer*.¹⁷ Ha estat Giorgio Agambem qui ha introduït una perspectiva original per bé que criticada: l'acte que funda l'ordre sobirà és el d'una vida que pot ser eliminada però no sacrificada.¹⁸ L'estatut de l'*homo sacer* és el d'una doble excepció que presenta una gran analogia amb la tesi de Carl Schmitt d'amic/enemic, inclusió/exclusió,¹⁹ però el més rellevant d'aquesta politització de la vida humana és que comporta abandonar la idea segons la qual el vincle polític reposa en un contracte social o en una dimensió religiosa de la sacralitat.

Sacer deriva de l'arrel indoeuropea **sak-* amb el significat de conferir existència o realitat.²⁰ Tanmateix, aviat la noció de *sacer* hauria perdut el sentit originari per passar a significar allò que pertany als déus.²¹ Fugier fa notar que la preocupació dels romans per l'ordre i les normes es va projectar des del pla de les relacions humanes al vincle amb els déus.²² Així es va passar a una distinció entre diferents esferes, una d'humana i una altra de divina.²³ Sembla que els estudis que busquen les similituds en sànscrit, hitita, grec o etrusc avalarien el qüestionament de la reducció d'allò sagrat a la dimensió religiosa i la seva exclusió d'altres àmbits (la política, el dret...) que també articulen l'afany per normativitzar conductes i fixar maneres de veure el món.²⁴

Està consolidada la tesi segons la qual, en el món llatí, el concepte de sagrat no es referia simplement a allò dedicat als déus sinó a tot allò que ho era perquè havia passat per un ritual públic.²⁵ Per tant, la condició de la sacralitat consistiria a haver estat presentat a la divinitat com a un do votiu, és a dir, que l'apropiació per part dels déus fos reconeguda formalment per la societat humana.²⁶

Sigui com sigui, el significat d'allò sagrat marcarà el debat de les Ciències de la Religió al llarg de la primera meitat del segle xx. Entre 1950-1970 va tenir lloc l'anomenada «*querelle* sobre allò sagrat».²⁷ L'objectiu del debat era verificar la validesa o el biaix de la idea segons la qual la humanitat s'encaminava cap a una època no religiosa, de manera que l'*homo religiosus* correspondria a un model cultural esgotat. Prenent com a punt de partida les anàlisis dels antropòlegs i etnòlegs de fa un segle (Friedrich Max Müller, Émile Durkheim, Andrew Lang, Raffaele Pettazoni...) es volia revisar l'intent de construir un sistema d'orientació social alternatiu a aquell que mil·lenàriament havien proporcionat les religions. Així, el 1942 Walter Baetke denunciava el reduccionisme de la idea d'allò numinós i reclamava posar l'accent en allò sagrat com a centre de les comunitats religioses. El 1957 Mircea Eliade proposava prendre com a punt de partida de la morfologia de les religions les hierofanies que faciliten l'accés a allò sagrat. A partir de 1978 Julien Ries coordina una obra enciclopèdica sobre allò sagrat en la història religiosa de la humanitat. Tots aquests estudis, en la seva revalorització d'allò sagrat recorren a l'anàlisi dels vestigis arqueològics, les inscripcions i escultures, santuaris i ritus, mites, pregàries i himnes per tal d'acotar el fenomen religiós.²⁸

2. Les peripècies d'unes categories

Des de la seva fundació, les Ciències de les Religions elaboren categories per classificar els fenòmens socials. La majoria d'aquesta terminologia prové històricament de l'antropologia i de l'etnologia: sagrat, tabú, tòtem, fetitxisme... És innegable que, en gran part, les Ciències de les Religions han pretès reduir la complexitat de les anàlisis a partir d'uns pocs principis considerats simples i evidents que serien capaços d'explicar de manera satisfactòria el funcionament de les societats. Com és prou conegut, les Ciències de les Religions es troben còmodes amb les definicions funcionalistes de la religió, a diferència de la teologia que semblaria preferir les definicions essencialistes i, per tant, de caire metafísic:

Si hom exceptua l'aportació dels fenomenòlegs de la religió, els altres investigadors dels fenòmens religiosos, tot seguint les pautes marcades pels grans ideòlegs del segle XIX, han contribuït a la funcionalització de la religió. Això significa concretament que les relacions de l'ésser humà amb la religió es converteixen en operacions amb els continguts que, a partir d'una gran quantitat de causes històriques i socials, són posades en contacte amb la religió. Hom tan sols es refereix al concepte religió

¹² M. D. DE SOUZA, *Ibid.*, pp. 88-103.

¹³ L. GAROFALO, *Studi sulla sacertà*. Padova: CEDAM, 2005; F. ZUCCOTTI, «Il tema di sacertà», *Labeo*, 3 (1998), pp. 417-459.

¹⁴ I. RUTHERFORD, *Hittite Texts & Greek Religion. Contacts, Interactions and Comparison*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

¹⁵ H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París: Les Belles Lettres, 1963, p. 9.

¹⁶ E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona: Edicions 62, 1987, pp. 92-106.

¹⁷ R. FIORI, *Homo sacer*. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa, Nàpols: Jovene, 1996; R. JACOB, «La question romaine du *sacer*: ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit», *Revue Historique*, 308, 3 (2006), pp. 523-588; L. PEPPE, «Note minime di metodo intorno alla nozione di *homo sacer*», *Storia et Documenta Historiae et Iuris*, 73 (2007), pp. 429-443.

¹⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, València: Pre-Textos, (2010).

