

ἩΛΑΣΜΑ: LA PREEMINENCIA DEL ΣΩΜΑ EN LOS ESTADOS PREFILOSÓFICOS DEL SACRIFICIO GRIEGO

JUAN MANUEL LOZANO CAMPOS*

doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.pssg

RESUMEN

Este artículo es un estudio acerca de la semántica del cuerpo (σῶμα), dentro del contexto de la piedad griega, cuyo propósito consiste en establecer la condición del cuerpo sacrificado como el eje de la comunicación entre el hombre, la comunidad y lo divino. El estudio prescinde de la concepción de un cuerpo unitario o particular como centro y, en respuesta, se delimita el campo de realidad que comparten los seres orgánicos y del que se desprenden los relacionamientos conceptuales que aquí se trabajarán dentro de las líneas de la antropología de la violencia en Burkert y Girard, el funcionalismo sociológico en Hubbert y Mauss, junto a los aportes filológicos de Stengel, alrededor de las fuentes primarias de la literatura griega.

Palabras clave: violencia; receptáculo; cuerpo; piedad; culto

* Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia.

Correo electrónico: juan.lozano@utp.edu.co

Para citar este artículo: Lozano Campos, J. M. (2026). Ἡλασμα: la preeminencia del σῶμα en los estados prefilosóficos del sacrificio griego. *Universitas Philosophica*, 43(86), 207-230. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph43-86.pssg

’ΙΛΑΣΜΑ: THE PREEMINENCE OF THE ΣΩΜΑ IN THE PREPHILOSOPHICAL FORMS OF GREEK SACRIFICE

ABSTRACT

This article is a study of the semantics of the body (σῶμα) within the context of Greek piety, whose purpose is to establish the condition of the sacrificed body as the axis of communication between humanity, the community, and the divine. The study dispenses with the conception of a unitary or particular body as the center and, in response, delineates the field of reality shared by organic beings, from which the intellectual relationships discussed here emerge, drawing on the anthropology of violence in Burkert and Girard, sociological functionalism in Hubert and Mauss, along with the philological contributions of Stengel, based on the primary sources of Greek literature.

Keywords: violence; receptacle; body; piety; worship

1. La sabiduría prefilosófica: la contradicción en el imaginario de la piedad

LO QUE EL JUICIO DEL INTELECTO empezó a tejer sobre la corporeidad, como una defenestración de su dignidad epistémica, distanciado progresivamente de los principios de la reflexión filosófica –que los teóricos del siglo V y IV a. C. ya parecían muy propensos a extender–, no fue algo surgido con espontaneidad ni una verdad manifestada *ex nihilo*. En razón de ello, de modo introductorio concebimos al cuerpo, como realidad sujeta a la reflexión helénica, sometida por las categorías de su posteridad racional, pero también extendida en la memoria griega hacia un pasado que permanece recuperable en el cuestionamiento de las fuentes, con la finalidad de remarcar la cuantiosa valía del mismo más allá del lugar que ocupa como instrumento en la *praxis* sacrificial. De aquí en más, la declinación de los tópicos, con la que se intentará recomponer el sentido de la ofrenda como un catalizador de fe, partirá del supuesto de que el cuerpo es la juntura que permite la relación del heleno con lo divino, desde donde se establecerá el marco de las implicaciones antropológicas del asesinato dentro de la circunscripción social del *homo necans*¹.

Ahora bien, en el caso del mundo griego, el recuerdo y la memoria en estas etapas no instala sus empeños en la filosofía más de lo que lo hace en la cercanía que ostenta con su mundo religioso. Filólogos como Burkert (1983) y Stengel (1890) convienen en ello y señalan que, en este caso, la religión griega no es una expresión exactamente traducible a la esfera de los fenómenos observables, ni como interpretación teológica sobre los azares de la naturaleza ni como asunción poética de la totalidad, sin que antes se entienda como una manifestación humana. Esto quiere decir que lo que la religión griega posee de distintivo recae en su relieve visiblemente antropocéntrico, en cuyo centro los dioses se pueden permitir surgir en el alma humana².

1 Término empleado por Burkert (1983) para referirse al practicante de la religión griega como un hombre violento. Esta identificación es fundamental para los desarrollos ulteriores del sacrificio como mecanismo purgatorio.

2 Testimonios como los de Heródoto dan fe de ello sin mucho detenimiento a la hora de controvertir las costumbres foráneas de aquellas que comparte su pueblo: “no han llegado [los persas] a pensar,

En virtud de ello, las manifestaciones de la religión griega arcaica revelan un mundo prefilosófico sintonizado con las problemáticas vivas en la experiencia sensorial, ya sea en lo extático o en los cultos como contenciones de emociones desbordadas. Esta sintonía es posible porque el marco de comprensión de lo sagrado permite una visión donde el conocimiento y la vida no están todavía escindidos en ningún aspecto, sino imbricados en una unión dolorosa y primordial.

En el establecimiento de cultos a distintos dioses se extendía la seña de una permisión primaria con la que el mundo griego daba pie a la contradicción, sin que esto fuera una impropiedad. En *La sabiduría griega*, dice Colli (2011) que, en la existencia de deidades como Dioniso –un dios que moría, un hermafrodita participante de exuberancia y contención, difuminado en las alteridades de la extática y el desdén por la vida–, se establecía un punto de juntura y un establecimiento primitivo donde el conocimiento y la vida permanecían en copertenencia, porque “la vida se muestra como sabiduría sin renunciar a su torbellino vital” (p. 15). He aquí el rasgo esencial de lo prefilosófico como sabiduría; es decir, como afirmación de un conocimiento que no se retrae aún a la separación de sustancias, entidades o formas, sino a la juntura y el recogimiento, que es tan propio de las religiones cuando aún se encuentran libres de las delimitaciones lógicas de la teología y de los desarrollos tardíos de la fe racional.

Esta presteza con la que los helenos se movían entre la dualidad también está presente en la relación contradictoria del banquete tras el abatimiento ritualístico de la práctica sacrificial, un evento que, tras el horror del derramamiento de sangre y los gritos, la crueldad y la fiereza del golpe, constituía una invitación al placer en el convite y el festejo. Esto es algo que reside en el corazón mismo de los griegos: su inescrupulosa manera de afrontar la divergencia.

