

EL ANIMAL EN LA FIESTA GRIEGA ANTIGUA: EL SACRIFICIO ANIMAL DE CONSUMICIÓN

FRANCISCO JAVIER BURGALETA MEZO
Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

El doctor Marcos ha ofrecido un panorama sobre el animal en la fiesta en Extremadura que nos sirve como punto de partida para otras reflexiones, al mostrar el papel que ha jugado el animal en distintos tipos de celebraciones populares, inserto en una relación compleja entre lo «religioso-simbólico» y una lúdica que hoy nos choca o espanta. Muestra así mismo algo del tránsito reciente que se está produciendo en esa función del animal en la fiesta popular; resultado lógico del cambio estructural global en las economías y sociedades contemporáneas. Hace unos años apenas había otras fuerzas mecánicas en nuestro mundo rural que los molinos de viento y agua; entonces se dependía de la fuerza animal tanto como se temía su intemperancia. El animal próximo, que compartía toda clase de faenas, identificado en sus defectos y virtudes, «bautizado» incluso, partícipe de una intimidad como conocía el pastor a sus ovejas o el ama a sus gallinas. Pero también el animal consumido, en esa sutil contradicción entre intimidad y muerte; una aparente crueldad que muchos no entienden. Hoy, el animal estabulado, abundante y numerado, anónimo, es un anodino objeto de consumo, y la nueva realidad económica ha hecho que se pierda la relación de dependencia y el papel cultural otrora existente. Despiezado y envuelto en plásticos lo disociamos de su presencia e incluso de su caracterología.

Explorar una cultura desde el concepto que ésta tiene del animal y del uso que se hace de él proporciona puntos de vista desde los que reflexionar sobre algunas estructuras sociales y mentales, quizás hoy sorprendentes para algunos, e ilumina de manera más nítida algunos de sus rasgos existenciales. El universo cultural donde esa relación es más íntima es el «campesino», denominación que comprende una amplia variedad de realidades, incluidas en varios estadios evolutivos. Desde las sociedades agrícolas primigenias, donde se da una primera domesticación de los animales, hasta el campesinado de las sociedades históricas, base productiva y sector dominante en todos los sentidos hasta la revolución industrial (¹). Un punto notablemente distante de ese universo, el del mundo griego antiguo, nos muestra tanto unas analogías sorprendentes, que debemos destacar, como diferencias notables, que debemos en este caso encuadrar. Entre una multiplicidad de usos semejantes a los que podemos constatar hoy en día y encontramos en otras culturas, que debemos suponer como parte de la variedad de usos posibles a los que se llega en esa simbiosis, advertimos un extremo muy significativo: su axialidad. Desde

¹) Cf. al respecto el clásico Wolf (1971: p. 6 ss).

principios de siglo se ha insistido en el papel central del sacrificio animal en muchas religiones, cuajando actualmente en un consenso marcado entre los investigadores, especialmente helenistas ⁽²⁾. El sacrificio del animal, la *thisia* (de *thiein*, sacrificar o inmolar en tanto matanza) es el acto central de esa religión: se trata de un sacrificio de consumo ⁽³⁾, en muchos sentidos de comunión y comensalismo. Ahí se concentra lo que se entiende por sagrado, de tal manera que, como ha subrayado W. Burkert «la esencia del acto sagrado, aquello generalmente mencionado como hacer o realizar cosas sagradas es, en la religión griega, algo directo y alejado del milagro: la muerte y consumición de un animal para un dios» ⁽⁴⁾.

No podemos dejar de subrayar esta peculiaridad, así como otras no menos significativas, en un congreso sobre religiosidad popular, y aún marcando las distancias de manera suficiente respecto de esa «religiosidad popular» que es manifestación contrapuesta a otra religión oficial, propia de una relación donde lo popular se inserta en formas de religión teológicas y estatales ⁽⁵⁾. La crucialidad de este rasgo y sus implicaciones ⁽⁶⁾, en algunos de los cuales nos detendremos a continuación, lleva a considerar la religión griega como un punto clave en la definición de los fenómenos religiosos en su progresión histórico - evolutiva entre religión y religiosidad. Eminentemente popular en tanto carece de cualquier personal especializado y de dogma, coincide notablemente con esa noción de religiosidad como vivencia, ajena a oposiciones impuestas desde nuestra propia visión teológica, como la definió en su momento Evans-Pritchard. Todo ello es característico de ese «tribalismo» propuesto por Jane Harrison para calificar a la religión griega. Los términos usados por la religión griega pueden aclararnos algo de las dificultades antedichas. Al tratar de buscar un concepto equivalente al nuestro de religión nos encontramos con que no existe nada semejante. Nuestra oposición profano-sagrado, adecuada en un sistema en el que el dominio religioso está claramente delimitado, es incierta en el mundo griego, o no pertinente. Situación semejante a la de otras religiones «primitivas» (como se ha venido poniendo de manifiesto en análisis como el de *tabú*) o populares, donde determinadas cosas están tabuadas, o bien poseen *mana* o *imunu* ⁽⁷⁾. Sin embargo la calidad designada por *hieros* —el término que podríamos traducir por *sagrado*— es extraña a la noción de tabú o de maldito: es esencialmente positiva. Observemos las calidades semánticas de los términos a través de los cuales distingue la lengua griega —*hieron*, *hosion*, *hagion*— las nociones que confundimos con la de lo sagrado. *Hieros* es un adjetivo, que no tiene un sustantivo correspondiente, y se refiere a las cosas: que lo poseen *naturalmente*: la luz y la sombra, la tierra y el agua de lluvia, el