¹⁹ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1999, p. 56 ss.

²⁰ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2. Pouvoir, droit, religion, París: Minuit, 1969, pp.188-189.

²¹ R. SCHILLING, «L'Originalité du vocabulaire religieux latin», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 49 (1971), pp. 51-52.

²² A. SCHIAVONE, *Ius: L'invenzione del diritto in Occidente*, Torí: Einaudi, 2005, pp. 49-53.

²³ C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma: Bulzoni, 2004.

²⁴ M. BONDARDO, «Il latino *sacer*: rivisitazione di un problema linguistico», *Atti e Memorie delle Accademie di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona*, 173 (1996-1997), pp. 229-242; A.L. PROSDOCIMI, *Note sull'onomastica di Roma e dell'Italia antica*, a A.L. POCCHETTI, *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma: École Française de Rome, 2009, pp. 71-151.

²⁵ M. DE SOUZA, A. PETERS-CUSTOT, F.X. ROMANACCE, *Le Sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, p. 10.

²⁶ G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques* (2^e édition), París: Payot, 1974, pp. 142-143; J. SCHEID, *La Religion des Romains*, París: Armand Colin, 1998, pp. 24-25; J. SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París: Aubier, 2005, p.52.

²⁷ E. MARTIN, P. ANTOINE, *La querelle du sacré*, París: Beauchesne, 1997; C. TAROT, M.L. MARTINEZ, A. DENIMAL, «La question du symbolique et la querelle du sacré», *Questions Vives*, 28 (2017), pp.1-32.

²⁸ J. RIES, *El sentido de la sagrado en la cultura y en las religiones*, Barcelona: Editorial Azul, 2008.

amb la finalitat de fer afirmacions (psicològiques, sociològiques, econòmiques, polítiques, etc.) a l'entorn d'aquest fenomen i també per criticar les dades religioses concretes, tot situant-les històricament i culturalment. La determinació de l'essència de la religió no constitueix, almenys aparentment, cap tasca prioritària per als investigadors moderns dels fenòmens religiosos.²⁹

Ara bé, l'interessant d'aquest procés és que, un cop les categories s'integren en el vocabulari de les ciències socials, el seu significat queda marcat per les controvèrsies epistemològiques i metodològiques d'aquestes disciplines. En aquest sentit, és convenient recordar aquí les sempre clarividents paraules de Lluís Duch:

La reflexió entorn de les relacions de les ciències humanes amb la religió ha de tenir molt present que a la primèria del segle xx es donà una forta «sociologització» de tots els aspectes de la cultura humana, mentre que, més endavant, ha tingut lloc una intensa «psicologització» de la cultura actual [...] No hi ha dubte que tant la «sociologització» com l'actual «psicologització» contrasten vivament amb la «teologització», que va ser el clima característic d'unes altres èpoques. Els antropòlegs i els sociòlegs clàssics (Tylor, Lubbock, Weber, Durkheim, Frazer, Lang, etc.) s'ocuparen intensament dels fenòmens religiosos, probablement perquè, d'una manera o d'una altra, desitjaven substituir la visió religiosa del món –que, per a ells, era senzillament la cristiana– per una altra que els semblava més «científica» i més adequada per als temps moderns³⁰.

El científisme i el positivisme imperants en el moment del naixement de les Ciències de les Religions han deixat pas, relativament, a un enfocament més matisat que reconeix que el polifacetisme de les religions demana unes aproximacions metodològiques complementàries:

Actualment, potser com a conseqüència de la forta crisi d'identitat que ara experimenta la raó occidental d'origen il·lustrat, és possible un diàleg fecund entre posicions ideològiques i metodològiques diverses, abans considerades senzillament com a incompatibles, la qual cosa permet en aquest camp un fructífer intercanvi d'idees entre els investigadors i un millor coneixement de les religions com a magnituds que mai no haurien de ser examinades i avaluades des d'una sola perspectiva metodològica. La religió, com el mateix ésser humà, és interessant i significativa a partir de múltiples punts de vista perquè pot ser observada, descrita i interpretada des d'òptiques diverses, les quals complementàriament ens ofereixen –o, almenys, ho intenten– una visió de conjunt de la magnitud complexa anomenada religió.³¹

Vol dir això que és recomanable un criteri relacional que no negligi els vincles entre els fenòmens religiosos i la resta de sistemes socials, ja que un coneixement de la religió que es limités només a allò que és exclusivament religiós no seria adequat perquè li mancava el context social.³² Potser cap concepte d'entre els emprats per les Ciències de les Religions no representi millor aquests reptes que el mot «sagrat». En efecte, a partir del moment en què s'adquireix consciència de l'existència de sistemes espirituals ateu, el mot «Déu» passa a ser substituït pel mot «sagrat» com a eix vertebrador al voltant dels qual s'estructura la totalitat de l'experiència religiosa.³³ Encara més, la centralitat del concepte «sagrat» comporta també que la totalitat dels mots que conformen els sistemes religiosos hagin de ser interpretats a partir del joc sacralització/profanació.

D'aquesta manera, és relativament fàcil reconstruir el procés dut a terme per les Ciències de les Religions: en un primer moment el concepte de sagrat és enriquit pel descobriment per part dels etnòlegs europeus de la noció polinèsia de *tabú* a finals del XVIII; en un segon moment, la confluència d'aquestes dues categories queda il·luminada per la recerca lingüística sobre el mot llatí *sacer* al segle XIX; finalment, després que la revolució estructuralista del segle XX refusés totes aquestes categories, assistim des de fa unes dècades a la seva revifalla com a un dels factors explicatius dels sistemes socials.

