

“ESCLAVOS DEL DESTINO: ELEGIDOS Y MARGINADOS
EN LOS RITUALES RELIGIOSOS GETO-DACIOS,
A PROPÓSITO DE UN PASAJE DE HERODOTO (HDT. IV, 94)”

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad de Salamanca (*)

ARYS, 6, 2003-5, 29-43 ISSN 1575-166X

RESUMEN

A partir de un pasaje de la obra histórica de Herodoto (Libro IV, 94), que trata sobre las creencias religiosas de los getas y sobre sus rituales religiosos, se pretende analizar lo que podría interpretarse como una muestra de opresión y de marginación social y religiosa que podía darse como resultado de un fallo en uno de esos rituales, en el que los getas “enviaban” un mensajero elegido por sorteo a su principal divinidad, Zalmoxis, para transmitirle los problemas, ruegos y agradecimientos de los distintos miembros de su pueblo. Todo el ritual no es sino una muestra de sumisión e interiorización de la dependencia.

ABSTRACT

From an account in the historic work of Herodotus (Book IV, 94), which is about the religious believings of the Getae and about their religious rituals, it's intended to analyze an alleged show of oppression and social and religious exclusion. This could happen like a result of a mistake in one of those rituals, in which the Getae “sent” a chosen messenger to their main deity, Zalmoxis by drawing lots, to make him know about the problems, requests and gratitudes of his people's different members. All this ritual is not but a show of submission and inwardness of the dependence.

Fecha de recepción: 11/04/07

Fecha de aceptación: 12/11/08

(*) Este estudio se enmarca dentro del proyecto de la DGICYT con clave HUM2006-09503, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

El propósito de este estudio es revisar un breve pasaje de la obra histórica de Herodoto que tradicionalmente ha servido como testimonio de las creencias religiosas de los pueblos tracios del norte, getas y dacios, en los siglos anteriores a la conquista de sus territorios por los romanos. Dichos territorios se corresponderían aproximadamente con los de la actual Rumanía. Sin embargo, en dicho pasaje aparece también lo que podría ser una muestra de opresión y marginación social y religiosa cuya causa se encuentra en las características de esas creencias religiosas. Es este aspecto de la cuestión, descuidado o simplemente dejado de lado en los estudios realizados sobre el texto y a partir de él, en el que nos centraremos en estas páginas.

El pasaje de Herodoto al que nos estamos refiriendo pertenece al Libro IV, comprendiendo los capítulos del 93 al 96 y sobre todo el capítulo 94. Herodoto está hablando de la expedición de Darío contra los escitas cuando realiza una de sus famosas y nada breves digresiones, en este caso sobre los getas y especialmente sobre sus creencias religiosas. Dentro de toda la información que nos proporciona, es su descripción de uno de los rituales géticos la que necesariamente reproducimos a continuación para poder abordar la cuestión planteada.

“Por cierto, que (los getas) se creen inmortales, entendiendo por tal lo siguiente: piensan que no mueren, sino que, a la hora de morir, van a reunirse con Salmoxis, un ser divino (algunos de ellos, sin embargo, denominan a este mismo ser Gebeleizis). Cada cuatro años despachan en calidad de mensajero, para que se entreviste con Salmoxis, a aquel miembro de su pueblo que en dicha ocasión resulte elegido por sorteo y le encargan lo que, según el momento, necesitan. Y he aquí cómo lo envían: los encargados de este menester sostienen tres venablos, en tanto que otros cogen de las manos y de los pies al que va a ser enviado a entrevistarse con Salmoxis; y, tras haberlo balanceado en el aire, lo echan sobre las picas. Si, como es lógico, muere al ser atravesado, consideran que la divinidad les es propicia; pero si no muere, llenan de denuestos al mensajero en cuestión, afirmando que es un ser malvado; y, tras sus denuestos a dicho sujeto, envían en su lugar a otra persona, dándole sus encargos mientras todavía se halla con vida.”

Como se puede observar, el pasaje es bastante corto, pero contiene una buena cantidad de información relevante sobre las creencias religiosas de los pueblos geto-dacios. No nos habla de una religión institucionalizada, en cuanto a una organización religiosa, existencia de templos, santuarios o lugares de culto, un sacerdocio establecido jerárquicamente, etc., para lo cual habría que esperar más bien al siglo I

a.C., cuando las fuentes ya nos hablan de la religión daco-geta¹. Pero sí nos proporciona datos acerca de muchos otros aspectos, como refleja la abundante bibliografía sobre las creencias religiosas y la religión de estos pueblos².

Para empezar, en el pasaje se menciona el nombre de la principal divinidad geto-dacia, Zalmoxis, así como otro teónimo, Gebeleizis, lo cual ha llevado, por otra parte, a un encendido debate que ha durado décadas, acerca del monoteísmo, dualismo o politeísmo de las creencias religiosas geto-dacias³; el texto y su continuación han

¹ Nótese que decimos religión daco-geta y no geto-dacia, dado que el elemento predominante en el siglo I a.C., cuando se da la unificación política bajo el rey Burebista, eran los dacios. En cualquier caso, para el problema de la denominación y diferenciación de estos pueblos, nos remitimos a un estudio previo: J.R. Carbó García, "Sobre la correcta denominación de los pueblos tracios del norte: dacios y getas", *Florilib*, 12, 2001, pp. 97-115.

