

LA ALQUIMIA DEL ALIMENTO: EL SACRIFICIO RITUAL*.

THE ALCHEMY OF FOOD: THE RITUAL SACRIFICE

JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad Carlos III

ARYS, 9, 2011, 21-32 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Como presentación del tema colectivo, este trabajo explora las relaciones entre los alimentos, sus consumidores, la sacralización y el sacrificio. A través de algunos ejemplos procedentes de las fuentes literarias y de los restos arqueológicos se hace un repaso por la bibliografía relacionada con los banquetes rituales y la historiografía del sacrificio. El papel central del sacrificio es debido a su capacidad sacralizadora del alimento común que lo convierte en un bien de consumo sobrenatural.

ABSTRACT

This paper is a presentation of the volume. Its aim is to explore the relationship between the food, consumers, its sacralisation and the sacrifice. Picking up some examples provided by literary sources and archaeology, the paper offers an overview throughout modern bibliography and historiographical items on sacrifice. Its central role is based in its capability to transform the common food into a divine one.

PALABRAS CLAVE

Alimento, banquete ritual, sacrificio, mediación, interpretaciones del sacrificio.

KEYWORDS

Food, ritual banquets, sacrifice, mediations, interpretations of sacrifice.

Fecha de recepción: 06/01/2012

Fecha de aceptación: 07/03/2012

* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación HAR2008-02434/HIST, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

El banquete es una ceremonia festiva que se realiza en comunidad¹. La muerte, la amistad, el nacimiento, la paz o la guerra se celebran con banquetes. Cualquier ocasión es propicia para consumir alimentos, pero el banquete requiere alimentos especiales. No todas las comidas son banquetes. El banquete exige una dimensión especial, simbólica, de la que carece el consumo cotidiano; posee connotaciones específicas porque es una acción ritualizada en la que se estrechan lazos comunitarios, familiares, cívicos, mediante el consumo de alimentos extraordinarios, frecuentemente sacralizados, es decir, marcados por su relación con el mundo de lo sobrenatural². El consumo de alimentos se convierte así en un mecanismo de relación con el universo imaginario plagado de entes intangibles que frecuentan la vida de los mortales. La muerte es el tránsito hacia ese espacio en el que los vivos se encuentran definitivamente con sus seres desaparecidos y, por tanto, la despedida requiere una celebración que, al mismo tiempo, festeja la continuidad de la vida en el mundo material, consumidor insaciable de los recursos provistos por los entes sobrenaturales o depositarios de sus propias fuerzas vitales³. Precisamente por ello, el consumo de alimentos constituye una agresión contra el orden natural que requiere reparación y ésta se logra mediante la sacralización de lo que se

1 Véase como punto de partida para el análisis de los banquetes públicos el excelente estudio de SCHMITT PANTEL, P.: *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités Grecques*, Roma, 1992. Una segunda edición de 2011 actualiza la bibliografía hasta esa fecha. Los banquetes privados en el mundo griego fueron objeto de un importante análisis en el congreso organizado por O. Murray en Oxford en 1984, (MURRAY, O. (ed.): *Symptica. A Symposium on the Symposium*, Oxford, 1990), que supuso un punto de inflexión en el estudio del simposio; BRUIT-ZAIDMAN, L.: «Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne», en S. GEORGUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 31-46.

2 El estudio de las estructuras simbólicas es la gran aportación de DÉTIENNE, M. y VERNANT, J.-P.: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.