3. Sagrat i tabú: història d'una doble articulació

Va ser a inicis del segle XX que el mot llatí *sacer* va començar a ser definit com una doble articulació. La primera d'elles confrontava els conceptes de *sagrat* i de *profà* com a oposats obrint la via a unes qüestions de gran profunditat: la realitat va ser originàriament sagrada i els éssers humans l'hem anada profanant o, més aviat, al contrari, la realitat és constitutivament profana i ha anat patint, al llarg dels segles, successius processos de sacralització?³⁴ Per la seva banda, la segona articulació es basa en el contrast entre allò pur i allò impur i entén que allò sagrat es caracteritza, simultàniament, com a pur/impur.³⁵ Si la primera articulació (*sagrat/profà*) va quedar ràpidament formulada i no semblava suscitar gaire debat, la segona articulació (*pur/impur*) va generar molta controvèrsia: el concepte de *sagrat*, vinculat per definició amb el de *potència*, no hauria d'estar en estreta relació amb la noció de *puresa* i ser considerat a les antípodes de la impuresa? Seran les recerques sobre el concepte de *tabú* les que ajudaran a entendre que, així com hi ha un *sagrat-pur*, també n'hi ha un altre de *sagrat-impur*.³⁶

Com és sabut, el capità James Cook va realitzar tres grans viatges a través de l'oceà Pacífic. El primer (1768-1771), a bord de l'*Endeavour* i patrocinat per la Royal Society, tenia com a objecte calcular la distància entre la Terra i el Sol; el segon viatge (1772-1775), a bord del *Resolution* i de l'*Adventure*, va creuar el cercle polar antàrtic; el tercer viatge (1776-1780), tripulant el *Resolution* i el *Discovery*, havia d'obrir una ruta comercial que connectés el Pacífic amb l'oceà Atlàntic.³⁷ El 1777 James Cook arribà a les illes Tonga i convidà diversos caps locals al seu vaixell. Quan serveixen l'àpat, Cook observa que cap d'ells vol tocar uns dels aliments que se'ls oferien. Quan els pregunta per què ho fan, ell li respon que aquells aliments són «tabú», és a dir, estan prohibits.³⁸ Més endavant Cook torna a sentir el mot «tabú» a les illes de la Societat, on l'apliquen a l'individu ofert en sacrifici, i a les illes Sandwich, on designa les prohibicions. L'èxit del relat dels viatges del capità Cook explica com el mot polinès «tabú» va ser adoptat primer per l'anglès i tot seguit per les altres llengües europees.³⁹

³⁴ R. SCHILLING, «Sacrum et profanum. Essai d'interprétation». *Latomus*, 30 (1971), pp.953-969.

³⁵ L. DUCH, *L'ambigüitat de la puresa*, Barcelona: CCCB, 2009.

³⁶ C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. París: La Découverte, 2008, p. 18.

³⁷ J. COOK, *The Three Voyages of Captain James Cook Round the World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; A. KIPPIS, *Narrative of the Voyages Round the World, Performed by Captain James Cook*, Glasgow: Good Press, 2019; W. FRAME, L. WALKER, *James Cook. The Voyages*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2018.

³⁸ L'obra de referència sobre l'etnografia del *tabú* a la Polinèsia continua sent A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Taboo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

³⁹ F. STEINER, *Taboo*, Londres: Routledge, 2013, p. 31 ss.

²⁹ L. DUCH, *Antropologia de la religió*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 63-64.

³⁰ L. DUCH, *Ibid.*, p. 9.

³¹ L. DUCH, *Ibid.*, pp. 11-12.

³² C. CALAME, B. LINCOLN, *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions*, Lieja: Presses Universitaires de Liège, 2012; M. BURGER, C. CALAME (ed.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, París: Archè, 2006.

³³ F. FONTANA (ed.), *Sacrum facere*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2014.

El 1816 la Societat de Missions de Londres envià William Ellis als mars del sud.⁴⁰ Ellis passarà vuit anys a les illes de la Societat i a les illes Sandwich. Retornat a Anglaterra publicarà els seus diaris de camp destacant el sistema de tabús de les societats pertanyents al grup cultural hawaià i fent notar que el terme «tabú» designa, en una doble articulació, tant allò sagrat com allò impur.⁴¹

Amb les aportacions de Cook i Ellis es disposava de l'essencial per traspasar les dades a les ciències humanes. El primer pas va consistir a posar en relació els conceptes de *sagrat* i de *tabú*. L'oportunitat va aparèixer quan William Robertson Smith proposà a James George Frazer de refer l'article sobre el sistema de tabús a Polinèsia per tal de publicar-lo en una nova edició de l'*Encyclopaedia britannica*.⁴² Aquest article té una importància cabdal en la història de les Ciències de les Religions perquè aprofundia en un dels aspectes més singular de la connexió entre religió i màgia. Tanmateix, el factor que acabarà sent més determinant fou que l'article de Frazer va exercir una forta influència sobre W. R. Smith, que l'emprà per aclarir la relació entre les prohibicions derivades de les regles de santedat i les provinents de les regles de puresa entre els pobles semites.⁴³ Quedava establerta, així, la continuïtat entre allò sagrat i els tabús.