²⁾ Cf. Mauss (1970: p. 59 y ss: p. 61, 66; y p. 151) sobre una teoría general del sacrificio; también Burkert (1985) al respecto, y las referencias de Schmit, etc .

³⁾ Cf. Burkert (1983: p. 5) o Mauss (1970).

⁴⁾ «The essence of the sacred act, which is hence often simply termed doing or making sacred or working sacred things, is in Greek practice a straightforward and far from miraculous process: the slaughter and consumption of a domestic animal for a god» (Burkert 1985: p. 55); también en Cartledge (1985: p. 99).

⁵⁾ Algunas de estas cuestiones en Rodríguez Becerra (2000: p. 32 ss). Lo «popular» estudiado por el folclorista, dice Claudio Esteva Fabregat (1989: p. 15 ss) «venían a restituir la dignidad de la entonces arcaica cultura rural, ciertamente arrinconada en el desván de los trastos viejos por los más conspicuos representantes de las ideologías basadas en el progreso».

⁶⁾ Al tocar la discusión crucial sobre la preeminencia de la naturaleza mítica o ritual de la religión griega, tal como se ha planteado en lugares diversos, diluyendo el papel teístico, sin que por otra parte signifique negar la creencia religiosa (Robert: 1981). Unas interesantes notas sobre la discusión mito - rito en Suárez de la Torre (1995). Sobre la discusión del ritualismo cf. Burkert (1985: p. 2).

olivo ... el fuego doméstico, la ciudad, con su acrópolis, sus defensas y las armas que los efebos juran no deshonrar, o aquellos que un acto de consagración realizado por los hombres ha revestido de esta cualidad. El neutro singular *to hierós* (to iJerov»), designa un lugar consagrado, sea un espacio al aire libre, un árbol o un bosque, o un edificio construido por la mano del hombre, sea generalmente el espacio de en derredor de un edificio determinado. *Ta hiera* designa a la vez los cultos y los santuarios de los dioses, después las víctimas, es decir, los objetos que el uso ritual carga de cualidades que les aproxima a lo divino y les hacen entrar en ese campo que llamaríamos sagrado. Estos actos, lugares y objetos tienen un poder que los hacen pertinentes o favorables para la realización de los ritos, aunque nada los distinga de los objetos cotidianos (cuchillo) excepto su función o depósito en sitios sacros. El *hiereus*, sacerdote, encargado de cumplir con los *hiera*, los actos de culto, cualesquiera que sean las prescripciones o prohibiciones locales o momentáneas, tampoco se distingue del resto de sus conciudadanos, cumpliendo en las fechas fijadas los actos que su oficio le impone (8).

EL SACRIFICIO ANIMAL DE CONSUMICIÓN EN LA CULTURA GRIEGA ANTIGUA: LA *THISIA*

¿Cómo es el sacrificio animal de consumición en Grecia? Al igual que en otras festividades, se desarrolla asociado a un desfile procesional (*pompé*) como manifestación popular, asociativa y cívica —usamos de todos los adjetivos—, modo de articulación de grupos (9). Momento señalado por los atuendos y lavatorios realizados para el mismo. Encontramos muchas analogías con festividades como las mentadas por el Profesor J. Marcos. Toda una variedad de animales domésticos, tantos como suelen sacrificarse, son paseados, participando en esa procesión sagrada, y luego consumidos. Pero los favoritos son el buey y el toro: la máxima reserva de carne y los más caros (10). La participación del animal en la procesión conlleva un

