

WALTER BURKERT

EL ORIGEN SALVAJE

RITOS DE SACRIFICIO Y MITO
ENTRE LOS GRIEGOS

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
DE LUIS ANDRÉS BREDLOW

BARCELONA 2011



A C A N T I L A D O

TÍTULO ORIGINAL *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos
bei den Griechen*

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

© 1990 by Verlag Klaus Wagenbach, Berlín
© de la traducción, 2011 by Luis Andrés Bredlow
© de esta edición, 2011 by Quaderns Crema, S.A.U.

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

En la cubierta, *Escena sacrificial* (510-500 a. C.),
Pintor de Epídromos

ISBN: 978-84-15277-32-3
DEPÓSITO LEGAL: B. 31 862-2011

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

PRIMERA EDICIÓN *septiembre de 2011*

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.

PRÓLOGO
UNA EXPLORACIÓN RIGUROSA
DE LOS ORÍGENES SALVAJES
WALTER BURKERT SOBRE MITOS Y RITOS
por GLENN W. MOST

El hombre, en sus facultades más elevadas y más nobles, es todo él naturaleza y lleva en sí la inquietante duplicidad de ésta. Sus capacidades terribles, consideradas inhumanas, acaso sean el único suelo fértil del que puede brotar cualquier humanidad en las emociones, en los hechos y en las obras. Así, los griegos, los hombres más humanos de los tiempos antiguos, muestran un aire de crueldad, un afán de destrucción como de tigres...

F. NIETZSCHE, *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, 5:
«La competición de Homero».¹

Los mitos griegos no sólo son inquietantes para nosotros: lo fueron ya para los propios griegos, y no solamente tal mito particular o tal otro que narraba la emasculación o el despedazamiento de un dios o la locura y las atrocidades de un héroe, sino el mito en cuanto tal, como explicación que da sentido a las condiciones de vida humanas mediante la narración de las hazañas y los sufrimientos de personajes sobrehumanos o demasiado humanos. Desde Homero en adelante, todo poeta griego había de afrontar la ardua ta-

¹ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, vol. 1, p. 783; en lo que sigue, citada como KSA, con indicación de volumen y página.

rea de rehacer cada vez para un público nuevo los relatos heredados, a veces enigmáticos—por una sola mujer, una ciudad entera fue asediada durante diez años y finalmente arrasada; un rey asesinó a su padre y desposó a su madre—, pero sin reproducirlos con tan poca imaginación que parecieran archisabidos e insulsos, y sin tampoco alterarlos tan radicalmente que contradijeran la tradición y resultarían poco plausibles. Todo historiador que no quisiera limitarse a su propia época tenía que ocuparse de las embarazosas contradicciones e inverosimilitudes de los mitos, que para los tiempos más antiguos eran la única fuente que conocía; tenía que reunirlos, seleccionarlos, transformarlos, combinarlos... Por asombroso que parezca, casi nadie osó prescindir de ellos sin más, y aun cuando Éforo excluye de su *Historia universal* los primitivos tiempos míticos, señalando la imposibilidad de obtener un conocimiento preciso de ellos, acepta, sin embargo, como punto de partida seguro, las migraciones de los hijos de Heracles. Y todo filósofo, por más convencido que estuviera de la inferioridad del pensamiento mítico, tenía que enfrentarse a los mitos heredados, fuera refutándolos minuciosamente (entre otras razones, con el fin de hacer sitio para los mitos que él mismo inventara para el caso), fuera demostrando científicamente que sus propias verdades habían encontrado ya en las leyendas más antiguas una expresión velada, pero recuperable en su totalidad mediante la exégesis alegórica: a fin de cuentas, ninguna escuela filosófica antigua podía prescindir de la interpretación alegórica, procedimiento justificado incluso por Aristóteles² y practicado por Lucrecio.³

² *Metafísica* XII, 8, 1074a38-b14.