Aquesta idea serà represa pels historiadors de les religions que veuen en les prohibicions religioses l'origen de les institucions socials. Així, a partir de la proposta de Frazer, segons la qual el tabú és un sistema de superstició que en totes les cultures ha contribuït a mantenir el complex edifici social, Marcel Mauss apunta la relació entre els tabús i l'origen religiós de la *vendetta*, recordant que allò sagrat incorpora tant allò pur com allò impur.⁴⁴ Aquesta ambivalència del sagrat permet a Mauss elaborar, conjuntament amb Henri Hubert, una teoria del sacrifici religiós caracteritzada per la doble oposició sagrat/profà i pur/impur.⁴⁵

En efecte, d'acord amb la primera articulació (l'oposició sagrat/profà) es determina la lògica ritual que fa que l'objecte sacrificat abandoni l'esfera profana per accedir a la sagrada, mentre que la segona articulació (la contraposició pur/impur) permet distingir entre els sacrificis de consagració (quan el caràcter objecte del ritu es transmet de la víctima a l'oferent) i els d'expiació (quan es transmet la propietat del ritu de l'oferent a la víctima). En una línia paral·lela, el 1909 R. Hertz va estudiar la preeminència de la mà dreta a partir de l'ambivalència del sagrat en l'asimetria orgànica entre les dues mans: la dreta correspondria a allò pur i fast mentre que l'esquerra ens remetria a allò impur i nefast.⁴⁶

Finalment, Durkheim reprèn totes les dades etnogràfiques i antropològiques i les presenta mostrant la connexió entre el concepte llatí *sacer* i el polinesi tabú.⁴⁷ Serà el 1912, amb la publicació del seu assaig *Formes élémentaires de la vie religieuse*, que allò sagrat esdevindrà

l'eix vertebrador de la religió, bo i delimitant l'àmbit de les realitat prohibides perquè estan separades de la profanitat.⁴⁸ Aquí queda establert que sagrat i profà són dues categories diferenciades per bé que hi ha graus de sacralitat i de profanitat, però el més rellevant de l'assaig de Durkheim deriva de la teoria de la doble articulació segons la qual hi hauria un sagrat pur (benefactor, vital, saludable, salvífic...) i un sagrat impur (generador de desordre i de temor). Totes dues formes de sagrat, més enllà del contrast, s'originen pel fet de ser retirades de la dimensió profana i ser consagrades.

A partir de l'assaig de Durkheim, aquesta doctrina crea escola.⁴⁹ Així, la retrobem el 1917 en el cèlebre assaig de Rudolf Otto sobre allò sagrat. Otto, bo i criticant el reduccionisme a què sovint es veu sotmesa la religió, proposa resumir els mots llatins *sacer* i *sanctus*, el grec *hagios* i l'hebreu *qadosh* en la categoria «numinós».⁵⁰ L'interès de la proposta rau a postular que en allò numinós (mot que significa 'poder') l'accent es desplaça de la perspectiva racionalista a un enfocament on el principal són els sentiments que la irrupció del sagrat suscita: *mysterium tremendum et fascinans*: «el *mysterium tremendum* és alhora un *fascinans* per excel·lència, i és en aquesta naturalesa a la vegada infinitament estremidora i infinitament meravellosa que el *mysterium* té el seu doble contingut positiu que es comunica a l'emoció».⁵¹ Només quan l'individu és capaç de sentir aquesta dualitat de reaccions davant la presència d'allò numinós comença realment la vivència religiosa:

Posseir i ser posseït pel numen esdevé un fi en si mateix, es persegueix per si mateix, posant en joc els procediments més refinats i extrems de l'ascesi. Comença la vida religiosa. I romandre en aquests estats singulars, sovint extravagants, de commoció numinosa passa a ser considerat un bé, una forma de salvació, que és totalment diferent dels béns profans que s'intenta aconseguir amb la màgia. També aquí comença aleshores l'evolució, la purificació i la maduresa de la vivència. La culminació es troba en els estats més sublimes d'un viure depurat dins l'espirit i de la mística ennoblida.⁵²

Otto reprèn aquí la lectura que fa Durkheim de la doble articulació del sagrat per bé que, significativament, en el seu assaig Durkheim no hi apareix referenciat perquè Otto, bon expert en mística, defensa que la religió resumida en la vivència mística seria l'expressió de sentiments que desemboquen en un anticipació transcendental de la realitat.⁵³

El plantejament de la doble articulació apareix també en tota l'obra de Mircea Eliade on s'adopta com a punt de partida la distinció entre *sagrat* (característic de la vida religiosa) i *profà* (pertanyent a la vida secular).⁵⁴ Tanmateix, segons Eliade, aquesta oposició no ajuda a donar raó de la morfologia del sagrat, la característica principal del qual és expressar-se en formes diverses: ritus, mites, divinitats, símbols, cosmologies, llocs i espais sagrats, objectes venerats...⁵⁵ Si Otto proposava substituir el mot «sagrat» per «numinós», Eliade fa front a l'heterogeneïtat religiosa

⁴⁰ J. SAMSON, *Race and Redemption. British Missionaries Encounter Pacific People, 1797-1920*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

⁴¹ W. ELLIS, *Polynesian researches*, Londres: Fisher, Son & Jackson, 1829; BOHLS, E.A.; DUNCAN, I. (ed). *Travel Writing 1700-1830. An Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 489 ss.

⁴² J.G. FRAZER, *La rama dorada*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpressió, 1981, pp. 217 ss.

⁴³ W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburg: Adam & Charles Black, 1889.

⁴⁴ M. MAUSS, *Œuvres*, 2. Représentations collectives et diversité des civilisations, París: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 651-698.

