

El control del otro. Sacrificios en la sociedad heroica griega*

M^a Yolanda MONTES MIRALLES

University of Oxford
montesmiralles@hotmail.com

RESUMEN

Las próximas páginas se ocupan de analizar la función del ritual sacrificial en la épica iliádica. Por un lado, recogeremos aquellas ocasiones en las que simplemente se menciona la realización de un sacrificio y valoraremos sus objetivos, así como su papel en las relaciones de alteridad establecidas entre héroes y divinidades homéricas; por otro, y guiados por la misma filosofía, los cuatro únicos ejemplos en los que se hace una descripción pormenorizada del rito, lo que nos permitirá, además, considerar el grado de fijeza de su lenguaje verbal y no verbal. El sistema sacrificial, con su permanente invocación a la reciprocidad, se incluye dentro del lenguaje de la *φιλότης* heroica (*τιμή*, ira, acción, compasión...) esté el sacrificio específicamente dirigido a los dioses o no. El patrón no es idéntico en todos los casos, pero todos ellos, de cualquier forma, parecen ser exponentes del *miedo/control del otro*, sea ese *otro* un mortal... o un inmortal.

Palabras claves: Muerte ritual. *Iliada*. Dioses épicos. Lenguaje de la *philotes*.

The control of the *other*. Sacrifices in the Greek heroic society

ABSTRACT

The following pages deal with the function of sacrifices in the iliadic epic. On the one hand, we will look into those contexts where sacrifices are merely mentioned and will judge their purposes and the role that they play within alterity relationships between heroes and deities. On the other, we will examine the four only examples of a detailed description of the ritual in the poem, which will also enable us to consider how fixed their verbal and non-verbal language is. This sacrificial system, invoking reciprocity repeatedly, is included in the language of heroic *φιλότης* (*τιμή*, anger, action, pity...) whether a specific sacrifice is addressed to gods or not. The pattern is not identical in all the cases but all of them seem to be prime examples of fear/control of the *other*, who may be mortal... or immortal.

Key words: Ritual killing. *Iliad*. Epic gods. Language of *philotes*.

SUMARIO: 1. El sacrificio iliádico como canalizador de la *φιλότης* divina. 1.1. Sacrificios pretéritos como argumento en una plegaria. 1.2. Sacrificios como forma de reconocer/explicitar la tasación social de los dioses. 1.3. Sacrificios como sistema para aplacar la ira divina. 1.4. Sacrificios como medio para propiciarse la benevolencia de un inmortal. 1.5. Promesas de sacrificios a cambio de asistencia. 1.6. Verbalización de la reciprocidad previsible. 2. La descripción ritual iliádica. 2.1. Sacrificios comensales (cantos I y II). 2.2. Sacrificios que sellan acuerdos y juramentos (cantos III y XIX). 3. Conclusiones

FECHA DE RECEPCIÓN: 09 DE 05 DE 2007
FECHA DE ACEPTACIÓN: 08 DE 03 DE 2008

1. EL SACRIFICIO ILIÁDICO COMO CANALIZADOR DE LA ΦΙΛΌΤΗΣ DIVINA

Al margen de las posibles traducciones que busquemos para el sustantivo, la *φιλότης* es un término sociológico, en principio abstracto, que se concretiza de un modo específico en el seno de la sociedad de los héroes¹. El círculo de la *φιλότης* es el formado por aquellos individuos entre los que la interacción social puede ser predecible y no violenta. El hecho de que hablemos de círculo no es casual, ya que delimita lo que es previsiblemente no hostil y se expande y se contrae y opera en diferentes niveles de relación social a partir de la extensión de sus postulados y la retórica que le es característica. Los héroes diferencian en todo momento entre aquellos que pertenecen a su comunidad simbólica (que son sus *φίλοι*) y aquellos que no. Las relaciones incluidas dentro de dicho círculo están gobernadas por la reciprocidad, la vergüenza social (*αἰδώς*) y la compasión (*ἔλεος*)²; por lo que podemos observar, una vez establecida la *φιλότης*, ésta redefine la posición de las partes que interactúan desde un estado de enemistad a uno de concordia que evita las acciones injuriosas y anula las agresiones potenciales, al tiempo que propicia ayuda, colaboración, rescate, en definitiva, y tal y como decíamos, reciprocidad positiva predecible. Dicha retórica de la previsibilidad no violenta es definida en primera instancia en las relaciones de alteridad de tipo parental (donde esa reciprocidad se da por supuesta); de ahí es exportada, por su utilidad, a las de alteridad no parental, principalmente entre compañeros de armas (*ἐπαῖροι*) y, asimismo, a la que califico como

* La elaboración de este artículo ha sido posible gracias a la concesión de una beca postdoctoral por parte del Ministerio de Educación y Ciencia. Las traducciones que se ofrecen en él de diferentes pasajes de la *Iliada* están tomadas de la edición de Emilio Crespo publicada por la editorial Gredos. Por su parte, la edición griega manejada es la oxoniense editada por D. B. Munro y T. W. Allen. Las abreviaturas *LSJ* y *DELG*, empleadas esencialmente a pie de página cuando se aportan traducciones de ciertos términos, se refieren, respectivamente, al léxico griego-inglés editado por H. G. Liddell & R. Scott y al *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine.

¹ Vid. H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Tesalónica, 1963; E. P. Hamp, "Φίλος", *BSL* 77 (1982), pp. 251-262; M. Scott, "Philos, philotes and xenia", *Aclass* 25 (1982), pp. 1-19; J. Taillardat, "Philotes, pistis et foedus", *REG* 95 (1982), pp. 1-14; J. T. Hooker, "Homeric φίλος", *Glotta* 65 (1987), pp. 44-65; P. Hummel, "Philos. Motivation et démotivation étymologiques", *IG* 34 (1987), pp. 36-41; D. Robinson, "Homeric φίλος. Love of life and limbs and friendship with one's θυμός", Ed. E. M. Craik, *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 1990, pp. 97-108; M. Y. Montes Miralles, "Mecanismos de definición ideológica de la sociedad homérica", Plácido, D., et alii (eds.), *Actas de la IV Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo: La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, 2006, pp. 33-43.

² Vid. W. J. Verdenius, "Αἰδώς bei Homer", *Mnemosyne* 12 (1944), pp. 47-60; A. Cheyns, "Sens et valeurs du mot ΑΙΔΩΣ dans les contextes homériques", M. Hofinger (*et alii*), *Recherches de philologie et de linguistique*, Bibliothèque de l'Université, Lovaina, 1967, pp. 3-33; M. Scott, "Pity and pathos in Homer", *Aclass* 22 (1979), pp. 1-14; J. C. Riedinger, "Les deux αἰδώς chez Homère", *Rev. Phil.* 54 (1980), pp. 62-79; M. Scott, "Aidos and nemesis in the works of Homer and their relevance to social or co-operative values", *Aclass* 23 (1980), pp. 13-35; J. Kim, *The theme of pity in the Iliad*, New York, 1992; D. L. Cairns, *Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford, 1993.

φιλότης cultural (es decir, no presupuesta, sino construida culturalmente) y que incluye la amistad hospitalaria, la ceremonia de la súplica heroica y los acuerdos y juramentos. Los sacrificios parecen ser en la sociedad iliádica vías por las que se exporta dicha *φιλότης* a un nuevo nivel, el de las relaciones de alteridad con las divinidades, y el mecanismo para ello es el binomio típicamente heroico de las nociones de *φιλότης* y *τιμή*. En la esfera mortal, cada individuo cuenta con un marco de acción en el que es libre para actuar y en el que suya es la responsabilidad, marco definido por el *status*. Asignada la porción social, de cada cual se espera que se comporte de acuerdo a ella y, asimismo, y de modo recíproco, el individuo busca ser tratado en consecuencia. La valoración psico-social colectiva de un héroe (su *τιμή*) es una característica exclusiva de los principales de la sociedad homérica así como una categoría abstracta esencial a la hora de definir el papel del individuo en el seno del grupo, ya que es la medida que le acompaña allí donde se encuentra. La valoración cuenta con una dimensión fija estipulada por la pertenencia al colectivo social exclusivista, pero también con una fluida en la que el honor puede ganarse o perderse según unas reglas de juego fijadas culturalmente (lo material y lo inmaterial se conjugan para explicitar la valoración de un *ἄριστος*)³. Lo más significativo es el hecho de que para el mantenimiento de ese lenguaje exclusivista, los héroes recurran a la retórica conocida de la *φιλότης*; así, aquellos que me inspiran vergüenza social y compasión (*αἰδώς* y *ἔλεος*) son aquellos en los que reconozco la *τιμή*. En otras palabras, los lazos de la *φιλότης* son los lazos de la *τιμή* recíproca y ése es precisamente el discurso extrapolado a la comunicación con los inmortales.

1.1. SACRIFICIOS PRETÉRITOS COMO ARGUMENTO EN UNA PLEGARIA

Encontramos una serie de ejemplos de sacrificios realizados en el pasado como medio para solicitar un nuevo favor a las divinidades.

Cuando Crises es rechazado por Agamenón en el canto primero del poema (el Atrida no ha consentido en devolver a Criseida a su padre) el sacerdote de Apolo dirige su plegaria al dios: «(...) Óyeme, oh tú, el de argénteo arco, que proteges Crisa y la muy divina Cila y sobre Ténédos imperas con tu fuerza, oh Esminteo! Si alguna vez he techado tu amable templo *o si alguna vez he quemado en tu honor pingües muslos* (*ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα*) de toros y de cabras, cúmpleme ahora este deseo: que *paguen* (*τίσειαν*) los dánaos mis lágrimas con tus dardos (...)»⁴

³ Vid. A. L. Motto & J. R. Clark, "Isê dais. The honor of Achilles", *Arethusa*, 2 (1969), pp. 109-120; J. C. Riedinger, "Remarques sur la *τιμή* chez Homère", *REG*, 89 (1976), pp. 244-64 ; E. Lévy, "Aretê, timê, aidôs et némêsis: le modèle homérique" *Ktêma*, 20 (1995), pp. 177-211 ; M. Finkelberg, "Time and arete in Homer", *CIO*, 48, 1 (1998), pp. 14-28.

⁴ I 37-42.

El mismo discurso es el que encontramos en las palabras de Agamenón quien, ante el inminente peligro de que Héctor prenda fuego a las naves aqueas, insta a los suyos (apelando a la vergüenza social). El Atrida se dirige a Zeus, a quien recuerda cómo nunca pasó de largo por uno de sus altares, sino que siempre quemó en ellos grasa y muslos de bueyes en su anhelo de devastar Troya. Le pide la concesión de un deseo: que los aqueos escapen y se guarezcan; el dios se *apiada* (ὀλοφύρατο) y envía seguidamente un agüero, tras lo cual los del Atrida recuerdan su belicosidad⁵.

En el canto XV, y ante la situación que viven los aqueos frente a los troyanos (ayudados por Apolo), Néstor «(...) *elevaba sus súplicas, con los brazos extendidos al estrellado cielo* (εὐχετο χεῖρ' ὀρέγων εἰς οὐρανὸν ἀσπερόεντα): ¡Zeus padre! Si alguno alguna vez en Argos, rica en trigo, quemando pingües muslos de vaca o de oveja en tu honor, te *imploró* (εὐχετο) el regreso y tú se lo *prometiste y garantizaste* (ὑπέσχεο καὶ κατένευσας), acuérdate de ellos y apártalos, Olímpico, del despiadado día, y no dejes a los aqueos sucumbir así ante los troyanos. (...)» Zeus truena entonces con fuerza y los argivos atacan a los enemigos con nuevos bríos⁶.