Con tal de no confirmar una interpretación demasiado libre sobre la religión griega como entramado de dualismos, autoras como Philippson (2006) ofrecen considerables aportes para una comprensión del andamiaje teológico de los griegos en clave polar y no en clave dicotómica. La escritora ve en las facetas de la naturaleza una composición orgánica de deidades contrapuestas que, pese a su oposición, convergen como parte de un orden sistémico de la realidad; de allí,

como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana” (*Hist.* VII, 131). Véase la lista de fuentes abreviadas al final del artículo.

casos como el de Apolo y Dioniso, el de la oposición entre el Caos amorfo y primordial y la formación terrestre de Gea, o entre los territorios místicos del Olimpo y el Tártaro, los cuales demuestran este balance circular de los opuestos que se abrazan en mutuo acuerdo (Philipson, 2006, pp. 65-66). Lejos de una connotación dual, como lo sería la de la metafísica moral de las religiones mono-teístas, donde los contrarios se aniquilan al contactarse, aquí estamos ante una metafísica de las díadas. Por lo que, en un mundo así, en el de la procesión y el entusiasmo, las divergencias cognoscitivas (como vida-pensamiento, cuerpo-alma, deseo-moral) son inadmisibles, en la misma medida en que son aceptables para las dinámicas de la razón teórica del hombre clásico.

Aquí precisamente radica el origen más oscuro de la sabiduría. La presunción del conocimiento que se manifiesta en la avidez por sacarle jugo a la vida, a la vida entera con todas sus consecuencias, el extremismo y la simultaneidad de la contradicción, todo apunta a la totalidad, a la experiencia inenarrable de la totalidad (Colli, 2011, p. 16).

Naturalmente, las implicaciones entre la naturaleza divina y la humana pertenecen a esquemas que esta investigación no va a seguir de una forma ceñida ni fiel. Pero el hecho de que el dios griego y el semblante humano sean refractarios hasta cierto punto, y que, por ende, lo divino no esté escindido del abanico de latencias humanas que lo ponen en boca de los mortales, es un gesto que dignifica el estudio del cuerpo en el ámbito prefilosófico. Desde esta perspectiva, los actos teológicos se sobreponen a actos que, en el fondo, son actos viscerosos y, como veremos, reafirman una pertenencia que reúne al hombre con lo divino y lo circunscribe, propiamente hablando, en un marco de credibilidad religiosa, lo cual solo podrá darse si cierto reducto corpóreo permea el vínculo y lo pacta. En razón de lo anterior, hablaríamos ya de una piedad sobre y en contra de los cuerpos, traspasada por ellos y determinada, mediante el rito, por el acto violento ejercido sobre el objeto consumido y expuesto en su valía primitiva y directa.

En efecto, para el griego arcaico –el de los estados prefilosóficos del culto y la piedad rural y cuidadosamente emparentada con la sacralidad–, la afirmación de su piedad lo inmiscuye en una relación directa con su experiencia inmediata. En otras palabras, su lenguaje y sus concepciones develan un trato aún insuficiente para cotejar los objetos en un cuestionamiento puramente gobernado por

la representación. En ausencia de conceptos acabados, vemos la experiencia de relacionamientos más violentos, crudos y originarios con dichos objetos circundantes a su experiencia. En lo que respecta a los propósitos de esta investigación, esta consciencia religiosa aparece tan fresca como los cúmulos materiales en que se ve expuesta su fe, lo suficientemente juvenil como para sostener un trato indiscutiblemente significativo con un medio tan directo como el cuerpo, que se explaya como la ofrenda viviente en los altares y en el semblante que da rostro a una sacralidad carnalmente teñida por una devoción labrada en el ofrecimiento al dios.

2. Transgresiones sacras a los cuerpos: modelo descriptivo de la hierofanía

FORMALMENTE, el sacrificio se define bajo los parámetros elementales de una verticalidad ya muy difundida entre tres puntos colindantes: un agente, un objeto a sacrificar y una divinidad propiciadora. Mediante el contacto (o comunión³) entre estos tres receptores⁴, los hombres llevaban a cabo el relacionamiento con los felices y una audiencia tenía lugar bajo distintos motivos o rasgos. En este caso, tomaremos la definición de Hubert y Mauss (1964) como línea preliminar de esclarecimiento:

este procedimiento consiste en establecer un medio de comunicación entre el mundo sacro y el profano a través de la mediación de una víctima, esto es, de una cosa que en el curso de la ceremonia es destruida (p. 97)⁵.

3 En cuanto que contiene los dos rasgos característicos del acto sacrificial: el *communis* (el componente de agrupación de individuos con fines en común) y el *munus* (el componente del deber compartido o deber público).

4 Entiéndase aquí el carácter de receptores como una reafirmación del recibimiento que corresponde a cada implicado: el ofrendante recibe el favor del dios, así como el dios recibe el reducto material de la piedad en su honor, de la misma manera que el sacrificio recibe su propia disolución en la asunción de su destrucción.

5 “*This procedure consists in establishing a means of communication between the sacred and the profane worlds through the mediation of a victim, that is, of a thing that during the course of the ceremony is destroyed.*” Las traducciones de textos no disponibles en español son del autor.

De antemano, tenemos la reducción del rito como la pujanza de una expresividad comunicativa que se extiende hacia lo sagrado desde el orden común o profano, al poner lo sacrificado como elemento entregado a merced de la furia de aquella destrucción. Esto pone en marcha las fuerzas centrípetas que la ceremonia de antemano ha puesto en movimiento, de acuerdo con la naturaleza funcional de un suceso que, al igual que el objeto a destruir y la procedencia del culto, puede ser polivalente.

Al respecto, Schwenn (1927, p. 92) establece tres escenarios potenciales en los que se profiere este escenario sagrado a propósito de su direccionamiento: el sacrificio votivo (*Gelübdeopfer*), una consagración transaccional en la que se da algo y se recibe algo; el sacrificio protector (*Schutzopfer*), en el que la persona o el objeto implicado es llevado a la cercanía con lo sagrado para oficiar la obtención de cierta seguridad, y el sacrificio expiatorio (*Sühnopfer*), que impone la creencia de una impureza que queda enmendada al transferirse al objeto y destruirlo. Esto quiere decir que el asesinato religioso se despliega inicialmente desde tres vértices y provoca la espera de tres respuestas por parte del dios: (a) retribución por lo ofrendado, (b) consagración al encomendarse al cuidado del dios y (c) restitución como pago por un crimen que permanece por saldarse⁶.

Ahora bien, respecto a la polivalencia funcional del objeto expuesto delante del altar como oblación, nos referimos también a múltiples acepciones en forma de rasgos que adopta la ofrenda bajo la violenta piedad. En primer lugar, hablamos de un *componente sacrificado*, al estar demarcado por la obediencia al escenario religioso; también de una *víctima*, porque es el sustrato en que recae la violencia del evento; de una *cosa*, pues no está determinado; de una *materia*, ya que responde a una fisicalidad primaria del culto, y finalmente, de un *cuerpo*, dado que se presenta como una susceptibilidad comunicativa encarnada en un participante de la comunión.

6 Para Hubert y Mauss (1964), esta tendencia clasificativa de los helenistas alemanes por separar al fenómeno del sacrificio en diversas categorías no está sustentada en una “investigación metódica” (p. 14), pues las fuentes no ofrecen una separación para demarcarlas a cabalidad. En estudios más recientes, el llamamiento a redefinir las funciones del sacrificio se ha vuelto más transdisciplinario de la mano de Bremmer (1999, pp. 40-43), quien alude a la obligación de considerar no solo la especulación, sino las evidencias de la iconografía, la epigrafía y la arqueología como llaves a un entendimiento significativo y verdaderamente comprobable.