⁴⁵ H. HUBERT, M. MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année sociologique*, 2 (1899), pp. 29-138.

⁴⁶ R. HERTZ, «La prééminence de la main droite. Essai sur la polarité religieuse», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 68 (1909), pp. 553-580.

⁴⁷ E. DURKHEIM, *Lettres à Marcel Mauss*, París: PUF, 1999, p. 154.

⁴⁸ E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona: Edicions 62, 1987.

⁴⁹ C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolisme*. Sociologie et science des religions, París: La Découverte, 1999.

⁵⁰ T.A. GOOCH, *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religions*, Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 2000; S. BALLARD, *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-rational in the Idea of the Holy*, Berna: Peter Lang, 2000.

⁵¹ R. OTTO, *El sagrat. Sobre els trets racionals i irracionals de la idea del diví*, Barcelona: Fragmenta, 2021, p. 87.

⁵² R. OTTO, *Ibid.* p. 72.

⁵³ R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*, Madrid: Trotta, 2014.

⁵⁴ B.S. RENNIE, *Mircea Eliade: A Critical Reader*, Sheffield: Equinox Publishing, 2006; D. ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Londres-Nova York: Routledge, 2002; N. BABUTS, *Mircea Eliade. Myth, Religions and History*, Londres-Nova York: Routledge, 2014.

⁵⁵ M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid: Cristiandad, 2000, p. 64 s.

canviant el mot «sagrat» per «hierofania», és a dir, aquelles manifestacions que desvinculen quelcom de l'entorn profà i li confereixen un estatut ontològic especial.

Ara bé, allò sagrat, abans de ser rellegit com a numen o com a hierofania, ja havia estat reformulat com a *mana* pel missioner anglicà Robert Codrington. En la seva estada a Melanèsia, Codrington constata que s'anomena *mana* a una força diferent de la força física, que actua tant de forma benèfica com malèfica i que, per tant, interessa posseir i controlar⁵⁶. Com pot observar-se, els conceptes de sagrat, numen, hierofania i mana comparteixen el camp semàntic de la potència, la força, l'energia, la capacitat...⁵⁷. Per això Marcel Mauss i Henri Hubert veien en el *mana* una noció universal que seria la idea mare tant de la màgia com de la religió⁵⁸.

El qüestionament de tots aquests plantejaments provindrà de l'estructuralisme. En efecte, el 1950 Claude Lévi-Strauss publica un recull d'assajos de Marcel Mauss i genera una enorme controvèrsia⁵⁹. La tesi de Lévi-Strauss analitza el procés de constitució del sentit de la realitat a través del simbolisme, i conclou que la força que expressa el mot *mana* no és més que un simple procediment lingüístic sense presència real en les coses. La mateixa lògica serà aplicada al concepte de totemisme, considerat fins llavors pels primers antropòlegs (McLennan, Frazer, Durkheim) com la forma més elemental de la religió.⁶⁰ En efecte, per a Lévi-Strauss el totemisme no és més que una forma de classificació lingüística en funció de la qual un objecte cedeix el seu nom a un grup social, de manera que allò sagrat no fa més que reflectir la voluntat d'imposar un ordre a la realitat.

A partir d'aquest moment diversos antropòlegs, seguint el model de Lévi-Strauss, desenvolupen la deconstrucció de les nocions vinculades al sagrat, com ara el sacrifici, presentant-los com un sistema simbòlic de regulació de la vida social.⁶¹ Tot plegat animarà Alain Caillé a sentenciar que la categoria «sagrat» és massa incerta i criticada perquè serveixi per a fer-ne un ús no problemàtic.⁶²

Tanmateix, la renovació dels estudis sobre la funció simbòlica va recuperar aviat la connexió entre allò sagrat i la dimensió social.⁶³ Segurament va ser René Girard qui va contribuir més poderosament a consolidar aquesta revisió del pensament simbòlic. En efecte, compartint la intuïció de Lévi-Strauss segons la qual l'ordre cultural consisteix en una classificació de diferències, Girard analitza la humanitat fascinada per la violència sagrada.⁶⁴ Per tal d'evitar el desordre conseqüència de la crisi d'indiferenciació, les societats escullen un dels seus membres com a responsable de la *mimesis* violenta que les afecta col·lectivament. L'eliminació d'aquest ésser, considerat un boc emissari, és el remei que posa fi a la violència i restableix l'ordre a través del procés victimari. Girard recupera,

així, l'essència de la lògica sacrificial: el boc emissari passa de ser un ésser del qual cal desprendre's a ser un element salvífic (*pharmakós*). Afirmar Girard:

Els sacrificis sangonents són esforços per reprimir i moderar els conflictes interns de les comunitats arcaïques tot reproduint tan exactament com sigui possible, a costa de víctimes substitutòries de la víctima original, violències reals que, en un passat no determinable però en absolut mític, havien reconciliat realment aquestes comunitats gràcies a la seva unanimitat. Les divinitats sempre estan involucrades en els sacrificis perquè les violències col·lectives que cal reproduir formen un tot amb aquelles que, precisament perquè els van reconciliar, van persuadir els seus beneficiaris que les seves víctimes eren divines. Sempre és un «mecanisme victimari» eficaç, en definitiva, el que serveix de model als sacrificis, i és tingut per diví perquè realment ha posat fi a una crisi mimètica, a una epidèmia de venjances en cadena que fins ara no s'aconseguia controlar.⁶⁵