3 ANDRÉ, J.: « Les offrandes alimentaires dans le culte des morts à Rome », en Ph. MARINVAL (dir.), *Histoires d'Hommes, Histoires de plantes. Hommages au professeur Jean Erroux. Rencontres d'archéobotanique de Toulouse*, Mémoire de Plantes 1, Toulouse, 2001, pp. 215-221. SAC 145.2 E. 36; el análisis más específico de cómo opera la arqueología en el conocimiento de los rituales funerarios puede encontrarse en O'DAY, S. J., VAN NEER, W. y ERVYNCK, A. (eds.): *Behaviour Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity. Proceedings of the 9th Conference of the International Council of Archaeozoology (Durham, August 2002)*, Oxford, 2004; así como en DUDAY, H.: *The Archaeology of the Dead: Lectures in Archaeothanatology*, Oxford, 2009.

consume y la ritualización de la consumición mediante una acción normalizada⁴. Sólo recientemente se ha dado la importancia que merece a la información que proporcionan los residuos materiales de las celebraciones rituales gracias a la innovación metodológica aportada por la Arqueología⁵.

También el nacimiento supone una alteración del orden natural, con el que se garantiza la perpetuación del grupo y, por consiguiente, también se celebra haciendo partícipes a los seres sobrenaturales de un banquete que expresa la alegría no sólo de los progenitores, sino de la totalidad de la comunidad. Con igual frecuencia el homenajeado por el sacrificio funerario es el propio difunto, cuya alma debe ser calmada para evitar venganzas, como ocurre en el paso de las *Argonáuticas Órficas*, tras la muerte involuntaria del rey Cícico a manos de Heracles (*AO*, 568-575)⁶. Y también, los ritmos del tiempo marcados por días específicos del calendario se festejan en honor de la divinidad tutelar correspondiente mediante el consumo comunitario de alimentos. Así lo indica Macrobio: *Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandum rem privatam publicamque concessi, intercisi deorum hominumque communes sunt. Festis insunt sacrificia epulae ludi feriae (Sat. 1.16.2-3)*⁷.

El banquete, por tanto, está en el epicentro de la vida religiosa y constituye uno de los elementos simbólicos más importantes de la vida comunitaria, como instrumento de cohesión y expresión de pertenencia al grupo. Es ahí, precisamente, donde radica su importancia.

Lo que diferencia el banquete de cualquier comida cotidiana es precisamente la ritualización y la especial cualidad del producto consumido, es decir, la sacralización del alimento y valor simbólico de la forma en la que se consume. El banquete, pues, requiere alimentos especiales, bien sea por su

4 A propósito de las formas de ritualización y del consumo de la víctima sacrificial: GEORGOUDI, S., KOCH PIETTRE, R. y SCHMIDT, F. (eds.): *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005; para el caso de Roma véase VAN ANDRINGA, W. (ed.): *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans le monde romain*, monográfico de *Food and History*, 5.1, 2007.

5 Véase como ejemplo, al margen de la restante bibliografía que a este respecto se cita a lo largo del artículo, la interesantísima colección de trabajos reunidos en SCHEID, J. (éd.): *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Collection de l'École Française de Rome, 2008.

6 SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, M.: «Ritual y sacrificio en las Argonáuticas Órficas», *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 5, 1993, pp. 169-184.

7 En ese mismo sentido se entiende el texto de Servio en el que queda claro que los días de fiesta son obligaciones contraídas con los dioses: *Sunt enim aliqua, quae si festis diebus fiant, ferias pollutant: quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent, ut, sicubi viderint opifices adsidentes opus suum, prohibeant, ne pro negotio suo et ipsorum oculos et caerimonias deum attaminent: feriae enim operae deorum creditae sunt. Sane feriis terram ferro tangi nefas est, quia feriae deorum causa instituuntur, festi dies hominum quoque (Serv. in Verg. Georg. 1. 268).*

escasez, por los atributos que se le presumen, por sus propiedades, por considerarse producto predilecto de algún ser sobrenatural.

Los alimentos escasos y preciados son considerados como propiedad divina. Los ejemplos que acreditan esta afirmación son muy numerosos; bastaría con recordar cómo el azafrán es atributo de las deidades minoicas⁸. En general, todo lo que altera los sabores comunes otorgándoles nuevas propiedades, afrodisíacas, curativas o alteradoras, pertenece al dominio de los dioses. Como el fuego de Prometeo, a ellos se les sustrae y, en consecuencia, a ellos hay que recompensarlos mediante una ofrenda que mantenga su voluntad propicia para los consumidores.