Por otro lado, factores como la polivalencia del culto en la Hélade⁷ –así como la prudencia con la que los griegos iniciados en las ceremonias místicas guardaban un “religioso silencio” (Plutarco, *Or.* 14c) “que entrecorta la voz” (Colli, 2011, p. 99)– son determinantes como impedimentos naturales a la hora de ofrecer una imagen del todo detallada sobre el sacrificio y sobre los asuntos religiosos que los griegos generalmente parecían controvertir con cierto pudor pío. Algo que en el mejor de los casos solo podía contrarrestarse con un sagrado respeto que permitiera sacar de la penumbra de lo incommunicable ciertos atisbos, mas no indagaciones claras.

La religión griega es, como dice Rohde (1925), “un desarrollo natural, no una creación deliberada” (p. vii)⁸ que, no obstante, puede ser reconstruido gracias a las expresiones más propensas a detenerse en esta clase de imágenes de forma paradigmática, para dar con ello voz al silencio, como lo es el caso de la poesía, en cuyos pasajes vive parte de este secretismo inconfeso:

7 Este es un punto a remarcar que, por los tópicos que persigue esta investigación, puede no quedar del todo claro: el sacrificio, en su vasta extensión, no es el nombramiento de una realidad homogéneamente corpórea del culto, y la fe griega no es algo que pueda ponerse en plena consideración solo invocando al cuerpo como criterio. No sería posible creer que los arraigos espirituales de un pueblo naturalmente abigarrado como lo fueron los griegos puedan reducirse al estudio de un solo enfoque y de un solo objeto de cuestionamiento. El hecho de que aquí sea el cuerpo el motivo de consternación y el sesgo de este trabajo no implica que los escenarios en los que aparece sean traducibles al puro fenómeno de la especulación corporal. Primeramente, porque la profusa polivalencia del culto griego no lo permite, ya que hay discrepancias y excepciones en relación a los modos en que el sacrificio se lleva a cabo, como es el caso de la ofrenda sin fuego (*ἄπυρα*) o la ofrenda sin humo (*ἄκαπνος*) que se hacían a Atenea en Lindos (Píndaro, *Ol.* VII, 45-50) y a Apolo en Delfos (Laercio, *ro.* VIII, 13); en segundo lugar, porque esa atomización del culto implica también la existencia de reticencias con las que otros desdeñaban las transgresiones que suponía el asesinato sacrificial; y en último término, porque la constitución sacrificial versada solo sobre cuerpos vivos era una excepción y no una regla, pues no eran escasos los ofrecimientos de materia inerte. Por lo anterior, cualquier aseveración sobre la relación entre cuerpo y religiosidad no puede hacerse pasar por un juicio uniforme. Para el sacrificio incruento, véase Heródoto, *Hist.* I, 160; Aristófanes, *Tesm.* 280-290; Homero, *Od.* II, 260-298. Para el sacrificio humano, véase Plutarco, *Or.*, 417d; Ateneo, *BE.* XIII, 78; Esquilo, *Ag.* 1547.

8 “Greek religion was a natural growth, not a special foundation.”

jamás llegó [la religión griega] a expresar en forma de conceptos las ideas y los sentimientos que la mueven en lo interior y le dan forma externa. Manifestábase, simplemente, a través de los actos del culto; no nos ha llegado ningún libro, ningún texto religioso que nos permita descifrar el entrañado sentido y la concatenación de pensamientos con que el hombre griego se situaba ante los poderes divinos, producto de su fe [...] Los poetas y los filósofos, en las obras que de ellos han llegado a nuestras manos, nos brindan los únicos documentos en que aparecen expresados los pensamientos de la religión griega. Ellos habrán de ser también, por tanto, a largos trechos, nuestros guías (p. vii.)⁹.

En vista de ello, tomemos una ejemplificación homérica para indicar el movimiento modélico que implica el rito en el sacrificio y para mirar más en profundidad sus acotaciones sobre lo corporal en lo sagrado. Hablamos de la novilla de cuernos dorados de Pilos, figura arquetípica para estos propósitos (*Od.* III, 404).

El acontecimiento sacrificial, a diferencia de lo que se podría creer, no empieza con un acto de epifanía (ἐπιφάνεια) o, para ser más precisos, de hierofanía (ἱεροφάνεια). La presencia de la diosa que se muestra velada ante ojos mortales es la consumación (τέλος), pero antes de llegar a dicha incitación, el deseo piadoso es el que imparte la disposición del espacio, cuyo efecto está referido a la necesidad de agasajar a la diosa con la mitigación y la favorabilidad de la carne.

Néstor, señor del hogar, sacrificante y suplicante (todo a la vez)¹⁰, urge a sus hijos a disponer un banquete (δαίς) para la diosa. En consecuencia, una novilla

9 "the ideas and feelings which gave it [Greek religion] its inward tone and outward shape never received abstract formulation. It expressed itself in religious performances alone: it had no sacred books from which we might determine the inward meaning and interconnexion of the ideas with which the Greeks approached the gods created by their faith. [...] the poets and philosophers in such of their writings as have come down to us are our only authorities for the religious thought of the Greeks. In the present inquiry they have naturally had to be our guides for the greater part of the way."

10 Cabe aclarar que un sacrificante no estaba restringido a ser un individuo –si se permite el anacronismo–. Muchas veces eran clanes, familias, tribus o colectivos los que fungían como sacrificantes (Homero, *Il.* I, 313); incluso podían ser objetos los que atendían al sacrificio como primeros beneficiados. "Una casa, un puente o una represa se mantendrían fuertes solo si algo abatido yace sobre ellas" ["A house, a bridge or a dam will stay strong only if something lies slaughtered beneath it."] (Burkert, 1983, p. 39).

es traída del campo para prepararla, y la impartición del propiciamiento da a la muerte un semblante definido y visible encarnado en la llegada del animal, el cual, traspasado por el afán de los preparativos, era transformado al ser recubiertos sus cuernos con oro (*Od.* III, 435). De esta manera el sacrificio propone una nueva polaridad: por un lado, la del suave requerimiento del adorno (los cuernos recubiertos en oro) para acentuar la apetencia del cuerpo ofrendado mediante sus notables rasgos; por el otro, la de la robusta entereza religiosa del *homo necans* con miramientos a una inexorable destrucción. Así, una dinámica de confrontación silenciosa entre el cuidado y el desenlace de la carnicería se posiciona como primer momento.