Lucien Scubla recull les idees de Girard posant l'accent en la lògica de la doble articulació, és a dir, destacant que el sagrat és simultàniament pur i impur,⁶⁶ però, sens dubte, ha estat Giorgio Agamben qui en les darreres dècades ha tornat a posar el sagrat en el punt central del debat.⁶⁷

Segons el dret romà antic la figura de l'*homo sacer* implica alhora l'exclusió del sacrifici i la impunitat de l'homicidi. Allò interessant del debat plantejat per Agamben és que pren distància dels qui defensen que l'*homo sacer* condemnat a mort era percebut com un sacrifici a la divinitat a través de la doctrina de la *sacratio* i, al mateix temps, Agamben tampoc comparteix el punt de vista dels qui presenten l'*homo sacer* com un cas particular de tabú. Apareixen novament els conceptes de sacrifici i de tabú com a inseparables de la caracterització d'allò sagrat. Per a Agamben, tanmateix, allò més rellevant de l'*homo sacer* rau en el fet que està prohibit sacrificar-lo i, al mateix temps, en la impunitat de qui el mati. Semblaria que en tot plegat reapareix la lògica de la doble articulació que explicita l'ambivalència d'allò sagrat, però no és aquest en realitat el punt de vista d'Agamben que comparteix aquí el punt de vista de Lévi-Strauss. Per a ell l'essència de la figura de l'*homo sacer* només pot ser copsada des de la perspectiva politico-jurídica.⁶⁸ És a dir, la violència que sotja l'*homo sacer* no pot ser definida ni com a sacrifici ni com a homicidi, és a dir, es troba més enllà de la divisió entre sagrat i profà.⁶⁹ Som en el terreny de la sobirania, és a dir, la potestat de matar sense incórrer en un homicidi ni en un sacrifici perquè hem accedit a un cas excepcional tant del dret humà (prohibició de matar) com del dret diví (prohibició de sacrificar).⁷⁰ És el cas d'una «vida nua» perquè depèn completament del poder sobirà, de manera que Agamben critica els historiadors que prenen equivocadament un fenomen politicojurídic originat en la casuística romana per un cas de sacralitat religiosa.⁷¹

⁵⁶ R. GIRARD, *Veig Satanàs caure com el llamp*, Barcelona: Fragmenta, 2021, p.131.

⁵⁷ L. SCUBLA, «Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire. Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique». *Revue du MAUSS*, 22 (2003), pp. 197-221.

⁵⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, València. Pre-Textos, 2010.

⁵⁹ L. CAPOGROSSI-COLOGNESI, *Storia di Roma tra diritto e potere*, Bolònia: Il Mulino, 2009; F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (ed.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2002; J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007.

⁶⁰ J.J. LENNON, «Victimarii in Roman religion and society», *Papers of the British School at Rome*, vol. 83 (2015), pp. 65-89; J. SCHEID, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», a J. SCHEID (ed), *Le Délit religieux dans la cité antique*, Roma: Publications de l'École Française de Rome, 1981. pp. 117-171.

⁶¹ J.B. RIVES, «Control of the Sacred in Roman Law», a O. TELLEGEN-COUPERUS (ed.), *Law and Religion...* Ibid., pp. 165-180.

⁶² T. FROST, *Giorgio Agamben. A critical, political, and philosophical perspectives*, Londres-Nova York: Routledge, 2013; L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

⁵⁶ R. CODRINGTON, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Oxford University Press, 1891.

⁵⁷ N. MEYLAN, *Mana. A History of a Western Category*, Leiden-Boston: Brill, 2017; M. TOMLINSON, T. P. KAWIKA TENGAN, *New Mana. Transformation of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Canberra: Australian National University Press, 2016.

⁵⁸ M. MAUSS, H. HUBERT, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), pp. 1-146.

⁵⁹ M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, París: PUF, 1950.

⁶⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, París: PUF, 1965.

⁶¹ M. DETIENNE, J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París: Gallimard, 1979; L. DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les religions africaines*, París: Gallimard, 1986.

⁶² A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, París: La Découverte, 2007, p.148.

⁶³ V. DESCOMBES, «L'équivoque du symbolisme», *Cahier Confrontation*, 3 (1980), pp. 77-94; M. GODELIER, *L'énigme du don*, París: Fayard, 1996

⁶⁴ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, París: Hachette, 1972.

El que fa Agamben és refusar la idea segons la qual l'*homo sacer* està dedicat als déus, d'acord amb una interpretació basada en el model de la víctima sacrificada.⁷² Com és sabut, a Roma era considerat sagrat tot allò que pertany als déus a partir d'un ritu de *consecratio* segons el qual es transferia la propietat d'un objecte dels homes als déus.⁷³ Ara bé, aquesta transferència de propietat no comportava necessàriament una possessió efectiva per part dels déus. Aquest aspecte és decisiu per entendre per què la mort de l'*homo sacer* no era un sacrifici, és a dir, que no es tractava d'una *immolatio*.⁷⁴ Per això Agamben discrepa dels qui comparen l'*homo sacer* amb un víctima sacrificable o dels qui l'interpreten com un cas de conversió d'un sacrifici en una simple pena de mort ⁷⁵. Probablement la confusió s'hauria originat a partir d'Isidor de Sevilla que assimila el *sacrificum* a la *consecratio*, oblidant que no totes les consagracions a la divinitat comportaven l'eliminació de l'ofrena per tal que fos acceptada pels déus.⁷⁶