7) Cf. el concepto de *mana* en Mauss (1970: p. 72). Cf. también Levy-Bruhl (1974: p. 8 ss) sobre el concepto de *imunu*, parecido al famoso de *mana*: «La única manera justa y satisfactoria de tratar la idea de *imunu* consistiría en enumerar todos los usos de esta palabra... Parecería preferible contemplar este término en su acepción más amplia, más bien como un adjetivo que como un sustantivo: designa una cualidad o un conjunto de cualidades más bien que una cosa. Preguntad a un indígena: «¿Qué es un *imunu*?» y éste se encontrará, como es natural, desconcertado. Mostrará tal o cual objeto —y la variedad de éstos puede llegar a ser embarazosa— y dirá: «Eso es *imunu*.» Se trata de objetos extraños, misteriosos o secretos. Son sagrados en el sentido de que no conviene acercarse a ellos ni tocarlos. Tienen una potencia para el bien y el mal: se los conserva con el mayor cuidado; el tiempo parece aumentar su *mana*. Ya he indicado que el aspecto emocional de la actitud del indígena en presencia del *imunu* es lo que puede guiar de forma más segura la interpretación. Todo aquello que el indígena teme por el mal que puede hacerle, todo lo que teme a causa de su carácter extraño, todo lo que desea para obtener favores, todo lo que conserva con amor... todo eso os dirá que es *imunu*».

8) Cf. Rudhardt (1992: 22 y ss.), o Pirenne-Delforge (1999: p. 143 ss). Continuando con otros términos afines, *hosios* se refiere a las acciones humanas, en concreto a unos comportamientos o acciones que caracterizan el establecimiento de relaciones acordes con ciertas normas entre los dioses y los hombres, o entre los mismos hombres. Sería todo lo que está prescrito o permitido por la ley divina. La palabra se asocia a *dikaiois* (justo). La impiedad, o *asébeia*, es la ausencia de respeto a las creencias y rituales comunes a los habitantes de una ciudad. Los requerimientos de pureza ritual que obligan a comparecer sin mácula (*miasma*) ante los dioses son de carácter puramente formal, ajenos a cualquier moralidad intrínseca: y sin embargo el universo de los dioses está presente en todos los planos de la vida.

9) Cf. cómo nos la describe Burkert (1985: 99); o Cartledge (1985: p. 99) (...) *That religion, it could be argued, was above all the totality of public festivals celebrated by each of the hundreds of political communities; and the total was extraordinarily high, both absolutely and as a proportion of the days in the year given over to festivals by the cities*».

elemento «sorprendente», incluso «místico», pues existe siempre la posibilidad de un comportamiento errático, pese a ser un animal domesticado, acostumbrado al arado o al carro. Se gusta entonces de narrar la milagrosa obediencia y mansedumbre con que acude al sacrificio, incluso los prodigios maravillosos donde el mismo animal tomaba el camino hacia el lugar del sacrificio. A veces, al ser asperjado con agua sobre la cabeza, agita ésta, lo que se toma como señal de asentimiento a su destino ⁽¹¹⁾. Y en las representaciones plásticas, el animal, con el cuarto delantero arrodillado, ofrece sumisamente la cerviz.

Ese animal protagonista, mansamente paseado, ha sido adornado y engalanado; en algunos ritos incluso, con panes o dulces, o granos de cebada. Y antes del sacrificio se le embadurna o arrojan tortas o cebada, correspondientes a la *mola salsa* que untaban los romanos ⁽¹²⁾. Una vez llegado al altar, a veces simple cúmulo de cenizas, se acerca el momento crítico. El grupo de personas que ha participado en la *pompé* forma un círculo, marcando un área donde se delimita *lo sacro*. Se alzan los brazos al cielo y se elevan plegarias, las pertinentes en cada caso. Se lanza sobre el animal la cebada, harina o tortas, se descubre el cuchillo sacrificial, hasta entonces oculto en una cesta, con el que se cortan algunos pelos del animal, que son arrojados al fuego. La víctima ya no es perfecta ni pura. Entonces se procede a degollarlo, al tiempo que se lanza un grito por los participantes, preferentemente por las mujeres, que oculta el del animal. Los animales pequeños son subidos al altar, donde se les corta el cuello. El buey es decapitado con un hacha, descabellado, o bien cortada una arteria del cuello. La sangre se recoge en un recipiente y es vertida sobre el altar y sus laterales. Despellejado y descuartizado por las manos del especialista, empieza la carnicería, el reparto de la proteína nutricia. Y lo más nutritivo son las vísceras, hígado y corazón (*splancha*); lo que antes y con más gusto se consume, aquello más apreciado precisamente en una sociedad falta de vitaminas. Son las partes reservadas para los sacrificantes, que en este caso, ciudadano o magistrado, se convierte en carnicero, y luego, él mismo o ayudado por unos auxiliares, en cocinero.

El sacrificio es una parte de otra serie de actos rituales festivos y sacros. Incluso en los Misterios de Eleusis lo encontramos integrado dentro del complejo ritual. «El 16 de *Boedromion* los candidatos procedían a una nueva purificación: llevando los animales destinados al sacrificio, bajaban al Falero y se bañaban en el mar con las bestias. Entonces, cada candidato a la iniciación, o *mysthos*, inmolaba por su cuenta un cerdo. Ya no había más que esperar en recogimiento la partida de la procesión para Eleusis. Desde el año 421 a. C., con la introducción del dios desde Epidaurio, en Atenas, la jornada del 18 de *Boedromion* estaba consagrada a Asclepios; las estatuas de las dos diosas eran llevadas al pequeño santuario construido por Telémaco de Acarnania en la vertiente sur de la Acrópolis» (Martin, R. y Metzger 1977: p. 205).