³ *De rerum natura* 2.600-660, 3.978-1023. Su maestro Epicuro, en cambio, no parece haberse interesado por los mitos heredados.

La plausibilidad poética, la reducción histórica y la alegoresis filosófica fueron, por así decirlo, tres soluciones de emergencia mediante las cuales los griegos trataron de domoñar sus imprescindibles aunque insondables mitos. Si la dificultad del desafío se mide por los esfuerzos repetidos que suscitó, entonces lo sorprendente no es tanto que los mitos griegos sufrieran perpetuamente ataques y reinterpretaciones, sino más bien que se mantuvieran vigentes durante tanto tiempo. Evidentemente, el anclaje en la religión de Estado y en la enseñanza elemental les brindaba una cierta protección, pero ¿por qué esas anclas no acabaron faltando con el tiempo? Sin duda, justamente las tres estrategias citadas contribuyeron también sobremanera a asegurar la supervivencia de los mitos, no sólo a lo largo de toda la accidentada evolución de la cultura griega, sino aun más allá de su ocaso: como manantial inagotable de inspiración literaria, como monumento duradero de las épocas más antiguas de la historia de la humanidad, como alusión misteriosa a sublimes enseñanzas físicas o morales, los mitos lograron sobrevivir a la Edad Media y salvarse para la Edad Moderna.⁴ Tan exitosa fue la salvación que ni siquiera la independencia que conquistaron las literaturas nacionales ni tampoco el desarrollo de las nuevas ciencias históricas y las nuevas filosofías de la primera modernidad lograron romper el hechizo de los mitos griegos: en el siglo XVIII sucumbieron las formas tradicionales de la poesía barroca, del evemerismo y de la alegoresis,⁵ pero los mitos hacía

⁴ Un estudio clásico, aunque superado en algunos detalles, sobre el papel de la alegoresis en este proceso es el de J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Londres, 1940 (trad. inglesa, Nueva York, 1953).

⁵ Sobre la relación entre la crisis de la alegoresis tradicional y el surgimiento del moderno concepto de genio, véase G. Most, «The Second Homeric Renaissance: Allegoresis and Genius in Early Modern Poe-

mucho que habían dejado de necesitar tales procedimientos, que en un principio los debían salvar; seguían vivos y gozando de buena salud. Luego, en el siglo XIX, casi todo poeta romántico podía echar mano de los mitos clásicos, mientras en la mitología—que de ahí en adelante se preciaba de científica—de los incipientes estudios clásicos el viejo evemerismo echaba tardías y extravagantes flores en la teoría de las leyendas tribales de K. O. Müller, al igual que diversas variantes de la vieja alegoresis filosófica en *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos* de Creuzer y en la *Mitología comparada* de Max Müller.⁶

De hecho, el procedimiento de todas esas estrategias de interpretación consiste en desacoplar el mito de su primitivo contexto genético y funcional para integrarlo en nuevos sistemas literarios, históricos o filosóficos. Pero ninguna de esas formas de interpretación lo admite abiertamente: más bien se afirma una y otra vez que se ha restituido finalmente al mito su sentido primitivo, perdido desde hace mucho. En el escenario de las nuevas necesidades, el mito se presenta con la máscara de lo primigenio, de lo absolutamente primitivo: su supuesto contenido, a menudo exiguo, va acompañado siempre de un exuberante patetismo arcaico, que desde el punto de vista retórico contribuye a la legitimación del nuevo sistema mucho más que aquél. Pues mito no es igual a ficción: aunque su separación equivale a una estetización, el mito lleva adherida una referen-

tics», en P. Murray (ed.), *Genius: The History of an Idea*, Oxford, 1989, 54-75.