Pero más allá del producto ofrecido o consumido⁹, la clave que convierte el alimento cotidiano en banquete y el alimento de los dioses en consumo de mortales es el sacrificio. La comunicación de los mortales con lo numinoso primero y con los dioses después se realiza a través del sacrificio. El sacrificio es el acto central de la ritualidad, el antecedente necesario para el banquete, aunque no todos los sacrificios culminan en comidas colectivas. Naturalmente, el sacrificio adquiere fisonomías bien distintas a lo largo de la historia, al socaire de los propios procesos de complejidad social.

Muy pronto parecen haberse instaurado los mediadores tanto en Grecia¹⁰, como en Roma. Se atribuye a Numa Pompilio la instauración del sacerdocio, según un afamado texto de Livio (1.20.5-7), en el que queda de manifiesto que su principal cometido es el sacrificio de seres vivos (*hostiae* o *victimae*) para la preservación de la *pax deorum*¹¹. Es importante destacar el hecho de

8 MARINATOS, N.: «An offering of saffron to the Minoan goddess of nature: the role of the monkey and the importance of saffron», *Boreas*, 15, 1987, p. 123 ss.

9 No todos los animales que participan en la vida religiosa son objeto de sacrificio. Vid. FINDEISEN, H.: *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres*. Stuttgart, 1956; BODSON, L.: *Hierazoa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruselas, 1978; JAMESON, M.H.: «Sacrifice and animal husbandry in classical Greece», en C.R. WHITTAKER (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, pp. 87-119; ISAGER, S.: «Sacred animals in classical and hellenistic Greece», en T. LINDERS y B. ALROTH (eds.), *Economics of Cult in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1992, pp. 15-20; SCARPI, P.: «Manteis e animali: dal segno alla parola nella divinazione greca», en I. CHIRASSI COLOMBO y T. SEPPILLI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari: Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno, Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa, 1998, pp. 107-117.

10 BERTHIAUME, G.: *Les rôles du mâgeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982.

11 *Pontificem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec celestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur* (Liu. 1.20.5-7).

que las víctimas constituyen el primero de los elementos bajo competencia pontifical y se anteponen a los *dies*, a los *templa*, a la *pecunia*, los *cetera sacra*, incluidos *funebria* y *prodigia*. La reforma de Numa fue tan compleja que sin duda requirió textos escritos para poder observar la complejidad de los *sacra* y de las *cerimoniae*, plagados de una reglamentación minuciosa de los sacrificios y las prescripciones rituales. En la *Vida de Numa* de Plutarco se conserva algunas noticias, como la obligación de sacrificar un número impar de víctimas a los dioses celestes, mientras que a los *dii inferi* había que ofrecerles un número par; así como la prohibición de sacrificar sin harina, de hacer libaciones de vino a los dioses, la obligación de orar realizando un giro sobre sí mismo. La certeza de que tales escritos remontan a la época monárquica se encuentra en la afirmación de Varrón, según la cual, los *libri Numae* constituían el núcleo primitivo de los *libri pontificum*¹².

Mediante el sacrificio, las distintas agrupaciones cívicas romanas podían establecer una comunicación con la divinidad destinataria del acto ritual, cuyo efecto buscado era una relación de intercambio entre una fuerza capaz de ofrecer y una colectividad necesitada de recibir. *Emporiké techne* diría Sócrates en una expresión que podríamos traducir como chalaneo.