Pero su máximo desarrollo lo encontramos en las grandes festividades *poliadas*. Por ejemplo, en las Panateneas, cuyos detalles conocemos por un decreto cívico que formaba parte de la reorganización del festival anual en el 335/4, el ganado comprado con las rentas de la tierra

¹⁰⁾ Para los sacrificios y para el trabajo los toros son más apropiados que las vacas, mientras que en los demás tipos de ganado las hembras son más estimadas.

¹¹⁾ Burkert (1983: p. 3), (1985).

¹²⁾ Cf. Mauss (1970: p. 177) «en Rodas se embriagaba a la víctima. Esta embriaguez era un signo de posesión. El espíritu divino invadía ya a la víctima», y cf. la p. 178 sobre las unciones.

consagrada a la diosa Atenea era sacrificado en la Acrópolis, sobre el gran altar de Atenea frente al Partenón; los mejores de ellos se reservaban para un sacrificio en las proximidades del altar de Atenea Victoriosa (Price 1999: p. 33). La carne sacrificada en ambos se distribuía entre los varios oficiantes cívicos y los participantes en la ceremonia: los *prítanos*, los magistrados *arcontes*, el tesorero de la divinidad, los sacrificantes, los estrategos y comandantes de división y también los atenienses que participaban en la procesión y las muchachas que actuaban como *kaneforas* (portadoras de vasos). La carne de los otros sacrificios era distribuida entre los atenienses en la vecindad del *Pompeion*, porciones asignadas a cada *demo* (una división territorial) en proporción al número de participantes en la procesión del *demo*. Esto quiere decir que, bajo un sistema democrático todos los ciudadanos podían recibir una porción de la carne sacrificial. Los oficiales cívicos honrados (en cantidad superior a sesenta y seis) cenaban en unas habitaciones especiales dentro del *Pompeion*. Papeles prescritos, que variaban de culto en culto, especificaban quienes podían participar en el sacrificio. Los oficiantes sagrados, tanto hombres como mujeres, recibían su porción, y los hombres y mujeres que participaban en él también compartían la carne asada. Los papeles reflejaban los de los grupos sociales implicados. Sacrificios como los panatenaicos, donde se sacrificaban 100 bueyes, eran inusuales en su escala. Los bovinos eran los más prestigiosos animales sacrificiales, sin duda por su precio. Los sacrificios estatales atenienses implicaban al menos a 850 bueyes. Pero estas piezas y cantidades eran raramente ofrecidas en lugares o ciudades menores.

Hay en todo esto muchas cosas reconocibles dentro de una teoría general del sacrificio identificada en varios niveles. En primer lugar, el sacrificio de consumición se diferencia de otras clases de sacrificios y ofrendas. La *pompé*, que es central en las fiestas griegas como modo claro de participación colectiva, es acompañada del animal a sacrificar, en este caso, engalanado como el resto de los participantes. En ese momento estamos ante un rito de participación. Llegado el momento de la muerte del animal, encontramos muchos elementos que permiten hablar de una «comedia de la inocencia» que oculta el momento trágico, en el que se ha insistido provoca un «sentido de culpa» con variados tintes (Burkert 1983 y 1987, Durand 1986). El grito ritual (*ololyge* u *ololigi*) en el momento de derramar la sangre, ese grito agudo lanzado por las mujeres, oculta el del animal herido. En las *boufonias* atenienses el sacrificante, tras descargar el golpe mortal, arroja el hacha criminal y huye. De hecho, al rastrear las raíces venatorias de la matanza del animal en culturas primitivas, se aprecia un acto de justificación frente a la diosa de cuya tutela y ámbito se arranca la víctima¹³). Trance donde aparece implícitamente un respeto hacia la pieza y hacia la divinidad, y por el que se ofrece una compensación. Quitar la vida no es indiferente. Por todo ello se ha hablado de una tensión importante al dar muerte al animal conocido alegando distintos motivos de inquietud¹⁴), que nosotros preferimos considerar relativa. Muchas culturas campesinas no muestran esa tensión hacia el sacrificio animal, que por muy querido que sea, es consumido «alegremente».

Una última incongruencia se refiere a la «economía del sacrificio», el modo de repartir la carne del animal entre seres humanos y dioses. Se quema a los dioses los huesos, aunque en

¹³) Cf. al respecto Mauss (1970: p. 64), y Meuli en Burkert (1983:), y Brelich ().