² Recogemos solamente una selección de los estudios más extensos e importantes, dado que a otros muchos nos referiremos a lo largo de las próximas páginas: A.I. Sandulescu, *Religiunea Daco-Getilor. Studiu asupra credintei religioase la Daci înainte de a îmbratasa creștinismului*, Bucarest, 1929; A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucarest, 1941; *Idem*, *Credinte, rituri și superstiții geto-dace*, Bucarest, 1941.; I.I. Russu, "Religia geto-dacilor. Zei, credinte, practici religioase", *AISC*, 5, 1944-1948, pp. 61-137; D. Berciu, *Romania before Burebista*, Londres, 1967; *Idem*, *Thracians and Daco-Romans*, Genève, 1976; V. Pârvan, *Dacia: an outline of the early civilizations of the Carpatho-Danubian countries*, Wesport, 1979, (1ª ed. rumana, Bucarest, 1928; 1ª ed. inglesa, Londres, 1928); *Idem*, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucarest, 1982 (1ª ed. Bucarest, 1926); M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985; I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986; V. Dumitrescu, A. Vulpe, *Dacia before Dromichaïtes*, Bucarest, 1988.; I.H. Crișan, *Civilizația geto-dacilor*, Bucarest, 1993; V. Sirbu, *Credinte și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Braila-Galati, 1993; S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacilor*, Iasi, 1995; V. Sirbu, G. Florea, *Les geto-daces. Iconographie et imaginaire*, Cluj-Napoca, 2000.

³ La idea de la existencia de un único dios con los geto-dacios fue mantenida en primer lugar por E. Rohde (E. Rodhe, *Psyche*, Freiburg-Leipzig, 1894) a fines del siglo XIX y soportada posteriormente por Vasile Pârvan (*op. cit.*), que ve las notas de Herodoto sobre Zalmoxis y Gebeleizis como "meros atributos explicativos de poder o representación divina". Este autor usa el término *henoteísmo* para explicar la aceptación del culto de un dios sin negar la existencia de otros dioses, como en la religión de la India Antigua. Después de Pârvan, esta hipótesis ha encontrado algunos partidarios, como J. Coman, aunque no han sido muchos.

El dualismo ha tenido dos vías distintas en las hipótesis planteadas. De este modo, a mediados del siglo XIX, G. Bessel (G. Bessel, *De rebus Geticis*, Göttingen, 1854, pp. 42-51) materializó este dualismo en los nombres de Zalmoxis y Gebeleizis, recogidos por Herodoto, como ya sabemos. Por otro lado, A. D. Xenopol (*Istoria Românilor*, 1, Bucarest, 1925 (3ª ed.), pp. 65-67) ha defendido el dualismo en el sentido iranio, queriendo significar la existencia de un dios, Zalmoxis, que representaría la fuente de todo bien, y de otra divinidad, el Ares al que hacen referencia Jordanes (*Get 41*), Virgilio (*Eneida*, III, 35) y Ovidio (*Tristia*, V, 3, 22), como la fuente del mal y la destrucción.

Sin embargo, la mayoría de los autores que estudian los aspectos religiosos de los geto-dacios mantiene su carácter politeísta, que acerca sus creencias religiosas a las de los otros tracios del sur y también a otros pueblos indoeuropeos como los hindúes, los persas, los griegos, los itálicos, los celtas y los germanos. Entre estos autores destacarían Lucian Blaga, Ion Ioani Russu, Constantin Daicoviciu, Wiesner, Mircea Eliade e Ion Horațiu Crișan. Estos defensores de la hipótesis del politeísmo geto-dacio no aíslan a priori los hechos de estos tracios del norte de los de sus vecinos tracios del sur, como habían hecho la mayor parte de sus predecesores, defensores del monoteísmo o dualismo. Por ejemplo, la gran semejanza y proximidad existente entre Gebeleizis y Zbelsurdos, el dios del trueno y del relámpago de los tracios del sur, sería de gran importancia para el establecimiento de Gebeleizis como una divinidad geto-dacia y no como un mero epíteto de la divinidad principal, Zalmoxis.

sido utilizados también en el debate sobre el carácter de esas creencias⁴; asimismo, es un testimonio de la existencia de sacrificios humanos entre los geto-dacios, atestados en el registro arqueológico⁵; relacionado con lo anterior, nos informa acerca de la creencia en la inmortalidad de los getas, algo subrayado por Herodoto⁶; por supuesto, nos ilustra igualmente con algunos detalles de un ritual religioso en particular, el del sorteo de la función de mensajero a Zalmoxis y el procedimiento de envío de este mensajero para que le transmita los mensajes de sus convecinos; por último, el pasaje que hemos visto, unido al capítulo siguiente del mismo libro (IV, 95), que relata las características del culto de Zalmoxis, ha llevado a pensar también en una iniciación del mensajero en dicho culto⁷.

⁴ Al frente de los defensores del carácter ctónico-agrario de las creencias religiosas geto-dacias se hallaría, sobre todo, Ioan I. Russu (*op. cit.*), mientras que Vasile Pârvan (*op. cit.*) encabezaría a los defensores de un carácter más bien urano-solar. En el intervalo entre el primer siglo a.C. y el primero d.C., las creencias religiosas geto-dacias estarían caracterizadas por el culto solar y la esencia urano-solar, lo que se desprende de la ausencia de templos subterráneos (de carácter ctónico) en el complejo religioso de Gradiştea Muncelului, así como de la existencia de hallazgos representativos de un culto urano-solar (ver H. Daicoviciu, "Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa", *Dacia N.S.* 4, 1960, pp. 231-254).