Ya en el altar, las manos sacerdotales empezaban a dirigir su legislación a través de gestos de purificación rociados sobre el sacrificio, como lo era el agua cenicienta (χέρνυψ) y la harina; pronto, la mano impositiva tomaba al fuego como instrumento y arrojaba mechones del animal al fuego en señal de plegaria fervorosa. Tras un silencio devoto (εὐφημεῖν)¹¹, una libación, al igual que una última plegaria (κατευχή) eran proferidas; con ellas terminaba la preparación del sacrificio y empezaba la fulminante consagración de la muerte (κατάρχεσθαι) en la que “la sangre no se ha derramado aún y ningún dolor ha sido infligido, pero la inviolabilidad del animal sacrificial ha sido abolida irremediablemente” (Burkert, 1983, p. 5)¹².

Una vez blandida el hacha, las mujeres, como un coro prototípico, elevaban clamores sagrados anunciando con ellos la llegada a la cúspide del acontecimiento. El animal moría y los gritos cumplían el papel de últimos estertores en medio de la exuberancia de hacer parte de la experiencia de muerte. Como tácito agradecimiento, sobrevenía una experiencia paralizante en la que desfallecía la carne

11 Entre los muchos aspectos de la consagración durante el sacrificio estaba el de mantener incólume el trato con el dios. Tratar al dios conforme a su merecimiento no solo comprendía el cuidado en la indumentaria, la ejecución y los gestos, sino también el uso de las palabras. Con el fin de prevenir malos augurios, pronunciamientos blasfematorios o improprios, la abstinencia al habla era requerida y, en ocasiones, emplear palabras de buen augurio podía implicar solamente restringirse al silencio.

12 “Blood has not yet been spilled and no pain whatsoever has been inflicted, but the inviolability of the sacrificial animal has been abolished irreversibly.”

viva y se enaltecía su fuerza, traducida como objeto de transferencia sacra, en símbolo de comunicación, en signo de comunión.

Finalmente, la sangre fresca del sacrificio, tratada con sumo cuidado, era vertida sobre el altar desde un cuenco, o bien se dejaba que corriera sobre el mismo, de manera análoga a como se solía dejar el sacrificio en vida, en señal de buen augurio. Tras el acontecimiento y los convites subsiguientes, como la quema de los restos, solo los huesos, ahora congregados en el altar como el soporte abstracto del acontecimiento político de los funerales, permanecían como testimonio de la consagración y, “a medida que el fuego decrecía, el complaciente festín gradualmente daba paso a la vida diaria” (Burkert, 1983, pp. 6-7)¹³.

Ante esto, resulta remarcable el orden de los acontecimientos más que los datos sueltos de su ejecución: primeramente, adviene un momento de resolución piadosa (Néstor entraña el anhelo de propiciar un sacrificio), seguido de una propedéutica que dispone y recubre el receptáculo en el que va a depositarse todo el poder fulminante del rito (los cuernos de la novilla son trabajados con oro y su cuerpo recibe todos los pormenores necesarios); luego, una consagración de muerte toma lugar (Trasímedes y Pisístrato abaten a la novilla); finalmente, se da una repartición ordenada de la consumación del sacrificio o una restitución de orden (la novilla es repartida entre los hombres y el dios).

Sea como se mire, hay en este tránsito una declaración del valor somático como fuerza de comunicación o, más aún, como permisión que establece la comunicación: el cuerpo del animal, del ser humano o de la materia inerte expuesta en el sacrificio establece el convencimiento de que ni siquiera los rezos alcanzan por sí solos. No es gratuito que la oralidad homérica establezca primero la aparición de un cuerpo y después la atención como aparición efectiva de la teofanía: “vino del llano la novilla” (*Od.* III, 430); esto es, el claustro material de la plegaria hace acto de presencia, se exhibe en disposición a la ceremonia y, solo entonces, el dios asiste, solo entonces Homero es capaz de decir “y vino Atenea para asistir al rito” (*Od.* III, 435) y no antes.

Lo que tenemos ante nosotros es la afirmación de que sin cuerpo no hay garantía de audiencia y que en virtud de un cuerpo el hombre habla ante oídos

13 “as the fire dies down, the pleasing feast gradually gives way to everyday life.”

inmortales. Este es el primer rasgo encubierto del cuerpo en el sacrificio: ofrenda como garantía del perdón, como dádiva (*ἀγάλημα*) de la comunicación y legitimidad de súplica. Así, el abatimiento, que no venía solo, pues la danza, la musicalidad, el adorno y el convite lo arropaban, pone delante una sensibilidad que congrega la jovialidad junto al despliegue de la fuerza violenta en un solo acontecimiento. En términos más reduccionistas, el sacrificio enseña que la ausencia del cuerpo votivo es la medida, inversamente proporcional, en que se conjura el advenimiento de la presencia imperecedera de lo sagrado: sin cuerpo no hay pacto, porque solo en la supresión del cuerpo violentado germina la aparición del dios añorado. Se da algo para recibir algo¹⁴.

3. Los tres alcances de la ofrenda carnal: apaciguar, propiciar, reconciliar

AHORA SABEMOS que el sacrificio toma lugar cuando la mano auspiciadora en el ritual impone su fuerza sobre la víctima ofrendada bajo una justificación de purificación, protección y encomienda que convierte un acto visceroso en un acto sacro. Desconocemos todavía, sin embargo, a qué llega tal dinámica.

En lo que respecta a la textualidad, lo determinante es que el ciclo de movimientos sacramentales nos habla directamente con el término de *ἱλάσκομαι*¹⁵, propagado en tres focos verbales: apaciguar, propiciar y reconciliar (Beekes, 2010, p. 586). Con ello no hablamos solamente del reclamo de una favorabilidad

14 Un eufemismo que bien podría traducirse en decir que el hombre piadoso es aquel que se encuentra predispuesto a matar para recobrar en la oblación el reclamo de una dádiva: a mayor tributo, se esperaba, mayor el beneficio, mayor la restitución, mayor la absolución y más grande el auxilio. Pero esta correspondencia no siempre era inequívoca. Eurípides creía que un sacrificio modesto hecho por convicción pesaba más que una hecatombe hecha por coerción: “porque, en verdad, los mortales suelen considerar sabias las palabras de los ricos; pero cuando un hombre pobre, que sirve a su hogar, habla bien, se burlan. Yo, en cambio, a menudo veo que los pobres son más sabios que los ricos, y aquellos que realizan pequeños sacrificios a los dioses son más piadosos” [“φιλοῦσι γὰρ τοι τῶν μὲν ὀλβίων βροτοὶ σοφοὺς τίθεσθαι τοὺς λόγους, ὅταν δὲ τις λειπῶν ἀπ’ οἰκῶν εὐλέγη πένης ἀνὴρ, γελᾶν· ἐγὼ δὲ πολλάκις σοφωτέρους πένητας ἀνδρας εἰσορῶ τῶν πλουσίων καὶ (τοὺς) θεοῖσι μικρὰ θύοντας τέλη τῶν βουθυτοῦντων ὄντας εὐσεβεστέρους”] (en Nauck, 1889, p. 458).

