

Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
Societat Catalana d'Estudis Clàssics
Núm. 19 (2003), p. 9-25

Rito y sacrificio en Esquilo: aspectos léxicos*

Esteban Calderón

0. El estudio de las lenguas técnicas siempre es interesante hacerlo desde un punto de vista diacrónico, pero el análisis sincrónico es también indispensable, pues a menudo aporta datos y matices que forzosamente se escapan al anterior argumento. En este sentido, Esquilo¹ es un nexo de vital importancia con la religión de la *πόλις* y refrendo de primera magnitud por la vinculación de la tragedia con el rito y el culto en estos primeros testimonios del género. Por otra parte, los sacrificios constituyen la parte esencial del culto, en torno al cual se organizan todas las fiestas que imprimen a las ciudades el ritmo de celebraciones sacras. Añadamos a estos ingredientes el hecho de que el vocabulario griego del culto, en todas sus manifestaciones, es probablemente más rico y variado que en cualquier otra lengua, y que nuestro trágico tiene justificada fama en lo que a la creación léxica se refiere. Todo ello creemos que justifica el análisis que a continuación proponemos, toda vez que Esquilo —en nuestra opinión— no ha sido valorado en su justa dimensión en lo que a estos aspectos se refiere.

1. En términos generales, puede decirse que los sacrificios son una consagración y que constituyen un intento de *παρηγορία* (Ag. 95) a las divinidades. Y según se trate de los dioses celestes o de los subterráneos —*ὑπαιτοι*

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación BFF 2000-0105. Salvo que se indique otra cosa, las ediciones de Esquilo por las que se cita son las de M.L. WEST (*Aeschylus. Tragoediae*, Stuttgart 1990) y S. RADT (*Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3. Aeschylus*, Göttingen 1985).

1. El interesante libro de J. DUMORTIER (*Les Images dans la poésie d'Eschyle*, Paris 1935), por ejemplo, aporta muy poco en sus escasas páginas dedicadas al sacrificio (pp. 217-222), y la monumental edición de E. FRAENKEL (*Aeschylus. Agamemnon*, Oxford 1950) apenas repara en este tema y casi como mero recurso literario. En general, los comentarios suelen pasar de puntillas sobre estos aspectos. Sólo en obras de carácter más general y en artículos particulares, que se irán citando a lo largo de este trabajo, se podrán obtener datos de verdadero interés para el tema que nos ocupa.

(=οὐράνιοι) ο χθόνιοι (Ag. 89)—, tendrán ciertas características propias, como ya veremos más adelante. En cualquier caso, el objeto consagrado se convierte en intermediario, en nexo entre los oficiantes y la divinidad. Los sacrificios, como experiencia religiosa llegan a su etapa decisiva en la medida en que la vida religiosa de los griegos se desarrolla en plenitud y se percibe que lo divino se encuentra en el lado contrario de la vida². Son, en definitiva, el modo de comunicación normal entre dioses y hombres, el acto colectivo por excelencia en la antigua Grecia³.

Los griegos conocían dos tipos de sacrificios: cruentos y no cruentos; en los primeros estaba presente el fuego, mientras que en los segundos se ofrecían frutos diversos, así como leche, vino y aceite, como veremos más adelante. A esto se refiere Esquilo (Ag. 69-71)⁴:

οὐθ' ὑποκαίων οὐτ' ἀπολείβων
ἀπύρων ἱερῶν
ὄργας ἀτενεῖς παραθέλξει.

Los ἄπυρα ἱερά son los sacrificios incruentos, probablemente libaciones, como lo sugiere la presencia del participio ἀπολείβων⁵, mientras que los sacrificios cruentos lo están en el participio ὑποκαίων.

Es precisamente τὰ ἱερά el término más general que hallamos en Esquilo. En principio, designa 'cosas sagradas' y por extensión pasa a designar 'ritos sagrados' y 'ritos de sacrificio' ya desde Homero⁶, pues mediante esta acción el hombre se puede aproximar a lo sagrado. Esta acepción es la que encontramos en *Sep.* 177 al referirse a los ἱερά δήμια, es decir, los sacrificios públicos⁷, por oposición a los privados. En este mismo pasaje se amplía el sentido de ἱερῶν δαμίων con el intensivo, puesto de relieve por τοι, φιλοθύτων ὄργιων (*Sep.* 179):

Ἰὼ φίλοι δαίμονες,
λυτήριοί <τ> ἀμφιβάντες πόλιν 175

2. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid 1970, p. 43.
3. Cfr. P. BONNECHERE, «La notion d' 'acte collectif' dans le sacrifice humain grec», *Phoenix* 52, 1998, pp. 191-215.
4. Seguimos en la cita de este pasaje el texto de D.L. PAGE, *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972.
5. En conjetura de BOTHE, frente a ὑπολείβων de los códices; ἐπιλείβων BEATTIE, que sigue WEST. Los escolios lo explican con el participio σπένδων. Para interpretaciones menos aceptables, cfr. J. BOLLACK - P.J. DE LA COMBE, *L'Agamemnon d'Eschyle*, I, Lille 1981, p. 78 ss.
6. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966, p. 5 ss. Cfr. Hdt. VI 108; A., Ag. 70.
7. Esta acepción la hallamos en G. ITALIE, *Index Aeschyleus*, Leiden 1964, s.u. ἱερά, y en M. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Esquilo. Tragedias completas*, Barcelona 1993, *loc. cit.* Por el contrario, F.R. ADRADOS (*Esquilo. Tragedias*, I, Madrid 1966, *loc. cit.*) y B. PEREA (*Esquilo. Tragedias*, Madrid 1986, *loc. cit.*) traducen 'templos', a nuestro entender incorrectamente. Para designar a los templos: *Sep.* 1010 y *Supp.* 248. Además, los escolios apostillan: θυσίων δημοσίων.

δείξαθ' ὡς φιλοπόλεις,
 μέλεσθέ θ' ἱερῶν
 δαμίων, μελόμενοι δ' ἀρήξατε·
 φιλοθύτων δέ τοι πόλεος ὄργιων 180
 μνήστορες ἔστέ μοι.