⁵ Sobre la existencia de sacrificios humanos entre los geto-dacios y su importancia dentro de sus creencias, ver: A. Nour, *Credinte, rituri și superstiții geto-dace*, Bucarest, 1941; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 112 ss; E.F. Petres, "On Celtic animal and Human Sacrifices", *AArchHung* 24, 1972, pp. 365-383; I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp. 112-131, 417-429; V. Sirbu, "Rituels et pratiques funéraires des Géo-Daces (II siècle av. n. è.- I siècle de n.è.)", *Dacia N.S.* 30, 1986, pp. 91-108; M. Babes, "Descoperirile funerare și semnificația lor în contextul culturii geto-dace clasice", *SCIVA* 39,1, 1988, pp. 3-37; V. Sirbu, *Credinte și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Braila-Galati, 1993; L. Franga, "Les daces et la mort symbolique. Considérations sur la mort chez les Daces et les Thraces", *Thraco-Dacica* 14, 1993, pp. 13-24; M. Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, 1994; V. Sirbu, "Sacrificii umane și practici funerare insolite în arealul tracic în Hallstatt și La Tène", *Istros* 7, 1994, pp. 85-121; *Idem*, "Incinte și locuri sacre cu sacrificii și depuneri de ofrande în lumea geto-dacilor", *Pontica* 27, 1994, pp. 39-59; *Idem*, "Sacrifices humains et pratiques funéraires insolites dans l'areal thrace du Hallstatt et du La Tène", en *Prima epoca a fierului la gurile Dunării și în zonele circum-pontice*, Tulcea, 1997, pp. 193-221; *Idem*, "The connection between the Tomb and the Status of the Dead with the Getic-Dacians", en *Pratiques funéraires dans l'Europe des XIII-IV s. av. J.C.*, *Actes du III Colloque International d'Archéologie Funéraire*, Tulcea, 2000, pp. 183-211; V. Sirbu, G. Florea, *op. cit.*, pp. 83-90.

⁶ Acerca de la creencia en la inmortalidad de los geto-dacios, ver: A.I. Sandulescu, *Religiunea Daco-Getilor. Studiu asupra credinței religioase la Daci înainte de a îmbrățișa creștinismului*, Bucarest, 1929; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 112 ss.; M. Eliade, "Zalmoxis y la <<inmortalización>>", en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, Madrid, 1979, pp.177-181.; J. Coman, "L'inmortalité chez les Thraco-Géo-Daces", *Aktes du II Congrès International de Thracologie*, 1976, Bucarest, Bucarest, 1980, pp. 241-269; M. Nasta, "Les rite d'immortalité dans la religion de Zalmoxis: syncrétisme et/ou contamination", *Aktes du II Congrès International de Thracologie*, Bucarest, 1976, Bucarest, 1980, pp. 337-353; O. Popescu, "Credinta geto-dacilor în nemurire – element de continuitate", *Sargetia* 16-17, 1982-1983, pp. 171-178; L. Franga, *op. cit.*; D.L. Murphy, "Doctors of Zalmoxis and immortality in the Charmides", en T.M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: proceedings of the V Symposium Platonicum: selected papers*, *International Plato Studies 13*, Sankt Augustin, 2000, pp. 287-295.

⁷ Sobre el culto de Zalmoxis y sus diferentes aspectos, ver: A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucarest, 1941; C. Daicoviciu, "Herodot și pretinsul monotheism al Getilor", *Apulum* II, 1944-1945, pp. 90-93; I.I. Russu, *op. cit.*, pp. 84-102; D. M. Pippidi, "Ginduri de ieri și de azi cu

Son bastantes cuestiones de índole religioso a partir de unas pocas líneas, ciertamente, y quizás esto haya sido lo que ha propiciado la “marginación” --¿por qué no decirlo así?-- de esa otra cuestión que se nos puede ocurrir a partir de la lectura del texto: ¿qué es lo que sucedía con ese pobre hombre, herido por los venablos, pero que tenía la “desgracia” de no morir para que todo el mundo estuviese contento? Pues bien, es a este interrogante al que intentaremos responder, dentro de nuestras posibilidades, ya que los datos que tenemos a este respecto son escasos y nuestros conocimientos de la sociedad geto-dacia en la época a la que nos referimos pueden ser más bien de carácter genérico y no servir a nuestro propósito concreto. Basándonos en esos pocos datos, intentamos en estas páginas lo que se plantea desde el principio como un ejercicio interpretativo, pues desgraciadamente esos datos quizá sean insuficientes para plantearnos siquiera el poder avanzar un poco más allá de forma concluyente. Para realizar nuestra interpretación, sin embargo, es necesario que nos detengamos brevemente en los dos aspectos sobre los que parece asentarse el ritual del mensajero enviado a Zalmoxis: los sacrificios humanos y la creencia en la inmortalidad.

Los sacrificios humanos entre los geto-dacios están atestiguados en las fuentes literarias antiguas, refiriéndose al mensajero enviado a Zalmoxis, pero también al sacrificio de la esposa o esposas a la muerte del marido, y otros sacrificios conocidos gracias a la arqueología y que están atestiguados desde los comienzos de la Edad del Bronce, en relación con prácticas culturales desconocidas⁸.

Por ejemplo, en algunos casos se constata que antes de comenzar las construcciones funerarias de piedra, se depositaban en algunos hoyos de una a tres cabezas de adultos y después se procedía a la inhumación de aquellos a los que estaba destinada la tumba⁹. En otras ocasiones y aun en la misma necrópolis, a los pies del cadáver inhumado se depositaron restos incinerados de una o dos cabezas de hombres, o después de que el inhumado hubiese sido cubierto con tierra se han depositado restos humanos incinerados. Otros descubrimientos arqueológicos, como los de Cetățeni, Dămăroaia, București-Tei, Cățelu Nou, Chirnovgi o Poiana, apoyan igualmente la hipótesis del sacrificio con fines rituales.

A qué divinidades les han sido dedicados estos sacrificios practicados desde la Edad del Bronce hasta el siglo III d.C., y cuáles entre ellos han sido rituales es algo

privire la cultul lui Zalmoxis” *Sud Clas XIV*, 1972, pp.207-221; I. Coja, “Zalmoxis, numele nemuririi” *Noi, Tracii. Buletin circular tracologic al centrului de studii istorice de la Venetia*, Milán y Venecia, 1975, pp. 2-10; Eliade, *op. cit.*; P. Alexandrescu, “Natura lui Zalmoxis potrivit relatarii lui Herodot”, *SCIVA* 31/3, 1980, pp. 343-352; I. Banu, “Zalmoxis et le phénomène des sectes”, *Actes du II Congrès International de Thracologie*, Bucarest, 1980, pp. 119-126; M. Nasta, *op. cit.*; L. Burlea, “Zalmoxis și Gebeleizis”, *Studia Antiqua et Archaeologica* I, Iasi, 1983, pp. 133-140; S. Paliga, “La divinité suprême des Thraco-Daces”, *DHA* 20-2, 1994, pp. 137-150; C. Marcaccini, “Hdt. 4, 93-96: Zalmoxis Dioniso del nord”, *Sileno* 24 (1-2), 1998, pp. 135-158; L. Brisson, “L’incantation de Zalmoxis dans le <<Charmide>>. (156d – 157c)”, en T.M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: proceedings of the V Symposium Platonicum: selected papers, International Plato Studies 13*, Sankt Augustin, 2000, pp. 278-286; D.L. Murphy, *op. cit.*

⁸ I.H. Crișan, *op. cit.*, pp. 417-418.