La filosofía que subyace a la súplica en la que se alega la realización de sacrificios en el pasado es la propia del lenguaje de la reciprocidad de la *φιλότης*. En el primer caso, el de Crises, el sacerdote ejerce, por el hecho de ser tal, como un cierto tipo de *φίλος* del dios. Esa *φιλότης* ya establecida entre ambos implica que la divinidad, como si se tratara de un mortal, reaccionará contra la falta de reconocimiento de la *τιμὴ* de su sacerdote, quien, significativamente, emplea el vocabulario del reequilibrio y la recuperación del orden social (el verbo es *τίνω*) cuando se dirige a Apolo (tendremos oportunidad de volver sobre este tema). En el caso de Agamenón, el léxico vuelve a ser el de la reciprocidad, una reciprocidad que parece establecida (o que así se pretende que sea) entre la deidad y el colectivo de los principales de la sociedad heroica (el Atrida habla expresamente de *basileis*); como *basileus* es Néstor, quien recurre a hablar de promesas como mecanismos que garanticen la previsibilidad. En los tres casos, las divinidades efectivamente actúan, en alguno de ellos incluso compadecidos (recordemos que la *φιλότης* impele a la acción y *ἔλεος* forma parte de su léxico) ante lo que se les pide. La plegaria⁷ parece ser un trasunto de la súplica heroica⁸: los *φίλοι* (parentales y no parentales) forman parte del círculo de relaciones socia-

⁵ VIII 236-252.

⁶ XV 370-380.

⁷ Vid. E. J. Strittmacher, "Prayers in the Iliad and the Odyssey", *Classical Weekly* 18, 2 (1925), pp. 83-87; A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques*, Paris, 1966; A. W. H. Adkins, H., "Ἐὔχουμαι, εὐχολή and εὐχος in Homer", *CQ* 19 (1969), pp. 20-33; L. Muellner, *The meaning of Homeric [Euchomai] through its formulas*, Innsbruck, 1976; V. Pedrick, "Supplication in the Iliad and the Odyssey", *TAPhA* 112 (1982), pp. 125-140; D. Aubriot, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992 ; D. Lateiner, "Homeric prayer", *Arethusa* 30, 2 (1997), pp. 241-272.

⁸ Vid. K. Crotty, *The poetics of supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaca/London, 1994; A. J. M. Haffa, *The cultural poetics of supplication in epic: Homer, Virgil, Tasso*, The University of Wisconsin-Madison, 1996; M. Y. Montes Miralles, *Ideología aristocrática en los orígenes del Arcaísmo griego. Estrategias de alteridad en la Iliada*, Oxford, 2006, pp. 70ss.

les al que es lícito suplicar con el fin de verbalizar una *φιλότιτος* ya establecida o, en el caso de los *φίλοι* culturales, activar una posible.

1.2. SACRIFICIOS COMO FORMA DE RECONOCER/EXPLICITAR LA TASACIÓN SOCIAL DE LOS DIOS

Los sacrificios son una forma de reconocimiento de la tasación psico-social de los dioses, de ahí la utilización explícita de términos como *γάρας* o *banquete equitativo*, algo que, en principio, podría parecer innecesario tratándose de deidades, pero que permite hacer (idealmente) previsibles las relaciones con los inmortales. Como dijimos, el respeto por la *τιμή* de un *otro* se incluye dentro del lenguaje de la reciprocidad heroica; también aquí, aun cuando *el otro* es un dios. Los mortales se propician mediante banquetes el *aprecio* (verbo *τίω*) de la deidad, la cual se traduce en una supuesta benevolencia (predecible). El caso más evidente lo tenemos al inicio del canto IV, cuando los dioses celebran una asamblea y Zeus se dirige a Hera en los siguientes términos: «(...) Pues de las ciudades de terrestres humanos que están habitadas bajo el sol y el estrellado cielo, la que yo más de corazón *apreciaba* (*τιέσκειτο*) era la sacra Ilio, y a Príamo y a la hueste de Príamo, el de buena lanza de fresno. Nunca carecía mi altar de la *equitativa porción en el banquete* (*δαίτῳς ἕϊσσης*), la libación y el humo de la grasa, *privilegio* (*γάρας*) que nos corresponde. (...)»⁹.

De hecho, si los héroes omiten ese reconocimiento de la tasación psico-social de los dioses (sea de forma consciente o bien por olvido), un cierto orden se rompe, una cierta balanza se desequilibra, la reciprocidad se anula y, por tanto, la predictibilidad del comportamiento del *otro*, que en este caso es una divinidad. El fallo en la observancia de la *τιμή* propia conduce a la ira, de ahí la repetición de términos emparentados con *χόλος*, *χώομαι*... que inducen a la acción negativa por parte de la deidad contra el infractor. Veamos algunos ejemplos.

Apolo ha enviado, tras la petición de su sacerdote, una plaga al campamento aqueo. Tras nueve días de muertes, Aquiles convoca una asamblea; se dirige a Agamenón «(...) Mas, ea, a algún adivino preguntemos o a un sacerdote o intérprete de sueños –que también el sueño procede de Zeus– que nos diga por lo que *se ha enojado* (*ἐχόσαστο*) tanto Febo Apolo, bien si es una *plegaria* (*εὐχολῆς*) lo que echa de menos o una *hecatombe* (*ἑκατόμβης*), para ver si con la grasa de carneros y cabras sin tacha se topa y entonces decide apartar de nosotros el estrago (...)»¹⁰. Apolo busca el reconocimiento de su *τιμή* y observará la reciprocidad, al menos ése es el ideal que se supone a las divinidades¹¹.

⁹ IV 44-49.

¹⁰ I 62-67.

¹¹ Aunque no será ni una plegaria ni una hecatombe lo que echa de menos el dios, sino que, como sabemos, es por su sacerdote, a quien ha deshonrado Agamenón al no liberar a su hija ni haber aceptado el “rescate”.

Ambos bandos han detenido los combates para quemar a los caídos. Concretamente, se nos dice que los aqueos hacían los cuerpos sobre la pira, en torno a ella levantan un túmulo y, a su lado, un muro con torres, puertas y una fosa. Los dioses observan la obra y Posidón se queja a Zeus de cómo los aqueos han construido *sin ofrendar antes hecatombes a los dioses* (οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἑκατόμβας), mientras teme que este muro haga olvidar aquel otro que él mismo, junto a Apolo, edificaron para Laomedonte. Su hermano le tranquiliza: cuando los aqueos se marchen, podrá destruirlo, arrojarlo al mar, tapar de nuevo la playa con arena¹².

Como enviado en la embajada a la tienda de Aquiles, Fénix cuenta la historia de Meleagro, y empieza explicando los motivos de la ira de la diosa Ártemis quien «(...) había desencadenado un azote, *airada* (χλωσαμένη) con ellos [los etolios] por no haberle ofrecido Eneo en la colina del viñedo las primicias. Los demás dioses *participaron de las hecatombes* (δαινυθ' ἑκατόμβας), y sólo a la hija del excelso Zeus había dejado de sacrificar. Por olvido o inadvertencia, *grave falta* (ἀάσατο) cometió en su ánimo. *Irritada* (χολωσαμένη), la sagitaria del linaje de Zeus lanzó un feroz jabalí, de albos dientes, no castrado, que hacía destrozos incontables en el viñedo de Eneo. (...)»¹³.

Durante la celebración de los juegos funerarios en honor de Patroclo, Teucro, por no haber prometido (la forma verbal es ἠπειλήσεν) hecatombes a Apolo, falla en su tiro de la última prueba, la cual consiste en acertar con el arco a una paloma atada al mástil de una nave. El héroe ha cortado con su flecha el cordel que sujetaba al animal y éste ha salido volando¹⁴.

1.3. SACRIFICIOS COMO SISTEMA PARA APLACAR LA IRA DIVINA

El sacrificio es un recurso para aplacar la ira de los dioses, una forma de retomar la comunicación y explicitar el reconocimiento del capital simbólico (algo propio de las relaciones heroicas) de las divinidades. Se reequilibra de este modo la ruptura del lenguaje que pretendía la previsibilidad en las relaciones de alteridad entre mortales e inmortales; es preciso restablecer la situación como lo es en la esfera mortal. El vocabulario no coincide aquí con el específicamente heroico (*ἀρέσκω, τίνω, ἄποινα, πονή...*)¹⁵, sino que el verbo protagonista es *ἰλάομαι*.

Aquiles propone consultar a un adivino para conocer la voluntad de Apolo y el motivo por el cual les ha enviado la peste. Dice Calcante: «(...) Ni es una *plegaria*

¹² VII 443-463. El mismo tema se retoma en XII 3-35.

¹³ IX 533-540.

¹⁴ XXIII 870ss.

¹⁵ *Vid.* G. K. Whitfield, *The restored relation. The supplication theme in the Iliad*, Michigan, 1967; C. Vatin, "Poinè, timè, thoiè dans le droit homérique", *Ktèma*, 7 (1982), pp. 275-280; D. F. Wilson, *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge, 2002.

(εὐχολῆς) lo que echa de menos ni una *hecatombe* (ἐκατόμβης), sino que es por el sacerdote, a quien *ha deshonrado* (ἡτίμησ') Agamenón, que no ha liberado a su hija ni aceptado el rescate, por lo que el flechador ha dado dolores, aún dará más. Y no apartará de los dánaos la odiosa peste, hasta que sea devuelta a su padre la muchacha de vivaces ojos sin precio y sin rescate, y se conduzca una *sacra hecatombe* (ἱερὴν ἐκατόμβην) a Crisa; *sólo entonces, propiciándolo, podríamos convencerlo* (τότε κέν μιν ἰλασσάμενοι πεπιθούμεν) (...)»¹⁶ Agamenón accede entonces a entregar a Criseida a su padre¹⁷. Los aqueos, con Odiseo al mando, botan una nave en la que monta la muchacha y en la que se carga una hecatombe para el dios. Mientras, el Atrida ordena a las huestes purificarse, echar al mar el agua lustral y *sacrificar* en la ribera toros y cabras *en honor de Apolo* (ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τελέεσσας ἐκατόμβας)¹⁸. Una vez en Crisa, Odiseo se dirige al sacerdote en los siguientes términos: «(...) ¡Crises! Agamenón, soberano de hombres, me ha enviado a traerte a tu hija y a ofrecer a Febo una sacra hecatombe a favor de los dánaos para *propiciarnos* (ἰλασόμεσθα) al soberano, que ahora ha dispensado deplorables duelos a los argivos (...)»¹⁹.

1.4. SACRIFICIOS COMO MEDIO PARA PROPICIARSE LA BENEVOLENCIA DE UN INMORTAL

Los sacrificios son, en cualquier caso, y como punto de partida, una práctica habitual de comunicación (una forma de dialéctica) con la divinidad. Cuenta Néstor a Patroclo cuando viajó él mismo a Ftía junto a Odiseo mientras reclutaban hueste. Llegaron a casa de Peleo, quien «(...) asaba en honor de Zeus, que se deleita con el rayo, pingües muslos de buey en la cerca del patio y tenía una áurea copa para verter libaciones de rutilante vino sobre las ardientes víctimas. Los dos os ocupabais de la carne del buey [se refiere a Aquiles y Patroclo], y fue entonces cuando nos presentamos en el pórtico (...)»²⁰.

Aquí, el propio recurso al dios (cuyo nivel de actuación se estima mucho más elevado que el del hombre) nos habla del intento de convertir el futuro en algo controlable. El sacrificio en honor de las divinidades reconoce la tasación social de las mismas y, en este contexto, es un sistema que busca propiciarse la ayuda o la benevolencia de un inmortal, es decir, una forma de activar los lazos de una *φιλότης* ya establecida o de crear una aún inexistente, a veces en circunstancias estresantes. Asistencia es lo que se espera de un *φίλος*, así como la no agresión del que se pretende que lo sea, precisamente, mediante una plegaria/súplica.

¹⁶ I 93-100.

¹⁷ I 141-147. El vocabulario empleado es idéntico.

¹⁸ I 308-317.

¹⁹ I 442-445. Analizaremos el caso concreto del ritual descrito en I, 447-474 en el apartado dedicado a los sacrificios *comensales* en la *Iliada*.

²⁰ XI 773-777.

Odiseo, en su intervención en la asamblea del canto II, recuerda a los aqueos el vaticinio que Calcante pronunció cuando estaban reunidos en Áulide antes de partir hacia la ciudad de Príamo. Allí, alrededor de un manantial, bajo un plátano, *sacrificaban hecatombes en los altares en honor de los inmortales* (ἔρδομεν ἀθανάτοισι τελεήσασας ἑκατόμβας) cuando se produjo un portento: una serpiente de lomo rojo emergió de debajo del altar y se lanzó al plátano, donde había unos polluelos de gorrión. La serpiente los fue devorando uno a uno, ocho en total, más la madre, nueve; tras esto, Zeus la convirtió en piedra. El adivino aseguró entonces que también así ellos combatirían en Ilio durante nueve años y al décimo la tomarían²¹.