Estos τὰ ὄργια son las ceremonias religiosas o ritos sagrados en los que abundan los sacrificios (φιλόθυτα); el carácter público de los mismos es recalcado por el genitivo πόλεος, es decir, se trata de los sacrificios que ofrenda la ciudad de Tebas para solicitar la protección de los dioses φιλοπόλεις (v. 176)⁸. El compuesto de φιλο- pone el énfasis en el afecto de la ciudad hacia este tipo de ritos sacrificiales, pero también en lo abundante de tales sacrificios, ya que el adjetivo φίλος es más fuerte que πόλυς (cfr. Ag. 240: βέλει φιλοίκτω). Por otra parte, el término ὄργια ('sacra') es de la misma raíz que el verbo ἔρδειν, que, desde Homero, adquiere un sentido religioso, pasando de 'hacer' a 'sacrificar'⁹. En Esquilo el valor de 'sacrificar' es claramente secundario¹⁰ y sólo lo hallamos una vez —nunca aparecen en este autor compuestos del tipo καταρέζειν, ἐπιτρέζειν, προσέρδειν...— con este significado (*Sep.* 230 s.):

. . . σφάγια καὶ χρηστήρια
 θεοῖσιν ἔρδειν πολέμιων πειωμένων·

donde se encuentra en un contexto oracular¹¹ en el que se inmolan σφάγια, es decir, ofrendas de sangre, y χρηστήρια, que son las víctimas para interrogar a los dioses, sacrificios adivinatorios que se ofrecen con objeto de obtener una respuesta del oráculo; cosa habitual cuando —como en el caso que nos ocupa— Eteocles está hablando πολέμιων πειωμένους, en otras palabras, cuando se va a entrar en combate y se desea conocer la suerte que se va a correr¹². El sacrificio, como rito, es la expresión cultural de una relación voluntaria entre el hombre y la divinidad, y en esta relación se incluye el deseo de conocer el devenir. La importancia de estos χρηστήρια, como sacrificios que se ofrecen casi en la misma línea de batalla en orden

8. En *Supp.* 704 el coro habla de los θεοὺς δ' οἱ γὰν ἔχουσιν, a los que hay que honrar con hecatombes y portando coronas de laurel. Para los dioses patrios, cfr. *Sep.* 14: ... ἀγγεῖν καὶ θεῶν ἐγχωρίων / βομοῖσι (cfr. *Supp.* 482, 520; *Ag.* 810; *S.*, *El.* 67; *Tr.* 183; *Ar.*, *Eq.* 577).

9. Cfr. J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), pp. 39-62; pero nunca con nombres de animales. Homero y Hesíodo emplean con frecuencia este verbo en el rito sacrificial.

10. Cfr. G. ITALIE, *op. cit.* (n. 7), s.u. ἔρδω.

11. El término χρηστήριον (*nomen instrumenti*) significa 'oráculo': obsérvese el paralelismo ἱερὸν - ἱερά y χρηστήριον - χρηστήρια en el orden semántico.

12. Cfr. *S.*, *Ai.* 218-220, donde también aparecen σφάγια y χρηστήρια juntos, el comentario *ad loc.* de J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), pp. 311-315, P. STENGEL, «Prophezeiung aus den σφάγια», *Hermes* 31, 1896, pp. 478-480, y J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Genève 1958, pp. 272-281. *Vid.* también E., *Pb.* 1255-1258.

a evitar ulteriores desastres, la expone el propio Esquilo por boca de Pelasgo en las *Suplicantes* (449-451), pasaje que conviene considerar:

ὄπως δ' ὄμαιμον αἶμα μὴ γενήσεται,
 δεῖ κάρτα θύειν καὶ πεσεῖν χρηστήρια
 θεοῖσι πολλοῖς πολλά, πημιονῆς ἄκη.

Obsérvese la presencia del verbo θύειν (alusión a los sacrificios de sangre) y el objeto indirecto θεοῖσι, al igual que en *Sep.* 231, divinidades de las que se solicita un oráculo¹³.

Por otra parte, hay que añadir a lo dicho que, aunque el texto esté mutilado, en *Supp.* 363 s. hallamos el término ἱεροδόκος —*hapax*—, que es explicado por los escolios de *M* de la siguiente manera: οἱ θεοὶ δέχονται τὰ ἀπὸ ἀνδρὸς ἀγνοῦ ἱερά. Es decir, en ἱεροδόκα debemos reconocer δέχονται ... ἱερά, de manera que estaríamos ante un compuesto que atestiguaría el valor de 'sacrificios' en la antigua forma ἱερά.

2. No obstante lo dicho, el verbo más utilizado por Esquilo —trece ocasiones— para designar el acto del sacrificio es θύειν, que es el que se impondrá como término general para designar el rito sacrificial. Ahora bien, dentro de este valor general cabe hacer algunas matizaciones y analizar su importancia a través de la diversidad de términos a que ha dado lugar su raíz.

Con el valor general de 'sacrificar' ya hemos citado *Supp.* 450, donde se refiere a sacrificios cruentos en honor de diversas divinidades, de donde se coligen las dos características del verbo θύειν: se trata de sacrificios a dioses y se inmolan víctimas; literalmente, 'hacer una θυσία'. Con este verbo se designa un aspecto fundamental del sacrificio, como es realizar una alianza de sangre entre el hombre y la divinidad, pero también el hecho de que al menos una parte de la víctima era entregada al fuego para su consumación¹⁴, ya que originariamente su raíz **dhū-* significaba 'echar humo'¹⁵. En *Ag.* 593-597 Clitemestra realiza estos ritos acompañados del ὄλολυγμός femenino (*Ag.* 595), a la par que eran consumidos por el fuego en los templos: θηφάγον ... φλόγα (*Ag.* 597). El sacrificio iba acompañado de un grito ritual, el ὄλολυγμός ἱερός (*Sep.* 268), que era típico del clamor consus-

13. No sabemos cómo eran exactamente estos χρηστήρια. M. FERNÁNDEZ-GALIANO, en su comentario a la *O.* VI 70 (*Píndaro. Olímpicas*, Madrid 1956, *ad loc.*), afirma que los oráculos se obtenían a través de «los signos formados por el fuego en la piel de la víctima o cortando estas pieles, observando si el cuchillo había trazado una línea recta o no, y sacando de ello consecuencias». En cualquier caso, el uso que se hace de la piel parece implicar un sacrificio cruento previo, toda vez que también aparece el término σφάγια, al que nos referiremos más adelante (cfr. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, p. 106 s.).

14. Cfr. J.E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, p. 55. Para un estudio acerca de las distintas fases de la preparación del sacrificio y de la muerte del animal, aunque referido a Homero, cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.* (n. 2), pp. 57-68.

15. Cfr. la forma latina *fumus*. Por otra parte hay que tener en cuenta que la ofrenda de plantas aromáticas se llamaba, precisamente, θύεα (cfr. Theoc. II 10).

tancial al sacrificio (θυστάδος βοῆς, *Sep.* 269) entre los griegos, un grito propicio (εὐμενῆ, *Sep.* 268)¹⁶, de norma entre las mujeres asistentes (γυναικείῳ νόμῳ, *Ag.* 594). En *Supp.* 981 Dánao ordena θύειν τε λείβειν τε ... σπονδάς a los dioses olímpicos, por su condición de σωτήρες (*Supp.* 982) de los hombres en situaciones extremas. También en el celeberrimo pasaje institucional de *Eu.* 681-710, Atenea funda el tribunal del Areópago y afirma que en aquel lugar los atenienses tradicionalmente habían ofrecido sacrificios a Ares (*Eu.* 689): Ἄρει δ' ἔθνον. Por esta razón, hay una divinidad, Θάνατος, a la que no es posible persuadir ni con sacrificios ni con libaciones: οὐδ' ἄν τι θύων οὐδ' ἐπισπένδων ἄνοις (fr. 161, 2). De hecho, no tiene altar (βωμός) en el que realizar dichos rituales (fr. 161, 3). Los sacrificios a las divinidades subterráneas, o ctónicas, tienen lugar en un hogar a ras de suelo (ἐσχάρα)¹⁷: καὶ νυκτίσεμνα δεῖπν' ἐπ' ἐσχάρα πυρὸς / ἔθνον (*Eu.* 108), afirmará el espectro de Clitemestra, que además ha ofrecido χοὰς ἀοίνους (*Eu.* 107) a las Erinis, κατὰ χθονὸς θεαί (*Eu.* 115).

