

WALTER BURKERT

HOMO NECANS

INTERPRETACIONES
DE RITOS SACRIFICIALES
Y MITOS DE LA ANTIGUA GRECIA

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
DE MARC JIMÉNEZ BUZZI

BARCELONA 2013



A C A N T I L A D O

TÍTULO ORIGINAL *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer
Opferriten und Mythen* (segunda edición ampliada)

Publicado por
A C A N T I L A D O
Quaderns Crema, S.A.U.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax. 934 147 107
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 1997 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlín
© de la traducción, 2013 by Marc Jiménez Buzzi
© de esta edición, 2013 by Quaderns Crema, S.A.U.

Derechos exclusivos de edición en lengua castellana:
Quaderns Crema, S.A.U.

En la cubierta, fragmento de
La muerte de Acteón (c. 1559-1575), de Tiziano

ISBN: 978-84-15689-80-5
DEPÓSITO LEGAL: B. 16 287-2013

AIGUADEVIDRE *Gráfica*
QUADERNS CREMA *Composición*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

PRIMERA EDICIÓN *septiembre de 2013*

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o
electrónico, actual o futuro—incluyendo las fotocopias y la difusión
a través de Internet—, y la distribución de ejemplares de esta
edición mediante alquiler o préstamo públicos.

INTRODUCCIÓN

No son tanto los límites de la ciencia cuanto la superabundancia de materia de estudio lo que hace del intento de explicar la conducta religiosa del ser humano una empresa prácticamente condenada al fracaso. En efecto, los datos e interpretaciones disponibles exceden con mucho a lo que puede abarcar y asimilar una sola persona a lo largo de su vida. Tal vez dentro de poco los programas suprapersonales vengan a poner orden y cauce a semejante raudal de información; sin embargo, mientras el individuo conserve la autonomía intelectual y tenga que orientarse en su mundo, no sólo podrá, sino que además deberá aventurarse a esbozar un modelo de su situación y a reducir el magma caótico de los datos para darle una forma comprensible.

Cuando un filólogo intenta formular explicaciones biológicas, psicológicas y sociológicas de los fenómenos religiosos basándose en textos griegos antiguos, corre el riesgo de nadar entre dos aguas: por un lado, se considera que la filología se extravía cuando no se ciñe escrupulosamente al análisis de los textos; por otro, la psicología y la sociología son reacias a lastrar el análisis del presente con una perspectiva histórica que se remonte a la Antigüedad y más atrás aún. Además, es de temer que el método filológico omita conocimientos esenciales de la biología, la psicología y la etnología, o que soslaye hallazgos arqueológicos relevantes, y quizá nada suscite tantos recelos como que alguien se ocupe de la tradición del antiguo Oriente sin ser especialista en la materia. No obstante, de nada sirve cercar las materias con las fronteras que delimitan las disciplinas. La filología está inmersa en una realidad y una tradición determinadas por la biología, la psicología y la sociología, en las que encuentra sus presupuestos

interpretativos.¹ Así como la biología ha adquirido una dimensión histórica gracias a la idea de la evolución, así también la sociología debería entender, como la psicología, que la sociedad humana está determinada por el pasado y sólo se la puede comprender si se toma en cuenta su evolución durante largos períodos de tiempo.

Por lo demás, la propia noción de comprensión presenta una problemática que ha dado lugar a una gran controversia.² Si por comprensión entendemos la proyección en el mundo exterior de nuestras estructuras de conocimiento, debemos suponer que la diversidad de ese mundo es percibida a través de un filtro predefinido y que habrá distintas clases de comprensión de acuerdo con los diversos individuos y grupos. Si, por el contrario, la realidad no estuviera determinada de un modo antropomórfico o al menos intelectual, no sería posible la comprensión en un sentido personal. Existe también la posibilidad de utilizar la conciencia para desenmarañar las versiones legadas por la tradición, o la de adaptar las estructuras intelectivas a las nuevas realidades que vayan apareciendo ante nuestra mirada, realidades a las que el ser humano, lo quiera o no, permanece ligado. Se trata de buscar la perspectiva que ofrezca el campo de visión más amplio y claro, de esbozar un modelo que integre los diversos ámbitos de experiencia del modo más completo posible y que consienta el mayor grado de verificación objetiva. No cabe esperar que dicho modelo constituya un resultado definitivo, sino únicamente un ensayo propuesto para la discusión a sabiendas de su valor provisional.

Toda religión tiene carácter absoluto. En sus pretensiones, y considerada desde un punto de vista interno, es auto-

¹ De la «historización de la naturaleza» llevada a cabo por Darwin habló H. Diels, *Internationale Wochenschrift*, n.º 3 (1909), p. 890.