En el catálogo de los barcos, en la entrada correspondiente a Atenas, se dice «(...) Y los que poseían Atenas, bien edificada fortaleza, el pueblo del magnánimo Erecteo, a quien en otro tiempo Atenea, hija de Zeus, había criado tras darle a luz la feraz tierra y había instalado en Atenas, en su opíparo templo. Allí se la propiciaban (ἰλάονται) toros y carneros los muchachos de los atenienses a la vuelta de cada año. (...)»²².

Héctor termina su intervención en la asamblea troyana del canto VIII. Todos le aclaman y «(...) trajeron de la ciudad bueyes y cebado ganado con presteza. Se proveyeron de vino, dulce para las mientes, y de trigo de las casas. Acumularon gran cantidad de leña. Ofrecieron a los inmortales cumplidas hecatombes, y los vientos elevaron de la llanura al cielo el humo grato de la grasa. Pero los felices dioses no participaron del festín ni gustaban de él; pues muy odiosa les era la sacra Ilio, y Príamo y la hueste de Príamo, el de buena lanza de fresno. Llenos de soberbia, sobre los puentes de la batalla se asentaron toda la noche, y muchas hogueras suyas ardían (...)»²³.

Aquiles dirá a Odiseo en la embajada que Agamenón ha hecho llegar hasta su tienda: «(...) Ahora ya no quiero combatir contra el divino Héctor, mañana, tras ofrendar víctimas a Zeus y a todos los dioses y cargar ricamente las naves, en cuanto las bote al mar, verás, si es que tienes ganas y te importa, surcando muy temprano el Helesponto, rico en peces, a mis naves y, en ellas, a mis hombres remando con ardor. Si me concede buena travesía el ilustre agitador del suelo, al tercer día puedo llegar a Ftía, de buenas glebas (...)»²⁴.

Néstor cuenta en el canto XI la historia del enfrentamiento entre pilios y epeos. «(...) Nosotros fuimos disponiendo cada cosa y en torno de la ciudad ofrendamos sacrificios a los dioses (ἔρδομεν ἰρὰ θεοῖς) (...)»²⁵. Ya en guerra, los pilios llegaron al caudal del Alfeo y «(...) Allí hicimos bellos sacrificios en honor del prepotente Zeus, así como un toro al Alfeo, otro toro a Poseidón y una vaca de la manada a la ojizar-

²¹ II 303-332. Analizaremos el caso concreto del ritual descrito en II, 400-431 en el apartado dedicado a los sacrificios *comensales* en la *Iliada*.

²² II 546-551.

²³ VIII 545-554.

²⁴ IX 356-363. Véase asimismo el verso X 46, en el que Agamenón propone a Menelao buscar un consejo provechoso ahora que Zeus les ha vuelto la espalda a los aqueos y presta más atención a los sacrificios de Héctor.

²⁵ XI 706-707.

ca Atenea. Tomamos luego la cena en el campamento divididos en grupos y nos acostamos, cada uno con sus armas, a ambas orillas del río (...)»²⁶.

1.5. PROMESAS DE SACRIFICIOS A CAMBIO DE ASISTENCIA

Encontramos una serie de ejemplos de sacrificios prometidos (como activación de lo previsible) a las divinidades si éstas cumplen lo que se les pide, esto es, si observan las reglas de la retórica de la reciprocidad propia de la *φιλότης*, de ahí que los fines buscados sean ayuda, compasión..., vocablos todos ellos propios del lenguaje de la ética de minimización de riesgos en las relaciones de alteridad.

Los dioses deciden la ruptura del pacto establecido en el canto III entre aqueos y troyanos, el cual habría supuesto el fin de los enfrentamientos entre ambos. Atenea induce a Pándaro a disparar una flecha a Menelao. Le dice «(...) y haz votos a Apolo, nacido en Licia, ilustre por su arco, de sacrificar una ínclita hecatombe de primogénitos corderos al regresar a casa, a la sagrada ciudad de Zelea (...)» El mortal obedece²⁷.

Ante la complicada situación que viven los troyanos, Héleno, del que se dice que era el mejor de los agoreros, aconseja a Héctor ir a la ciudad y hablar con Hécuba, madre de ambos, para que reúna a las matronas en el templo de Atenea y deposite en las rodillas de la diosa el mejor de sus mantos y le *prometa* (*ὑποσχέσθαι*) *sacrificar* (*ιερευσέμεν*) doce terneras para ver si se *apiada* (*ἐλεήσει*) de la ciudad y de sus habitantes ante la acometida del aqueo Diomedes²⁸. Héctor va a Ilio y allí encuentra a su madre, a quien transmite el encargo de Héleno²⁹, encargo que la anciana cumple: regresa al palacio, toma uno de sus mantos y marcha al templo acompañada de otras mujeres. Una vez allí, les abrió las puertas Teano Ciseide, a quien los troyanos habían nombrado sacerdotisa de Atenea. Todas extendieron los brazos a la diosa entre gemidos, y Teano, depositó el manto en las rodillas de la divinidad mientras le rogaba que se apiadase y alejase a Diomedes de Troya a cambio de sacrificar en su templo esas doce terneras... Así *suplicaban* (*εὔχοντο*), pero Atenea no accedió³⁰.

Diomedes y Odiseo serán los aqueos encargados de internarse en el campamento enemigo con el fin de conocer sus planes en el canto X. En su camino, el primero hizo un voto: «(...) ¡Óyeme ahora también a mí, vástago de Zeus, indómita! Acompáñame como acompañaste a mi padre³¹, el divino Tideo, dentro de Tebas (...) Así también ahora dignate *asistirme* y *guardarme* (*παρίσταο καί με φύλασσε*); y yo,

²⁶ XI 727-732.

²⁷ IV 101-121.

²⁸ VI 87-101.

²⁹ VI 254-279.

³⁰ VI 293-312.

³¹ Da la impresión de que se espera que esas relaciones de *φιλότης* particulares con los dioses sean heredables, como lo son otras formas de alteridad parental y no parental (caso de los huéspedes).

a mi vez, *te inmolaré una ternera añoja de ancho testuz* (σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέζω βοῶν ἦνιν εὐρυμέτωπον) indómita, que hasta ahora el hombre no colocó bajo el yugo. Yo te la sacrificaré tras verter oro alrededor de sus cuernos (...)»³².

Tras la muerte de Patroclo, Aquiles prepara su sepelio. El Pelida se corta la cabellera y, mirando al Ponto, dice: «(...) ¡Esperqueo! Vano fue el voto que te hizo mi padre Peleo cuando te *prometió* (ἠρήσατο), si yo regresaba allí, a mi tierra patria, cortarme la cabellera en tu honor, ofrecerte una sacra hecatombe y sacrificar cincuenta moruecos sin castrar allí mismo, en tus fuentes, donde tienes un predio y un fragante altar. Ese voto hizo el anciano, y tú no has cumplido su proyecto. Ahora, dado que ya no voy a regresar a mi tierra patria, deseo ofrecer la cabellera al héroe Patroclo para que se la lleve (...)»³³. Pero la pira de Patroclo no prendía, de modo que Aquiles elevó una plegaria a dos vientos, el Bóreas y el Zéfiro y les *prometió* (ὑπίσπετο) sacrificios, libó en su honor y les *imploró* (λιτάνευεν) que hicieran arder la leña. Iris es la encargada de hacerles llegar este mensaje a los vientos, que escuchan los ruegos del Pelida³⁴.

Vimos cómo durante la celebración de los juegos funerarios en honor de Patroclo, Teucro, por no *haber prometido* (ἠπειλήσεν) hecatombes a Apolo, falla en su tiro de la última prueba. Es entonces cuando Meriones quita a Teucro el arco y se compromete con Febo a sacrificarle una hecatombe. No falló en su tiro, sino que la flecha atravesó al animal de parte a parte y cayó para clavarse ante sus propios pies³⁵.

1.6. VERBALIZACIÓN DE LA RECIPROCIDAD PREVISIBLE

Aquiles ha matado a Héctor y ultraja insistentemente el cuerpo del Priámida. Los dioses incitan a Hermes a que rape el cadáver, con la oposición de Hera, Posidón y Atenea. Al duodécimo día, Apolo se dirige a los inmortales, a los que acusa de cueles y maléficos, en los siguientes términos: «(...) *¿Nunca en vuestro honor Héctor ha quemado muslos de bueyes y de cabras sin tacha* (Ἐκτωρ μηρὶ ἔκηε βοῶν αἰγῶν τε τελείων)? Ni ahora que no es más que un cadáver habéis osado *salvarlo* (σαῶσαι), para que lo contemplaran su esposa, su madre, su hijo, su padre, Príamo, y sus hueses, que pronto lo habrían incinerado al fuego y le habrían tributado exequias fúnebres (...)» Febo afirma, asimismo, que Aquiles, a quien los dioses prefieren proteger, no tiene ni mientes sensatas ni juicio flexible, y ha perdido toda piedad y no tiene ningún respeto; añade: «(...) ¡Cuidad que nosotros *nos indignemos* (νεμεσσηθῶμεν) con él, por noble que sea, pues su furor ya no ultraja más que arcilla inerte!

³² X 284-294. Poco después (vv. 570-571) se nos dice que Odiseo, quien también había pedido asistencia a Atenea, coloca en la popa de la nave los despojos de Dolón (espía troyano al que han matado) en espera de preparar el sacrificio a la diosa.

³³ XXIII 144-151.

³⁴ XXIII 192-215.

³⁵ XXIII 870-881.

(...)³⁶ Finalmente, Zeus decidirá que sea el propio padre de Héctor quien recupere a su hijo muerto, reservando así el privilegio de recibir los dones del rescate a Aquiles, hijo de Tetis.

Se deja intuir a partir de este ejemplo la presunción última de los mortales de que la realización de sacrificios garantizará un trato de favor futuro por parte de las divinidades. Aquí Apolo parece estar verbalizando en primera persona la reciprocidad propia de la *φιλότιης* entre dioses y héroes. Una *φιλότιης* especial, aún no bien definida, pero que desde luego maneja la misma retórica que la operativa en la sociedad mortal.

2. LA DESCRIPCIÓN RITUAL ILIÁDICA

Como ya avanzamos, sólo en cuatro ocasiones en la *Iliada* tenemos una cumplida descripción de la ceremonia del sacrificio. A este respecto, nos será de utilidad distinguir los diferentes tipos de sacrificios que podemos encontrar en el mundo griego antiguo sobre la base de la ocasión de la muerte y el modo en que las víctimas son después manipuladas. La diferencia más importante es la que suele hacerse entre aquellos rituales en los que las víctimas eran consumidas, y los destructivos, donde no eran comidas sino quemadas completamente o matadas y abandonadas. Las cuatro escenas a las que aludíamos pueden agruparse, precisamente, bajo esas dos categorías fundamentales: comensales (cantos I y II) y de toma de juramento³⁷ o realización de acuerdo (cantos III y XIX); cada tipo exhibirá sus propias características formales (diferente grado de fijeza de la secuencia de versos, diferente vocabulario, manipulación de diferentes objetos, diferentes secuencias gestuales...) así como una finalidad, obviamente, distinta.

En ningún caso los signos del sacrificio (objetos, palabras...) son escogidos de forma arbitraria, sino a partir de una tradición cultural, como tampoco son independientes ni manifiestos sino que, el contexto y la riqueza comunicativa de dichos signos producen toda una serie de efectos complejos en una situación predeterminada³⁸. Mediante los movimientos, las posturas, la manipulación de objetos, las palabras... se genera un ambiente especial para los sentidos. Las dos únicas características comunes a todos los casos de sacrificios que describe la épica iliádica con una cierta profusión son la invocación de la divinidad y el reconocimiento de sus capacidades (una forma de explicitación de la valoración psico-social de los inmortales, algo propio del lenguaje de la tasación entre los mortales). En los casos en los que el resultado de la ceremonia tiene que ver con la temática central del poema, el

³⁶ XXIV 31-54.

³⁷ Vid. M. Kitts, "Not barren is the blood of lambs: Homeric oath-sacrifice as metaphorical transformation", *Kernos* 16 (2003), pp. 17-34.