Que con el verbo θύειν se entiende el sacrificio cruento lo atestigua un pasaje de los *Siete* (275 s.), que se refiere a ganado menor y toros, o el *fr.* 311, 1, que hace referencia al sacrificio de un lechón (θύσας ... χοῖρον). Este último caso puede remitirnos a *Euménides* 449-452, donde Esquilo describe el sacrificio doméstico ante el ara de Zeus Ἐργεῖος, protector de la casa; son, pues, ἱερά καθάρσια (E., *HF* 922 s.), sacrificios purificatorios, toda vez que Orestes debe limpiar sus manos, manchadas con la sangre de su madre, con la sangre de un lechón. El verbo que Orestes utiliza para definir su situación previa es ἀφιεροῦσθαι (*Eu.* 444), es decir, 'estar alejado de lo sagrado', pues la impureza provoca una alteración del orden religioso que el sacrificio subsana. En este mismo contexto sacrificial y purificadorio habría que insertar el *fr.* 327:

πρὶν ἄν παλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου
αὐτός σε χράνη Ζεὺς καταστάξας χεροῖν,

donde Zeus purifica a alguien, desconocido para nosotros, derramando sobre sus manos las gotas del lechón sacrificado. En *Eu.* 282-283 Orestes afirma haber lavado el μῖασμα (*Eu.* 281) producido por la sangre de su madre con el sacrificio de un lechón en el hogar de Febo:

ποταίνιον γὰρ ὃν πρὸς ἐστία θεοῦ
Φοῖβου καθαρμοῖς ἠλάθη χοιροκτόνοις.

Pero no sólo se refiere a la oblación de animales, sino que también se extiende a sacrificios humanos, como, por ejemplo, el de Ifigenia¹⁸, a quien

16. Como señalan los propios escolios *ad loc.*: ὡς νενομισμένον Ἑλλησιν παρὰ τὰς θυσίας ὀλολύζειν.

17. *Schol.* E., *Ph.* 274: ἐσχάρα μὲν κυρίως ὁ ἐπὶ γῆς βόθρος ἔνθα ἐναγίζουσι τοῖς κάτω ἐρχομένοις: βωμός δὲ ἐν οἷς θύουσι τοῖς ἐπουρανίοις θεοῖς.

18. En este y otros casos A. HENRICHs («Human sacrifice in Greek religion: three case studies», en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, [eds. O. REVERDIN - B. GRANGE] *Vandoeuvres* -

Agamenón inmola a pesar de tener entre sus posesiones abundante ganado ovino (μῆλα), como advierte su propia esposa Clitemestra (*Ag.* 1416 s.). Este empleo —sacrificios humanos— también lo hallamos en *Cho.* 242 y en *Eu.* 328 y 341, y con el compuesto ἐπιθύειν, utilizado una sola vez en Esquilo, para referirse al asesinato de Agamenón (*Ag.* 1504)¹⁹. El sacrificio que Eteocles promete a los dioses protectores de la ciudad, οἱ πολισσοῦχοι θεοί (*Sep.* 271), consistirá en μῆλοισιν αἰμάσσοντας ἐστίας θεῶν / ταυροκτοῦντας θεοῖσιν (*Sep.* 275 s.), es decir, en ganado menor —ovejas o cabras— y en toros²⁰. Este tipo de ofrendas a los dioses olímpicos tenía lugar sobre un ara (βωμός), como atestigua el propio Esquilo en el impresionante párodo del *Agamenón* con ocasión del sacrificio de Ifigenia, a quien compara con la χίμαιρα (*Ag.* 232) o cabrilla que se inmolaba antes del combate en honor de Ártemis ἀγροτέρα sobre el βωμός (*Ag.* 232)²¹. Hay que añadir que la víctima era amordazada para evitar así un balido agorero (φθόγγον ἀραῖον) (*Ag.* 237 s.) que estropease la validez del sacrificio ritual, su conducción debía tener lugar sin violencia, casi por voluntad propia. Por esta razón, la μάχαιρα, especie de cuchillo sacrificial, era escondida entre los granos de cebada que formaban parte del ritual²². Sin duda, Esquilo quiere subrayar el carácter sacrilego del sacrificio de Agamenón cuando, en vez de su asentimiento como víctima, es herido tres veces y no una sola como era de rigor, al tiempo que daba gemidos de dolor (*Ag.* 1384-1392)²³.

3. No obstante, se puede observar que el valor general deθύειν a veces puede equivaler, simplemente, a ‘ofrendar’, ya que también se aplica al sacrificio incruento del πελανός (*Ag.* 96), que habitualmente era entregado a las llamas, ya que la cremación era de regla²⁴. El πελανός, término de la lengua poética y sacerdotal, era un pastel —los llamados πέμματα sacrificiales— compuesto de harina, miel y aceite que se quemaba, sobre todo, en los ritos funerarios, aunque también puede referirse a una ofrenda lí-

Genève 1980, pp. 195-242) prefiere hablar de «muerte ritual». En un sentido diferente, puede verse el trabajo de E. VAQUERA, «La sangre: un motivo recurrente en la *Orestíada* de Esquilo», *Habis* 18-19, 1987-1988, pp. 79-85. En general, puede verse: W. BURKERT, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *GRBS* 7, 1966, pp. 87-122.

19. En este mismo sentido cabría añadir el verbo ἐξαγίζειν, que sólo aparece en griego en Esquilo (*Ag.* 641) referido a sacrificios humanos y que significa ‘consagrar a’ (cfr. J. CASABONA, *op. cit.* [n. 6], p. 200). El verbo simple no está atestiguado en nuestro trágico.
20. En otro lugar (*Ag.* 1168 s.) se habla de πρόπυργοι θυσίαι, consistentes en la inmolación de reses, animales herbívoros de diverso tipo: βοτὰ ποιονόμα.
21. Cfr. Xen., *An.* III 2,12; *HG* IV 2,20.
22. Cfr. E., *IA* 1565 s.; *Hec.* 543 s.; *Or.* 195; Ar., *Pax* 948. Sobre la «disimulación» de la μάχαιρα con la idea de rebajar la violencia del acto, cfr. P. NONNECHORE, «La μάχαιρα était dissimulée dans le κανοῦν»: quelques interrogations», *REA* 101, 1999, pp. 21-35.
23. Cfr. K. MEULI, «Griechische Opferbräuche», *Phyllobolia für P. von der Mühl*, Bâsel 1946, pp. 185-288 (en p. 268), y P. VIDAL-NAQUET, «Chasse et sacrifice dans l’*Orestie* d’Eschyle», *PP* 129, 1969, pp. 401-425.
24. Cfr. P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechischen*, Leipzig - Berlin 1910, p. 66 s. Los escolios llaman al πελανός simplemente θῦμα.