² Sobre la problemática filosófica de esta cuestión, véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1965²). [Hay trad. en español: *Verdad y método*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2012].

suficiente: fundamenta y explica, pero no requiere explicación alguna. Por lo tanto, al encontrarse en este campo de fuerza, cualquier discurso sobre religión se convierte casi espontáneamente en un discurso religioso, sobre todo si tenemos en cuenta que la religión aspira por su propia naturaleza a la expresión y la comunicación. De este modo, ciertamente, la religión deja de ser objeto y se convierte en agente y medio de la comunicación. Por eso, tales discursos religiosos sobre la religión no dejan de tener eficacia, ya que hacen vibrar cuerdas interiores en casi todos los receptores. Aun cuando haya sustituido la gravedad de la práctica religiosa por el «como si» híbrido de la comprensión emocional que no obliga a compromiso alguno, esta clase de discurso sobre la religión sigue gozando de gran prestigio en la sociedad secularizada.

En el otro extremo de los estudios sobre la religión encontramos la documentación y ordenación lexicográficas de los datos observados y legados, métodos que, asimismo, carecen de riesgo y gozan de general aceptación. No obstante, si no se conoce o no se presta atención a la gramática, y si no se comprende la pragmática pertinente, un diccionario no nos hará comprensible una lengua. Por tal motivo, puesto que los fenómenos religiosos parecen escapar a la comprensión del mundo moderno, la mera acumulación de material no arroja más luz sobre esta cuestión que la aportada por las efusiones incontroladas de la comprensión emocional.

Sobre todo al tratar con religiones extrañas, pertenecientes al pasado y extinguidas, el observador externo se ve enfrentado a una lengua peculiar y desconocida. Para hacer comprensible esa lengua, deberá traducir, y esto implica que, antes que nada, no puede haber ninguna duda acerca de la lengua a la que traduce. La oscilación entre los modos del traslado y de la imitación originará forzosamente los malentendidos que abundan en muchas controversias de la ciencia de la religión. Si intentamos traducir una religión a la

lengua de otra, veremos que, como sucede al traducir entre lenguas de distintas áreas culturales, esto sólo es posible hasta cierto punto. Con frecuencia no encontraremos equivalencias, a causa de las diferencias en la pragmática y las condiciones vitales de cada situación. Si adoptamos palabras extranjeras, como *tótem*, *tabú* y *maná*, su significado será impreciso o variará según la voluntad de cada intérprete; si creamos nuevos conceptos, como *Kornggeist* [espíritu del grano] o *Jahresdaimon* [divinidad del año],³ su legitimidad será controvertida, especialmente cuando no quede claro en qué punto la descripción se convierte en un nuevo mito.

El lenguaje de la ciencia secularizada es el que ha demostrado ser más transcultural y generalmente comprensible. Su práctica en la actualidad está determinada por la ciencia natural en su sentido más amplio y su sistema de reglas se ciñe a la lógica. Desde luego, traducir a ese idioma los fenómenos religiosos puede parecer una temeridad. La religión ha de negar la posibilidad de tal explicación, dado el concepto que tiene de sí misma. Ahora bien, la ciencia tiene todo el derecho a hacer objeto de su investigación incluso la renuncia al saber y el repudio del pensamiento autónomo. La ciencia goza de la perspectiva más amplia y, en su intento de comprender el mundo, no puede renunciar al análisis de la realidad universal de la religión. La empresa no está condenada al fracaso,⁴

³ W. Mannhardt, *Die Korndämonen* (1868); Harrison (1927), pp. 331-334. Especialmente peligrosa es la palabrita *es*, por ejemplo Nilsson (1906), p. 27: «Si Sosípolis, el toro de Zeus, es un espíritu del grano, el de Zeus Polieo también debería serlo». En estos casos, se mezclan la traducción, la alegoresis, la clasificación y la hipótesis ontológica o psicológica.

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion* (1965) ofrece un panorama de la cuestión con una crítica aguda y mordaz, para terminar con la superioridad del «believer» respecto del «non-believer» (p. 121). [Hay trad. en español: *Las teorías de la religión primitiva*, trad. Mercedes Abad, Madrid, Siglo XXI, 1991]. En efecto, E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) [Hay trad. en español: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez, Madrid, Alianza, 2008], sigue sien-

siempre y cuando el discurso sobre la religión no se convierta a su vez en un discurso religioso.