³⁸ Vid. W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley/Los Angeles/London, 1983, p. 41.

narrador omnisciente se encarga de advertirnos que la divinidad no cumplirá lo pedido, anticipando el hilo argumental del *epos*. En términos generales, en Homero no se nos dice nada sobre vestimentas especiales a la hora de llevar a cabo el ritual del sacrificio, como tampoco acerca de la persuasión/inducción de la víctima a la muerte. No se describe en la épica homérica la ocultación del instrumento de la muerte ritual en la cesta del grano ni se refiere el empleo de inciensos. Asimismo, hay una serie de rasgos propios del ritual que son mencionados en la *Odisea*, pero no en la *Iliada*; es el caso de las procesiones (*Odisea*, III 430-46), cuando en nuestro poema sólo hay lo que podríamos considerar un pequeño vestigio en III 264-70; el nombre mismo del recipiente que recogía la sangre del animal sacrificado y con el que era vertida sobre el altar del dios (*ἀμνίον*) es mencionado en *Odisea*, III, 44 y no en la *Iliada*, tal y como ocurre, asimismo, con el lamento ritual (*ololyge*).

2.1. SACRIFICIOS COMENSALES (CANTOS I Y II)

La primera descripción de la muerte ritual de un animal se produce en el siguiente contexto, ya conocido. Al comienzo del poema, el Atrida retiene como botín de guerra a Criseida, hija de Crises, sacerdote de Apolo. Ante la negativa de Agamenón a devolvérsela a su padre, éste pide al dios que *reequibre la situación* (la forma verbal es muy elocuente, *τίσειαν*) y envíe males contra los aqueos, los cuales se concretan en una plaga que termina con la vida de muchos de ellos. Calcante hace saber a los dánaos el motivo de la ira de la divinidad. El modo de recomponer la desgracia es, según el adivino, devolver a la muchacha *sin rescates* (*ἀνάποινον*), y *conducir allí una hecatombe* (*ἀγειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην*). Un grupo de aqueos, con Odiseo al frente, serán enviados a Crisa y expondrán al sacerdote de Apolo la decisión de Agamenón de devolver a la joven y de realizar un sacrificio para *propiciarse* (*ἱλασόμεσθα*) a Febo; veamos el pasaje:

Con ligereza la *sacra* hecatombe en honor del dios
colocaron seguidamente en torno del bien edificado altar³⁹
y se lavaron las manos y cogieron los granos de cebada majada.
Crises oró en alta voz, con los brazos extendidos a lo alto:
¡Óyeme, oh tú, el de argénteo arco, que proteges Crisa
y la muy divina Cila, y sobre Ténédos imperas con tu fuerza.

³⁹ Aunque el lugar común para la realización de la ofrenda a los dioses es el altar, lo cierto es que la mención a éstos en el poema es escasa. Además del caso de Crisa, tenemos otros ejemplos en VIII 238ss., 249; XI 772ss., 808. Tampoco son demasiadas las oportunidades en las que se habla de un *νῆος* en el poema. Tres de ellos están dedicados a Apolo (en Crisa I 39; Pérgamo V 446 y Troya VII, 83); Atenea tiene uno en Atenas y otro en Troya (II 549; VI 88, 297, 308) y en XXII 171 se hace mención a cómo en las alturas del Ida, Héctor habría sacrificado a Zeus en varias ocasiones. Por su parte, el témenos de un dios es mencionado en II 695-6; VIII 48; XXIII 148. *Vid.* J. García López, *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970.

Ya una vez antes escuchaste mi *plegaria* (εὐξαμένοιο), y a mí *me honraste* (τίμησας μὲν ἐμέ) e inflingiste un grave castigo a la hueste de los aqueos. También ahora cúmpleme este otro deseo: aparta ya ahora de los dánaos el ignominioso estrago. Así habló en su *plegaria* (εὐχόμενος), y le escuchó Febo Apolo. Tras elevar la súplica y espolvorear granos de cebada majada, primero echaron atrás las testuces, las degollaron y desollaron; despiezaron los muslos y los cubrieron con grasa formando una doble capa y encima pusieron trozos de carne cruda. El anciano los asaba sobre unos leños, mientras rutilante vino vertía; al lado unos jóvenes asías asadores de cinco puntas. Tras consumirse ambos muslos al fuego y catar las vísceras, trincharon el resto y lo ensartaron en brochetas, lo asaron cuidadosamente y retiraron todo del fuego. Una vez terminada la faena y dispuesto el banquete, participaron del festín, y nadie careció de *equitativa porción* (δαιτὸς ἕστῃς). Después de saciar el apetito de bebida y de comida, los muchachos colmaron crateras de bebida, que repartieron entre todos tras ofrendar las primicias en copas. Todo el día estuvieron *propiciando* (ἱλάσκοντο) al dios con cantos y danzas los muchachos de los aqueos, entonando un peán en el que celebraban al Protector; y éste se recreaba la mente al oírlo.

(I 447-474)

La segunda ocasión en la que tenemos cumplida cuenta de la ceremonia sacrificial es cuando, tras la asamblea del canto II, los aqueos van a sus tiendas y toman la comida. Vemos cómo el mecanismo es muy similar, esta vez para procurarse la asistencia de Zeus en la batalla y propiciar el fin de los enemigos:

Cada uno hizo un *sacrificio* (ἔρεξε) a los sempiternos dioses, *implorando* (εὐχόμενος) huir de la muerte y del fragor de Ares. Por su parte, Agamenón, soberano de hombres, *sacrificó un buey* (βοῦν ἱέρονσε) pingüe, cinqueño, en honor del prepotente Cronión e invitó a los ancianos paladines del bando panaqueo (...). De pie en torno del buey cogieron los granos de cebada majada y en el centro *pronunció una plegaria* (εὐχόμενος) el poderoso Agamenón: ¡Oh Zeus, el más glorioso y excelso, de oscuras nubes, morador del éter! Que no se ponga el sol ni venga la oscuridad hasta que yo abata de bruces la ahumada viga maestra del palacio de Príamo, prenda con fuego abrasador la chambrana y desgarré alrededor del pecho la hectárea túnica, hecha

girones con el bronce. Y que muchos compañeros a su alrededor de bruces en el polvo muerdan con sus dientes la tierra. Así habló, pero aún no iba a cumplir su plegaria el Cronión, que aceptó las *víctimas* (*ιρά*), sino que aumentó su nada envidiable faena. Tras hacer la súplica y espolvorear los granos de cebada majada, echaron atrás las cabezas de las víctimas, y las degollaron y desollaron; despiezaron los muslos y los cubrieron con grasa formando una doble capa y encima pusieron trozos de carne cruda. Los fueron quemando con astillas sin hojas, pincharon las entrañas en espetones y las dejaron al fuego de Hefesto. Después de consumirse los muslos al fuego y catar las vísceras, trincharon el resto y lo ensartaron en brochetas, lo asaron cuidadosamente y retiraron todo del fuego. Terminada la faena y dispuesto el banquete, participaron del festín, y nadie careció de *equitativa porción* (*δαιτὸς εἶσσης*).
(II 400-431)

El primer caso, el sacrificio de tipo comensal que tiene por objeto aplacar la ira de Apolo, es calificado a menudo por los autores como propiciatorio (el verbo griego que lo alude sería el empleado por Odiseo en I 444, *ἰλάσκεσθαι*)⁴⁰. Yerkes, en su obra sobre el sacrificio en las religiones griega, romana y hebrea antigua⁴¹, considera que el mal que hace el dios es superado/terminado no por el sacrificio, sino por el regreso de Criseida con su padre, planteamiento coherente con la hipótesis que pretendemos sugerir de que el ritual se inscribe dentro de lo que podríamos considerar el lenguaje de la *φιλότης* divina (es la *τιμή* de Crises lo que hay que restaurar). Los dioses parecen dibujar su círculo de la *φιλότης* (un círculo marcado por toda una serie de comportamientos presupuestos entre las partes) de un modo similar al heroico, aunque no idéntico. *Φίλοι* son sus propios parientes (especialmente sus hijos, sean éstos dioses o mortales), y ciertas deidades con las que mantienen un trato *especial* iniciado tiempo atrás, así como determinados mortales a los que se encuentran vinculados por razones variadas (dentro de lo que quizá podríamos considerar una especie de *φιλότης* cultural divina). Crises, como sacerdote de Febo, se incluye dentro del círculo de *φίλοι* (no parentales) del dios. Es evidente que los dioses necesitan un equilibrio en su relación con los mortales y si no hay reconocimiento de su tasación psico-social, se rompe el orden establecido. La valoración psico-social del dios se ha visto mermada en este caso ante la falta de *respeto* (*αιδώς*, una de las características de la retórica de la *φιλότης*) que ha sufrido su sacerdote, y de ahí su intervención airada (reacción característica ante un ultraje a la *τιμή* de un *φίλος*, o lo que

⁴⁰ Vid. E. Des Places, *La religión grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969 y R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman religions and early Judaism*, London, 1953.

⁴¹ R. K. Yerkes, *op. cit.*, pp. 52-53.

es lo mismo, al índice de reconocimiento psico-social de éste). El dios habla el léxico de la reciprocidad (un ideal que se presupone en las divinidades) y en la fórmula de plegaria se recurre a una vez anterior en la que el dios ya cumplió con las leyes propias de esa reciprocidad debidas a su *φίλος*. Plegarias y hecatombes son, al fin y al cabo, formas de reconocimiento por parte de los héroes de la tasación psico-social de los dioses en busca de una previsibilidad en las relaciones con los inmortales por medio de la aplicación del lenguaje social que les es conocido.

En el segundo caso, es obvio que toda vez que la comunidad se encuentra ante un momento crítico de las relaciones sociales se recurre al sacrificio; cuando algo se busca para el futuro, cuando algo cambia o algo se pretende que cambie, se entabla comunicación con los dioses, y la importancia del comportamiento ritualizado para ganarse la benevolencia del dios (la reciprocidad previsible en seres por definición impredecibles) es de capital importancia.

Los sacrificios comensales comparten la celebración de un banquete equitativo (orientado a la propia sociedad heroica más que a la divina)⁴², además de una característica que no encontramos en el caso de los propios de toma de juramento o realización de acuerdo (tal y como veremos), y es el gesto de espolvorear los granos de cebada. Las interpretaciones dadas a este acto han sido muy variadas; su persistencia se debe quizá al conservadurismo religioso, fortalecido por la idea de que *hacer algo con algo* es un acompañamiento necesario para el ruego⁴³. Una hipótesis extendida es la de considerar los granos de cereal como una supervivencia de la práctica de ofrecer a los dioses las primicias de las cosechas⁴⁴. Por su parte, la interpretación de Paul Mazon⁴⁵ sugería que esos granos tendrían la misma virtud purificadora que el agua lustral que se vierte sobre la víctima antes de la inmolación. Walter Burkert calificaba los granos así empleados ya no como comida, sino como otro tipo de alimento; el acto de lanzarlos simultáneamente como grupo es un acto agresivo, como lo es el comienzo de una pelea, incluso cuando se escogen los proyectiles más inofensivos. Burkert habla del sacrificio como drama incipiente⁴⁶ en el que desaparece la ansie-

⁴² No cabe duda de que la comida que sigue a las descripciones de sacrificio en Homero es una ceremonia de gran importancia desde el punto de vista social gracias a la explicitación de papeles mediante el reparto de las porciones asignadas, reparto sujeto a las leyes que regulan la interacción social a la hora de distribuir, dar y tomar (*vid.* W. Burkert, *op. cit.* pp. 37-8). Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo en valorarla como parte del sacrificio propiamente dicho (*vid.* M. H. Jameson, "Sacrifice and ritual: Greece"; M. Grant & R. Kitzinger (eds.), *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome II*, New York, 1988, pp. 959-979), lo cual significaría para otros malinterpretar el significado del ritual sacrificial (*vid.* S. K. Stowers, "Greeks who sacrifice and those who do not: toward an Anthropology of Greek religion"; L. M. White & O. L. Yarbrough (eds.), *The social world of the first Christians. Essays in honor of Wayne A. Meeks*, fortress Press, Minneapolis, 1995, pp. 298-9). Por otro lado, no parece factible interpretar ningún banquete sacrificial en la *Iliada* como una verdadera comida compartida entre dioses y hombres, ya que el primer caso de *theoxenia* lo tenemos en *Odisea*, XIV 434-6.