quida, como el πελανός, acompañado del verbo χεῖν, que Electra ofrece sobre la tumba de Agamenón (*Cho.* 92) o el sobrecogedor ἐρευθρόν πελανόν que sorben las Erinis (*Eu.* 265)²⁵. Hemos dicho que el sacrificio es, en definitiva, una consagración y como tal implica la destrucción del objeto inmolado, ya sea animal, mediante el degüello, ya sea vegetal, mediante el fuego²⁶. En este pasaje del *Agamenón*, además, se hacían libaciones de aceite (*Ag.* 94), el πελανός real²⁷, con el fin de avivar las llamas: βωμοὶ ... φλέγονται (*Ag.* 91); en este caso se trata de una ofrenda de acción de gracias a todos los dioses, celestes e infernales. Y no debe pasar desapercibido el hecho de que este pasaje del *Agamenón* es el único, en toda la literatura griega, que nos habla de una manera explícita de un πελανός de aceite que, probablemente, luego cayese en desuso. No obstante, el πελανός se ofrendaba, sobre todo, como obsequio a la tierra y a los difuntos; así es como realiza esta ceremonia ctónica la reina Atosa por los persas caídos en Salamina (*Per.* 523 s.), como tendremos ocasión de examinar. Este tipo de rito también se ofrecía a las divinidades apotropaicas (*Per.* 202-204):

... ξὺν θηηπόλῳ χειρί
βωμὸν προσέστην, ἀποτρόποισι δαίμοσιν
θέλουσα θῦσαι πελανόν,

donde nos encontramos, además, con el compuesto θηηπόλος, que aparece una sola vez en Esquilo. En consecuencia, θύειν se puede referir a víctimas animales, fundamentalmente, o a ofrendas de origen vegetal, ya que lo verdaderamente importante es que en ambos casos su destino es la combustión²⁸.

4. Entre los sustantivos que indican el momento fundamental del sacrificio, la consumación solemne en el fuego del altar, Esquilo emplea el término θυσία al menos en seis ocasiones²⁹, ya que es el término que se impone en

25. Cfr. B.H. FOWLER, «The creatures and the blood», *ICS* 16, 1991, pp. 85-100, donde se analiza el carácter de las Erinis como bebedoras de sangre.

26. Cfr. J.-P. VERNANT, «Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque», en *Le sacrifice...*, *op. cit.* (n. 18), pp. 1-39 (en p. 2). Este autor ha defendido el valor de θυσία como el gran sacrificio de animales seguido de una consunción de la víctima, pero el testimonio de Esquilo concede a θύειν un significado más amplio, que implica a las ofrendas vegetales.

27. Aceite perfumado (cfr. F.R. ADRADOS, «Sobre el aceite perfumado: Esquilo, *Agam.* 96, las tablillas Fr y la ambrosía», *Kadmos* 3, 1965, pp. 122-148). Homero ya habla de estos aceites de rosas y otros óleos esenciados (*Il.* XIV 171 s.; XXII 186; *Od.* II 339), y Safo menciona también un perfume real (fr. 96, 19-21 L.-P.).

28. Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1977, s.u. θύω, y P. STENGEL, *op. cit.* (n. 24), p. 4.

29. En *Ag.* 803 H.L. AHRENS propone también leer ἐκ θυσιῶν (así PAGE), frente a ἐξούσιον de los códices (WEST). Para J.-P. VERNANT, art. cit. (n. 26), la θυσία es el sacrificio de consunción alimentaria por excelencia. Para el origen y evolución de este tipo de sacrificio, *vid.* R.K. YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le ju-*

época clásica para toda clase de sacrificio ofrecido a los dioses, ya sean olímpicos o ctónicos (cfr. *Sep.* 701 y *Eu.* 1037). Es el sacrificio en general, habitualmente con víctimas inmoladas, aunque no se especifique cuáles (*Ag.* 1168 s.):

ἰὸ πρόπυργοι θυσίαι πατρός
πολυκανεῖς βοτῶν ποιονόμων·

donde βοτὰ ποιονόμα designa cualquier tipo de res. Referido al sacrificio de Ifigenia, Esquilo, en el coro del *Agamenón* habla de un παυσάνεμος θυσία (*Ag.* 214), pues la joven era el sacrificio requerido por Ártemis con dicha finalidad. Un sacrificio cruento, pues θυσία se acompaña de αῖμα (*Ag.* 215), al tiempo que es calificado de ἄνομος y ἄδαιτος ('sin canto' y 'sin banquete') —δαίς es la 'porción' que le corresponde a cada cual en el banquete homérico³⁰. Es decir, se trata de un sacrificio que se sale de toda norma, toda vez que no va acompañado ni del canto ritual (νόμος)³¹ ni del banquete de rigor que seguía a dicho rito. ¿Podríamos hablar de un sacrificio sacrílego? En cualquier caso, no debe pasar desapercibida la posibilidad de que esta θυσία sea ἄνομος en un doble sentido, es decir, sin música y fuera de lo establecido, y que Esquilo opte por una premeditada y calculada ambigüedad. No obstante lo dicho hasta aquí, el término θυσία también puede referirse a un sacrificio incruento (*Ag.* 101), como lo es el πελανός que Clitemestra ofrece.

5. Del verbo θύειν deriva θῦμα, el sustantivo en -μα equivalente a τὸ θύειν o τὸ θυόμενον. Los sustantivos en -μα tienen un valor resultativo e indican un acción terminada, por lo que adquieren un significado concreto y un estado pasivo; además, aparecen muy ligados al sistema verbal³². La diferencia con θυσία consiste en que este último término designa el rito, la ceremonia, mientras que θῦμα se refiere a la ofrenda en sí. Tal es el sentido de *Ag.* 1310: τόδ' ὄξει θυμάτων ἐφροστίων, es decir, el olor que han dejado las víctimas (θύματα) quemadas en el hogar, donde pervive el valor primigenio de la raíz de θύειν como combustión. Un significado más general de 'víctima'

daisme primitif [= *Sacrifice in Greek and Roman Religions and in Early Judaism*, New York 1952], París 1955, pp. 118-148, y J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 12), pp. 257-271, aunque apenas tienen en cuenta a Esquilo.

30. Cfr. J.E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, pp. 140-157.

31. Cfr. lo que hemos dicho a propósito de este término en Esquilo (E. CALDERÓN, «El léxico musical en Esquilo», *Prometheus* 28, 2002, pp. 97-115). H. LLOYD-JONES («Aeschylus, *Agamemnon* 146 ff.», *CQ* 47, 1953, p. 96) pone en relación ἄνομος con otros compuestos poéticos de tipo musical en Esquilo: ἀφόρμιγκτος (*Eu.* 332) y ἀκίθαρις (*Supp.* 635, 681); también puede verse ἄλυγος en Sófocles (*OC* 123) y en Eurípides (*Alc.* 447; *Hel.* 185). Sobre la ἄνομία de este sacrificio, cfr. P. BONNECHERE, art. cit. (n. 3), p. 199.

32. Sobre el valor resultativo de este sufijo en griego, cfr. F. MAWET, «La fonction prédicative des dérivés grecs en -μα», *Sprache* 27, 1981, pp. 141-166.

lo hallamos en *Ag.* 1118 referido a Clitemestra, donde el sentido es figurado.