15 En la epopeya en realidad se utiliza el primer subjuntivo aorístico *ἱλάσσομαι* de *ἱλάσκομαι* (Stanford, 1959, § 25, pp. 263-264).

inscrita en la necesidad de llevar a cabo el tributo, ni exclusivamente del lucro como instigación transaccional del recibimiento de lo divino. Más bien, *ἱλάσκειν* nos habla de un gesto ligeramente desenfadado, por su espontaneidad, pero atento a las normas; solemne, por su peso, pero no exento de jovialidad ni emociones. En otras palabras, nos habla de un fenómeno que va más allá de la simple exposición de una retórica de la petición.

En primer lugar, *apaciguar* implica entrar en el peligroso juego del convencimiento y solventar el riesgo que implica para el piadoso domar el inestable favor divino, prever enfermedades, tempestades e infortunios y salir incólume de la gravedad de sus votos. Recordemos que el objetivo de los sacrificios agrícolas no solo implicaba fertilizar simbólicamente la tierra, sino aliviar la reticencia de la tierra a la labranza y de esta manera levantar la prohibición que el dios imponía sobre un territorio en forma de los ciclos estacionarios que los hombres no podían desacralizar (Hubert y Mauss, 1964, pp. 66-67). Por ello, esta dimensión de la inmolación parece tener más pertinencia con la necesidad de ajustar la impiedad implícita de los hombres y las impetuosas indignaciones de los númenes; es decir, compromete la acción de plegarse a la concepción de una voluntad inestable a la cual solicitar tregua avasallando todo desacato que pueda generar perjuicio alguno¹⁶.

De allí que Néstor, primeramente, demuestre un temor incipiente al estar a merced de la desigualdad que prefigura el rito, desigualdad que, mediante el sacrificio, se enmienda al retribuir la abnegación de dar como una imposición de un deber, ahora favorable. En segunda instancia, Néstor encarna una diligencia que, con tal de apaciguar o compensar la predisposición implícita del dios a la cólera, da la muerte como imperativo y, en ese orden, trata de acercarse lo más posible a una unidad de reconciliación que se coagula en la sangre al pactarse una alianza donde la divinidad sea rememorada, el hombre protegido y la vida misma reanudada.

El ritual traiciona una ansiedad subyacente sobre la continuación de la vida de cara a la muerte. El acto sangriento era necesario para la continuación de

16 Homero ya advertía que “las deidades no perdonan olvido en su daño” (*Od.* iv, 350) y que la presencia de un hombre que abandona las hecatombes es una afrenta en sí misma (véase *Od.* iv, 762; *Il.* xxii, 168).

la vida, pero era tan necesario como que la nueva vida fuera capaz de empezar otra vez. Así, la recolecta de huesos, el levantamiento de los cráneos o los estiramientos de las pieles deben ser entendidos como un intento de restauración, una resurrección en el sentido más concreto (Burkert, 1983, p. 16)¹⁷.

Tal mansedumbre nos lleva al segundo alcance del sacrificio: la *incitación*. A diferencia de la comunicación disuasiva del apaciguamiento, aquí se articula un modo de convencimiento o, en términos griegos, se convoca la vigencia de la persuasión (πειθῶ), en virtud de la cual, tras aplacarse, el auxilio divino es favorable o, cuanto menos, posible. Y esta dimensión combativa del sacrificio es fundamental para comprender la dualidad a la que se somete el practicante, porque, o bien se somete al designio del peligro, acatando la furia del dios, o bien prevalece ante ella convenciéndola de ser complacida¹⁸.

En el caso del sacrificio podemos alegar que la ofrenda es un modo de cotejar ambos polos de la persuasión con el mismo tesón: por un lado, el sacerdote, caudillo o suplicante se postra ante el dios con obediencia diligente y su lugar parece claro en permanecer sumiso; por el otro, el vigor de su creencia está puesto en el convencimiento de que su dádiva tendrá resultado sobre la magnanimidad del dios, que su ofrenda será suficiente para agradar, complacer, satisfacer, persuadir y agradar a dicho dios. El hombre pío se arrastra bajo los pies del dios, pero tiene el orgullo suficiente como para convencerse a sí mismo de que su plegaria no será intrascendente ni su sacrificio fútil.

Ahora bien, apaciguar y propiciar pertenecen a un orden casi retórico del que se aleja el tercer alcance de ἱλάσκειν, entendido como *reconciliar*. El asesinato devela la necesidad de una rememoración que la piedad del hombre propaga en su dominio, a modo de pensamiento que se desarrolla congregándose con la salvación que de allí emana, siempre que se encuentre inflexiblemente adherido a la atención a las formalidades que estimulan el propiciamiento. Así, el pensamiento que funda el sacrificio puede ser reducido al intento humano por unir al

17 “The ritual betrays an underlying anxiety about the continuation of life in the face of death. The bloody ‘act’ was necessary for the continuance of life, but it is just as necessary for new life to be able to start again. Thus, the gathering of bones, the raising of a skull or stretching of a skin is to be understood as an attempt at restoration, a resurrection in the most concrete sense.”

18 Sobre la demarcación de la persuasión, véase Mourelatos, 2008, pp. 136-164.

hombre, no con lo divino, sino con las implicaciones de custodio y bienestar que se desglosan de la veneración.

De esta forma, el acto de destruir el cuerpo se vuelve, desde su misma fundación, tanto memorial como kairológico. Memorial porque convoca, en la reiteración de un acto comunal, la recuperación del provecho que tiene la piedad para dar de sí. Kairológico porque admite parámetros (augurios) oportunos que no deben ser quebrantados: no se mata por la pura necesidad del sustento, se mata para salvaguardar todo aquello externo al cuerpo aislado que se tiene como contenedor o vasija de lo que debe morir.

Es un acto en el que la preeminencia del cuerpo queda completamente patentada, en tanto que se sugiere como focalidad pasiva, y a la vez como un medio para suplir la renovación del culto cuando llegue a morir en su honor. Tras estos modelos descriptivos lo que goza de mayor claridad es que el *sôma* sacrificial es un saldo o, mejor aún, la garantía (πίστις) que sostiene que la providencia se ha de aplacar cuando lo sacrificado ya se encuentre consumado en su desintegración, que se ha de convencer cuando aquel cuerpo sea suyo y, en último término, que se ha de ofrecer al cuidado del grupo sacrificante.

4. Cuerpo-vasija: la violencia contenida en los sacrificios

QUIZÁ LA APELACIÓN IMPLÍCITA a lo kairológico en cada instante del sacrificio sea una forma de afirmar el precepto según el cual la comunión busca darse siempre en la conformidad de un orden preestablecido. Al fin y al cabo, el sacrificio es también un esfuerzo por la supervivencia, que trasluce en la preparación, la porción y el trabajo de la carne justificado por la urgencia de la subsistencia.