⁴³ *Vid.* R. K. Yerkes, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁴ *Idem supra*, p. 131. *Vid.* J. García López, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁵ *L'Iliade*, Paris, 1937, p. 45.

⁴⁶ *Vid.* W. Burkert, *op. cit.*, pp. 4-5.

dad por conseguir o perder algo, pero se mantiene la de dar para obtener una contrapartida⁴⁷. En cualquier caso, no deja de resultar significativo el hecho de que sea una característica común para los sacrificios de los cantos I y II del poema.

2.2. SACRIFICIOS QUE SELLAN ACUERDOS Y JURAMENTOS (CANTOS III Y XIX)

En el canto III, se establece el duelo entre Paris y Menelao. Se plantea la posibilidad de que la contienda llegue a su fin con este enfrentamiento individual entre ambos héroes: el vencedor se quedará con Helena y con las riquezas que Alejandro trajo consigo y los demás «(...) *φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμώντες* (...)»⁴⁸. Para la realización del acuerdo, Menelao pide a los troyanos que traigan dos corderos, uno blanco y uno negro, para la Tierra y el Sol; los aqueos se encargarán de traer otro para Zeus. Igualmente, pide la presencia de Príamo, para que sancione en persona la ceremonia, y evitar así que alguien transgreda los que califica de *Διὸς ὄρκια*, ya que sus hijos son insolentes y desleales. Agamenón envía a Taltibio a las naves a por los animales y Héctor manda a Ilio a dos heraldos, de quienes se dice que llevaban los «(...) *θεῶν* (...) *ὄρκια πιστὰ* (...)» por la ciudad, dos corderos y un odre de vino, así como una cratera y copas.

Los notables heraldos

reunieron los útiles de los *leales juramentos de los dioses* (*ὄρκια πιστὰ θεῶν*),
mezclaron vino en una cratera y vertieron aguamanos a los reyes.

El Atrida desenfundó con ambas manos el cuchillo
que siempre colgaba al lado de la larga vaina de la espada,
cortó unos pelos de las cabezas de los corderos, y luego
los heraldos los repartieron a los próceros troyanos y aqueos.

Y por ellos oró el Atrida *con los brazos extendidos a lo alto* (*μεγάλ' εὐχετο χεῖρας ἀνασχών*):

¡Zeus padre, regidor del Ida, el más glorioso y excelso!

¡Y tú, Sol, que todo lo observas y todo lo oyes!

¡Ríos y Tierra! ¡Y vosotros dos, que debajo de la tierra

cobráis venganza de las fatigadas gentes que juran perjurio! (*ἀνθρώπους τίνυσθον ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση*)

¡Sed vosotros testigos y *velad por los leales juramentos!* (*φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά*) (...)

cortó las gargantas con el despiadado bronce

⁴⁷ Vid. W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley/Los Angeles/London, 1979, p. 54.

⁴⁸ III 73=94=256.

a los corderos y los depositó en el suelo, palpitantes
 y faltos de aliento, pues el bronce les quitó el vigor.
 Vaciaron el vino de las crateras en copas
 hasta apurarlo y *elevaron súplicas* (εὐχονται) a los sempiternos dioses.
 Y así repetía cada uno de los aqueos y troyanos.
 ¡Zeus gloriosísimo y excelso, y demás dioses inmortales!
 Que al primero de los dos pueblos que *viole los juramentos* (ὑπὲρ ὄρκια πημήνεια)
 le fluyan a la tierra, igual que este vino, los sesos propios
 y los de sus hijos, y que sus esposas sean sometidas a extraños.
 Así decían, mas el Cronión no iba a cumplir aún su plegaria.

(III 268-302)

En el canto XIX, se produce la aparente reconciliación entre Aquiles y Agamenón. Es Odiseo quien aconseja al Atrida dar a aquél un buen número de regalos y satisfacerle con un banquete; asimismo le insta a que, ante los argivos, *preste juramento* (ὀμνύετω (...) ὄρκον) de que nunca se ha unido a Briseida; añade el Laertiada «(...) Pues no es nada vituperable *reconciliarse* (ἀπαρέσασσθαι) con un varón de condición real, cuando uno se ha enfadado el primero (...)»⁴⁹. Los dones al Pelida son colocados efectivamente en el centro de la asamblea y el Atrida se levanta:

Taltibio, parejo a un dios en la voz, compareció
 ante el pastor de huestes con el jabalí en brazos.
 El Atrida desenfundó con ambas manos el cuchillo
 que siempre colgaba del lado de la larga vaina de la espada,
 cortó unas cerdas al jabalí como primicias y alzando los brazos
elevó una plegaria (εὐχετο) a Zeus, mientras guardaban silencio sentados
 en sus sitios con orden todos los aqueos, escuchando a su rey.
 Y éste *pronunció la siguiente plegaria* (εὐξάμενος), mirando al vasto cielo:
 Sea testigo primero Zeus, el dios más sublime y excelso,
 y también la Tierra, el Sol y las Erinies, que bajo tierra
castigan a las gentes que prestan juramento perjuro (ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ'
 ἐπίορκον ὁμόσση),
 de que nunca he puesto la mano sobre la joven Briseida
 ni por deseo manifiesto de su lecho ni por ningún otro motivo,
 y de que ha permanecido intacta en mi tienda.
Si hay en esto el menor perjurio, que los dioses me den dolores (εἰ δέ τι τῶνδ'
 ἐπίορκον ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν)
tan abundantes como dan a quien les ofende con juramento falaz (πολλὰ μάλ',
 ὅσσα διδοῦσιν ὅτις σφ' ἀλίτηται ὁμόσσας).
 Dijo, y sesgó el gaznate del jabalí con el despiadado bronce.

⁴⁹ XIX 182-183.

Taltibio lo arrojó al gran abismo del oscuro mar
para pasto de los peces, tras haberlo volteado

(XIX 250-268)

Deberemos comenzar aquí haciendo una distinción básica que no siempre es tenida en cuenta. Ὀρκος (plural ὄρκοι) y ὄρκιον (plural ὄρκια, forma en la que aparece) son dos términos diferentes, se emplean en contextos diferentes y hacen referencia a estrategias de alteridad también diferentes. En la *Iliada*, el término ὄρκια aparece en 25 ocasiones, 13 de ellas en la frase ὄρκια πιστά. En seis ocasiones ὄρκια πιστά, y en dos ὄρκοι, son el objeto de una forma del verbo τέμνειν (cortar) relacionado con la práctica de sacrificar un animal. En la *Iliada*, ὄρκια (con o sin πιστά, con el verbo τέμνειν implícito o explícito) es mejor entendido no como el plural *juramentos*, sino como referencia a una ceremonia de *realización de acuerdos* y sus disposiciones, de la que los juramentos eran una parte indispensable (aunque sólo una parte). Por otro lado, la forma singular de ὄρκος se trata de una afirmación personal de que se está diciendo la verdad, normalmente con una forma del verbo ὀμνυμι (ὄρκια nunca aparece junto a este verbo) y ὄρκος no podría, por tanto, traducirse por *acuerdo*⁵⁰. En otras palabras, el poema distingue entre los juramentos que son un elemento de un tratado y la ceremonia misma del tratado: podemos decir que ὄρκος hace referencia al juramento, mientras que ὄρκια hace referencia a los acuerdos o a las víctimas sacrificiales que se emplean en ambos⁵¹.

La ceremonia que encontramos en el canto III es un ejemplo de ὄρκιον⁵² y se trataría de un término al que podríamos dar una traducción múltiple. Como decíamos, el verbo τέμνω⁵³ es usado frecuentemente con ὄρκια y denota una acción al final de la fórmula pronunciada que implica la materialización del pacto. Pueden llevarse acabo en el seno de un mismo colectivo⁵⁴, y entre colectivos diferentes, buscando en cualquier caso que el comportamiento de un *alter* pueda ser previsible, gene-

⁵⁰ Vid. J. F. Priest, "OPKIA in the Iliad and the consideration of a recent theory", *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), pp. 48-56.

⁵¹ Benveniste ("L'expression du serment dans la Grèce ancienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 134 (1948), pp. 81-94) explica la terminología helena por comparación con formas indoiranias. Considera que ὀμνυμι significaría "asir con fuerza" y que ὄρκος designaría no al juramento como palabra, sino a la cosa por la que se jura, algo investido de un poder maléfico (la laguna Estige, el cetro de Zeus...) Termina por interpretar ὄρκον ὀμνυμι como "asir con fuerza el objeto sagrado" siendo ὄρκος, según este autor, a la vez, un objeto material y un poder vengador del perjurio: para que el juramento tenga efecto, el que jura debe "coger" el ὄρκος, siendo éste el sentido de ὀμνυμι. Aunque tanto juramentos como acuerdos presentan una estructura similar (preámbulo, relato de los antecedentes y exposición de las estipulaciones), Benveniste, desde mi punto de vista, deja de diferenciar ὄρκος y ὄρκιον, ya que por lo que se refiere a los tratados, observamos un vocabulario efectivamente distinto (ὄρκια τέμνεις) con ciertos paralelismos en otras culturas. Así, por ejemplo, la expresión hebrea *kr̥t bryt* (*cortar una alianza*), en fenicio *kr̥t 'lt* (*cortar juramentos*) (vid. C. A. Faraone, "Molten wax, spilt wine and mutilated animals: sympathetic magic in Near Eastern and Early Greek oath ceremonies", *JHS* 113 (1993), p. 78).

⁵² En *LSJ* leemos sobre ὄρκιον: «I. juramento. II. la mayoría de las veces en pl., significa las ofrendas y demás elementos que se emplean en un juramento solemne, un acuerdo o tratado». Coincide con lo recogido en *DELG*.

rando la existencia de una relación entre dos o más partes autónomas, ninguna de las cuales es subordinada a la otra, sino que conlleva una reciprocidad de obligaciones cuya extensión es definida por la relación que *ῥρκια* crea o altera. Dicha relación puede implicar una modificación permanente del *status* de las partes (es decir, una modificación que va más allá de la transacción inmediata), aunque existe igualmente la posibilidad de que *ῥρκια* no dé lugar a cambios permanentes en la relación de los actores sociales⁵⁵ (aunque no es éste el caso más habitual). Siempre aparece en contextos donde el foco está en el establecimiento de esa relación (permanente o no), su ruptura o su reestablecimiento, con la moderación como denominador común⁵⁶. La combinación de vergüenza y honor es esencial para su sanción, esto es, la motivación para el cumplimiento de los acuerdos es la *vergüenza social* (*αἰδώς*) y la *valoración psico-social* (*τιμῆ*). Los pactos son una parte esencial de la cultura, de la sociedad, la cual los valora del modo más grave y considera la violación de los mismos como infracciones capaces de provocar consecuencias desastrosas. Así, las expresiones que implican la ruptura de *ῥρκια* son sumamente gráficas: *πατέω* (IV 157, 266); *συρχέω* (IV 269), *πημαίνω* (III 157, 299), *δηλέομαι* (IV 67, 72)⁵⁷. El canto III se centra en el establecimiento de una pretendida relación permanente de *φιλότης* cultural (insistimos, no presupuesta sino construida cultu-

⁵³ En *LSJ* se recogen las acepciones de “cortar, dañar, mutilar, cortar en trozos, sacrificio que acompaña a un juramento; dividir”. Así también en *DELG*.

⁵⁴ Cuando Agamenón propone en II abandonar Ilio, Odiseo reacciona e insta a los aqueos a permanecer allí; Néstor apoya la iniciativa del Laertiada y se plantea dónde irían si no los *ῥρκια* establecidos (II 339), que se convertirán en palabras vacías tras la marcha. Es de suponer que el Nélida se refiera a los establecidos entre los propios dánaos antes de la expedición como forma de mantener su solidaridad y colaboración.

⁵⁵ *Vid.* P. Karavites, *Promise-giving and treaty-making: Homer and the Near East*, Leiden, 1992, p. 93ss. Los dos únicos casos en los que *ῥρκια* hace referencia al establecimiento de una relación temporal son II 110 ss. y VII 403ss. En el resto de las ocasiones el término se refiere a cambios permanentes en las relaciones entre las partes.