Ocasionalmente —dos veces— utiliza Esquilo el sustantivo neutro θύος como variante poética de θῦμα, como señalan los escolios y Hesiquio: θύος· ἱερὸν, θῦμα, en *Ag.* 1409. Aquí el cadáver de Agamenón es presentado como una víctima que ha sido inmolada, como un sacrificio (θύος); todo ello sin necesidad de recurrir a interpretaciones retorcidas como las de E. Fraenkel³³, que dedica tres páginas a un intento vano de justificar posibles alternativas. El otro lugar en el que aparece el término es *Eu.* 835: θύη πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους. El plural θύη equivale a θύματα. Si tenemos en cuenta el contexto, es decir, que τέλος es como se designa a los ritos matrimoniales³⁴, θύη debe referirse a las ofrendas que preceden al matrimonio: los προθύματα (E., *IA* 1311) o προτέλεια (E., *IA* 718). En general, los προτέλεια designan cualquier clase de sacrificio preliminar (*Ag.* 65), especialmente los anteriores al ritual del matrimonio. En consecuencia, Agamenón será presentado, como se verá, como el θυτῆρ θυγατρὸς (*Ag.* 224 s.) y el sacrificio de Ifigenia como προτέλεια ναῶν (*Ag.* 227), pues ella misma se ha convertido en los προτέλεια que permitan la partida de las naves³⁵. Por la misma razón, πρὸ παίδων puede interpretarse como los ritos o sacrificios propios del natalicio. El preludio de las bodas consistía en plegarias y sacrificios a los dioses γαμήλιοι, entre los que se encontraban Ártemis y Hera γαμηλία. En *Eu.* 214 y en el fr. 383 hallamos precisamente la advocación de Ἥρα τελεία, protectora del matrimonio, y en Eurípides (*IA* 1110-1114) observamos una descripción del ritual, consistente en una procesión hasta el altar con los lavamanos purificatorios (χέρονιβες), en cuyas aguas lustrales se apagaba una brasa de fuego³⁶, granos de cebada (προχύται) que se arrojaban al fuego purificador³⁷ y las terneras (μόσχοι), coronadas de ínfulas, que se inmolaban³⁸; se trata, por tanto, de un sacrificio cruento.

Dentro de esta familia hallamos dos compuestos, usados ambos por vez primera en Esquilo: φιλόθυτος (*Sep.* 179), ya citado, y βούθυτος (*Supp.* 706 y *Cho.* 261), que hace referencia al sacrificio de bueyes o toros; en concreto, en *Cho.* 261 Orestes se dirige a Zeus suplicándole por su vida y por la de Electra, ya que, si ambos mueren, en los altares (βωμοῖς) de la ciudad ya no podrán ofrecer sus sacrificios en los días de las hecatombes:

33. E. FRAENKEL, *op. cit.* (n. 1), III, pp. 663-665; cfr. J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), p. 113 ss. con un interesante análisis del término en este pasaje.

34. Cfr. S., *Ant.* 1241, y Poll. III 38: τέλος γάμος ἐκαλεῖτο.

35. Cfr. F.I. ZEITLIN, «The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*», *TAPhA* 96, 1965, pp. 463-508.

36. Cfr. Hom., *Il.* I 449; E., *HF* 928-929.

37. Cfr. Hom., *Il.* I 458; E., *HF* 937.

38. Cfr. Hom., *Il.* I 443; I 458-466. De hecho, Eurípides llama μόσχον a Ifigenia (*IA* 1083). Sobre el ritual matrimonial se puede ver también E., *IA* 430-434 y el artículo de A. BORGHINI, «Consacrazione alla morte e ritualità matrimoniale (a proposito di Eur., *Ipb.* *Aul.* 430-434)», *SCO* 36, 1986, pp. 113-116.

βουθύτοις ἐν ἡμασιν. Es probable que se trate de una alusión a las Βουφόνια³⁹, fiestas celebradas en honor a Zeus Polieo durante las Dipolias.

6. Además de los actos sacrificiales citados, tenemos los σφάγια —en Esquilo no está atestiguado el singular σφάγιον⁴⁰—, que son un tipo particular de θυσία en los que no había banquete; por otra parte, los σφάγια también son un tipo particular de ἱερά por cuanto que son sacrificios cruentos⁴¹. A veces se alternan los términos σφάγια y θυσίαι, como en *Eu.* 1007 y 1037; en el primer pasaje los sacrificios a las Euménides son llamados σφάγια, en el segundo θυσίαι. Son sacrificios cruentos en los cuales no se come la carne de la víctima⁴² y en los que sólo era objeto de cremación, de donde se comprende el olor que llegaba a las divinidades (*Eu.* 1008), en este caso κατὰ γῆς. Es probable que los θυσίαι ἄδαιτοι de *Ag.* 150 se refieran precisamente a los σφάγια. En los *Siete contra Tebas* es utilizado el término en dos ocasiones, ambas en un contexto augural. Ya hemos examinado *Sep.* 230, pero *Sep.* 379 (ὁ μάντις οὐ γὰρ σφάγια γίνεται καλὰ), en el lenguaje ritual de los sacrificios, quiere decir que éstos no son propicios, es decir, que parecieron desfavorables al μάντις. Se trata, por tanto, de una expresión del leguaje ritual, como nos confirma Jenofonte, *An.* IV 3,9: καὶ τὰ ἱερά καλὰ ἦν εὐθύς ἐπὶ τοῦ πρώτου. Todo ello permite entender que las víctimas no se consumían en banquete, sino que se cremaban dada la premura de una situación previa a la entrada en combate.

Parece, por tanto, lógico que el acto central del sacrificio cruento esté representado por el verbo σφάζειν ('degollar'), de ahí que la muerte de Agamenón sea presentada como una parte del sacrificio (*Ag.* 1433) —no en vano ha sido llamado 'toro' (*Ag.* 1126)⁴³— e idéntica solución sea la que Orestes dé a Clitemestra (*Cho.* 904). No obstante, el mejor contexto sacrificial lo ofrece *Eu.* 305: οὐδὲ πρὸς βωμῶ σφαγεῖς, referido a Orestes⁴⁴. El acto de *iugulare* a la víctima es parte esencial del sacrificio, de suerte que los restos ofrecidos a la divinidad se conviertan en alimento exangüe: ἀναίματον βόσκημα δαμόνων (*Eu.* 302). También el compuesto κατασφάζειν es usado como sinónimo de σφάζειν por Esquilo: ὑπέρ μου ... / κατασφαγεῖσης πρὸς χερῶν μητροκτόνων (*Eu.* 101 s.), mientras que el compuesto προσφάζειν no está atestiguado en Esquilo, pero sí el sustantivo πρόσφαγμα.

39. Cfr. Ar., *Nub.* 985; Porph., *Abst.* 2.28 ss.; R.K. YERKES, *op. cit.* (n. 29) pp. 95-108, J.-P. VERNANT, art. cit. (n. 26) p. 14 s., y J.-L. DURAND, «Sacrificare, dividire, ripartire», en *Sacrificio e società nel mondo antico* (eds. C. GROGANELLI - N.F. PARISE), Roma - Bari, 1988, pp. 193-202.