Este es el motivo por el cual labores como las del cocinero (μάγειρος) –una figura donde el sacerdote y el carnicero resultan difícilmente diferenciables– permanecen tan reveladoras, en calidad de intérpretes de cuerpos. Naturalmente, esta proximidad del cocinero con el reducto de su trabajo demuestra que la labor carnicera no se da al hombre de manera fortuita, que no acaece desde un capricho cercenador, sino desde un talante de cosmicidad a la que se supedita tanto la violencia (con la que el sacrificio se mueve) como la disección (a la que el sacrificio se somete). Como veremos, hay en la carnicería que demanda el acto sacro un imperativo común al tratamiento del cuerpo, correspondido como fuerza de ordenamiento.

El lugar desde donde el carnicero porciona el sacrificio está íntimamente relacionado con la capacidad para atender a este orden implícito: atender al corte e infligir la visceralidad del acto violento con miramiento siempre a las señales del establecimiento de un orden inscrito en los surcos corporales. Primero, atender al cuerpo del animal, aún vivo, para vislumbrar su disposición al rito¹⁹; segundo, a la estructura y las señas internas del cuerpo para ser seccionado ordenadamente conforme a su consumo.

El carnicero, al seguir la indicación del cuerpo, lee e interpreta primitivamente la carne con la fuerza de su piedad en analogía a la fuerza con la que el filósofo, por poner un caso especular, *lee* las ideas. Platón refiere que, “recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero” (*Fedr.* 265e). Evidenciamos así una relación análoga entre el objeto de la carnicería y el objeto del razonamiento; el cuerpo es al sacrificio lo que la idea es al pensamiento: la idea indica el camino que debe seguir el acto de pensarla, así como el cuerpo indica el camino que se debe seguir para su sacrificio.

No creamos con ello que el orden aludido, al que podríamos llamar orden distributivo por cuanto asigna una finalidad a la muerte, se reduce a un cerceamiento eficaz. Lo que la cosmicidad de todos los gestos sacrificiales devela es en realidad la finalidad última que deviene de todo este movimiento sagrado: a saber, controlar la violencia para reanudar el sostenimiento de la vida. Una vez asestado el golpe extático, el orden se volvía a imponer y, tras la muerte que el sacrificio preparaba, las partes implicadas nos revelan que, en virtud del ofrecimiento del cuerpo, todo el acto del propiciamiento alumbraba una metamorfosis irrevocable.

El sacrificio sometía y predeterminaba la integridad de la vida (*βίος*)²⁰ de quienes en ella formaban congregación, en razón de haber sido transferidos (en

19 Téngase en consideración que estaba mal visto el abatiemiento forzoso, pues, como un acto sacro, debía ser voluntario. Por ende, que el animal o sacrificio humano rondara libre por el altar en vez de ser traído a rastras era un buen augurio. Sobre la destrucción volitiva en animales, véase Eurípides, *Ifig.* 469; Esquilo, *Ag.* 129; Aristófanes, *Paz.* 960; Porfirio, *Abst.* I, 25. Sobre la destrucción volitiva en humanos, véase Ateneo, *BE.* XIII, 78; Pausanias, *DG.* IV, 9.

20 Entiéndase aquí el término en tanto forma de vida y no como vida animal (*ζωή*).

el caso de la víctima) o congregados (en el caso de los participantes) a la venerable sombra de fuerzas superiores. Por donde se observe, tras el acto sacrificial nada permanece bajo los mismos preceptos y las etapas finales del derramamiento de sangre acrecientan ese sentimiento de cambio en forma de una transformación que reorganiza las partes en estados a los que no habían llegado antes de que empezara el acontecimiento²¹. La víctima, ahora reducida a carne, ya no permanece en su integridad viviente; el hombre, por lo pronto, ha dado tregua a su precariedad como sujeto a un estado impío y ahora, enaltecido por su ofrecimiento, festeja; y el dios, en un principio susceptible al agravio, se ha desplazado de la irritación al aplacamiento mediante la vida recibida en la humareda engrasada que asciende al cielo.

Esta consumación solo puede darse a la luz de un desequilibrio previo. Durante todos los pasos que llevan de la angustia piadosa a la destrucción del animal vemos una composición que gira en torno a la elaboración de un balance entre partes desproporcionadas que es renovado por el acto mismo y que permite, en lo que dura la saciedad de este, el sostenimiento de la vida misma. Hombre, sacrificio y dios se emplazan como una tríada de inevitable disimilitud cuyas tendencias, por medio de la anulación de la víctima, se estabilizan.

Apresuradamente podría decirse que el cuerpo es, por ende, el agente ordenador en el juego de la violencia, pero lo cierto es que la potestad somática tiene alcances sumamente delimitados, por no decir que su autonomía es nula. Al respecto, el orden distributivo busca establecer una cohesión entre dicha forma pasiva de la vida (el cuerpo en tanto carne sometida) y las certezas activas de su implementación (la fe en tanto forma de brutalidad). Por lo tanto, el orden, si bien se recrea sobre el cuerpo en el altar, tendría su propio modo de obrar externo a este, reteniendo, por un lapso indefinido de tiempo, el movimiento natural de la agresión dentro del espacio delimitado del ritual y en el recinto delimitado del organismo, para que pueda cumplir su función y absorber una fuerza que parece indomable.

21 Esto también es patente en los casos de hombres afligidos o corrompidos que, a través de la ceremonia del sacrificio, eran exonerados y consagrados de sus aflicciones. La muerte del animal entraba a jugar el papel de limpieza y purificación que, naturalmente, se extendía a los hombres.

La violencia está atada a la obligación de rodearse por la piedad para que, encubierta, rodee al fenómeno de la inmolación como un efecto material de esa delimitación que se da para ser resignificada. Y pese a que los actos religiosos no son exclusivamente redireccionamientos primordiales a la sublimación²², lo cierto es que el relacionamiento religioso está fundado sobre un tipo muy especial de violencia construida para guiar la virulencia tácita de los hombres. Este es el punto de anclaje que retoman estudios contemporáneos de antropología del cuerpo, como los presentes en Le Breton (1999, pp. 132-138), cuando se piensa en la concepción del dolor más allá del acaecimiento aislado, pues lo que nos demuestra la práctica ritualística es que integrar el dolor en el rito es también suavizar su agudeza, indicando una cercanía matizada con esa parte recrudescida y áspera del mundo que, por otros medios, sería intolerable

La fiera de los sacrificios no es simple crueldad azarosa, es un vehículo que pretende y propende al restablecimiento reiterativo de pasiones primarias subordinables que, de no aplacarse, pueden poner en peligro el sostenimiento social del culto. Por ello, la agresión se brinda como dádiva a través de la muerte retribuyente, llegando a parar en cuerpos muy específicos como recipientes que han pasado de ser el puro medio de la comunicación divina a ser el punto de llegada en la que se anexas todas las formalidades del rito en un mismo reducto de manera satisfactoria²³.