⁵⁶ *Vid.* P. Karavites, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁷ Fijémonos en este último verbo, *δηλέομαι*. *LSJ* recoge las acepciones de “herir, dañar, estropear, arruinar”. En *DELG*, asimismo, las de “perjudicar, deteriorar; destruir”. Véase también la entrada correspondiente del diccionario griego-español editado por Rodríguez Adrados (*et alii*). Nos informa de rupturas del orden social en contextos muy precisos y desde luego no es casual la polisemia quebrantar-destruir-ser perjudicial. En efecto, el verbo aparece para dar a entender el fin violento de algo, se trate de una cosecha (I 156), de un plan desastroso (XIV 102), de carros y aurigas destrozados (XXIII 428) así como de una actitud que rompe la balanza de la previsibilidad (Apolo tacha a los dioses de *δηλήμονες* en XXIV 33 por no rescatar a Héctor, cuando el Priámda siempre les ha ofrendado los sacrificios apropiados). Pero el verbo *δηλέομαι* se asocia especialmente a los *ῥρκια*. El acuerdo pretende, precisamente, buscar un comportamiento previsible en el interlocutor social, mediante el uso de un lenguaje compartido y exclusivista. Si no se respeta, se anula esa posibilidad, y todo el edificio construido se derrumba. De ahí que el término empleado para describir una ruptura de esta índole sea un verbo que cuenta con acepciones tan gráficas como hacer daño, destruir, devastar... Para dar a entender lo contrario, esto es, el respeto por los acuerdos, el verbo empleado suele ser *τελέω*. Las categorías más frecuentes de maldiciones en Homero son las que hablan de destrucción de ciudades (IV 291; XVI 706-8; XIX 296), de la llegada de animales salvajes (II 308-29; XV 630-6) o de aguas devastadoras (XXI), de la toma de esposas (II 354-6; III 300-301; IX 590-4), de la destrucción de las armas (VI 305-10), de la conversión de los guerreros en mujeres (II 235; VIII 163-4) o de la falta de enterramiento (II 391-3; VII 67ss.; VIII 379-80; XIII 232-4, 831-2; XXII 66-89, 335-6). Tendremos ocasión de volver sobre este tema.

ralmente) entre griegos y troyanos por medio de una ceremonia descrita específicamente como ὄρκια τάμνειν. Tal y como avanzamos, la φιλότης delimita el círculo de la confianza social posible y los ὄρκια, calificados aquí como πιστά (leales, en los que puede confiarse) reducirían hipotéticamente la posibilidad de un enfrentamiento posterior. Ése es el sentido que tiene a lo largo del pasaje nuestro vocablo, a excepción de en el verso 245, donde se refiere a los animales para el sacrificio. Poco después, se verbaliza la idea, ya referida, de que entre ambos bandos haya φιλότητα καὶ ὄρκια πιστά (III 323).

Lo que lleva a cabo Agamenón en XIX es un ὄρκος. El juramento⁵⁸ es un sistema orientado al fortalecimiento de los acuerdos personales entre dos individuos del mismo *status*, quienes mejoran así sus relaciones o cimientan el orden de cosas⁵⁹. Se pretende, en última instancia, buscar la garantía de la confianza en el comportamiento de un *otro*⁶⁰. Los juramentos pueden tener que ver tanto con hechos pasados como con los que están por venir, manifestación de la búsqueda de la previsibilidad en el trato social⁶¹. La ceremonia del canto XIX se incluye dentro del primer caso. Ya en el canto IX, el Atrida refiere los regalos que ofrecerá a Aquiles, y explicita su disposición a prestar juramento de no haber yacido con Briseida (IX 132); así se lo hará saber Odiseo al Pelida en la Embajada (IX 274). El mismo juramento es el que se retoma ahora. Observamos, por tanto, que esta estrategia pretende limitar la posibilidad de enfrentamiento (que conduce al desequilibrio y la ruptura social) al asegurar un comportamiento pasado y garantizar una actitud determinada en ese *otro* en el futuro. Ante esto, ni que decir tiene que el *perjurio* (ἐπίορκος)⁶² es denostado por la sociedad del poema, ya que es algo que

⁵⁸ *LSJ* y *DELG* coinciden en recoger para ὄρκος las acepciones tanto de “juramento” como la de “aque-
llor por lo que se jura” (en este segundo caso como complemento de ὄμνυμι).

⁵⁹ *Vid.* P. Karavites, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁰ El verbo protagonista será ὄμνυμι/ὄμνύω. Aparece de forma directa junto a ὄρκος en I 233; IX 132, 274; XIV 280; XIX 108, 113, 127, 175; XX 313; XXIII 42 y junto a ἐπίορκος en III 279; XIX 260. Supone el pronunciamiento oral del juramento (excepto donde esté acompañado de una forma del verbo σπένδω); de modo específico el verbo ὄμνυμι refería el acto de sellar una promesa a alguien aludiendo a un dios o a un objeto considerado sagrado, caso del cetro. En ocasiones aparece el verbo pero no el sustantivo, como en el caso, entre otros, de Calcante y Aquiles (I 74ss.) y existen igualmente ejemplos de compromisos donde no se menciona ni ὄρκος ni ὄρκια, sino sólo el procedimiento o un determinado acto simbólico.

⁶¹ La misma función desempeña el verbo ὑφίστημι. “Prometer” es un modo de garantizar el orden desde la previsibilidad del trato futuro aunque con una perspectiva mucho más leve que el juramento, como es lógico. Zeus cuenta cómo prometió a Tetis ayudar a su hijo (XV 75) y debe cumplirlo, y Hera y Atenea hablan de la promesa hecha a Menelao de que saquearía Ilio (V 715). La promesa juega un papel básico en la formación de los lazos de solidaridad, así, Idomeneo afirma que prometió ser fiel compañero (ἐρίηρος ἑταῖρος) de Agamenón (IV 267) y Príamo había prometido como esposa a Otrioneo a una hija suya, lo que implicaba, por su parte, una serie de compromisos (XIII 375ss.) Los dones, en efecto, son un modo de mantenimiento y recuperación del orden social, de ahí que la promesa de éstos persiga dicho efecto. Podemos observarlo en lo que ofrece Agamenón y Aquiles (IX 519; XIX 194-5, 243). También mantiene el orden del reconocimiento y la tasación cumplir algo en honor de alguien, caso de Aquiles respecto a Patroclo, en cuya pira quema a doce jóvenes troyanos y en torno a la cual arrastra el cuerpo sin vida de su asesino (XXIII 20, 180).

⁶² *Vid.* J. Plescia, *Oath and perjury in the ancient Greece*, Florida, 1970.

rompe la idealidad de esa previsibilidad y el orden y que, además, parece contar con las divinidades en su defensa⁶³.

Escena típica del ritual sacrificial no comensal

Los sacrificios de los cantos III y XIX comparten toda una serie de características formales y la escena típica es, significativamente, casi idéntica en ambos casos:

-Los participantes detienen toda su actividad y asisten al ritual (III 77, 114-5; XIX 255-6). La escena contrasta con las de batalla anterior y posterior, ya que tal asistencia implica una puesta en orden. Se marca el comienzo de un nuevo acuerdo social configurado ritualmente por el sacrificio (se busca *φιλότης*, *status* opuesto de lo que se ha desarrollado hasta ahora). En concreto, la tregua del canto III se inicia con el desarme de las tropas (III 77 y 114-5), volviéndose de este modo vulnerables y simbolizando su buena predisposición⁶⁴. El poeta y sus personajes parecen dar por hecho que la asamblea ritual pretende mover a la cooperación; aun con todo, el sentimiento de tensión y peligro pervive⁶⁵ dado el paso implícito de un estado a otro.

-Un animal (o animales) es presentado por un heraldo ante la multitud de testigos (III 268-9; XIX 250-1)⁶⁶.

-En III, la presentación del animal es seguida de la mezcla del vino y el lavado de manos (vv. 269-270). Esto no ocurre así en XIX, quizá porque en el primero los participantes llegan de la batalla y en XIX Agamenón lleva tiempo sin combatir. De todos modos, dada la breve narración en XIX y la coincidencia en otros lugares del poema entre lavado de manos, libación y ruegos, parece que el canto III ilustra una persistente asociación de los rituales lustrales, libaciones y plegarias a los dioses (IX 171-1; XVI 228-30; XXIV 302-5; I 449; X 577-9). Es notable que, en el contexto de estos rituales, las libaciones sean muchas veces una expresión figurativa para los propios pactos y juramentos⁶⁷ (IV 158-9; II 339-41; IV 269-71)⁶⁸.

⁶³ Agamenón, al ver a su hermano herido por la flecha de Pándaro, explicita cómo los enemigos han roto (*πάτησαν*) los *ῥρκια*, supuestamente *πιστά* (IV 157) y confía en que Zeus castigue a los que han cometido tal felonía, ya que no son baldíos ni el juramento, ni la sangre de los corderos, las libaciones y las diestras en las que confiaban (IV 158ss.) Prueba de que existe una confianza en la divinidad en este mecanismo de mantenimiento del orden-previsibilidad del comportamiento, es que el Atrida, para instar a los suyos al combate, afirma que Zeus no puede ser defensor de los mentirosos (*ψευδέσσι*), y que a los que han roto (el verbo es *δηλέομαι* de nuevo) los *ῥρκια*, los buitres devorarán la piel y ellos tomarán a sus esposas e hijos (IV 236ss.) En lo mismo confía Idomeneo en IV 269 y 271.

⁶⁴ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence in homeric society*, Cambridge, 2005. Sabemos que también Glauco y Diomedes se desarman en una escena, igualmente, de *φιλότης cultural*.

⁶⁵ Vid. *idem supra*, p. 125.

⁶⁶ A pesar de que se dice que las víctimas son para los dioses (en XIX 197, por ejemplo, encontramos en dativo los nombres de Zeus y Helios; y del mismo modo en III 103-5), cuando son sacrificadas no parece que se espere que vayan a ser recibidas por divinidad alguna. No parece existir más que un contacto directo puntual con las víctimas y no es mucha la información sobre el tratamiento de los animales (*vid. idem supra*, p. 133).

⁶⁷ Vid. *idem supra*, pp. 135-136.

⁶⁸ Limpiarse con agua para quitar impurezas específicas o simplemente la suciedad del día antes de hacer un ritual es una práctica más que extendida. Para algunos autores, y aunque el origen por ejemplo del lava-

-Agamenón toma el cuchillo sacrificial, la *machaira* (III 271-2; XIX 252-3)⁶⁹. En III, el Atrida la porta y empuña como símbolo de su autoridad entre los aqueos; en XIX es un símbolo de autoridad para jurar por él mismo. El hecho de que saque la *machaira* de su cinturón parece ser una señal de su predisposición a asumir la responsabilidad social que la ceremonia implica. Asimismo, su aparición de forma idéntica en III y XIX quizá tenga más que ver con su protagonismo como indicador ritual clave que con la memorización del bardo. La persistencia en el gesto que evita la omisión o alteración del mismo convierte al ritual en una especie de baluarte contra la violación de la convención⁷⁰.

-Agamenón corta el pelo del animal con la *machaira* (III 273; XIX 254). El término que describe la acción es *ἀπάρχομαι*, el mismo que encontramos en el caso de las ofrendas de primicias así como en el inicio de las libaciones⁷¹. Cortar el pelo a la víctima con la *machaira* ha sido interpretado tradicionalmente como un medio para establecer una identidad colectiva entre las partes y una responsabilidad también colectiva de mantener los términos del acuerdo/juramento. Asimismo, es factible pensar que cortar el pelo de la víctimas es análogo a cortar su cabeza, es decir, su vida. Para Walter Burkert⁷² sería la materialización de la no inviolabilidad de la víctima, un primer acto de agresión que termina con la muerte... Margo Kitts observa que, aunque el gesto mismo puede tener diferentes significados en diferentes contextos rituales, la mención de *cortar el pelo* en estos rituales así como en los funerarios es sugerente (XXIII 151-2, 135-53), quizá una especie de sustitución simbólica (es el vivo quien toma el pelo en el juramento y en el funeral el muerto recibe el pelo del vivo). A pesar de ello, y aunque el gesto ritual permita muchas interpretaciones, los actos idénticos de cortar pelo en ambos contextos sugiere la probabilidad de que haya un principio similar para ambos actos: identificación entre el receptor del pelo y aquél a quien se le corta. La misma autora hace hincapié en el gesto como un modo de fortalecer lazos por contacto con los símbolos de la vitalidad de la víctima (el contacto con el pelo de la víctima parecería revitalizar el propio acuerdo/juramento), al tiempo que *cortar* podría ser una dramatización de las consecuencias del perjurio⁷³.