40. Sí tenemos el compuesto ἀνδροσφαγεῖον, conjetura de I. CASAUBON (-γιον) (*Marginalia in exemplari Cantabr. Bibl. Univ. Adv.* b. 3.3, ca. 1600) y P.P. DOBREE (*Adversaria*, II, Cambridge 1833, p. 25), admitida generalmente por los editores, frente a ἀνδρὸς σφάγιον de los códices.

41. Cfr. J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), p. 336.

42. Cfr. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967, p. 132 s.

43. No nos parece afortunada la interpretación de este pasaje por parte de P. VIDAL-NAQUET (art. cit. [n. 23], p. 409 s. n. 39), pues supone una alteración sintáctica poco sostenible

44. Cfr. F.I. ZEITLIN, art. cit. (n. 35).

Como ha señalado Lorimer, «from designating the preliminary victim at a funeral or commemorative service the word πρόσφαγμα is extended to mean victim in general»⁴⁵. Tal sería el sentido de *Ag.* 1278: θερμῷ κοπείσης φοίνιον προσφάγματι, referida la víctima a Agamenón en este caso. En Esquilo hallamos un compuesto de σφάζειν, de los llamados verbos denominativos en -σφαγεῖν y que constituye un *hapax*: ταυροσφαγεῖν. Así reza en los *Siete contra Tebas* 43-46:

ταυροσφαγοῦντες εἰς μελάνδετον σάκος
καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου
Ἄρην τ' Ἐνυὸ καὶ φιλαίματον Φόβον
ὄρκωμότησαν . . .

Parece claro que el sacrificio de un toro (ταῦρος), que a veces tenía lugar, era diferente del más habitual del buey o vaca (βοῦς). Se trata de un sacrificio en una escena de juramento: los Siete establecen su compromiso tocando (θιγγάνοντες) la sangre vertida en un cóncavo escudo, que hace las veces de improvisado σφαγεῖον, tras degollar a un toro (ταυροσφαγοῦντες)⁴⁶. En este caso el contacto con la sangre parece motivado por el hecho de ser considerada en la Antigüedad como elemento tóxico y mortífero veneno (cfr. S., fr. 178); Plutarco (*Flam.* 20) cuenta que Temístocles y Aníbal se habrían suicidado con ella⁴⁷. Por otro lado, también tenemos atestiguado por única vez el adjetivo en -σφάγος παρθενοσφάγος (*Ag.* 209): παρθενοσφάγουσιν ῥεῖθροις, referido a la sangre de la joven Ifigenia, degollada en sacrificio ritual (cfr. el citado adjetivo ταυροσφάγος de Sófocles).

7. Como consecuencia de todo lo anterior, el nombre de acción σφαγή —perteneciente, como los anteriores, a una probable raíz **spbng-* con grado cero y desarrollo de la nasal en α, y ausente en Homero— tiene una destacada presencia en Esquilo, y a partir de éste en otros autores de época clásica⁴⁸. En el ya mencionado pasaje de *Euménides* 449-452, el sacrificio de un lechón a Zeus para purificarse Orestes las manos con su sangre pasa necesariamente por la σφαγή ('degüello') (*Eu.* 450; cfr. *Eu.* 187). Lo mismo cabe decirse del sacrificio de otras reses (*Ag.* 1057). La σφαγή marca el punto culminante del rito, el momento en que la μάχαιρα secciona el cuello de la víctima hasta hacer brotar la sangre. Es un instante de intensa emoción religiosa que es resaltado, como ya hemos dicho, por el ὄλολυγμός femenino⁴⁹. Esta parte del sacrificio iba precedida de otra en la

45. H.L. LORIMER, «Two notes on the *Agamemnon*», *CR* 45, 1931, pp. 211-212.

46. En Sófocles (*Tr.* 609) tenemos atestiguado el adjetivo ταυροσφάγος: δείξει θεοῖσιν ἡμέρᾳ ταυροσφάγω.

47. Cfr. H. JOHNSON, «Αἷμα ταύρου», *CR* 2, 1911, pp. 171-172. Obsérvese en el texto esquiléico que Fobo, personificación del miedo, es llamado φιλαίματον, 'sediento de sangre'.

48. Cfr. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1979 (= 1933), p. 21 s.

49. Cfr. Hom., *Od.* III 450-452. Ha señalado J.-L. DURAND ("Bêtes grecques", en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, [eds. M. DETIENNE – J.-P. VERNANT] Paris 1979, pp. 133-166),

que tenían lugar los lavamanos purificatorios (χέρονιβες) (*Ag.* 1037) y la aspersión —fase de consagración indispensable en el ritual—, bien conocidos por referencias en Eurípides (*HF* 928-929; *IA* 1111-1114). Este pasaje del *Agamenón* narra los preparativos para un sacrificio doméstico (κτήσιος βωμός) (*Ag.* 1038), como se verá más adelante (*Ag.* 1056-1057):

. . . τὰ μὲν γὰρ ἑστίας μεσομφάλου
ἕστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος

Es decir, ante el altar de Hestia, que es ‘umbilical’ por estar en el centro del palacio, y el fuego están preparadas las reses (μῆλα) para el degüello (πρὸς σφαγὰς). En realidad, la víctima será Casandra, de manera que σφαγή se puede aplicar al sacrificio humano, como en *Ag.* 1096, referido al degüello de los hijos de Tiestes y servidos a éste en un célebre banquete por su hermano Atreo. Al sacrificio humano se refiere también *PV* 863: ἐν σφαγαῖσι βάψασα ξίφος, en plural, pues se trata de las esposas que dan muerte a sus respectivos esposos y donde se puede observar el uso de ξίφος en lugar de μάχαιρα al no estar en contexto sacrificial, ya que la μάχαιρα es el afilado cuchillo ritual con el que se da muerte y despedaza a la víctima inmolada, mientras que el ξίφος es la espada con la que se combate al enemigo. Lo mismo puede afirmarse de *Eu.* 592, donde el verbo τέμνειν lleva el dativo ξιφουλκῶ χειρὶ (compuesto de ξίφος), pues también se trata de un degüello fuera del contexto ritual.

En algunas ocasiones se hace alusión a la herida producida por el degüello (*Ag.* 1599), tal y como ha propuesto Lorimer⁵⁰ a propósito de *Ag.* 1389 (ἐκφουσιῶν ὄξειαν αἵματος σφαγῆν), donde reconoce una reminiscencia de *Il.* XVI 162, de suerte que αἵματος σφαγῆν equivaldría a αἰμόροαντων σφαγῆν.