Según este punto de vista, la religión es un fenómeno histórico y social al servicio de la tradición y la comunicación. Esto contradice la concepción de sí misma y la realidad práctica de la tradición dominante en Occidente, es decir, del cristianismo, que sólo estima relevante el encuentro personal con Dios y la consiguiente transformación radical del individuo. La ciencia de la religión, que suele partir del mismo presupuesto, define su objeto como «la experiencia del encuentro del individuo con lo sagrado y la reacción del individuo determinado por lo sagrado».⁵ Sin embargo, si existen las religiones como formas instituidas y duraderas, es porque en ellas se permite un grado muy pequeño de espontaneidad e innovación imprevistas. El «encuentro personal con lo sagrado» siempre acontece de acuerdo con el método tradicional, con una finalidad pedagógica, y únicamente se acepta a aquellos individuos cuyo encuentro con la divinidad es el adecuado. Las religiones precristianas declararon inequívocamente que toda la legitimidad de la religión radicaba en la tradición de los antepasados. Así, el dios de Delfos sancionaba con su oráculo los ritos que se ajustaban a «la costumbre de la ciudad» y hablaba por muchos el beocio que, refiriéndose al extraño sacrificio de pescado del lago Copaide, dijo: «Sólo sé una cosa: que hay que atenerse a las costumbres de los antepasados y que disculparse por esto ante los demás sería impropio».⁶

do revolucionario, y también merecen ser tomadas en serio algunas aproximaciones psicoanalíticas (la más reciente, La Barre, 1970).

⁵ G. Mensching, *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit* (1954) 13; RGG³, V, p. 961, cf. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), p. 562: «relaciones con lo sagrado».

⁶ Agatárquides, en Ateneo, *Banquete de los eruditos* 297 d; νόμος πόλιως Jenofonte, *Memorables* 1, 3, 1 y 4, 3, 16; cf. Eurípides, *Las Bacantes* 201-204; Platón, *Las leyes* 738bd; Cotta en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 3, 5; 9; Cicerón *Sobre la respuesta de los adivinos*, 18-19. También el

La religión griega no se distingue particularmente ni por la antigüedad ni por la abundancia de testimonios. En punto a antigüedad es muy inferior a las tradiciones egipcia y sumeria, y en modo alguno puede competir con las religiones vivas en accesibilidad. Sin embargo, si ha habido una religión que haya servido a los estudios religiosos para tratar sus cuestiones generales, ha sido justamente la griega. Esto no es sólo consecuencia de la otrora omnipresente formación humanística. Si se toma en consideración tanto la antigüedad como la accesibilidad, la religión de la antigua Grecia ocupa una posición única: entre las formas religiosas más antiguas es la más comprensible y la que se puede conocer desde más ángulos, pues no ha llegado a desaparecer del todo, sino que pervive en fenómenos de diversa índole, desde la superstición y el acervo literario hasta la liturgia y la teología cristianas. El caso de la religión griega es único por cuanto, en ella, una tradición que procedía ininterrumpidamente de épocas remotas se plasmó en el marco de una cultura artística e intelectual de un grado de refinamiento inigualado. Fue precisamente ese nivel de desarrollo cultural lo que propició que, por vez primera en la historia, los griegos pusieran en tela de juicio la religión. El movimiento entre los diversos puntos de vista crea una distancia que vuelve más plástica la imagen del fenómeno observado.

El centro de las consideraciones siguientes lo ocupará en todo momento la tradición griega, sin que por ello renunciemos a iluminar algunas etapas esenciales de la evolución humana. No se tratará de alcanzar dicho esclarecimiento con la acumulación de material comparativo «primitivo» sacado de contexto y, por consiguiente, difícilmente comprensible, sino con una perspectiva histórica que se remonte a los albores de la humanidad. En última instancia, no nos interesará

cristianismo temprano se sentía obligado con sus antepasados: οὐκ ἀρεῖς τὴν χειρὰ σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ (*Didaché*, 4, 9).

la peculiaridad griega, por muy admirable que sea: el aspecto antropológico primará sobre el humanístico. No obstante, la circunstancia de que la cultura griega pueda servir en cierto modo de espejo donde se reflejan, con una claridad casi clásica, los órdenes fundamentales de la vida más alejados de nosotros sigue acreditando su originalidad y su lucidez.