-En III, los heraldos distribuyen esos pelos entre los mejores de los aqueos y troyanos (v. 274). Los participantes en el sacrificio son de este modo invocados como testigos, incluidos en un círculo ritual e inducidos a aceptar esos pelos de la víctima,

do de manos tendría un valor purificadorio, en Homero sería sólo una fórmula (vid. J. García López, *op. cit.*, pp. 58-59). Los versos VI 254-279 nos inducen a dudar de esta última opinión.

⁶⁹ Según R. Martin, este instrumento no tendría un uso sacrificial, y asocia el término con otros como *machomai*, *mechane*, *mechos*; la muerte ritual tiene para este autor un valor sanador (vid. R. P. Martin, *Healing, sacrifice and battle*, Innsbruck, 1983).

⁷⁰ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 140.

⁷¹ Vid. R. K. Yerkes, *op. cit.*, p. 104.

⁷² Vid. W. Burkert, *Homo necans...*, p. 5; asimismo, y de este mismo autor, *Greek religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985, p. 56.

⁷³ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, pp. 142-4.

manifestación simbólica de que las partes se comprometen con los términos del acuerdo (acuerdo que genera una relación vinculante e irreversible)⁷⁴.

-Agamenón ruega (el término griego es *εὔχομαι*) con las manos en alto a Zeus (III 275-6; XIX 254-5). Se trataría de una petición formalizada a los dioses, aunque también puede serlo dirigir la vista hacia arriba (VII 201-5) o hacerlo sin gesto alguno (XII 163-73; XVI 512-27; XVII 46), de hecho, no hay mención de manos en alto, por ejemplo en II 410-32; V 113-32...; Aquiles nunca levanta los brazos a Zeus, pero sí liba y mira hacia el cielo (XVI 231-2; XXI 272) y Odiseo ruega a Atenea en su *corazón*, sin más (XXIII 768-9). La elevación de manos parece, por tanto, una característica no imprescindible y, cuando se refiere el gesto, el contexto tiende a estar en el extremo formal del espectro del ruego, de ahí que sea significativo que formen parte de estos sacrificios y que aparezcan referidos con frases prácticamente idénticas en ambos cantos (III 275-6; XIX 254-5)⁷⁵.

-Agamenón invoca una serie de testigos divinos (Zeus, las Erinies, junto a otras divinidades y figuras) mencionándolos junto a sus títulos honoríficos, sus esferas de influencia⁷⁶... Se ha sugerido que los testigos divinos serían necesarios en ausencia de instituciones legales que impusieran sanciones a los perjuros⁷⁷; aunque esto puede ser cierto, la hipótesis deja de reconocer que la invocación de dioses poderosos aumenta el registro de la representación ritual y que ello puede servir para imprimir estos rituales en las mentes y memorias de los participantes y en el propio cosmos. El fenómeno apunta a que hay expectativas compartidas de que los dioses responderán a los actos rituales y castigarán a los violadores. El acto oral que vincula a las deidades (la utilización de la segunda y tercera persona del imperativo impele a éstas a asumir la tarea) está rodeado de actos rituales significativos, sentidos como si reconfiguraran mágicamente dicho cosmos. Plescia⁷⁸ habla de *contrato* entre dioses y hombres, aunque quizá sea más ajustado interpretar que la esperada venganza de aquéllos parece basarse en la noción de que las violaciones de *obligaciones ritualizadas* son violaciones de realidades primordiales, dada la fijación de esas obligaciones en el tiempo y dada la naturaleza de las fuerzas invocadas⁷⁹. En la tradición homérica, tales lazos son defendidos por las mismas fuerzas que defienden

⁷⁴ De acuerdo con las hipótesis de W. Burkert, *Homo necans...*, esto había significado la complicidad de aqueos y troyanos en la violación última de la víctima; para R. Girard, *Violence and the sacred*, Baltimore, 1977, simbolizaría un simulacro del combate que conduce a un acto ritualizado de violencia.

⁷⁵ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, pp. 144-145.

⁷⁶ Las Erinies defienden las obligaciones selladas mediante el juramento y la sangre, lo que requiere una cierta reflexión sobre la tendencia a que dichas obligaciones ritualizadas sean tratadas como naturalizadas. Las representaciones rituales tienen a establecer órdenes factitivos, los cuales, una vez establecidos, son valorados como hechos naturales irreversibles (vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 92). Las Erinies serían ejemplo de la tendencia del principio de la maldición a personificarse (vid. E. Crawley, *Oath, curse and blessing and other studies in origins*, London, 1934, p. 36).

⁷⁷ Vid. P. Karavites, *op. cit.*

⁷⁸ Vid. J. Plescia, *op. cit.*

⁷⁹ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, pp. 170-171.

los de sangre, lo que sugiere un mismo *status* para éstos y los lazos rituales a ojos de los mortales... y de los inmortales⁸⁰.

-Se establecen los términos del acuerdo/juramento.

-Maldición a los que violen lo pactado/jurado. En XIX es antes del sacrificio (vv. 265-7); en III es después del sacrificio y la libación del vino (vv. 300-301)⁸¹.

-Las víctimas no son despedazadas, sino que se les corta el cuello con la *machaira* (III 292; XIX 266); en III 293-4 se trata de un ejemplo de *sphagion* (en el que las víctimas mueren desangradas) y en XIX los heraldos voltean y tiran al jabalí al mar (vv. 267-8). En ninguno de los dos casos el animal se consume⁸².

Sacrificios no dirigidos a los dioses. La muerte como metáfora

Desde el punto de vista del ritual, merece la pena detenernos en estos dos últimos puntos: la relación entre maldición y muerte de las víctimas sacrificiales. Una maldición es un deseo expresado en palabras de que algo terrible le ocurra a alguien, deseo que puede estar acompañado o personificado en un objeto material que sirve, bien como imagen del resultado deseado, bien como vehículo simbólico de transmisión⁸³. Dicho de otro modo, si entendemos dicha maldición como la idea mental de un resultado material deseado, esa materialización implica palabras pero también acciones, en definitiva, modos de realización por medio de la acción simbólica. Pensemos que los símbolos son objetos, ideas o patrones de comportamiento que representan una noción más o menos abstracta a la que se le da un valor social o cultural⁸⁴ que terminan por convertirse en causa y garantía del resultado esperado⁸⁵, y aunque en las maldiciones de la *Iliada* se mencionan todo tipo de desgracias (referencias a esposas, padres, hijos, males para el cuerpo inflingidas por diferentes animales...) el principal castigo para los violadores de acuerdos y/o juramentos es una muerte dolorosa (III 300-301; XIX 265-7) para el que perjuró así como para su familia. Es significativo que el verbo para *cortar* el cuello en este tipo de sacrificios sea *τάμνω*, a diferencia del que aparece en los sacrificios comensales en el poema, *σφάζω*, un término relativamente abstracto que contiene la noción de *cortar el cuello* sin que ningún *cuello* se mencione, y en los que, a excepción del festín funerario de Patroclo, la propia muer-

⁸⁰ Vid. *idem supra*, p. 216.

⁸¹ Las libaciones acompañaban muchos de los rituales de la vida diaria y servían diferentes propósitos según el principio de que el mismo acto puede tener un significado diferente dependiendo de la situación ritual. Los griegos solían distinguir, en lo que respecta a las libaciones, entre *spondai* (donde se vertía una pequeña cantidad de líquido a partir de un recipiente mientras que el resto era bebido por el oficiante) y *choai* (práctica especialmente indicada para procurarse los poderes de la tierra u honrar a los muertos y en la que todo el contenido es vertido). Puede tratarse de una oferta peculiar a la divinidad en momentos críticos que cuenta con una fuerte carga comunicativa, según Burkert, a la hora de establecer marcas, centros, fronteras (vid. *Structure and history...*, p. 42).

⁸² Vid. M. Kitts, art. cit., 2003, p. 22.

⁸³ Vid. E. Crawley, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁸⁴ Vid. J. H. M., Beattie, "On understanding ritual", ed. B. R. Wilson, *Rationality*, Oxford, 1970, p. 242.

⁸⁵ Vid. E. Crawley, *op. cit.*, p. 13.

te de la víctima es incluso ignorada⁸⁶. La escena en los casos del sacrificio que sella un acuerdo o un juramento es profundamente formal, grave... con la *machaira* como protagonista, y aunque comparte esencialmente los elementos del sacrificio animal habitual, subraya el aspecto de terror y destrucción⁸⁷. La fuerza semántica de la muerte del animal se hace palpable, el acto refuerza y asegura las obligaciones verbalizadas⁸⁸, y los cuerpos son usados metafóricamente para recrear la idea de unidad entre los participantes y del peligro de la ruptura de tal unidad⁸⁹. Esa muerte habla de la amenaza análoga a los perjuros, refuerza la promesa y dramatiza el vínculo establecido y las consecuencias que su ruptura tiene. La muerte del animal consigue un efecto final esencial, una fuerza teatral, espejo de lo irreversible del ritual en el que los participantes reciben ese valor simbólico y tienden de forma natural a identificarse con la víctima en el plano ritual⁹⁰, poniendo en escena de modo figurado, insistimos, la suerte negativa del perjurador por analogía simpatética⁹¹. Es factible que la familiaridad de la audiencia con las tradiciones rituales descritas en el poema hiciese a aquélla revivir las maldiciones reales. Teniendo en cuenta la dimensión participativa de la puesta en escena de la poesía oral y la identificación por parte de la audiencia de paradigmas primordiales en los rituales, el reconocimiento del poder tras la maldición en la escena ritual consistiría en asumir de forma metafórica los efectos de dicha maldición. Según esta lógica, las audiencias del poema son invitadas a ser una especie de dobles testigos: por una parte, de la escena poética que representa el ritual y, por otra, del ritual mismo⁹². En otras palabras, se haría explícita una conexión básica y una especie de profecía comprensible para aquella audiencia⁹³ gracias, muy posiblemente, al valor metafórico del ritual, el cual da nueva forma a las experiencias previas no expresadas y las presenta como perspectivas controlables. La verbalización de la metáfora misma pone en marcha una serie de asociaciones o cadenas metonímicas de elementos o experiencias asociadas con ella como la parte con el todo, causa y efecto..., por medio de la contigüidad en la experiencia previa⁹⁴. Las libaciones, que marcan y acentúan el procedimiento representan, en última instancia, la suerte que llegará a quien no respete la palabra dada. En efecto, el poeta coloca en paralelo la muerte de unos animales antropomorfizados en su sufrimiento (que pierden su *θυμός* del

⁸⁶ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*

⁸⁷ Vid. W. Burkert, *Greek religion...*, p. 251.

⁸⁸ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 101.

⁸⁹ Vid. D. Segarra Crespo, "It faut s'allier avant la bataille. Sur certains pratiques 'sacrificielles face au danger'", *RHR*, 215, 4 (1998), p. 187.

⁹⁰ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 156.

⁹¹ Vid. M. Giorgieri, "Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci", S. Ribichini, M. Rocchi & P. Xella (eds.), *La questione delle influenza vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, 2001, pp. 421-40.

⁹² Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, pp. 150-151.