En efecto, esta forma de mercadear es muy especial, como pone de manifiesto el propio término latino que sirve para designarlo: *cultus*. Procede del verbo *colere*, que se refiere al cuidado de la tierra, de los animales, de los hombres o de los propios dioses, con el objetivo de obtener los frutos deseados. Incluso, como afirma Turcan, el sacrificio, como expresión del culto, es indispensable para la existencia misma de los dioses. En consecuencia, cuantos más sacrificios se les ofrecían más poder adquirían y ello se comprueba en el verbo *mactare*, cuyo significado inicial sería “acrecentar” o “hacer más grande” (Serv., *in Verg. Aen.* 4.57. Pertenece al mismo radical que *magis*), para pasar a significar “sacrificar” o “inmolar”.

Los sacrificios podían consistir en ofrendas incruentas o sacrificios cruentos de animales vivos; en este segundo caso, los objetivos buscados eran de magnitud mayor, pues la sangre era considerada del agrado de los dioses:

Ideo autem lactis et sanguinis mentio facta est, qui adfirmantur animae lacte et sanguine delectari. Varro quoque

12 Sobre la reforma religiosa de Numa: RIBEZZO, F.: «Numa Pompilio e la riforma etrusca della religione primitiva di Roma», *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. VIII, vol. 5, 1950, p. 553 ss.; HOOKER, E. M.: «The Significance of Numa's Religious Reforms», *Numen* 10, 1963, p. 87 ss.; DELLA CORTE, F.: «Numa e le streghe», *Maia* 26, 1974, p. 3 ss.; LEVI, M.A.: «Il re Numa e i *penetralia pontificum*», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 115, 1981, p. 161 ss.; MARTÍNEZ-PINNA, J.: «La reforma de Numa y la formación de Roma», *Gerión* 3, 1985, p. 97 ss.; POU CET, J.: *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, en especial pp. 194 ss. y p. 219 ss.; FASCIONE, L.: *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella 'Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso*, I parte, Napoli 1988, p. 128 ss.; CAPDEVILLE, G.: «Les institutions religieuses de la Rome primitive d'après Denys d'Halicarnasse», *Pallas*, 39, 1993, p. 153 ss.

dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant, quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. Apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se composuit, et sic pugnaverunt: et quod muneri missi erant, inde munus appellatum (Serv., in Verg. Aen. 3.67)

Para asegurar al fiel el conocimiento de las distintas modalidades del sacrificio, los sacerdotes romanos establecieron con extraordinaria precisión tanto las reglas rituales, como la tipología de los animales destinados a cada divinidad.

Así lo expresa Servio: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutaris, cum capra numquam sine febre sit* (Serv. in Verg. Georg. 2.380).

En la práctica religiosa corriente, el término *hostiae* designaba animales pequeños, como cerdos, cabras, ovejas. Los animales de mayor tamaño, en especial toros y vacas, eran *victimae*. Macrobio (*Sat.* 3.5.6) indica que antes del sacrificio era necesario proceder a la confirmación de que las víctimas eran *electae, eximiae, egregiae* (separadas del rebaño) y, en consecuencia idóneas para la inmolación. En los sacrificios más solemnes, el ritual prescribía que se inmolaran víctimas de diferentes especies; el más notable de estos actos era el *suovetaurilia* que se celebraba anualmente en la segunda mitad de mayo por parte del *pater familias* al celebrar los *ambarvalia*, la purificación de los campos relatada por Catón. También se realizaba en las ceremonias lustrales en honor de Marte cada cinco años con ocasión del censo.

No se trata más que de algunos ejemplos del funcionamiento de la actividad central en la religión grecorromana¹³. Evidentemente, esa práctica ha dejado imágenes que constituyen un testimonio de extraordinario interés para conocer los entresijos del ritual¹⁴, pero a lo que hasta hace unos pocos años no se había prestado atención es a los residuos arqueológicos del ritual¹⁵.

13 RÜPKE, J.: «Gäste der Götter – Götter als Gäste: zur Konstruktion des römischen Opferbanketts», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 227-239; *ibidem*, SCHEID, J.: «Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome Antique», pp. 273-287.