Para alcanzar este propósito, intentamos combinar la perspectiva histórica consecuente con una perspectiva funcional. De igual modo que la religión constituye en la realidad histórica un factor de estabilidad social de primer orden, presenta también un aspecto de continuidad: representa una tradición que desde luego experimenta modificaciones, pero nunca es sustituida por algo radicalmente nuevo. Se desarrolla, antes bien, en un espacio de enfrentamiento de diversas fuerzas sociales en el que pueden coincidir varias tradiciones, que se imponen y difunden o entran en declive y perecen. Aunque esté relacionada con la realidad social, la religión no es un simple reflejo de ella: apenas si aprecia los rápidos cambios sociales, especialmente los relativos a las condiciones económicas. Parece vinculada a unos estratos más profundos de la vida humana colectiva y a sus presupuestos psíquicos, presentes ya en las épocas más lejanas y, en buena medida, inalterados a lo largo de la historia. Si bien las formas religiosas con frecuencia han constituido cristalizaciones de nuevos desarrollos sociales y económicos, han sido siempre más bien condiciones previas que consecuencias de dichos desarrollos.⁷

La presente investigación se centra en los rituales y las tradiciones míticas relacionadas con ellos. El objetivo de este libro es el de mostrar y comprender las correlaciones, las es-

⁷ En su famoso estudio, Max Weber demostró la influencia que el calvinismo tuvo en el capitalismo (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, I [1920], pp. 17-206); sin embargo, el calvinismo no puede explicarse a partir del capitalismo. [Hay trad. en español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2011].

estructuras que, conectando ciertos elementos, reaparecen de forma idéntica en múltiples fenómenos.⁸ Se ha renunciado expresamente al intento de una formalización según el modelo matemático. Los elementos son tan complejos, por un lado, y tan inmediatamente comprensibles, por otro, que sería contraproducente reducirlos a un esquema de sí o no que a la postre los convertiría en algo extremadamente complicado y oscuro. Matar y comer, virgen, madre, padre: estas realidades básicas son más fáciles de comprender por la experiencia que mediante un análisis lógico, como también es evidente que la estructura de un ritual y de una narración mítica es un proceso temporal y no un sistema de permutaciones reversibles. Así, el ritual sacrificial comienza con la preparación, pasa por el núcleo «indecible» y termina con el «establecimiento» de un orden, en una secuencia que se puede repetir, pero no invertir.

El primer capítulo trata cuestiones de índole general, por lo que tal vez pudiera presentarse de forma independiente, pero en tal caso resultaría dogmático y especulativo. En realidad, recoge los distintos hilos que se retomarán en las investigaciones de los capítulos siguientes. Las conclusiones que en él se establezcan serán los presupuestos de los que partirán los análisis de los fenómenos presentados a continuación. De este modo, la hipótesis y su aplicación se confirmarán recíprocamente, aun cuando ninguna de las dos pueda existir por sí sola. Tras el intento de explicar el complejo formado por los ritos de caza, sacrificio y funeral desde un punto de vista histórico y funcional, se podrán agrupar los ritos festivos griegos atendiendo a diversos aspectos: en el sacrificio de carneros encontramos la fragmentación y cooperación

⁸ En estos análisis no seguimos la «antropología estructural» de C. Lévi-Strauss (1958; *Mythologiques*, I-III, 1964-1968), que ejerce una fascinación cada vez mayor. Kirk (1970), pp. 71 y 81, también ha criticado la volatilización del contenido en el formalismo.

del grupo social; en fenómenos que van desde las festividades de las ciudades hasta las orgías dionisiacas se escenifica la disolución y reconstitución del orden de la vida; en el acto de beber vino en la fiesta dionisiaca más antigua se pone de manifiesto la estructura sacrificial de culpa y restitución, y los misterios de Deméter, la diosa de los cereales, se ajustan a la secuencia de los sacrificios. No se debe entender esta sucesión como una estratigrafía histórica; además, los intentos de separar los elementos mediterráneos, orientales y euroasiáticos, de diferenciar el carácter griego y el pregriego, se mueven en el terreno de las conjeturas. También en este campo las estructuras son tal vez demasiado fundamentales para permitir la diferenciación étnica.

Con nuestra exposición pretendemos mostrar los fenómenos de forma comprensible, lo que exige brevedad y limitación, escoger entre un material ilimitado. Era imposible tratar con detalle todas las cuestiones o indicar toda la bibliografía que existe al respecto. De entre las referencias bibliográficas, hemos tratado de destacar las más importantes, además de las más recientes, sin pretender ser exhaustivos; para compensar las posibles lagunas, remitimos a las obras fundamentales de Preller-Robert, Deubner y Nilsson, Farnell y Cook.

En el presente estudio no se destacarán los aspectos edificantes de la religión y de la existencia humana, ni los rasgos ideales y más agradables de la civilización griega. Con todo, podemos alegar en su favor que precisamente el dios de Delos exigía a los hombres un conocimiento sobre sí mismos desprovisto de ilusiones: Γνῶθι σαυτόν.