⁹³ Vid. C. A. Faraone, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁴ Vid. J. W. Fernandez, "The performance of ritual metaphors", J. D. Sapir & J. C. Crocker (eds.), *The social use of metaphors. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Pennsylvania, 1977, p. 126.

mismo modo que los héroes moribundos)⁹⁵, con la libación del vino (identificado quizá con la sangre, el líquido vertido es interpretado por analogía con la pérdida dramática de la vida)⁹⁶. En el caso del sacrificio del canto XIX, el procedimiento respecto al animal sacrificado no se corresponde con el más habitual, ya que el jabalí no es quemado ni consumido, sino volteado y tirado al mar, escenificando así, quizá, algún tipo de acción poderosa⁹⁷. Se trataría aquí también de un acto simpatético conectado con una auto-maldición no verbalizada del Atrida (no es difícil imaginar el horror que tal rito evocaría en un griego, que temblaría al imaginarse a sí mismo flotando en el mar sin el procedimiento funerario apropiado)⁹⁸. Los sacrificios de ambos cantos tienen el efecto retórico adicional de marcar el curso de los eventos circundantes con una patina de muerte. El castigo para aquél que viole los juramentos aparece en seis ocasiones en la narrativa en torno al sacrificio del canto III (III 107; IV 67, 72, 236, 271; VII 351-2); parece tratarse de una prótasis de una maldición real o implícita y su repetición ayuda a aumentar la anticipación del castigo cósmico creando un *continuum* que se prolonga hasta el mismo fallecimiento de Héctor (los troyanos esperan sufrir como perjuros y tendrán el mismo destino, metafóricamente, que los corderos, cuya muerte es profética). Todas esas referencias del juramento fallido en III sugieren posiblemente una etiología cultural de la violación del mismo para la caída de Troya (IV 65-7; 71-2; 155-6; 234-9; 269-71)⁹⁹. Violar los acuerdos se equipara con la muerte en pasajes próximos que carecen de una fórmula retórica precisa (I 85-90; 233ss.; IV 155-163) y aunque las reverberaciones del XIX son más tangenciales, el ritual de muerte también deja sentir su eco en la batalla cósmica de XX hasta la *ποινή* exacta de Aquiles en el canto XXI¹⁰⁰.

CONCLUSIONES

Es obvio que las prácticas sacrificiales de cada sociedad deben ser entendidas en sus marcos históricos y culturales. El ritual está siempre incluido en un contexto de

⁹⁵ La tensión que implica el establecimiento de lazos de *φιλότητος*, en este caso del acuerdo entre colectivos extraños, hace que se recurra a imágenes propias de la caída de héroes en el campo de batalla para referir la muerte de las víctimas del sacrificio. Véase al respecto el caso especial de Licaón, el cual es valorado por Kitts como ejemplo de “transformación metafórica”. Véase de esta autora “The sacrifice of Lykaon”, *Métis*, 7 (1992), pp. 161-176.

⁹⁶ *Vid.* M. Giorgieri, *op. cit.*

⁹⁷ *Vid.* M. H. Jameson, *op. cit.*, p. 969.

⁹⁸ *Vid.* C. A. Faraone, *op. cit.*

⁹⁹ *Vid.* M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 114.

¹⁰⁰ *Vid.* M. Kitts, art. cit., 2003, p. 23. La muerte sirve como forma de compensación si no se cumple lo establecido y donde las divinidades son invocadas como garantes. No respetar el acuerdo lleva a que el padre de dioses y hombres castigue o prive a tal o cual individuo de *τιμῆς*. Comprobamos que el fallo en la esfera de las excelencias cooperativas supone una merma de aquello que los héroes más anhelan (*vid.* G. Zanker, *The heart of Achilles: characterization of personal ethics in the Iliad*, Michigan, 1994, p. 234).

prácticas tradicionales, cambios y tensiones, de ahí que las actitudes y estilos de ritualizar de una comunidad sean inseparables de su cosmovisión¹⁰¹. La aprehensión de los actos rituales requiere la comprensión de los significados que tienen las ideas y actos de los participantes como afirmaciones simbólicas¹⁰², ya que en las relaciones establecidas por las acciones humanas, en sus posturas, sus movimientos, su manipulación de cuerpos de animales o en el propio lenguaje, tal y como hemos visto, el programa de acción se convierte en un proceso del que emerge un significado¹⁰³. La acción ritual implica una interacción inextricable con el mundo inmediato ya que los actos rituales son formas de relacionarse con ese mundo y sus fuentes de poder¹⁰⁴, de ahí que el ritual actúe como medio paradigmático de integración, apropiación o transformación sociocultural cuyas respuestas son percibidas como naturalizadas por sus participantes. En síntesis, el ritual permite a quienes lo experimentan una identificación con ciertas acciones arquetípicas que, a su vez, generan emociones definidas, insistimos, por su marco cultural¹⁰⁵.

Lo que documentamos en el poema no es, muy probablemente, una sociedad real en funcionamiento, ni el mito supone un registro fiel de prácticas o instituciones. Sin embargo, sí es factible valorarlo como el espejo de la idealidad social de una época y un colectivo, porque cuando hablamos de la sociedad iliádica, nos estamos refiriendo, a un tiempo, a la que aparece reflejada en el poema, pero también, de forma indirecta, a la que haría uso ideológicamente hablando de la misma y que plasmaría en ella su universo simbólico. Es siempre precisa una metalectura de los contextos psico-sociales reflejados en el poema para, también siempre con cautela, tratar de discernir aquello que la mentalidad del colectivo histórico promocionaba o denostaba, aún sabiendo que tales procedimientos no siempre coincidirían con su realidad más tangible.

El lenguaje verbal ritual comparte una serie de características, precisamente, con la poesía oral tradicional; así la redundancia y el uso de recursos como el paralelismo, la composición formular, la metáfora y la metonimia¹⁰⁶. Margo Kitts supone que las escenas rituales debieron de haber atraído al texto ciertas matrices simbólicas de prácticas rituales reales en la antigüedad como consecuencia de esa relación simbiótica existente entre poeta y audiencia en el contexto de las representaciones orales. No podemos esperar que el texto refleje cada detalle de una práctica auténtica, sólo su estructura básica y sus dominios semánticos, cosa que podemos asumir dada la naturaleza conservadora de los rituales religiosos *per se*, los cuales pueden

¹⁰¹ Vid. C. Bell, *Ritual perspectives and dimensions*, New York & Oxford, 1997, p. 252.

¹⁰² Vid. J. H. M. Beattie, *op. cit.*, p. 240.

¹⁰³ Vid. J. L. Durand, "Ritual as instrumentality", M. Detienne & J-P Vernant (eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago & London, 1989, pp. 120-121.

¹⁰⁴ Vid. C. Bell, *op. cit.*, pp. 266-7.

¹⁰⁵ Vid. C. Humphrey & J. Laidlaw, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, 1994, p. 261.

¹⁰⁶ Vid. M. Kitts, art. cit., 2003.

ser explotados en las representaciones orales para propósitos poéticos sólo hasta un grado en el que continúen resultando familiares a la audiencia. En vez de identificar acciones rituales precisas con frases épicas también precisas, la audiencia reconocería el significado ritual como un tema profundo, correspondiente a un dominio metafórico que subyace al conjunto de hechos rituales concretos y que resonaría con las tradiciones rituales vivas de un modo que no podemos captar hoy¹⁰⁷. Lo que encontramos en el poema es una secuencia de gestos, un vocabulario especializado y unos campos semánticos persistentes; asimismo, el ritual homérico es invocado para justificar la configuración de prácticas más tardías (Pausanias V, 24, 9-11). Las características estipuladas del ritual no pueden explicarse completamente como producto de la composición épica, sino que reflejan, al menos hasta cierto punto, secuencias rituales *santificadas* por la tradición religiosa¹⁰⁸. Insistimos en que aunque es imposible estar seguros de que esta precisa secuencia de gestos y palabras refleje prácticas históricas reales, al menos sus principios básicos son perdurables¹⁰⁹.

El sistema sacrificial, con su permanente invocación al lenguaje de la reciprocidad, se incluye dentro del lenguaje de la *φιλότης* heroica (*τιμή*, ira, acción, compasión...) esté el sacrificio específicamente dirigido a los dioses o no. Da la impresión de que en ciertos contextos la *φιλότης* ya está establecida entre los dioses y los héroes (caso de los hijos de dioses, de sus sacerdotes, de sus favoritos o del grupo de los principales de la sociedad mortal); pero en otros, se apela a su lenguaje con el fin de construir una alteridad predecible entre ambos colectivos, mortales e inmortales. En cualquier caso, la *φιλότης* es extrapolada a cualquier ámbito en el que se precisa operativos sus más que útiles presupuestos y, al parecer, los mortales tratan de incluir a las divinidades en su comunidad simbólica predecible: los héroes reconocen la *τιμή* de los dioses y esperan que ellos sancionen la suya. Es más, lo que se les pide a las divinidades es asistencia, compasión, colaboración en la tributación de exequias, cooperación en el reequilibrio del orden roto (por ejemplo frente a la pérdida, precisamente, de *τιμή*) y eso es, ni más ni menos, lo que se presupone de un *φίλος*.

En el caso específico de los sacrificios de establecimiento de pactos y toma de juramentos, ambos recogen un patrón ritual muy similar a pesar de tratarse de cere-

¹⁰⁷ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 121.

¹⁰⁸ Vid. *idem supra*, p. 122.

¹⁰⁹ No son pocos los estudios que ponen en relación las prácticas específicas de los juramentos y acuerdos homéricos (esto es, sus invocaciones, cláusulas, fórmulas execratorias y maldiciones de destrucción) con las del Próximo Oriente Antiguo (prácticas hebreas, neo-asirias y especialmente hititas), las cuales comparten las mismas pautas y conjugan del mismo modo la retórica antigua de la venganza religiosa: dioses, venganza y sacrificio (vid. J. F. Priest, *op. cit.*; M. Giorgieri, *op. cit.*; M. Kitts, art. cit., 2003, pp. 19-20). En pocas palabras, sucede que las escenas típicas de los rituales de los sacrificios que implican un acuerdo o un juramento son las más fijas de toda la *Iliada*, lo que nos hace pensar que quizá, en este caso, la escena ritual no es un grupo de palabras vacías, sino que contarían con un importante peso semántico que preservaría posiblemente gestos rituales, patrones de comportamiento y pensamiento vistos como inmutables para el poeta y para la audiencia, procedentes, por tanto, de contextos culturales más allá del *epos* (vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*)

monias diferentes (queda comprobado en el distinto vocabulario que designa a ambas), lo que, desde mi punto de vista, nos autoriza a hablar de una clase específica de sacrificio propia del contexto de lo que califico como *φιλότης cultural heroica* y que justifica el término en sí mismo. Estos sacrificios propios de pactos y juramentos, a pesar de buscar la sanción divina, no están dirigidos a los dioses (como sí ocurre en el caso de los comensales), sino que materializan la pretensión de convertir el comportamiento de un *alter* mortal en algo predecible. Se trata, en definitiva, de ritos sociales cuya función consiste en poner en relación la palabra pronunciada y la fuerza invocada¹¹⁰; una configuración ritualizada de una alteridad especificada por medio de gestos y artefactos solemnes que es sellado por un acto simbólico violento que fija una nueva relación¹¹¹ que cauteriza en términos generales la ambigüedad y la mentira¹¹² y frena y estabiliza el comportamiento excesivo en el poema¹¹³.

Aunque es cierto que la descripción homérica de los sacrificios tiene una consistencia producida por la naturaleza formular de sus escenas típicas, creemos haber ilustrado cómo la ceremonia del sacrificio iliádico sigue un patrón de comportamiento ritualizado gestual y verbal condicionado no exclusivamente por las características del lenguaje formular, sino adaptado, y esto es lo más significativo, al tipo de sacrificio y la función que desempeña. El sacrificio tiene la capacidad de transformar a los que lo realizan, quienes, por medio del acto irreversible, alcanzan un nuevo plano, lo que explica que siempre que un nuevo paso es dado de forma consciente e irrevocable, ese paso está inevitablemente conectado con la ansiedad por el futuro y, precisamente, con la muerte ritual¹¹⁴. El patrón no es idéntico en todos los casos en los que tenemos una descripción detallada del procedimiento, y creemos que la diferencia se explica según se trate de una ceremonia que pretende el reequilibrio del orden entre *φίλοι* (canto I); una petición de ayuda con motivo de una campaña bélica (canto II); o estrategias propias de lo que denominamos *φιλότης cultural heroica* (cantos III y XIX). Todos ellos, de cualquier forma, parecen ser exponentes del *miedo/control del otro*, sea ese *otro* un mortal... o un inmortal.

¹¹⁰ Vid. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 82.

¹¹¹ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 6.

¹¹² Vid. R. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, 1999, pp. 11-17.

¹¹³ Vid. M. Kitts, *Sanctified violence...*, p. 73.

¹¹⁴ Vid. W. Burkert, *Homo necans...*, p. 40.