8. Dentro de la fisionomía del sacrificio el actor de la ofrenda desempeña un papel esencial. Para designar a los ministros u oficiantes del sacrificio Esquilo utiliza una vez el *hapax* ἄοζος (*Ag.* 231) en plural, pero más bien parece que se trate de acólitos que acompañaban al auténtico oficiante y que entonaban una εὐχή (*Ag.* 231). Es probable que se refiera a ellos el plural que emplea el coro en *Ag.* 240, a propósito de la descripción del sacrificio de la joven Ifigenia: ἕκαστον θυτήρων. El término que más veces emplea nuestro trágico es θυτήρ —cuatro veces. Este nombre de agente aparece por primera vez en Esquilo⁵¹ y luego sólo lo tenemos atestiguado

que el gesto de la σφαγή no está representado en las cerámicas griegas, sino sólo el momento anterior de la πομπή y el posterior del descuartizamiento. Paradójicamente, sí se representa ese momento en los sacrificios humanos, como en el ánfora tirrena de Londres (97.7.272), donde aparece la σφαγή de Polixena a manos de Neoptólemo. *Vid.* también F.I. ZEITLIN, art. cit. (n. 35), p. 468 s. No obstante lo dicho por Durand, hay algunos ejemplos, aunque escasos, recogidos por F.T. VAN STRATEN, *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.

50. W.L. LORIMER, «Aeschylus, *Agamemnon* 1389 f.», *CR* n.s. 9, 1959, p. 108.

51. También hallamos la forma θυτήρηι, con suplemento de Lobel, en un fragmento del *Glauco de Potmias* (fr. 36b 3, 11), en un contexto difícil de precisar.

en Sófocles. El hecho de que sea equivalente a θύων encuentra su legitimación en una cita de las *Coéforos* (v. 255) donde está coordinado con un participio de presente:

καὶ τοῦ θυτήρος καὶ σε τιμῶντος μέγα
πατρός . . .

Se está refiriendo Orestes a su padre Agamenón como oficiante ocasional de un sacrificio —el de Ifigenia—, como confirma en *Ag.* 225: θυτήρ ... θυγατρός. Se trata, pues, de un término que describe a la perfección la finalidad del sacrificio: los dioses asumen la vida de la víctima, en vez de la del oficiante.

También tenemos atestiguados dos verbos compuestos de θύος: θυοσκεῖν (*Ag.* 87) y θηηπολεῖν (*Ag.* 262), ambos empleados en una sola ocasión. El primero parece estar relacionado con θυοσκός, que en Homero —y luego en los trágicos— designa al adivino encargado de escrutar las entrañas o la calidad de las llamas⁵². Ésta era la profesión de Leodes en la *Odisea* (XXI 145): ὁ σφι θυοσκός ἔσκε. Igualmente, Príamo distingue en la *Ilíada* (XXIV 221) entre ἢ οἱ μάντιές εἰσι θυοσκόοι ἢ ἱεροῖες. Todo esto parece implicar una tarea de interpretación de los diferentes signos que se producen en el rito sacrificial; por lo tanto, el coro, al dirigirse a Clitemestra, se está refiriendo al hecho de que la reina está desempeñando la labor de θυοσκός al revisar los περίπεμπτα (θύη) que ha organizado y obtener de ellos los presagios oportunos. A propósito de este aspecto, ya hemos tratado, aunque de manera colateral, del papel del μάντις en los σφάγια, donde parece que desempeña el papel de oficiante frente a otros términos más técnicos; es posible que el μάντις comprobara el color y la consistencia de la sangre de la víctima⁵³. Por otra parte, el denominativo θηηπολεῖν está atestiguado por primera vez en Esquilo (*Ag.* 262), lo mismo que el compuesto θηηπόλος (*Per.* 202), formado a partir de compuestos homéricos como οἰωνοπόλος (*Il.* 1.69) u ὄνειροπόλος (*Il.* 5.149)⁵⁴, y que en nuestro trágico aparece como adjetivo, aunque posteriormente está ya sustantivado (cfr. E., *IT* 1359; *Tr.* 330) como ‘sacerdote’ o aplicado como epíteto de Calcante (E., *IA* 746), que podría interpretarse como ‘augur’ o como ‘inmolador’, pues tal será su función en el drama euripídeo. En consecuencia, el verbo θηηπολεῖν significa ‘sacrificar’, pero con unas connotaciones adivinatorias⁵⁵: es decir, se tra-

52. Para un estudio del término, cfr. J. BOLLACK - P.J. DE LA COMBE, I, *op. cit.* (n. 5), pp. 94-98; y P. CHANTRAINE (*Dictionnaire...*, *op. cit.*, s.u.) traduce: «tu fais observer des sacrifices», haciéndolo derivar de θύος y κοεῖν. También es importante el discernimiento de los presagios en los sacrificios, como ha señalado, a propósito de la *Anábasis* de Jenofonte, M.P. NILSSON (*op. cit.* [n. 42], I, p. 787 s.).

53. Cfr. S. EITREM, «Mantis und σφάγια», *SO* 18, 1938, pp. 9-30, y A. HENRICHs, art. cit. (n. 18), p. 213 s. Sobre esto y lo dicho al comienzo del trabajo acerca de χρηστήρια, cfr. Hesiquio: χρηστωρ μάντις.

54. Cfr. también θαλαμηπόλος (*Od.* VIII 8) y ἵπποπόλος (*Il.* XIII 4).

55. No sería exactamente una variante poética de θύειν, como ha señalado J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), p. 121.

ta de sacrificios que se ofrecen en orden a obtener una predicción, como lo prueba el uso que de él hace Eurípides en *Heracl.* 401: *θυηπολεῖται δ' ἄστν μάντεων ὕπο*. A partir de *θυηπόλος* es posible que Esquilo haya creado el *hapax* *θυηφάγος* (*Ag.* 597), que el trágico aplica a la llama que devora a la víctima sacrificada: *θυηφάγον κοιμῶντες εὐώδη φλόγα*, aunque en este caso concreto no se trata de un sacrificio cruento, sino probablemente de una ofrenda de perfumes o de incienso.

Sólo tenemos citado en una ocasión al *ἱερεὺς ἱερεὺς τις Ἄτας* (*Ag.* 735), en el que *ἱερεὺς* no es sólo el sacerdote que preside los sacrificios, sino propiamente un *σφαγεύς*, término que está ausente en Esquilo⁵⁶.

9. En cuanto a las libaciones, hay que señalar que constituyen una parte fundamental en los ritos de sacrificio, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. Pueden ir asociadas a los sacrificios cruentos, pero también tienen capacidad para conformar un ritual autónomo. Básicamente encontramos dos sustantivos para designar este rito: *χοή*, que es más técnico y con unos límites más claros, y *σπονδή*, que es más general. Por otra parte, *χοή* es el más frecuente en Esquilo: dieciséis veces. Los verbos que admiten *χοή* como objeto son *φέρειν* (*Per.* 609-610; *Cho.* 15, 486) —el mismo título de la tragedia esquilea, *αἱ Χοηφόροι*, ofrece esta construcción—, *πέμπειν* (*Per.* 624; *Cho.* 515, 525, 538), *λείχειν* (*Eu.* 107), *δέχεσθαι* (*Per.* 685); en algunas ocasiones incluso hallamos construcciones etimológicas: *χέουσα ... χοάς* (*Cho.* 87) o *χοὰς ... χέασθαι* (*Per.* 219). Este último verbo procede de una raíz **gheu-* con grado *e*, *χεῖν*, ‘verter’ (cfr. el eolio *χεύω* con conversión de la *υ* en segundo elemento del diptongo), aunque no especializado como término técnico del culto⁵⁷; con grado *o* resulta el sustantivo *χοή*. Del grado cero derivará el sustantivo *χύσις* (‘derramamiento’)⁵⁸, utilizado una sola vez en Esquilo (*Cho.* 97) como sinónimo poético de *χοή*. La otra raíz productiva, **spnd-*, que significa ‘derramar un líquido’, de donde ‘derramar libaciones’ y ‘prometer con libaciones’, ofrece, con grado *e*, el verbo *σπένδειν*⁵⁹ y, con grado *o*, el sustantivo *σπονδή*.