¹⁴) Tensión resultante de ese mismo conocimiento, de la intimidad mentada al principio del trabajo. Cf. Mauss (1970: p. 181); Burkert y Kirk en *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Fundación Hardt), etc.

algunos casos también los muslos; pero en otros se mencionan los músculos alrededor de la pelvis del animal. La raíz prehistórica de consagrar a *la Señora* —de la tierra, los bosques, los animales— huesos y pieles, que podemos rastrear en las piezas venatorias dedicadas a Artemis, parece perder vigencia en favor de una mayor racionalidad económica y una menor devoción (Robert (1981: p. 31). Llegado un momento, también las pieles son rescatadas, entregadas a menudo al sacrificante, y vendidas (Burkert 1983: p. 6). Un mito bien conocido explica tan agravante reparto para los dioses, protagonizado por Prometeo, el titán que permite la vida a la humanidad (Robert 1981: p. 27; Price 1999: p. 35).

Así mismo, dentro del sacrificio animal, el sacrificio de consumición (*thisia*) se distingue del holocausto, el sacrificio ctónico, o heroico, consagrado a las divinidades infernales, a los muertos, a ciertos sacrificios expiatorios y, a menudo, a los juramentos, a los sacrificios al mar y a los ríos y a los héroes muertos. El animal es más especial en este caso: el perro, pero también el macho cabrío, especialmente negros. Su sangre es vertida hacia abajo, y se hunde en el suelo a través de un *bothros* —un agujero—, mientras sus carnes se consumen por entero en el fuego (*holocausto*). Se han buscado respuestas étnicas a tales diferencias. Aunque ambos rituales podían usarse para un mismo dios, según las circunstancias. Pero no se ha hablado apenas de los aspectos redistributivos, desarrollo propio de una economía donde no sólo hay comensalismo, sino lazos sociales esenciales. Cuestión importante de cara a esclarecer la entidad de los vínculos «orgánicos» en el sentido durkheimiano, en una fase de transición política vital para la cultura griega como es su época arcaica.

UBICANDO EL PROBLEMA. CAMPESINADO, PROGRESIÓN POLÍTICA Y RITUAL EN LA GRECIA ANTIGUA

Como hemos dicho, existen numerosas culturas que sacrifican al animal de modo semejante al descrito para la antigua Grecia (¹⁵), pero las proporciones que llega a alcanzar en el mundo griego obliga a preguntarnos hasta qué extremo estamos ante una clase desarrollo excepcional de ese sacrificio, y a indagar los motivos de los mismos. Por un lado, está claro que la cultura griega pertenece a ese amplio conjunto de culturas agrarias que sacrifican el animal para ser consumido comunitariamente de manera ritual, con carácter de comensalismo (¹⁶), remedando con el animal domesticado lo que anteriormente se hacía mediante una actividad venatoria; y así mismo, el carácter agrario tiene un sentido estructurante en la misma cultura griega, cuyos antecedentes pueden remontarse al Neolítico (¹⁷), confiriendo a los modos de vida campesinos una entidad que se trasvasa sin demasiadas fracturas al universo social y político de la *polis*. Esta configuración ideológica es palpable en el texto hesiódico de *Los trabajos y*

¹⁵) Cf. Mauss (1970: p. 151 ss).

¹⁶) Sobre el papel ritual de la carne en rituales de culturas primitivas, cf. James Woodburn (1983, en particular la p. 28), sobre la caza y consumición individual entre los *hadza*.

¹⁷) La importancia de esa continuidad se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que son los animales que llegan domesticados con el Neolítico —buey, oveja, cabra— los que se sacrifican y consumen, y no otros, como el asno o el caballo. Burkert (1985) argumenta respecto de la continuidad del sustrato como la arqueología nos muestra la antigüedad de elementos que pueden contrastarse con el registro arqueológico. Por ejemplo, los animales sacrificiales son toro y oveja, cabra y cerdo, mientras que el asno o caballo, introducidos en el III milenio a. C., no se sacrifican.

los días, donde podemos observar como la dependencia subsistencial de la tierra condiciona unas relaciones culturales e ideológicas muy ceñidas a su propiedad y trabajo ⁽¹⁸⁾.

Podemos sospechar su existencia como parte de un sustrato previo de esa cultura griega que nos ocupa, consustancial a otras manifestaciones, implicando emocionalmente a un conjunto mayoritario de la población, que reproduce en cierto sentido un modo de vida «tribal» en una «comunidad cívica»; aunque lo cívico deba ser entendido en su adecuada dimensión: como un nuevo sentido comunitario, y el epíteto de tribal pueda levantar recelos ⁽¹⁹⁾. Ese modo de vida campesino presta una parte importante de elementos a la vida colectiva, como el calendario ⁽²⁰⁾. Muchos elementos posteriores remiten de hecho a esta clase de realidad, a este nivel estructural de la vivencia religiosa que nunca desaparecerá, asociada a los modos de vida del mundo griego.