⁹ *Ibidem*: es el caso de la necrópolis de Cîndești, en la cultura de Monteoru.

que no puede ser precisado con suficiente seguridad, por el momento, pero los sacrificios humanos dirigidos a las divinidades no son propios o específicos de los geto-dacios, evidentemente, sino que se encuentran presentes en numerosos pueblos antiguos, como los greco-romanos, los celtas, los germanos o los tracios del sur, así como entre los mesopotámicos, los indoeuropeos en general y los aztecas. “Estos sacrificios se ofrecían por distintas razones, como asegurarse la fertilidad del suelo, reforzar la vida de los dioses, establecer contacto con los antepasados míticos o los padres recientemente fallecidos, para repetir el sacrificio primordial del que hablan los mitos de distintos pueblos y así asegurar la continuidad de la vida y de la sociedad, para <<animar>> una construcción...”¹⁰. Se cree que sobre todo se usaba para evitar los desastres o para aplacar la ira de los dioses ante las acciones humanas que pudieran haber despertado su cólera, pero también para agradecer los favores concedidos, como sugiere por ejemplo la evidencia arqueológica en Cartago, al igual que en otras áreas se ofrecían animales. Eran prácticas diferentes de la muerte ritual de humanos como parte de una ceremonia funeraria, pero en cualquier caso, la muerte ritual de seres humanos no estaba restringida a sociedades más primitivas, sino que está constatada entre diferentes culturas de distinto grado de complejidad, una práctica extendida a lo largo y ancho del mundo antiguo¹¹. Entre esos pueblos, estas prácticas con un objetivo ritual-religioso están atestiguadas igualmente por las fuentes literarias o por hallazgos arqueológicos. El hecho de que en el culto de Zalmoxis se practicasen sacrificios humanos, como lo demuestra el pasaje del periódico envío del mensajero, podría ofrecer indicios en relación al significado de una parte de éstos, si no a su totalidad¹². El elemento esencial es que el sacrificio del mensajero posibilita la comunicación de un mensaje, esto es, posibilita que se reactúalicen las relaciones directas entre los geto-dacios y Zalmoxis. Era un tipo de sacrificio conocido especialmente en el sudeste de Asia y en Oceanía, donde se inmolaban prisioneros de guerra y esclavos para notificar a los antepasados los deseos de los descendientes. Lo que ocurre es que en el sacrificio efectuado por los getas, el mensajero es un hombre libre, no un esclavo o prisionero de guerra¹³. Por otra parte, Herodoto no caracteriza la práctica en concreto como un “sacrificio”, mientras que en otro pasaje, al describir un caso de “suttee” en una tribu tracia, utiliza el término “sacrificial” *sphazein*, cuyo significado primario es “degollar”: las mujeres de un jefe muerto optaban al honor de ser enterradas junto a su esposo y señor, y la seleccionada era degollada (ΦΝΣ. ΘΑ4) sobre la tumba por sus parientes más cercanos (V, 5). Sin embargo, aunque la

¹⁰ M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985, p. 60.

¹¹ L. Steel, “Challenging Preconceptions of Oriental <<Barbarity>> and Greek <<Humanity>>. Human Sacrifice in the Ancient World”, en N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the “Great Divide”*, Londres-Nueva York, 1995, pp. 26-27. Sobre el sacrificio en la Antigüedad, ver también J. Rudhardt y O. Reverdin, *Le Sacrifice dans l’Antiquité*, Ginebra, 1981; D. D. Hughes, *Human sacrifice in Ancient Greece*, Londres-Nueva York, 1991; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atenas-Lieja, 1994; J. Rives, “Human Sacrifice Among Pagans and Christians”, *JRS* 85, 1995, pp. 65-85; S. Georgoudi, “À Propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, pp. 61-82.

¹² Cf. I.H. Crişan, *op. cit.*, pp. 418-419.

¹³ M. Eliade, *op. cit.*, pp. 60-61.

palabra y sus derivados han sido usados a menudo en contextos sacrificiales, como por ejemplo en Homero, hacia el siglo V a.C. el término también podría ser aplicado a la muerte de seres humanos de forma particularmente brutal, aunque no sacrificial, como lo sería una carnicería. La palabra que en ese caso usa Herodoto podría implicar solamente el método de matar, sin ninguna connotación sacrificial, tal y como ha apuntado Hughes, aunque por supuesto, el método de matar tiene mucho que ver con la elección del vocabulario, pero también es importante en sí mismo, y resulta fijo e invariable, como sucede con otros elementos rituales¹⁴.

En lo que se refiere a la creencia en la inmortalidad, es una muestra de lo avanzado de las creencias religiosas geto-dacias, aunque tampoco es un elemento singular y específico, ya que también es característica de pueblos como los celtas, los persas o los egipcios. Por ejemplo, Julio César, al referirse a los druidas célticos, escribe:

*“Quieren inculcar la creencia de que el alma es inmortal, que tras la muerte puede ser transferida de un cuerpo a otro, siendo esta creencia un buen incentivo para el coraje, porque aparta del miedo a la muerte”*¹⁵.