4. La santedat com a protecció

La relació entre *sacer* i *sanctus* és complexa de determinar, sobretot perquè són conceptes que han vist notablement modificat el seu sentit al llarg dels segles a partir de l'arrel indoeuropea que comparteixen. Encara més, tal com ha passat amb el mot *sacer*, també *sanctus* es veurà decisivament transformat per la influència de la jurisprudència romana.⁷⁷

En els orígens, *sanctus* era tot allò que fruïa de l'*augurium* diví.⁷⁸ Així apareix en el llibre primer dels *Fasti* d'Ovidi, on es relata el ritual de definir l'espai que delimitarà el *templum*.⁷⁹ D'aquesta manera, el *templum* és reconegut com un lloc inaugurat, és a dir, un àmbit on els déus aprovaran les ofrenes que se'ls lliurin. És precisament la *inauguratio* el que converteix el *templum* en un espai *sanctum*.⁸⁰

Ovidi es refereix al mateix ritual quan parla de la fundació de Roma i la construcció de les muralles defensives que qualifica, significativament, de *templum minus*. D'aquesta manera, Roma frueix d'un doble *augurium*: el de l'espai urbanitzable confirmat pels déus i el de les muralles que el protegeixen. I, correlativament, Ròmul esdevé el rei de Roma perquè ha celebrat adequadament el ritual de consagració de l'espai: amb una arada tirada per un bou i una vaca ha dibuixat el perímetre del lloc que les aus han determinat com a escollit pels déus. D'aquesta manera la ciutat es funda sobre un principi religiós que queda visibilitzat per les muralles que encerclen l'espai habitable.⁸¹ Les muralles urbanes esdevenen el prototipus de *res sanctae*.

Per tant, un primer significat de *sanctus* té a veure amb l'espai *inauguratus* que està protegit perquè compta amb el favor dels déus. Aquest significat posa en relació la *sanctitas* amb el verb *sancire*, és a dir, l'especial protecció de quelcom que podria ser violat. Aquí *sanctus* ja adquireix una connotació jurídica: és sant tot allò protegit contra les conductes contràries al dret.⁸² D'aquesta manera el concepte *sanctus* es vincula a la noció d'inviolabilitat. La justificació d'aquesta diferenciació consisteix en la creença que allò sant es distingeix de les coses profanes.

La qüestió decisiva, per tant, s'ha desplaçat d'enfocament: hem passat dels llocs considerats sagrats a aquells qualificats de sants, per bé que totes dues categories ho són per oposició als llocs profans. L'element en comú és, indiscutiblement, la creença que aquests llocs estan establerts pel *ius divinum*, és a dir, pel fet de considerar que es tracta d'espais reservats als déus. La diferència entre els llocs sagrats i els sants és que els primers han estat primer inaugurats i després consagrats mentre que els segons només són inaugurats.⁸³ En definitiva, sembla clar que és la *inauguratio* allò que diferencia els espais sagrats i sants dels llocs profans.⁸⁴

Sembla clara, tanmateix, una evolució del mot *sanctus* amb la voluntat d'ajustar les categories a una nova casuística i que s'acaba estructurant al voltant de l'existència d'una sanció legal. Això farà que tant *sacer* com *sanctus* quedin vinculats a partir del mot *religiosus*.⁸⁵ Recordem que *religio* significa tant tot allò que fa referència a la relació entre els homes i els déus com allò que queda sancionat jurídicament per tal de ser preservat.⁸⁶ És a dir, que allò religiós pertany alhora al *ius divinum* (el respecte als manaments divins) i al *ius humanum* (les normes que regulen les relacions socials).

La redefinició de *sacer* i *sanctus* té lloc en el marc de la *religió*.⁸⁷ És profà tot allò que no té relació amb el culte, és estrany al *fanum* o la *religió*. Profà indica allò que

⁷² R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Nàpols: Jovene, 1996, pp.16-22.

⁷³ D.F. MARAS, *Il dono votivo: gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2009.

⁷⁴ D. SABBATUCCI «Sacer». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23 (1951-1952), pp. 91-101; J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París: Flammarion, 2005; S. GEORGOUDI, S., R. PIETTRE-KOCH, F. SCHMIDT (ed.), *De la cuisine à l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout: Brepols, 2005.

⁷⁵ F.H. HAHN, «Performing the Sacred: Prayers and Hymns» a J. RÜPKE (dir.), *A Companion to Roman Religion*, Malden: Blackwell, 2007, pp. 235-248; F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

⁷⁶ O. DE CAZANOVE, «Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique», a S. VERGER (ed.), *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen*, Roma: Collection de l'École Française de Rome, 2000, pp. 253-276; C. FARAONE, F.S. NAIDEN. (ed.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁷⁷ P. BELLINI, *Res publica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Florència: Felice le Monnier Editore, 1981.

⁷⁸ E. TASSI SCANDONE, *Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*, Nàpols: Jovene Editore, 2013, p. 102 ss; Y. BERTHELET, *Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, París: Les Belles Lettres, 2015.

⁷⁹ PUBLI OVIDI NASÓ, *Fastos*. Vol. I, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1991; S.J. GREEN, *Ovid, Fasti I. A commentary*, Leiden-Boston: Brill, 2004; P. MURGATROYD, *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's Fasti*, Leiden-Boston: Brill, 2005.