14 VAN STRATEN, F. T.: *Hiera kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995; HIMMELMANN, N.: *Tieropfer in der griechischen Kunst*, Opladen, 1997; PRIEUR, J.: *Les animaux sacrés dans l'Antiquité. Art et religion du monde méditerranéen*, Rennes, 1998.

15 Se trata de una línea de investigación innovadora que ha dado excelentes frutos, véase por ejemplo: VAN ANDRINGA, W. (ed.): *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*,

El análisis de los huesos de las víctimas proporciona una perspectiva radicalmente innovadora a propósito del desarrollo del ritual, las especies escogidas para las distintas divinidades y, lo que desde la perspectiva social es más importante, las formas de consumo y la disposición de los participantes, es decir, el universo de la comensalidad. Hace algunos años R. Turcan escribió un artículo sobre los sacrificios en el mitraísmo, nadie discutió el contenido del trabajo que se convirtió en la explicación única de los ritos acometidos en los altares dedicados al dios Mitra¹⁶. Sin embargo, años más tarde volvió él mismo sobre el asunto y, con sistemática racionalidad, desmontó su interpretación anterior. Nada permite afirmar, en la arqueología mitraica, que se sacrificaran toros en honor de la divinidad, tan sólo se documentan huesos de aves en el consumo de los banquetes mitraicos¹⁷. Con la misma lógica, hay que rechazar la interpretación de la famosa “Tumba del Elefante” en Carmona como santuario metróaco, dedicado a la Magna Mater. No es posible que allí se sacrificaran toros¹⁸. El taurobolio sí constituye un rito central en el culto de Cibeles, pero no en todos los altares en los que se representa el bucráneo hay que entender que se trata de ritos taurobólicos si no lo confirma un texto epigráfico. La arqueología ha avanzado mucho en el análisis de los materiales óseos, de modo que se puede trascender de la mera enumeración y descripción de los animales hallados en una excavación, hasta la reconstrucción de rituales, su adscripción a un determinado culto, e incluso las fechas de una ceremonia concreta. Tal es el caso de los restos encontrados en Atenas en el altar occidental de la Stoa pintada procedente de sacrificios a Afrodita Urania¹⁹, o el del microanálisis del yacimiento de Tienen (Bélgica), que ha permitido documentar que el santuario que se estaba excavando era un mitreo²⁰. No obstante, los estudios particulares son ya muy abundantes y no se puede entrar pormenorizadamente en el asunto²¹.

Saint-Étienne, 2000.

16 TURCAN, R.: «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et modalités», *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981, p. 344 ss.

17 *Idem*, «Les autels du culte mithriaque», *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque de Lyon, 4-7 Juin 1988*, en R. ÉTIENNE y M.-T. LE DINAHET (eds.), Paris, 1991, pp. 217-225. Esa conclusión ha sido corroborada por las excavaciones del mitreo de Tienen al que me referiré a continuación.

18 Para la actualización del debate: ALVAR, J.: «Fantasía y realidad, Cibeles en Carmona. Problemas historiográficos de un monumento funerario», *ARYS*, 5, 2002 (2006), pp. 87-98.

19 FOSTER, G. V.: «**The Bones from the Altar West of the Painted Stoa**», *Hesperia*, 53.1, 1984, pp. 73-82.

20 MARTENS, Marleen: «**The Mithraeum in Tienen (Belgium). Small Finds and what they can tell us**», en M. MARTENS y G. DE BOE (eds.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*. Archeologie in Vlaanderen Monografie 4, Bruselas, 2004, pp. 25-56.

21 Por ello remito a estudios más generales: KADLETZ, E.: *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Diss. Seattle (Univ. of Washington), 1976; GOLDSTEIN, M. S.: *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, UMI diss., 1978; RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens sur l'antiquité

Los sacrificios de perros también comienzan a estar arqueológicamente atestiguados²². Un detallado estudio sobre los restos de una comida ritual en Sardis ha puesto de manifiesto la complejidad de la celebración en la que se sacrificaba, cocinaba y consumía carne de perro en honor de una divinidad local, Kandaulas, asociada con Heracles y con Hermes²³. En las Tablas Iguvianas, fechadas en el siglo III a.C., se detalla un ritual vinculado al sacrificio de un perro que era descuartizado y asado. El utillaje de la ceremonia, así como los restos del animal, se enterraban junto al altar²⁴.