22 Burkert (1983) y Girard (2005) hablan de la necesidad del ser humano de revestir su semblante civilizado con actos en los cuales la fuerza bruta que se mece en los hombres pueda ser exorcizada y también saciada. En el caso del sacrificio como forma de rito, Burkert (1983, pp. 44-45) habla de un salvajismo constitutivo que se ve aplacado en los actos comunales de destrucción y disfrute que estos implican. Girard (2005, pp. 15-16), por su parte, establece una afinidad entre la actitud religiosa que se genera en la impartición de la violencia ritual y la práctica de la justicia como idea en la institucionalidad judicial. En ambos casos, los autores dan al sacrificio un privilegiado lugar como estado preventivo o purgador de agravios naturales y estabilidad de la psique colectiva.

23 En el tratamiento de Girard (2005, pp. 10-14), la muerte sacrificial sigue un proceder que busca un tipo muy específico de víctima en el cual cebarse a la hora de llevar a cabo el rito. Dicho objeto hipotético entra en estos márgenes si cumple dos criterios: el primero, que se asemeje a lo humano, aunque sea de forma remota, o que, en su defecto, sustituya lo humano como materia ofrendable; el segundo, que pueda prescindirse por completo de dicho objeto para que no sea reclamado después por otros individuos. Esto equivale a decir que para que un sacrificio sea tenido como tal se debe anular por completo el vínculo social que pueda tener con la comunidad que determina el acto.

Con esto, partimos del presupuesto de que el fenómeno sacrificial es la respuesta inherente a la condición del hombre cuya violencia innata está dada por sentada. El trato que se sostiene con el cuerpo refleja las implicaciones psicológicas de este precepto de forma paradójica. Primero, porque el sacrificio como contestación a la agresividad innata no deja de ser violencia revestida; segundo, porque la sangre nefanda de la inmolación es limpiada por la sangre bermeja y fresca del sacrificio, puesto que un cuerpo mancillado por el consumo natural es un cuerpo deformado que solicita reparo, mientras que un cuerpo consagrado por la violencia sagrada es un cuerpo reformado como tributo, y tercero, porque la potencia (δύναμις) del sacrificio que hemos delimitado consiste, ante todo, en el alejamiento de un fenómeno destructivo, el del hombre violento (ἄνθρωπος-βίαιος) que, recubierto, mora en el centro de una comunidad sacrificial con gran prestigio, para así propender al acercamiento sustitutivo de un fenómeno unitivo, el del hombre sacerdotal (ἄνθρωπος-ἱερὸς).

Dicha dinámica corporal cumple entonces una función arreglándose conforme a unos fines visibles y específicos; a saber, evitar una progresión de esa impetuosidad en bruto, de tal forma que la dinámica sacrificial consista en aterrizar una focalidad donde se contenga dicho brío en la ceremonia y no en otras aristas donde no pueda ser contenido dentro de los márgenes tolerables del rito. En otras palabras, el sacrificio es la garantía de que la violencia sea reconducida, resignificada y purgada. No es gratuito que la conciencia ritualística avive la destinación de una disposición a través de un cuerpo bajo distintas capas de ornato y que, de no ser así, se muestre improbable la efectividad de todo este despliegue carnal.

Un caso, a modo de espejo, lo podemos evidenciar en el *Áyax* de Sófocles. El Telamónida, tras sobrevenirle un delirio furioso por no adquirir las armas de Aquiles, masakra los rebaños de corderos dispuestos como subsistencia para los helenos en una embestida de ciega cólera, que tiñe sus manos de un reprochable rubor. En el proceso, Áyax pierde su dignidad y queda reducido a la estatura de un demente al que solo la muerte puede dar solaz. Aquí el punto no radica en los actos del héroe trágico, sino en las razones por las cuales los compatriotas desdennan los actos de Áyax y la manera en la que este es expuesto con tanto patetismo al perpetuar un acto de carnicería que, de darse bajo los parámetros ya establecidos, daría lugar a un orden apropiadamente sacrificial.

A esto nos referimos cuando hablamos del sacrificio como triunfo de un tipo muy especial de violencia cósmica que puede corresponderse esencialmente con los alcances de la ira de Áyax, pero traducidos cabalmente dentro del régimen de religiosidad estricta y formalizada que suscitan los ritos o, en palabras de Girard (2005), “sobre unos efectos [...] ordenados, canalizados y disciplinados por el marco inmutable en que están fijados” (p. 17).

Áyax se reduce al lugar de un insensato execrable, porque su violencia no está revestida; porque ha transferido los cuerpos de los rebaños a una clara degradación. La hipotética nobleza de un acto solemne como el sacrificio pierde entonces toda su altura si se ejerce de cualquier forma y ante el despliegue de un acto dado de manera inestable, en el que la dignidad ceremonial, religiosa y social se ve comprometida o, en el peor de los casos, mancillada irrevocablemente. La sangre derramada al margen del sacrificio es condenable porque refleja el temor que se tiene a los alcances de la violencia natural que un acto, por pequeño que sea, puede producir; que corra libremente es algo que está vedado en conciencias primitivas pues representa la liberación de enfermedades, tangibles o imaginarias, que repugnan al pudor religioso del heleno²⁴. Áyax muestra que puede cambiar el contenido, pero no los gestos de la inmolación, y que el sacrificio no deja de ser la formalización de un acto materialmente inmutable.

24 Nos referimos a las consecuencias que deja, por ejemplo, el fenómeno de la *μῑασμα* en el mundo griego. La proliferación de actos deshonorosos o el mero contacto con cadáveres, nacimientos y asesinatos infundía una mancha que ensuciaba la integridad, primero de la ciudad, luego de los individuos y, después, de sus descendientes, como figura en *Edipo rey*. Dicha contaminación era lo suficientemente indeterminable para adjudicarle una característica casi material, pero lo suficientemente nociva para tenerla por una contagiosa enfermedad que, claramente, restringía la entrada a los templos, truncando toda aspiración participativa. Ricœur (2004), citando a Pettazzoni, habla de “un acto que desencadena el mal, una impureza, un fluido, un *quid* misterioso y dañino, que actúa dinámicamente” (p. 189). En este contexto, la existencia del sacrificio no hace sino agudizarse, al no ser meramente un capricho de heterofagia revestido de piedad, sino un pudor antiquísimo que combate firmemente la imagen del desamparo que deja el cuerpo en la intemperie del abandono. Figuras como la Artemisa del *Hípólito* de Eurípides alejándose del desfalleciente o la disputa en *Antígona* sobre el cuerpo de Polinices versan directamente sobre el pavor miasmático como rezago del cuerpo desatendido y sin amparo sacro. Sobre fenómenos aledaños a la polución como consecuencia del derramamiento profano de sangre, véase Parker, 1983.