⁸⁰ X. DUPRÉ RAVENTOS, S. RIBICHINI, S. VERGER (ed.) *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*. Roma: Consilio Nazionale delle Ricerche, 2008; O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, (ed.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Nàpols: Publications du Centre Jean Bérard, 2003; A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, «Lieux de culte, lieux sacrés. Les usages de la langue dans l'Italie romaine» a A. VAUCHEZ (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma: École Française de Rome, 2000, pp. 59-80; M. MORANI, «Su l'espressione linguistica dell'idea di "santuario" nelle civiltà classiche», a M. SORDI (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milà: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1983, pp. 3-32.

⁸¹ G. PIRAS, «Moenia, muri e conditores nella tradizione letteraria latina», *Scienze dell'Antichità*, 19, 2/3 (2013), pp. 295-313.

⁸² R. DEL PONTE, «Santità delle mura e sanzione divina». *Ius Antiquum*, 1/13 (2004), pp.10-18.

⁸³ J. LINDERSKI, «Consecratio», a HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. *The Oxford Classic Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 376-377.

⁸⁴ L. CARNEVALE, C. CREMONESI (ed.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Pàdua: Libreria Universitaria, 2014.

⁸⁵ M. DE SOUZA, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 57.

⁸⁶ M. DE SOUZA, *Ibid.*, p. 5.

⁸⁷ R. DEL PONTE, «Santità delle mura e sanzione divina». *Ius Antiquum*, 1/13 (2004), p. 3.

originàriament pertanyia al *ius divinum* i ha passat a la propietat humana.⁸⁸ Per tant, no tot allò que no és sagrat és profà sinó només allò que en l'origen era sagrat però ha passat a l'ús humà.

En tenim la prova en el darrer segle de la República romana quan l'element determinant de tot plegat passa a ser la sanció jurídica. En un principi la base d'allò *sanctus* era que l'*augurium* atribuïa la propietat de l'espai als déus. Per això no sortir de la ciutat per les portes sinó saltant les muralles anava contra el *ius augurium*, de manera que s'entén que Rem (germà de Ròmul) fos mort per aquesta conducta abominable.⁸⁹ Però, a partir del segle II aC, un nou sentit de *sanctitas* suplanta l'existent fins llavors: la falta no deriva d'haver prescindit del ritual que limitava l'ús de l'espai als déus sinó d'haver desobeït la *lex*.⁹⁰ Així, *sanctus* passa a significar allò que no pot ser violat sense càstig.⁹¹ Per bé que inicialment aquesta nova concepció seguia defensant que les coses santes formen part del *ius divinum*, a l'època imperial es consolida la nova classificació que farà obsoletes les categories clàssiques de *sacer* i de *sanctum*. Mica a mica les justificacions depenen més del *ius humanum* que del *ius divinum*.⁹² Potser ja llavors va iniciar-se un procés de secularització.

PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA. EXPERIÈNCIA FONAMENTAL I ESDEVENIMENT¹

Philippe Nouzille

Facultat de Filosofia

philippen35@gmail.com

Ateneu Pontifici Sant Anselm, Roma

Traducció de Joan Cabó Rodríguez

RESUM: El primer problema dels discursos sobre l'experiència religiosa és la manca de clarificació d'allò que hom entén per religió o religiós. Tanmateix, és només a partir d'aquí que podem interrogar-nos sobre la naturalesa «religiosa» del cristianisme i de l'experiència cristiana, així com sobre llur relació amb la postmodernitat i amb la metafísica, com ho fa Gianni Vattimo. L'experiència cristiana apareix llavors com una forma particular de l'experiència fonamental en la qual hom fa experiència de si i de la facticitat, en l'esdeveniment d'una donació de si i del món, i eventualment de l'ésser i de Déu. La qüestió de la denominació de l'experiència es revela com una simple interpretació, però el seu caràcter d'interpretació roman insuperable si volem ser fidels a l'esdeveniment com a tal i a la fractura de la presència que aquest esdeveniment manifesta.

MOTS CLAU: experiència religiosa, experiència, esdeveniment, religió, presència, denominació, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

ABSTRACT: The first problem in talking about religious experience is the lack of clarity about what is meant by religious or religion. However, this is the only starting point for putting the question about the "religious" nature of Christianity and Christian experience and their relationship to postmodernity and metaphysics, as does Gianni Vattimo. Christian experience then appears as a particular form of fundamental experience in which one puts to the test one's self and one's facticity in the event of a giving of oneself and of the world, and maybe of a giving of being and of God. The question of the naming of experience is a simple interpretation, but its character of interpretation remains unsurpassable if one wants to be faithful to the event as such and to the fracture of the presence it manifests.

KEYWORDS: religious experience, experience, event, religion, presence, naming, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

⁸⁸ C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma: Bulzoni, 2004, p. 217.

⁸⁹ A. CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 aC)*, Torí: Einaudi, 2006; G. DE SANCTIS, «Il salto proibito: la morte di Remo ed il primo comandamento della città», *Studi e Materiale di Storia delle Religioni*, 75/1 (2009), pp. 63-85.

⁹⁰ Y. THOMAS, «La valeur des choses. Le droit romain hors la religion», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6 (2002), pp. 1431-1462.

⁹¹ L.J. TER BEEK, «Divine law and the penalty of *sacer esto* in early Rome», O. TELLEGEN-COUPERUS, (ed.), *Law and Religion* Ibid. pp. 11-29.

⁹² A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica, Forms and Structures of Religion in ancient central Italy*, vol. III. Roma: L'ERMA di Bretschneider, 2016.

¹ Traducció de l'original francès publicat a: P. NOUZILLE, «Parler de l'expérience religieuse. Expérience fondamentale et événement», *Transversalités*, 149 (2019), pp. 103-125. (N. del T.)