Pero más allá de la casuística, que es inabarcable, deseo regresar a lo que considero nuclear en la sacralización del alimento, el sacrificio, pero desde una perspectiva más historiográfica. El problema del significado último del sacrificio quedó formulado, como es natural, por los primeros ensayos antropológicos. E.B. Tylor fue el primero que formuló la hipótesis de que el sacrificio era un don para los dioses²⁵. En su esquematismo evolucionista propuso una taxonomía en función del modo de recepción por parte de los dioses y según las motivaciones del sacrificante. En la categoría de la denominada transmisión esencial Tylor traza la evolución en la noción del sacrificio desde una ofrenda-regalo a una ofrenda-homenaje y de ahí a una ofrenda de abnegación por parte del fiel. Al margen de las críticas de las que ha sido objeto por su conceptualización de la superioridad moderna frente a la infraracionalidad de los primitivos, Tylor ha sido el autor que ha establecido los fundamentos para el análisis de la función social del sacrificio y su relevancia en la interrelación de los mortales con sus creencias en los seres sobrenaturales.

Una proposición radicalmente diferente fue la establecida en sus estudios sobre el Antiguo Testamento por R. Smith²⁶, pues sugería que el sacrificio era la expresión de la confraternidad propia de los consumidores con la divinidad, e interpretaba la ingestión de la víctima, tótem del grupo. Al interpretar el sacrificio como un acto de comunión desvela que el cristianismo es clave en su explicación, en realidad, un *constructo ad hoc*. No obstante, su repercusión fue enorme ya que está en los componentes fundacionales de la escuela ritualista de Cambridge. La figura más destacada en ella es James Frazer²⁷, quien explica el ritual descrito por Estrabón (5.3.12-13) a propósito

classique 27), Vandoeuvres y Genève, 1981; ROSIVACH, V. J.: *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta, 1994.

22 De enorme interés para quien esté preocupado por todos estos asuntos es PRESTON DAY, L.: «Dog burials in the Greek world», *American Journal of Archaeology*, 88,1984, pp. 21-32.

23 GREENEWALT Jr., C.H.: *Ritual Dinners in Early Historic Sardis*, Berkeley-Los Angeles, 1978.

24 *Tabulae Iguvinae* IIa 14; cf. POULTNEY, J.W.: *The Bronze Tablets of Iguvium*, Baltimore, 1959, pp. 176-189.

25 TYLOR, E.B.: *Primitive Culture*, Londres, 1871.

26 *The Religion of the Semites*, Londres, 1889.

27 *The Golden Bough*, Londres, 1890, en especial en el capítulo titulado "The Dying God".

del sacerdote *rex* de Diana Nemorensis, como sacrificio que evita la debilidad corporal y libera al espíritu de la fecundidad que encarna, para que pueda seguir actuando. Con Durkheim la interpretación evolucionista adquiere una nueva dimensión al establecer el énfasis en la coordenada social, pero será su sobrino y discípulo M. Mauss, junto con H. Hubert, quien plantee la cuestión no ya desde los orígenes, sino desde el significado²⁸. Al establecer el sacrificio como medio de comunicación con la divinidad, se transforma un acto puramente profano en uno sacro²⁹. Por su parte E. E. Evans Pritchard inaugura la corriente funcionalista cuando, en *La Religión de los Nuer*, propone la afamada hipótesis del sacrificio sustitutorio.