⁶ Sobre la historia de la mitología científica de los siglos XIX y XX, cf. W. Burkert, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», en *Les Études classiques aux XIXe et XXe siècles: Leur place dans l'histoire des idées = Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique* 26, Vandoeuvres-Ginebra, 1980, 159-199.

cia imborrable a aquel contexto lejano en el cual se formó y del cual había brotado: «Viene de allá y hacia atrás señala el dios al llegar» (Hölderlin, «El pan y el vino»). Justamente esa tensión entre el carácter primitivo del mito y su autonomía, entre religión y arte, entre lo perdido y lo salvado produce lo inquietante del mito: pues desde siempre el mito se ha sobrevivido a sí mismo; y todo superviviente es inquietante.

Los estudios de Walter Burkert sobre la historia de la religión griega constituyen con mucho el intento más importante de entender lo inquietante del mito griego que ha aparecido en el ámbito de lengua alemana desde la segunda guerra mundial.⁷ El núcleo de ese intento reside en el supuesto de una primitiva correlación funcional entre el mito narrado y los actos rituales del culto. Pues las variopintas fábulas con las que se educaba a los niños en la Antigüedad y (al menos hasta hace poco) a los niños de nuestro tiempo no eran más que un aspecto de la religiosidad griega: el mundo griego estaba lleno además de templos y santuarios en los que, a intervalos regulares y conforme a las usanzas heredadas de antiguo, se cumplían los ritos en honor de las divinidades respectivas. Cada comunidad poseía sus propios cultos, íntimamente mezclados con el modo que tenían sus miembros de entenderse a sí mismos. La religión griega fue, en algunos aspectos esenciales, una reli-

⁷ Burkert ha expuesto su propia evolución intelectual para un público general en dos publicaciones posteriores, tomando una posición distanciada respecto a algunos aspectos de sus escritos anteriores: «Burkert über Burkert. "Homo necans": Der Mensch, der tötet», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 de agosto de 1988, n. 178, 29-30; y «An Interview with Walter Burkert», *Favonius* 2 (1988), 41-52.

gión de Estado: la administración de los cargos, de las ceremonias y de los calendarios de las festividades figuraba entre las tareas más señaladas de la comunidad y fundaba su identidad política; y en los deberes del ciudadano los actos religiosos coincidían con los políticos, a tal punto que la separación conceptual entre política y religión, tan evidente para nosotros, no puede aplicarse a los griegos sin reservas.

Ahora bien, lo cierto es que muchos mitos griegos nos han llegado en la forma, familiar para nosotros, que les dieron los grandes poetas de la Antigüedad; en cambio, para tener noticias sobre la mayor parte de los ritos dependemos de los textos mucho más áridos de la erudición antigua —relatos de viajes, tratados, comentarios de textos, enciclopedias—, cuyas informaciones fragmentarias, que a menudo se contradicen o dan pie a graves malentendidos, podemos complementar o corregir sólo en pocos casos afortunados gracias a los datos arqueológicos. A ello hay añadir que, por muy extraños que se nos presenten a veces los mitos griegos, de hecho siguen pareciéndonos (como ya se lo parecieron a la mayoría de los informantes clásicos y de la Antigüedad tardía) mucho más comprensibles que algunos ritos griegos. ¿Qué significa, por ejemplo, que en Braurón se llamara «osas» a unas niñas de entre cinco y siete años que, vestidas de color azafrán, ofrecían sacrificios a la diosa Ártemis, o que en las Grandes Dionisias de Atenas se portaran en la solemne procesión del sacrificio no sólo una efigie del dios y un toro, sino también un gran número de falos de tamaño sobrenatural? No sorprende que los manuales de mitología precedieran en muchos siglos a las primeras colecciones científicas de testimonios sobre los cultos antiguos.