Pero si la cultura campesina sobrevive en las formas sociales de la ciudad - estado, legándola sus más importantes rituales, las metamorfosis culturales que hicieron brillar la civilización griega forman parte de una transformación que debió implicar, más allá de una simple agregación social, unas reestructuraciones sociales impregnadas de tensiones. No podemos precisar siquiera sus fechas, datándose en un amplio e indeterminado periodo, que se ha querido aproximar laxamente a Homero y Hesíodo, es decir, hacia el siglo VIII a. C.; aunque los datos procedentes de la Esmirna jonia anteceden con mucho al primero, al menos en esa región de la Jonia minoasiática. En realidad debió tratarse de una sucesión de momentos, a lo largo de los cuales se produjeron las reestructuraciones sociales y políticas en algunas regiones de Grecia que condujeron a la *polis*, mediando circunstancias y tiempos locales en cada caso que explican su diversidad y particularismo. Parece claro que con él se consuma un proceso de crecimiento demográfico y productivo que precisamente con la organización en *poleis* se estabiliza, pero sobre el que pesan numerosos interrogantes. En particular la mecánica concreta del cambio, o el carácter y la naturaleza de las fórmulas de agregación sociales previas (sociedad aldeana, fratrías, *filai* o tribus). No es éste el lugar para detallar el conjunto complejo de circunstancias que conducen a la aparición de la *polis*, en general sujetas a discusión. Solo nos interesa aquí que tal reorganización debió implicar una importante mutación social.

La relación entre crecimiento estructural al que ha hecho referencia Snodgrass (1981), la cuestión del peso las instituciones de agrupación tradicionales, como la fratría y la tribu, en la articulación de los grupos antes y durante la constitución de la *polis*, las tensiones políticas apreciables en momentos posteriores, el papel de un campesinado libre como sustrato social del

¹⁸⁾ Hesíodo, poeta de arcaísmo indudable, muestra una realidad que debió preexistir. En realidad, en Hesíodo podemos encontrar ya muchos elementos del mundo de la *polis*, en una región como Beocia donde se dió un campesinado esencialmente igualitario, aunque también un desarrollo en *polis* más peculiar, más matizado que en otros lugares, pues tendían a tener menor tamaño.

¹⁹⁾ Jane Harrison fue la primera que se atrevió a tildar de primitivos esos aspectos de la cultura griega; la cuestión del tribalismo de ciertas organizaciones sociales, como el mismo nombre de *filai*, que vendría a corresponder a la tribu romana, y en itálico *trifitai*, es objeto de discusión (Finley). Pero quizás no sea expuesto hablar aquí de tribalismo, al menos en nuestras etimologías. Nuestra etimología de «tribu» se remite a la latina (*tribu*).

²⁰⁾ Sobre los calendarios, cf. Cartledge (1985: p. 100), o Price (1999: p. 25). Para Burkert (1985: p. 13): «Of the Greek agrarian festivals, the Thesmophoria give an impression of extraordinary antiquity; they have been proclaimed a Stone Age festival». Sobre los topónimos en *nss* o *ss* bien conocidos tanto en Grecia como en Anatolia, y en relación con la ocupación étnica de Grecia desde el Neolítico cf. el mismo Burkert (1985).

nuevo orden político que distinguirá entre ciudadanos y no-ciudadanos, frente a los grupos de orden parental que pueden vislumbrarse en distintas clases de estructuras ⁽²¹⁾, nos lleva a plantear la posibilidad de que todo ello implicase un proceso de desestructuración de realidades socio-políticas preexistentes, de unidades productivas dentro de las cuales se darían fenómenos de reciprocidad o redistribución compensada ⁽²²⁾.