5. Conclusión

BASTE CON DECIR que la delimitación del cuerpo en lo referente al sacrificio sigue ofreciendo una imagen incierta del mismo. Si el rito es comunión y posibilidad de entendimiento entre esferas separadas, lo que pareciera hacer el cuerpo primitivo no es sino ceder como un suelo al que no pertenece voz alguna, un instrumento adhesivo que se difumina en medio de la cacofonía del hombre y sus menesteres piadosos. Una posible crítica a este respecto es que se ha puesto en mayor consideración los menesteres del sacrificio alrededor del cuerpo y no el cuerpo en el sacrificio. Sin embargo, tal denuncia no es pertinente, porque ignora que, a diferencia de otros desarrollos posteriores, la participación del *sôma* en este escenario no tiene palabra propia, lo cual no solo se debe a la representación de una victimización absoluta, sino a que el sacrificio muestra solo la cara unilateral de lo corporal en lo animal y declara un primer contacto de índole somática bajos los criterios del valor de uso.

Criticar la falta de voz somática en el sacrificio constituiría una interpretación que excluye las lógicas de implementación y sometimiento que vive el cuerpo en el juego vulnerador entre los hombres y sus dioses. No es que el cuerpo no tenga importancia, es que la consistencia de su peso en el sacrificio es lo suficientemente silenciosa como para no notarse *a priori*, pues, a pesar de ser la cosa a reformar en el ritual, es también la presencia cuyo influjo se posiciona por detrás del escenario ritualístico, cuyo verdadero examen no radica en buscar la valía de una voz que no tiene, sino en poner en consideración la manera en que recibe las necesidades de la piedad para proyectarlas de una forma cruda y directa, sin decir nada.

Esto, por supuesto, es un asunto de matices que el estudio diseminado de la tradición griega permite ponderar desde múltiples ángulos. Aunque el trecho es largo entre la inmolación que implica el sacrificio, la privación que implica el ascetismo y la domesticación que suscitan los desarrollos ulteriores sobre el cuerpo en la Grecia clásica bajo el mandato de la moderación o del autodomínio, todos y cada uno de los distanciamientos, conceptuales o no, que abordan las acepciones griegas sobre el cuerpo nos revelan una afinidad doble: primero, el imperativo de desarrollar progresivamente acompañamientos materiales, éticos, espirituales que trabajan en el lienzo corporal; segundo, la necesidad de partir

del precepto según el cual lo griego siempre se acerca al cuerpo llevando consigo el temor implícito de no poder valorarlo a solas, en virtud de los alcances que su abandono tiene para ofrecer.

Lista de fuentes abreviadas

- Abst.* Porfirio. *Sobre la abstinencia*.
Ag. Esquilo. *Agamenón*.
BE. Ateneo de Naucrátis. *Banquete de los eruditos*.
DG. Pausanias. *Descripción de Grecia*.
Fedr. Platón. *Fedro*.
Hist. Heródoto. *Historias*.
Ifig. Eurípides. *Ifigenia en Áulide*.
Il. Homero. *Iliada*.
Od. Homero *Odisea*.
Ol. Píndaro. *Olímpicas*.
Or. Plutarco. *La desaparición de los oráculos*.
Paz. Aristófanes. *La paz*.
Tesm. Aristófanes. *Las Tesmoforiantes*.
vo. Diógenes Laercio. *Vida y obra de los filósofos ilustres*.

Referencias

- Aristófanes. (2000). *Women at the Tesmophoria* (Jeffrey Henderson, trad.). Harvard University Press.
- Aristófanes. (2011). La paz. En *Comedias II. La paz; Las aves; Lisístrata; Las tesmoforiantes* (L. Gil Fernández, trad.) (pp. 241-323). Gredos.
- Ateneo de Náucratis. (2006). *Banquete de los Eruditos. Libros VI-VII* (L. R. Noriega Guillén, trad.). Gredos.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Brill.
- Bremmer, J. (1999). *The Greek Religion*. The Classical Association.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press.

- Colli, G. (2011). *La sabiduría griega I* (Dionisio Mínguez, trad.). Editorial Trotta.
- Esquilo. (2006). Agamenón. En *Tragedias* (B. Perea Morales, trad.) (pp. 367-440). Gredos.
- Eurípides. (1991). Hipólito. En *Tragedias I* (A. Medina Gónzales y J. A. López, trads.) (pp. 313-378). Gredos.
- Eurípides. (1991). Ifigenia. En *Tragedias III* (L. A. de Cuenca y C. García Gual, trads.) (pp. 249-321). Gredos.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado* (Joaquín Jordá, trad.). Anagrama.
- Heródoto. (1992). *Historias I* (C. Schrader, trad.). Gredos.
- Homero. (1996). *Iliada* (R. Bonifaz Nuño, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Homero. (2017). *Odisea* (P. C. Tapia Zúñiga, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. The University of Chicago Press.
- Laercio, Diógenes. (2007). *Vida y obra de los filósofos ilustres* (C. García Gual, trad.). Editorial Alianza.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor* (D. Alcoba, trad.). Editorial Seix Barral.
- Mourelatos, A. (2008). *The Routes of Parmenides*. Parmenides Publishing.
- Nauck, A. (1889). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Aedibus B. G. Teubneri.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Clarendon Press.
- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia. Libros III-VI* (M. Cruz Herrero, trad.). Gredos.
- Philippson, P. (2006) *Untersuchungen über den Griechischen Mythos* [Investigaciones sobre el mito griego]. (A. Brelich, trad.). En *Origini e forme del mito greco*. Bollati Boringhieri.
- Píndaro. (2005). *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas* (trad. R. Bonifaz Nuño). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón. (2014). Fedro (E. Lledó Íñigo, trad.). En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 309-413). Gredos.

- Plutarco. (1995). Desaparición de los oráculos. En *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI. Isis y Osiris, Diálogos píticos* (F. Pordomingo y J. A. Fernández Delgado, trans.) (pp. 354-435). Gredos.
- Porfirio. (1984). *Sobre la Abstinencia* (M. Periago Lorente, trad.). Gredos.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Rohde, E. (1925). *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. (W. B. Hillis, Trad.). Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Schwenn, F. (1927). *Gebet und Opfer*. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Sófocles (2021a). Antígona. En *Tragedias* (A. Alamillo, trad.) (pp. 239-299). Gredos.
- Sófocles (2021b). Áyax. En *Tragedias* (A. Alamillo, trad.) (pp. 117-181). Gredos.
- Sófocles (2021c). Edipo rey. En *Tragedias* (A. Alamillo, trad.) (pp. 301-368). Gredos.
- Stanford, W. B. (1959). *The Odyssey of Homer I*. St. Martin's Press.
- Stengel, P. (1890). *Die griechischen Sakralaltertümer*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.