Los geto-dacios creían que la existencia feliz empieza después de la muerte y que sólo el alma pervive para reunirse con Zalmoxis en el más allá. Sin embargo, esta creencia en la inmortalidad del alma sería, simplemente, la concepción primitiva de una prolongación de la vida terrestre en reunión con Zalmoxis, con una felicidad sin fin.

La creencia en la inmortalidad es recogida por distintas fuentes antiguas, pero es Pomponio Mela el que se extiende un poco más sobre este aspecto de las creencias religiosas de los tracios:

*“Algunos son salvajes y muy dispuestos a la muerte, sobre todo los getas. Creencias distintas lo provocan: unos piensan que las almas de los que mueren han de volver; otros, que aunque no vuelvan, no mueren, sino que pasan a lugares más felices; otros, que mueren, ciertamente, pero que esto es mejor que vivir. Así, algunos se lamentan de los nacimientos y se llora a los nacidos; por el contrario, las exequias son alegres y se celebran ceremonias con cantos y juegos”*¹⁶.

Y ya en los siglos II y I a.C., los sacrificios humanos rituales entre los geto-dacios y daco-getas también están contrastados por las excavaciones arqueológicas. Por ejemplo, en el complejo funerario de Orlea, las tumbas revelaban, junto al esqueleto de la persona muerta, los huesos de aquellos sacrificados a su muerte¹⁷. En cualquier

¹⁴ D. D. Hughes, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ Caes., *De Bell. Gall.*, VI, 14.

¹⁶ Mela, *Chor.*, II, 18-21.

¹⁷ E. Comsa, C. Iliescu, “The funerary complex of the Second Iron Age discovered at Orlea”, *Comunicari, Ser. Arch.*, 2, Craiova, 1968, pp. 4-9: en una tumba de un adolescente de entre 16 y 20 años fueron encontrados cinco adultos y dos niños pequeños, sacrificados, mientras que en otra tumba, en esta ocasión de un hombre adulto, de unos 45 años, se encontraron los esqueletos de un hombre joven y de dos niños pequeños.

caso, los sacrificios humanos entre los geto-dacios están directamente relacionados con su creencia en la inmortalidad y es desde esta perspectiva desde la que debe entenderse el ritual del mensajero enviado a Zalmoxis.

La primera información que nos proporciona Herodoto en relación a este ritual de hieroktonía del mensajero (entendiendo por hieroktonía la muerte de un ser humano, cumplida con el ceremonial de un culto, según prescripciones rituales) es que se produce cada cierto tiempo: cuatro años, para ser exactos. Cada cuatro años, un hombre, un miembro del pueblo, es sacrificado para que transmita a la divinidad los mensajes de agradecimiento y sobre todo peticiones –obviamente– de los convecinos. ¿Pero por qué cada cuatro años? ¿Por qué no tres, dos, cada año...? Podemos intuir el significado, pero la respuesta parece estar incluida dentro de la misma digresión de Herodoto, aunque en el capítulo siguiente, en el que habla de Zalmoxis y de algunos aspectos de su culto:

“... se hizo acondicionar una gran sala, en la que recibía espléndidamente a sus más importantes conciudadanos y les obsequiaba con banquetes, al tiempo que les adoc-trinaba en el sentido de que, ni él, ni sus convidados, ni sus sucesivos descendientes morirían, sino que irían a cierto lugar donde vivirían eternamente, gozando de toda suerte de bienes. Y, mientras hacía lo que he indicado y propagaba esa doctrina, en el interin se hacía construir una cámara subterránea. Cuando tuvo totalmente terminada la cámara, desapareció de la vista de los tracios y bajó a la cámara subterránea, donde vivió por espacio de tres años. Entonces, los tracios lamentaron su ausencia y lo lloraron como si hubiese muerto; pero, a los cuatro años, se les volvió a aparecer y así fue como dieron crédito a lo que afirmaba Salmoxis”¹⁸.

El ritual cíclico y ctónico al que hace referencia el retorno de la gruta por parte de Zalmoxis es un rasgo arcaico, propio de las divinidades de las cavernas, típicamente ctónicas.

Una versión resumida diría que uno de esos aspectos del culto era el ritual de la *occultatio* zalmoxiana: Zalmoxis habría desaparecido en una cámara subterránea y habría vuelto a aparecer... a los cuatro años. Podría interpretarse, como de hecho hizo Mircea Eliade, que el sacrificio humano del mensajero, enviado a Zalmoxis, no era sino el equivalente de una reasunción de las ligaduras con la divinidad, una reactualización de las relaciones directas entre los geto-dacios y Zalmoxis¹⁹. Eliade iba incluso más allá al sugerir que el mensajero habría sido una persona “iniciada” en el culto y los “misterios” de Zalmoxis. El verbo que utiliza Herodoto, *áthanatizein*, significaría más bien <<hacerse inmortal>> que <<creerse inmortal>>, de modo que esa <<inmortalización>> se obtendría mediante recursos iniciáticos, algo que aproxima el culto de Zalmoxis a los misterios griegos y helenísticos. No conocemos las ceremonias en sí, pero probablemente se tratase de “un complejo mítico-ritual

¹⁸ Hdt., IV, 95.

¹⁹ No se conoce el uso de lanzas en los ritos sacrificiales griegos, aunque por ejemplo, se usaba una lanza en algunos sacrificios humanos practicado por los albanos, según Estrabón 11,4,7. ver D. D. Hughes, *op. cit.*, p. 238, nota 159.

de <<muerte>> (ocultación) y <<retorno a la tierra>> (epifanía)”²⁰. El sacrificio del mensajero sería, así pues, una repetición ritual simbólica de la fundación del culto.

Pero volviendo a lo que nos interesa aquí y ahora, es decir, los aspectos sociales del sacrificio del mensajero entre los geto-dacios, podemos observar que la posible iniciación del mensajero en los “misterios” de Zalmoxis tiene mucha importancia a la hora de analizar el sistema de elección del mensajero, pues ya indicaría cierta marginación en esa elección de la que Herodoto sólo nos dice que es por sorteo.