Hace exactamente un siglo, los miembros de la llamada

Cambridge School of Anthropology—W. Robertson Smith, Jane Ellen Harrison, James George Frazer—⁸ creyeron haber hallado la solución de tales enigmas haciendo derivar los mitos de los ritos y explicando estos últimos mediante la comparación con las costumbres de los pueblos «primitivos» observadas por los antropólogos de aquel entonces. Así, para Harrison el mito era la contrapartida hablada del acto que se ejecutaba en el rito: aquél no se entendía sin éste. En el ámbito de lengua anglosajona, dicha concepción ejerció una influencia duradera sobre la imagen que se tenía de la cultura griega, pero en los estudios clásicos alemanes nunca llegó a arraigar realmente, debido en parte a un justificado escepticismo ante los paralelismos forzados y las generalizaciones poco fundadas y en parte a una menos encomiable resistencia a la mera idea de que los griegos, ejemplares en todo, pudieran equipararse en algún aspecto relevante a los «salvajes» pueblos primitivos. Como resultado de todo ello, en Alemania hubo una separación durante largo tiempo casi insuperable entre el estudio de los mitos y el estudio de los ritos: el estudio de los mitos se subordinaba al estudio de los poetas, ya que éstos habían inventado libremente aquellas fábulas (Wilamowitz escribió: «Los mitos no son sagrados; los poetas los relataron,

⁸ W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimburgo, 1889; J. E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, Londres, 1890; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903; *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*, Cambridge, 1912; *Epilogomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1921; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1890 (seguida de muchas ediciones ampliadas o abreviadas) [ed. cast. (abreviada), *La rama dorada*, trad. de E. e I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1951]. A estos autores se sumaron más tarde A. B. Cook, F. M. Cornford, G. Murray y muchos otros.

los poetas los transforman»),⁹ y quedaba excluido de los manuales de historia de la religión griega; a su vez, los manuales se limitaban mayormente a ofrecer una exposición sistemática de los resultados de la investigación de los ritos. La palabra religiosa y el acto religioso, y en última instancia incluso el poeta que inventara una vez la fábula y su pueblo, que ejecutaba una y otra vez los ritos, quedaron separados.

La obra de Burkert está dedicada a cerrar esa brecha. Para él, el mito y el rito se iluminan mutuamente: el que en un caso se trate de una narración paradigmática y en el otro de un acto paradigmático no excluye en absoluto una relación recíproca, sino que permite que uno y otro se complementen y se apuntalen mutuamente con tanto mayor éxito. En este sentido, Burkert es ciertamente un heredero de la Escuela de Cambridge; pero lo distingue de ésta, a fin de cuentas, la pretensión universalista de alcanzar, más allá de la constatación de determinadas relaciones locales entre la formación de mitos y de ritos particulares, unas estructuras fundamentales—y eso quiere decir, para él, primigenias—de la convivencia humana. Pues para Burkert el mensaje del mito y el del rito son el mismo: en palabras de Nietzsche, «las energías terribles—lo que se llama el mal—son los ciclópeos arquitectos e ingenieros de caminos de la humanidad».¹⁰ El orden indispensable para toda convivencia humana duradera presupone no sólo la represión de los impulsos innatos de agresión y destrucción, sino también la liberación constructiva de sus energías. La violencia no es solamente lo opuesto al orden, sino también su presupuesto y su fuerza portadora. Ciertamente las pre-

⁹ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 5.^a ed., Darmstadt, 1976, vol. 2, 95.

¹⁰ KSA 2.205.

guntas centrales de Burkert—¿cómo puede el orden integrar la violencia sin sucumbir ante ella?, ¿cómo puede la civilización prescindir de la barbarie?—se inspiran en las teorías de Nietzsche y de Freud, en la antropología y la etnología de los últimos cincuenta años,¹¹ pero las aguzaron las catástrofes de nuestro siglo. Cada uno de los ensayos aquí reproducidos trata de un determinado punto crítico en la vida de las sociedades humanas—el sacrificio, la iniciación, la renovación, la purificación, la legitimación—, y demuestra que sin el rito y el mito no cabía superar la crisis en cuestión ni podía sobrevivir la sociedad amenazada. Tal vez Burkert, desde el punto de vista metodológico, tenga una predilección decidida y acaso un poco exagerada por los orígenes (particularmente los paleolíticos); pero su admiración por los logros de la cultura griega, que supo unir lo duradero y lo humano, desemboca en una preocupación del todo práctica y contemporánea: ¿ya es tarde para que aprendamos de los griegos?