Por su parte, ya en 1946 K. Meuli había propuesto la conexión entre el sacrificio clásico y la caza paleolítica³⁰. Él acuñó el término *Unschuldskomödie*, es decir, la “comedia de la inocencia”, consistente en la creación de un dispositivo mediante el cual se oculta y niega la muerte de la víctima. Su más eximio seguidor ha sido W. Burkert, quien en *Homo Necans* desarrolla su teoría del sacrificio basada en la confluencia de varias corrientes epistemológicas, pues al funcionalismo sociológico agrega la teoría estructuralista de los signos y la etología de K. Lorenz (*On the Agression*, 1963) tamizadas por la perspectiva interna de la información, propia de la fenomenología³¹. Para Burkert el cazador paleolítico, en particular el varón, es un asesino violento consciente de sus instintos agresivos por lo que siente una especie de culpabilidad que resuelve creando la “comedia de la inocencia”. El control del instinto es el prerrequisito para el desarrollo de cualquier formación social y así, los individuos (esencialmente varones) capaces de controlar el instinto pueden crear asociaciones eficaces, es decir, grupos cooperativos para la supervivencia. Por ello, en definitiva, el sacrificio es una prerrogativa estrictamente masculina en las sociedades históricas. Una crítica elemental, formulada por Jensen y

28 «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année Sociologique*, 2, 1899, pp. 29-138.

29 *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

30 MEULI, K.: «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basilea, 1946, pp. 185-288.

31 BURKERT, W.: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlín, 1972 (edición en inglés en Berkeley, 1983; 2ª edición alemana con un epílogo de 1996, Berlín, 1997). Además, ha vuelto sobre el asunto, al menos, en BURKERT, W.: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München, 1984; «The problem of ritual killing», en R.G. HAMERTON-KELLY (ed.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, pp. 156-188. Wilder *Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, 1990 (traducción al inglés de P. BING: *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago 2001); «Opfer als Tötungsritual. Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?», en F. GRAF (ed.), *Klassische Antike und Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Basel, 11.-13. September 1991)*, Basel, 1992, pp. 169-189; *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996 (edición alemana: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, Munich, 1998).

Jonathan Z. Smith insiste en el hecho de que el sacrificio histórico sólo se realiza con animales domesticados, por ello: *Animal sacrifice appears to be, universally, the ritual killing of domesticated animals by agrarian or pastoral societies*³².

René Girard³³ propuso en el mismo año que Burkert una interpretación similar, en la que la muerte sacrificial hundía sus raíces en instintos violentos, pero no en un remoto pasado, sino en el seno mismo de la sociedad. Para Girard, la violencia se transmite culturalmente y la religión proporciona el marco que la legitima. Para corroborar su tesis, Girard aduce una enorme cantidad de textos de la Antigüedad, el Medievo e incluso del mundo contemporáneo. Burkert critica el método de Girard por basarse en la literatura y no en el ritual; como contrapartida, Girard ha corregido importantes aspectos de la visión de Burkert acerca de la violencia original. Su trabajo, así como el J.Z. Smith, fue objeto de debate en una reunión específica en 1987³⁴

La Escuela de París, con sus planteamientos originales de corte estructuralista, sostiene que el sacrificio es un sistema de símbolos que no distinguen lo sacro de lo profano, como pretendían Hubert y Mauss. El sacrificio para ellos es un acto de consumo de carne, legítimamente construido en torno al esfuerzo de los sacrificantes por ocultar y negar el acto violento de matar a un animal. Se trata de evitar el crimen de sangre y por ello el ritual se aleja de la culpabilidad, pues se acepta la “comedia de la inocencia”. A partir de sus análisis se pudo afrontar la perspectiva de género, es decir, la función de la mujer en relación con el sacrificio, asunto clave para Nancy Jay³⁵, cuya conclusión es que la exclusión obliga a situar históricamente los orígenes del sacrificio en el Neolítico, pues los sistemas de símbolos reflejan la realidad de las sociedades que los crean. Al no haber sacrificio en el Paleolítico y al desaparecer en torno al 500 d.C. las sociedades sacrificantes son las que se desenvuelven en ese período, precisamente el que crea el patrón patriarcal. En él es determinante que ante la ausencia de garantía absoluta de la paternidad, la comunidad resuelva creando un patrón de linaje que no se basa en la línea biológica, sino en la pertenencia a una comunidad sacrificial estructurada en torno al varón. Por eso ninguna sociedad sacrificial conocida integra a la mujer en el ritual. El sacrificio sirve para unir a los hombres entre sí y mediante un sacrificio es como se introduce al nuevo miembro en la comunidad o se desprende de él.