Para empezar, parece bastante claro que los participantes en el ritual del mensajero a Zalmoxis eran hombres, lo que de entrada marginaría a las mujeres. Quizás, en este caso, deberían sentirse agradecidas por esta marginación, ya que les evitaba la posibilidad de un final ciertamente doloroso. Pero la elección por sorteo del individuo que debe convertirse en el portador de los mensajes de sus conciudadanos ante la divinidad debía de ser uno de los mayores honores en la sociedad geto-dacia, y las mujeres son, al parecer, excluidas de este honor.

Desgraciadamente, sabemos muy poco sobre la sociedad geto-dacia de la época a la que se está refiriendo Herodoto y la inmensa mayoría de los estudios sociales corresponden al período daco-geta de los siglos I a.C. y I d.C.²¹. Para los siglos anteriores, la mayoría de nuestro conocimiento relativo a su sociedad se asienta sobre datos e interpretaciones provenientes de la arqueología, y no nos ayudan demasiado en la cuestión que estamos tratando. En el estadio actual de la investigación, la documentación arqueológica ofrece una imagen diferenciada de las sociedades autóctonas de la zona del norte de los Balcanes, al este de los Cárpatos y en el interior del arco de esta cordillera, en Transilvania, el Banato, la Crişana y el Maramureş. En lo que se refiere al espacio entre los Balcanes, los Cárpatos y el Mar Negro, con el Danubio como eje central, disponemos de una documentación relativamente rica en la medida en que proporciona una imagen del estadio de desarrollo alcanzado por la sociedad autóctona. Indudablemente, los getas constituían en esta zona la principal fuerza demográfica, económica, política y cultural en torno a los siglos V a III a.C. Numerosas importaciones griegas y helenísticas son un reflejo de los recursos económicos de los que disponían algunos miembros de las comunidades, así como la antigüedad y estabilidad de las relaciones establecidas con las ciudades griegas pónticas. Del mismo modo, las influencias griegas, ya fueran directas a través de las colonias pónticas o indirectas a través de los tracios del sur, jugaron un papel relevante en la evolución de las sociedades autóctonas de esta área geográfica y etnocultural. Otra

²⁰ Cf. M. Eliade, “Zalmoxis y la <<inmortalización>>”, en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II, Madrid, 1979, p. 179; ver también M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore*, Madrid, 1985, pp. 43-46, 59-62.

²¹ A este respecto, ver: M. Valea, A. Nistor, “Succinte considerații privind diferențierea socială în societatea geto-dacică, în perioada Burebista-Decebal”, *Sargetia* 11-12, 1974-1975, pp. 35-36; N. Gostar, V. Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, Iași, 1984; I. Glodariu, “Opinii privitoare la stratificarea societății dacice (sec. I î.e.n.-I e.n.)”, *AMN* 24-25, 1987-1988, pp. 537-544; N. Ursulescu, M. Vasilescu, “Considérations sur la signification du mot cométai”, *Thraco-Dacica* 12, 1991, pp. 133-135; I.H. Crişan, *Civilizația geto-dacilor*, Bucurest, 1993; V. Sirbu, G. Florea, *op. cit.*, pp. 19-36; A. Husar, *Dacia prerromana între Orient și Occident*, Cluj-Napoca, 2000, pp. 207-211 y 304-310.

influencia importante sobre las sociedades géticas, sobre todo en el aspecto político, fue la ejercida por el reino de los Odryos, cuya dominación e influencia se extendió en los siglos V y IV a.C. en el norte de los Balcanes y en la Dobrudja. Los descubrimientos arqueológicos ilustran una acentuada estructuración jerárquica de las sociedades autóctonas y la constitución de las primeras formaciones políticas, las uniones tribales. En este sentido, los autores antiguos y las inscripciones nos han transmitido los nombres de algunos dinastas locales, como Charnabon, Dromichaites, Zalmodegikos o Rhemaxos, que resistieron sucesivamente a los intentos de conquista de Darío (514-512 a.C.), Filippo II Ateas (339 a.C.), Alejandro Magno (335 a.C.), Zopirión (326 a.C.) y Lisímaco (en torno al 300-290 a.C.), algo sólo explicable por la importancia de los recursos materiales y humanos de los que disponían las sociedades géticas de los siglos V a III a.C.²². Pero en cambio, sabemos extremadamente poco sobre lugares de culto de los getas, de modo que existe un evidente contraste entre las informaciones transmitidas por los autores antiguos que repararon en lo específico de la religión geto-dacia, y la ausencia, casi total, de edificios de cultos entre los siglos V y III a.C., cuando los getas, una etnia con una estructura todavía arcaica, conocen la aparición de unas formaciones políticas diversificadas y jerarquizadas, así como una estructuración territorial correspondiente²³.

Pero volviendo al asunto que nos ocupa, ¿significaría la exclusión del honor de convertirse en mensajeras a la divinidad que las mujeres podrían haber sido igualmente excluidas de los rituales del culto de Zalmoxis? ¿Podrían haber sido excluidas de la inmortalidad? En realidad, como hemos dicho, tampoco sabemos demasiado de los rituales unidos al culto de Zalmoxis. Herodoto nos explica algunos de los presumibles misterios de su culto: el banquete ritual y la *occultatio*, pero no disponemos de datos que atestigüen una aplicación práctica de estos misterios en una forma ritual, y no podemos saber nada acerca de la posible participación o exclusión de las mujeres. No obstante, sí sabemos que cuando el culto de Zalmoxis se articula en una religión institucionalizada, con templos y castas sacerdotales, en la primera mitad del siglo I a.C., bajo el reinado de Burebista, y teniendo a Deceneo como alto sacerdote, no va a existir ningún tipo de sacerdocio femenino en su culto, o mejor dicho, las fuentes no han dejado constancia de ello²⁴.