Un singular encanto emana de estos primeros escritos de Burkert; más de cuarenta años después no han perdido frescura ni han sido científicamente superados, aunque muchos de los temas que aquí se anuncian los ha profundizado y afinado el propio Burkert en publicaciones más recientes.¹²

¹¹ Influencias particularmente importantes son las de K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia. Festschrift für Peter von der Mühl*, Basilea, 1946, 185-288 = K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, ed. de T. Gelzer, Basilea-Stuttgart, 1975, vol. 2, 907-1021; y K. Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Viena, 1963 [cast., *Sobre la agresión. El pretendido mal*, trad. de F. Blanco, México, Siglo XXI, 16.ª ed., 1989].

¹² Véase, sobre todo, W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York, 1972; *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1977; *Structure and History in Greek Mythology and*

Ese efecto quizá sea debido en parte a que los estudios clásicos alemanes no han extraído aún todas las consecuencias del descubrimiento fundamental de la relación recíproca entre mito y rito, que han venido dando fruto en los estudios norteamericanos,¹³ franceses¹⁴ y suizos¹⁵—mucho más

Ritual, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979; «Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen», en *Le Sacrifice dans l'antiquité = Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique* 27, Vandoeuvres-Ginebra, 1981, 91-125; y las contribuciones y discusiones reunidas en R. G. Hammerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987.

¹³ Véanse los ensayos sobre el teatro griego de F. I. Zeitlin, por ejemplo, «The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association [TAPA]* 96 (1965), 463-508; «Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia*, Ag. 1235-1237», *TAPA* 97 (1966), 645-653; «The Argive Festival of Hera and Euripides' *Electra*», *TAPA* 101 (1970), 645-669; C. Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1981; *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca (Nueva York)-Londres, 1986; H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca (N. Y.)-Londres, 1985.

¹⁴ Véase, por ejemplo, J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965 [cast., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983]; *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974 [cast., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. de C. Gázquez, México, Siglo XXI, 1982; 3.ª ed., 1994]; J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972 [cast., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, trad. de M. Armiño, Madrid, Taurus, 1987]; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, 1977 [cast., *La muerte de Dionisos*, trad. de J. Herrera, Madrid, Taurus, 1983]; P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981; M. Detienne y J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.

¹⁵ Véase, por ejemplo, J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958; «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et son fils Deucalion», *Museum Helveti-*

PRÓLOGO

receptivos ciertamente al influjo de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss—, aunque seguramente también sea debido a que en estos escritos tempranos se manifiesta, con mayor claridad que en los estudios posteriores y más detallados de Burkert, una tensión genuinamente literaria. Pues, por un lado, el tono de estos ensayos es en todo momento distanciado y sobrio; el estilo es objetivo, la argumentación, sutil; el autor domina soberanamente el entero repertorio de las disciplinas auxiliares de los estudios clásicos—la arqueología, la numismática, la epigrafía, la lingüística indoeuropea—, y lo emplea con tacto y con precisión. Por otro lado, sin embargo, sus objetos predilectos son la sangre, la muerte, la locura, el asco, el terror. Una y otra vez, Burkert conduce al lector desde el día luminoso de la humanidad griega hasta la horrenda noche de agresiones desinhibidas, de impulsos destructivos y autodestructivos que precedió a aquel día, que lo iba asediando y amenazaba con aniquilarlo a cada instante. De la exposición apolínea de objetos dionisiacos que emprende Burkert, de su contemplación científica de los peligros más espeluznantes, emana un efecto inquietante propio y singular.

cum 27 (1979), 1-15; C. Calame, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977.