Una actualización del debate interpretativo en la que se establecen los principios explicativos de las diferentes corrientes ha sido realizada por van

32 SMITH, J. Z.: «Domestication of Sacrifice», en *Violent Origins*, p. 197.

33 *La violence et le sacré*, París, 1972.

34 HAMERTON-KELLY, R.G. (ed.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987.

35 *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago, 1992.

Straten³⁶ a propósito del sacrificio en Grecia, donde pretende, además, alejarse de la corriente dominante que enfatiza la muerte, frente al contexto, predominante en la representación que del sacrificio hicieron los propios griegos. También, en esa misma línea, S. Georgoudi discute el planteamiento de Détiénne sobre la casi total ausencia de representaciones del momento de la muerte de la víctima, como prueba del acierto de la tesis de la “comedia de la inocencia” y llega a la conclusión de que aquella construcción resulta ya insostenible³⁷. Para finalizar, en los últimos años ha habido un interés específico en torno a la desaparición del sacrificio como elemento central de la religión, como se pone de manifiesto en el reciente e influyente libro de G.G. Stroumsa³⁸ o en las tesis de G. Heyman³⁹ y Daniel Ullucci, *The End of Animal Sacrifice*, leída en Brown University en 2009. A estas referencias cabe añadir el libro de Maria-Zoe Petropoulou que originalmente fue también su tesis doctoral⁴⁰. En cualquier caso, sorprende hasta qué punto los argumentos son reincidentes y las innovaciones limitadas.

Capítulo bien distinto es el de los tabúes alimenticios, pero no será en esta ocasión objeto de mi atención ya que tampoco lo ha sido para los participantes en el volumen, a pesar de que constituye un interesante problema al que cada vez se otorga más espacio como consecuencia de las características identitarias que posee⁴¹. No obstante, ciertas restricciones alimentarias dentro del paganismo constituyen el punto de partida para la erosión interna del sacrificio, uno de cuyos exponentes más señalados es el *De Abstinencia* de Porfirio⁴².

36 VAN STRATEN, F.: «Ancient Greek animal sacrifice: gift, ritual slaughter, communion, food supply, or what? Some thoughts on simple explanations of a complex ritual», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 15-29.

37 GEORGOUDI, S.: «L'occultation de la violence' dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes», en S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE y F. SCHMIDT (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, pp. 115-141.

38 *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, París 2005. El interés por este problema no comienza entonces, pues hay antecedentes, p. ej., GROTTANELLI, C.: «Appunti sulla fine dei sacrifici», *Egitto e Vicino Oriente*, 12, 1989, pp. 175-179.

39 *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington, 2007.

40 PETROPOULOU, M.-Z.: *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC-AD 200*, Oxford, 2008.

41 Una vez más Détiénne es un espléndido punto de partida: DÉTIENNE, M.: «La cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions*, 29, 1970, pp. 141-162. Quienes estén interesados en este asunto deben acudir al trabajo específico y bien documentado de BEER, M.: *Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*, Totnes, 2009.

42 Vid. TAYLOR, T. y WYNNE-TYSON, E. (eds.): *Porphyry: On Abstinence from Animal Food*, Londres, 1965; CLARK, G. (ed.): *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, Londres, 2000. Sobre la actitud hacia los animales como incentivo para la observancia vegetariana: SAELID GILHUS, I.: *Animals, Gods and Humans: Changing attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres y N. York, 2006.