De todos modos, Herodoto nos informa de la doctrina zalmoxiana de la inmortalidad diciendo que aquellos que participaban en el banquete de Zalmoxis, así como sus sucesivos descendientes, no morirían, sino que irían a cierto lugar donde

²² V. Iliescu, "Alexander der Große und Dromichaites", en *Studia in honores B. Gerov*, Sofía, 1990, pp. 101-113.

²³ A. Husar, *op. cit.*, pp. 207-211. Para la época de la formación estatal del siglo I a.C. conocemos más datos de la sociedad dacia, gracias a las fuentes escritas y arqueológicas. Ver también A. Husar, *op. cit.*, pp. 304-310.

²⁴ I. H. Crişan, "Călugări şi preoţi", en *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp. 389-397; J.R. Carbó García, "Pileati, 6AB<≡IÇΘA4, 6Θ4ΦΘA4: El sacerdocio daco-geta y su papel en la cohesión social y la unidad política del s.I a.C. bajo Burebista", en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, en Valladolid entre el 7 y el 9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004, pp. 43-50.

vivirían eternamente en su compañía, gozando de toda suerte de bienes. Participasen o no en los rituales del culto, las mujeres, como parte integrante de las familias –las esposas, las hijas– sí debían participar de la inmortalidad, como atestiguan por otra parte los restos de sacrificios humanos de mujeres junto a los restos de los maridos muertos, como también se ha mencionado.

Por otro lado, aunque también se hayan encontrado restos de niños sacrificados junto a los enterramientos de adultos o incluso de adolescentes, parece evidente que tampoco podían participar en el ritual del mensajero, dado que no habían alcanzado la edad adulta y por consiguiente, aunque participantes igualmente de la inmortalidad, no podían participar del culto de Zalmoxis y desde luego, no se les podía confiar el alto honor de transmitir los mensajes a la divinidad, por su propia condición infantil.

Tanto Herodoto como Pomponio Mela, hablando de los getas y de la inmortalidad, nos dicen que “se creen inmortales”, hablando en general. Y a Herodoto no le llama la atención la creencia en una idea de ultratumba, sino el convencimiento de los getas de que los muertos iban a reunirse con la divinidad. Si esta creencia en la inmortalidad estaba tan extendida, resulta obvio que el culto de Zalmoxis lo estaba también, dentro del politeísmo de las creencias religiosas geto-dacias. Si todos los geto-dacios creían en la inmortalidad, todos participaban en el culto a Zalmoxis. Tan sólo si aceptásemos y pudiésemos demostrar la existencia de las prácticas rituales de los “misterios zalmoxianos”, al estilo del mismo ritual del mensajero, podríamos hablar de unas personas iniciadas en dichos misterios del culto, aparte del culto en sí a la divinidad y de la creencia en la inmortalidad. Para ello, Eliade cree que una traducción más exacta del término utilizado por Herodoto (ΖΑΛΜΟΞΙΣ) debería decir, como avanzábamos anteriormente²⁵, que “ellos practican ritos de inmortalidad” y no solamente “ellos se creen inmortales”. Sólo entonces podríamos pensar, como hace Eliade, que el alto honor de ser elegido mensajero ante Zalmoxis podría recaer en uno de esos iniciados, a los que estaría restringido el sorteo. Ellos serían los elegidos. El resto del pueblo, hombres, mujeres, niños... sufrían una marginación religiosa al no estar iniciados.

Pero la verdadera marginación, la verdadera opresión, ya en el plano social, pero afectando igualmente a lo religioso, no se producía en el proceso de la elección del mensajero, que acabamos de revisar, sino que se daba como consecuencia del proceso fallido del ritual, esto es, cuando el individuo que había sido elegido para ser mensajero resultaba herido por las picas de sus compañeros, pero no tenía la suerte de morir, para así llevar los mensajes a Zalmoxis y unirse a él en la inmortalidad.

Herodoto nos decía que, cuando el elegido no moría, sus convecinos le llenaban de denuestos y afirmaban de él que era un ser malvado. Después, elegían por sorteo a otro y lo enviaban, es de suponer que con mayor fortuna, en esa ocasión. De lo contrario, podían empezar a pensar que era el pueblo en su conjunto el que fallaba en algo ante la divinidad, y no meramente los individuos. Pero en fin, supongamos que se envía con éxito al segundo mensajero. Tenemos que preguntarnos qué es lo que

²⁵ Ver nota 20.

sucede a partir de ese momento con el primer hombre, con el primer elegido, con el que unos momentos antes iba a ser objeto del mayor honor religioso de representar a su pueblo en la renovación cíclica de sus lazos con la divinidad y que ahora quedaba maltrecho por las heridas infligidas por las picas de sus compañeros y marginado por todos sus conciudadanos.

Desde el punto de vista religioso, parece bastante probable que el individuo, a partir de ese momento, quedará excluido de participar en nuevos sorteos para elegir los mensajeros a Zalmoxis, cada cuatro años. Ya ha fallado en una ocasión a la comunidad y a la divinidad, así que, ¿por qué arriesgarse con alguien que ya ha demostrado su “impiedad”? Esa persona ya no es merecedora del gran honor de convertirse en el portador de los mensajes de sus convecinos ante Zalmoxis. Quizá podríamos pensar, incluso, que debería sentirse hasta cierto punto aliviado por librarse de los futuros y fatídicos sorteos, sobre todo si tenemos en cuenta el dolor que debía de estar sufriendo por las heridas del intento fallido. Pero claro, antes de pensar en esa sensación de alivio como lo haríamos nosotros en la actualidad ante semejante situación, debemos sopesar las otras implicaciones religiosas y sociales que podía suponer para el elegido el no haber muerto durante el ritual.