Es en esa situación de tránsito donde se remarca el valor convivencial de un aspecto institucional y religioso «tradicional» de primer importancia, que sirve para apaciguar los ánimos y las tensiones implícitas en una transformación social como la que conduce a la génesis de la *polis*, produciéndose convivencia allí donde hay tensión, y aliviando esa tensión mediante la repartición alimentaria. El ritual remarca el orden social, los lazos de convivencia; subraya una serie de comportamientos de orden interno, en cierto sentido neurotizantes; pero establece también unas pautas de acción colectiva y unos lazos que, realizados en el ámbito de lo sagrado, remarcan sutilmente una realidades que luego resulta difícil romper. Es un elemento de convivencia de gentes distintas que soslaya las tensiones habituales ⁽²³⁾. La aportación de W. Burkert ha sido precisamente volver sobre esos aspectos esenciales a la hora de explicar los rituales de la antigua Grecia. Un análisis del orden y la progresión ritual nos muestra como los principales entre ellos tienen que ver con la reafirmación del orden social más básico, empezando por las formas domésticas, ámbito esencial de la convivencia, y progresando hacia otros niveles sociales. Y también con lo más basal, con actividades como la nutrición. El fuego, el hogar, es el centro de la vida doméstica, donde primero se convive. Ahí se encuentra el primer comensalismo; la primera disposición esencial y elemental a la hora de repartir el alimento nutritivo, tanto en el ámbito familiar como *poliádo*, pues al ir remontando hacia niveles sociales más complejos volvemos a encontrar reiteradamente el sacrificio alimentario como elemento habitual ⁽²⁴⁾. Junto al hogar, el *oikos*, antes de cada colación (dos en la Atenas clásica) se ofrecen al fuego doméstico unas pequeñas primicias del alimento y una libación. En el otro extremo de complejidad, la *thisia*, el sacrificio animal de consumición, acompañado de una larga parafernalia propia de cada festividad (*pompé*), es el acto central en la religión de la *polis*: acto social, nutritivo de primera importancia, y ordenación de la consumición de la carne. Pero en sustancia, desarrollo de actitudes muy simples, justamente como ha subrayado Burkert, al seguir, con su maestro Meuli, tales actitudes hasta mostrar sus vínculos íntimos con la caza, la actividad sustentadora por antonomasia entre poblaciones depredadoras; y luego con el sacrificio del animal. Resulta así, en suma, que la mayor parte de los grupos sociales se reúnen para

²¹⁾ Como señala Polignac (1984), la visión historiográfica tradicional ha presentado el nacimiento de la ciudad se presentó como el resultado de la desintegración de una sociedad de solidaridad privada, dominada por unos clanes nobles y reagrupadas en fratrías y tribus, bajo una institución monárquica progresivamente desmantelada. La ciudad, la *polis*, habría absorbido los agrupamientos precívicos, pero reduciendo los privilegios políticos, jurídicos, es decir, económicos, mientras que sus cultos tradicionales habrían sido mantenidos pero subordinados a los cultos de la colectividad, en particular al de la divinidad poliáda, protectora de la ciudad. Y el mismo Polignac (1984: p. 16) «Celle-ci aurait absorbé tous les groupements et institutions précíviques, mais en réduisant leurs privilèges politiques, juridiques, voire économiques, tandis que leurs cultes traditionnels auraient été maintenus mais subordonnés aux cultes de la collectivité, en particulier à celui de la divinité poliade, protectrice de la cité».

²²⁾ En realidad, la cuestión es en qué medida podemos identificar tales formas de organización política con unidades productivas, dentro de las cuales podrían existir formas de redistribución económica.

²³⁾ Todo esto está en Gluckman ().

comer. La *thisia* no es un acto expiatorio (pese a la matanza implícita); todo lo contrario: rezuma vitalismo.

No podemos dejar de evocar en este momento la teoría de la «antropología de las proteínas», como se han tildado los postulados de Marwin Harris, según la cual podemos explicar aparentes paradojas de la cultura con aspectos esenciales que dependen de la reproducción misma de la vida, cual es la nutrición. Podemos ubicar esta propuesta en cada momento histórico y cultural, pero si la profundización en esta línea de consideraciones de corte biólogo han llevado a buscar a algunos investigadores, como el referido W. Burkert⁽²⁵⁾, la razón de comportamientos complejos y difíciles de entender en sí mismos en realidades «basales», particularmente en las ciencias comportamentales que siguen a la Etología⁽²⁶⁾, los desarrollos históricos exigen trasvasar los parámetros peculiares, en particular, el de la redistribución alimentaria.

CONCLUSIONES

El sacrificio animal de consumición se considera hoy por la mayoría de los estudiosos no ya acto central de la fiesta en la antigua Grecia, sino incluso de su misma religión. Para explicar tan preeminente posición hemos usado un contraste entre la generalidad del sacrificio y el análisis histórico concreto, que se esclarece a la luz de la antropología política, económica y religiosa. Así, tras el examen de las coincidencias en los actos rituales de sacrificio animal con otras culturas, llamativas de por sí, y que situamos en el contexto general de las culturas campesinas, y el cotejo de las interpretaciones culturales y religiosas a que han dado lugar, concluimos en subrayar la importancia del *problema alimentario* y redistributivo como un desarrollo particular de conductas antiquísimas ante las peculiares circunstancias históricas en que se genera la cultura griega clásica. El proceso histórico en el que surge la *polis* griega como forma social y política adaptativa viene marcado por el desarrollo de nuevas tecnologías y nuevas formas de hacer la guerra, plasmadas en la falange de hoplitas. Ésta exige de un número mínimo de ciudadanos, que se ampliará luego cuando los conflictos fronterizos se extiendan al dominio de los mares. No se trata sólo de que el nuevo tamaño de la organización política exija nuevos ritos de cohesión interior en el marco de las competencias existentes entre las *poleis* griegas. La cuestión alimentaria, aspecto esencial para la supervivencia de las comunidades

²⁴⁾ Por ello se le ha considerado eje ordenador entre la caótica diversidad de cultos y elementos cúltricos que presenta el mundo griego, que comprenderían desde la oración, ofrendas y votos, ritos de ofrenda y consagración (*anathemata*, *aparjai*), a un largo etc. Se ha propuesto componer una «Tabla de todos los actos rituales» para valorar su importancia por J. P. Vernant (y Kirk en *Le sacrifice dans la antiquité*).