La acusación de “mala persona” que menciona Herodoto puede ser una referencia clara de impiedad, que en el contexto del culto de Zalmoxis podría incluso significar una falta de fe o no creencia en la inmortalidad, razón por la cual, no muere durante el sacrificio ritual y es “condenado” a seguir viviendo en lugar de reunirse con la divinidad. Si las implicaciones dentro del culto de Zalmoxis iban más allá es algo que no podemos saber. Si aceptásemos o pudiésemos comprobar la hipótesis de Eliade respecto a la “iniciación” en los pretendidos rituales místicos del culto zalmoxiano, sí podríamos deducir que el individuo en cuestión, con casi toda seguridad, se vería marginado o expulsado de la participación en ellos inmediatamente después de haber sobrevivido a la hieroktonía.

Ignoramos igualmente si existía entre los geto-dacios y en el culto de Zalmoxis algún mecanismo de redención para esta impiedad, pero quizás el suicidio ritual podía ser una vía, hasta cierto punto sencilla, de alcanzar esta redención, al asegurar de forma análoga la reunión directa con la divinidad, en su principio de inmortalidad, para lo cual hay que insistir en el carácter ritual de este tipo de suicidios.

En cuanto a las implicaciones sociales, la marginación religiosa producida por la supervivencia en el ritual conllevaba por igual una marginación social que intuimos a partir de esos “denuestos” que menciona Herodoto y también a partir de las propias características de la sociedad geto-dacia. Ahora bien, el alcance de esa marginación ya es más difícil de medir. Al ir lo religioso tan intrínsecamente unido a lo social entre los geto-dacios, la exclusión en los rituales del culto zalmoxiano significaba la exclusión de la participación en una parte muy importante de la vida social de la comunidad. La demostrada impiedad, desde luego, debía de influir muy negativamente en la vida social del individuo, aparte de la decepción causada en la comunidad por no haber sido capaz de transmitir sus mensajes a Zalmoxis.

¿Y cómo se habría manifestado esa influencia negativa en la vida social? Resulta probable que el infeliz incluso debiera exiliarse y marchar lejos de allí. Y muy probablemente también su familia directa, su esposa o esposas, e hijos, se vieran

marginados por culpa de la impiedad del cabeza de familia. O podría darse el caso de que la gravísima falta de la supervivencia en la hieroktonía del mensajero fuera un motivo de causa mayor para que la mujer o mujeres pudieran repudiar al esposo, pero esta opción no parece demasiado aceptable, dado que en la sociedad geto-dacia, el destino de las mujeres parecía ir unido invariablemente al de los maridos, tanto en la vida como en la muerte²⁶. En cualquier caso, como hemos venido remarcando desde el comienzo de nuestra exposición, la carencia de datos susceptibles de permitirnos profundizar en la interpretación de esta pretendida marginación del que denominaríamos como el “mensajero rechazado” hace que sea terriblemente difícil llegar a alguna conclusión al respecto, pero valga de momento este breve estudio hipotético sobre un aspecto que no había sido tratado en los estudios sobre el pasaje de Herodoto al que nos hemos referido.

A modo de conclusión, hemos planteado que, en un corto espacio de tiempo, el elegido para ostentar “el mayor honor” en la sociedad geto-dacia, el de convertirse en el mensajero de la comunidad ante Zalmoxis, podía pasar a convertirse en el mayor marginado de esa misma comunidad, tanto en lo religioso como en lo social, siendo así un verdadero esclavo del destino. No obstante, la realidad resulta aún más compleja y brutal. Entre los getas del siglo V a.C., cuando comienza a producirse una estructuración jerárquica de las sociedades autóctonas, empiezan a constituirse las primeras formaciones políticas en torno a las uniones tribales, gracias entre otras cosas a las influencias griegas, helenísticas y del reino Odryso, y surgen algunos dinastas locales que incluso son recogidos por las fuentes literarias y epigráficas, resulta muy difícil creer que el sorteo se realizase entre todos los hombres libres de los poblados, incluyendo a estos mismos dinastas que se sitúan en lo alto de esa estructura jerárquica de la sociedad. Pese a que, como hemos expuesto, apenas se conocen datos sobre la religión de los geto-dacios en esta época, podemos tratar de establecer una comparación con la situación posterior en el siglo I a.C., en tiempos de la unidad estatal daco-geta bajo Burebista, cuando entre los miembros de la aristocracia dáica —*tarabostes, pilleati*— eran elegidos los reyes y los sacerdotes de los daco-getas²⁷. Sin llegar a una diferenciación social tan grande como la de la época de Burebista, entre los siglos V a III a.C. podríamos intuir igualmente una apropiación de las funciones sacerdotales por los miembros de las diferentes comunidades que estaban situados más arriba, dentro de esta estructura jerárquica de la sociedad. De ese modo, ni dinastas ni sacerdotes, integrantes de esa aristocracia en ciernes, habrían formado parte de los elegibles para el papel de mensajero en el ritual transmitido por Herodoto, y lo que se manifiesta en suma es una reproducción en el nivel simbólico-religioso de las relaciones sociales existentes, reforzando el control ideológico sobre la masa de

²⁶ Sobre los casamientos y la poligamia entre los geto-dacios, ver I. H. Crișan, “Căsătorii”, en *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucarest, 1986, pp.132-136.

²⁷ Jordanes, *Getica*, 39: *ex quibus eis et reges et sacerdotes ordinabantur*. Ver J.R. Carbó García, “*Pilleati*, 6AB<=>ΞζΘΑ4, 6Θ4ΦΘΑ4: El sacerdocio daco-geta y su papel en la cohesión social y la unidad política del s.I a.C. bajo Burebista”, en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerro (eds.), *Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo, Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, en Valladolid entre el 7 y el 9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004, pp. 43-50.

fieles-creyentes del pueblo --aquéllos que en el siglo I a.C. serán denominados *comati* o *capillati*--, que llegan a interiorizar su dependencia de tal modo que consideran estas relaciones como igualitarias ante la divinidad, mediante el proceso del sorteo --y pese a las marginaciones sociales ya señaladas--, cuando en realidad deben encuadrarse en un panorama de dominación-sumisión entre los miembros de la incipiente aristocracia y sacerdocio geta y el resto del pueblo.