²⁵⁾ Burkert (), siguiendo a Meuli, y Versnel.

²⁶⁾ Recordemos como se ha relacionado la libación con las formas de marcar un terreno con orina o almizcle por los animales (sobre una piedra, como en el caso de Jacob en el piedra de Bet-El). Las hermas con los mojones, pero también con actitudes igualmente primarias; detrás de la forma de la herma, una piedra rematada en cabeza, se reiteran significativamente unos genitales en erección. En el famoso caso de la mutilación de las hermas en el momento de la expedición ateniense a Sicilia (415 a. C.), no se les mutiló la cabeza, sino esos genitales prominentes. Esto genitales reproducen la actitud de los primates machos al marcar el territorio frente a otros, y coincide con el sentido apotropaico, alejador de males, respecto del grupo. Se ha visto igualmente que aparecen en otras muchas culturas, desde el Cercano Oriente antiguo y siguiendo entre otros muchos pueblos. Cf. Burkert (1979: 40): «Modern history of religion has coined a convenient term to cover this and related phenomena, from Babylonian phallus-shaped boundary stones to phallus-pictures in doorways at Pompeii: the phallus is 'apotropaic', besides having its obvious fertilizing function».

agrarias preindustriales, y el aporte de las necesarias proteínas entre individuos con escasos recursos se solucionan mediante un mecanismo de redistribución bajo sanción religiosa, sean las liturgias de los terratenientes, o los bienes reservados por la comunidad misma a la divinidad, de cuyas tierras consagradas se obtienen las rentas para comprar los animales destinados al sacrificio, llegando incluso a ser pagados por el tesoro público. Tal redistribución es característica todavía de comunidades semejantes a las presentadas por Gluckman en el mundo africano oriental. Al no ser posible acumular excedentes, no es posible atesorar alimentos. Se conociese o no en Grecia el curado de la carne, el animal sacrificado debía ser redistribuido y consumido.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS

- Bruit Zaidman, Louise, Schmitt Pantel, Pauline, (1989), *La religion grecque*, Paris.
- Burkert, Walter, (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley.
- Burkert, Walter, (1983), *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley.
- Burkert, Walter, (1985), *Greek Religion. Archaic and Classical*, Basil Blackwell, Oxford.
- Cartledge, Paul, (1985), «The Greek religious festivals», en Easterling, P. E., Muir, J. V., (eds.), *Greek Religion and Society*. Cambridge University Press, Cambridge, Londres, Nueva York, etc, p. 98 ss.
- Durand, J.-L., (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris.
- Esteva Fabregat, Claudio, (1989) «Antropología, folklore e identidad cultural», en *Antropología cultural en Extremadura: Primeras Jornadas de Cultura Popular*, J. Marcos Arévalo y S. Rodríguez Becerra (eds.), Mérida, pp. 15-33.
- García López, José, (1975), *La Religión Griega*, Ediciones Istmo, Madrid.
- Gernet, Louis, Boulanger, André, (1960) *El genio griego en la religión*, México.
- Lévy-Bruhl, Lucien, (1974), *El alma primitiva*, Crítica, Barcelona.
- Martin, R. y Metzger, H, (1977) *La religión griega*, Madrid.
- Mauss, Marcel, (1970) *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona.
- Nilsson, Martin P, (1970²) *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, Madrid.
- Pirenne-Delforge, Vinciane, (1999) «Religion grecque», en Lehmann, Yves (dir), y otros, *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, pp. 79-178.
- Polignac, François de, (1984), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIIIe-VIIIe siècles avant J.-C.* Éditions la Decouverte, Paris.
- Price, Simon, (1999) *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Robert, Fernand, (1981) *La Religion Grecque*, PUF, Paris.
- Rodríguez Becerra, Salvador, (2000) *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla.
- Rudhardt, J, (1992²) *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, Picard, Paris.
- Suárez de la Torre, Emilio, (1995) «La función del mito en la religión griega», en Nieto Ibáñez, Jesús M^a. (coord), *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma/ X Jornadas de Filología Clásica de Castilla*

y *León*, León, pp. 15-35.

Wolf, Eric R., (1971) *Los campesinos*, ed. Labor, Barcelona.

Woodburn, James, (1983) «Introducción a la ecología hadza», en *Cultura y Ecología en las Sociedades Primitivas*. Selección y prólogo de M^a. Jesús Buxo Rey. Editorial Mitre, Barcelona, 1983, pp. 23 ss.