10. Es habitual que en los rituales funerarios y ctónicos sea frecuente la libación, toda vez que la tierra debe absorber la ofrenda, que no puede ser sino líquida. Así, de manera metafórica, *Atosa* se refiere a la tumba de *Darío* como una cámara nupcial subterránea a la que han de llegar las libaciones (*Per.* 624). Los rituales consagrados a las divinidades ctónicas no son tan bien conocidos como los dedicados a los dioses olímpicos, aunque por Esquilo sabemos que las libaciones ofrecidas a las *Euménides* no lle-

56. Cfr. F.I. ZEITLIN, art. cit. (n. 35), p. 467.

57. Cfr. G. ITALIE, *op. cit.* (n. 7), s.u. *χέω*. En una ocasión es utilizado el compuesto *ἐκχεῖν* como sinónimo de *χεῖν*: *τάδ' ἐκχέασα, γάπτοτον χύσιω* (*Cho.* 97).

58. Cfr. El verbo latino *fu-n-do* (‘derramar’).

59. Cfr. En latín el verbo *spondeo* (‘prometer con libaciones’).

vaban vino (*Eu.* 107): *χοῶς ἀοίνους*. También Sófocles llamaba a estas deidades *ἀοίνοι θεαί* (*OC* 100).

Las libaciones del ritual funerario tienen en Esquilo un testimonio de primera mano y que es inevitable reproducir en toda su extensión. Se trata de *Per.* 609-622⁶⁰, donde la viuda del rey Darío presenta a éste libaciones y ofrendas:

. . . παιδὸς πατρὶ προεμμενῆς χοῶς φέρουσ', ἄπερ νεκροῖσι μελικτήρια,	610
βοός τ' ἀφ' ἀγνῆς λευκὸν εὐποτον γάλα, τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαῆς μέλι, λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα, ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο	
ποτόν, παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε	615
τῆς τ' αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης πάρα, ἄνθη τε πλεκτά, παμφόρου γαίας τέκνα. ἀλλ', ὦ φίλοι, χοαῖσι ταῖσδε νεοτέρων	
ἕμνους ἐπευφημεῖτε τὸν τε δαίμονα	620
Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε· γαπότους δ' ἐγὼ τιμὰς προπέμψω τάσδε νεοτέροις θεοῖς.	

El objeto de las libaciones (*χοαί*) es conseguir que el difunto sea *προεμμενής*, 'propicio' (v. 609) —en *Per.* 685 también encontramos la expresión *χοῶς δὲ προεμμενῆς ἔδεξάμην*— y que las libaciones se tornen *μελικτήρια* ('dulces') a los difuntos, término este que aparece por primera y única vez en Esquilo; es probable que haya que sobrentender τὰ ἱερά, es decir, que las libaciones sean un sacrificio capaz de endulzar (*i.e.* aplacar) a los muertos. Las libaciones consisten en: i) leche (*λευκὸν εὐποτον γάλα*) de una vaca no uncida (*βοός τ' ἀφ' ἀγνῆς*) (v. 611); ii) miel (*παμφαῆς μέλι*) (v. 612), rociada con agua de una fuente virgen (*λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα*) (v. 613); iii) vino puro (*ἀκήρατον ποτόν*) (v. 614 s.)⁶¹; iv) aceite aromático (*ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης*) (v. 617). Y, además, una guirnalda de flores trenzadas (*ἄνθη ... πλεκτά*) (v. 618) y el canto de himnos (*ἕμνους ἐπευφημεῖτε*) (v. 620). Las ofrendas (*τιμὰς*) (v. 622, cfr. *Eu.* 1037) son líquidas para que pueda beberlas la tierra (*γαπότους*) (v. 619), puesto que son para los dioses subterráneos (*νεοτέρους θεοῖς*) (v. 622). En Esquilo hallamos expresiones semejantes: *γάποτον χύσιν* (*Cho.* 97) o *γαπότους χοῶς* (*Cho.* 164), es decir, la tierra «se bebe» la libación⁶²: *χοῆ χοῶς / Γῆ τε καὶ φθιτοῖς χέασθαι* (*Per.* 219 s.); de hecho, parece que las *χοαί* están destinadas a ser derramadas sobre la tierra misma (*Cho.* 92, 127 s.) o sobre el ara baja o *ἔσχάρα* (*Eu.* 108), a

60. Para todo este pasaje, cfr. H.D. BROADHEAD, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960, pp. 160-163.

61. Cfr. Hom., *Od.* X 204 s.: οἶνον ἀκηράσιον.

62. Cfr. J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 6), p. 247. Un ejemplo del ritual de libaciones puede verse en la *Odisea* XI 26-28.

diferencia de las σπονδαί, que generalmente se vierten sobre el βωμός; las primeras serían más apropiadas a los ritos de las divinidades ctónicas, mientras que las segundas lo serían de las olímpicas (cfr. *Supp.* 981).

Las libaciones (χοαί), en definitiva, eran parte esencial en el ritual funerario (*Cho.* 156) y con frecuencia iban acompañadas de plegarias (*Cho.* 149): τοιαῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς τάσδ' ἐπισπένδω χοάς, donde χοάς es objeto de ἐπισπένδειν para aportar una precisión respecto al compuesto de σπένδειν (constatemos que esta forma simple no está atestiguada en Esquilo⁶³). También sabemos que las coéforos acompañaban sus libaciones de gritos de dolor y aspavientos con los brazos, al tiempo que se arañaban y golpeaban el rostro (*Cho.* 22-27). Por todo ello Esquilo se refiere a veces a estas libaciones como κηδεῖοι χοαί (*Cho.* 87, 538). De manera excepcional Esquilo emplea en una ocasión χέρνιβες como sinónimo de χοαί, acompañado del verbo χεῖν (*Cho.* 129)⁶⁴.

11. Por otra parte, las σπονδαί, al ser menos específicas, sólo son mencionadas en dos ocasiones por nuestro trágico, y de tales citas se desprende que se trataba, al menos en una, de las libaciones ofrecidas a los dioses celestes (*Supp.* 980-982):

. . . Ἄργείοισιν εὐχεσθαι χροῶν
θύειν τε λείβειν θ' ὡς θεοῖς Ὀλυμπίοις
σπονδάς, ἐπεὶ σωτήρες οὐ διχορρόπως.

Esta presencia de λείβειν en contexto sacrificial es la única que podemos constatar en la tragedia esquilea⁶⁵. La otra cita es de un fragmento, que por lo breve y por la ausencia de contexto no permite hacer una valoración (fr. 323): νεοκράτες σπονδαί.

De la misma raíz que λείβειν, con la pertinente alternancia vocálica que garantiza la antigüedad del término, atestiguamos una vez el sustantivo λοιβή (fr. 55, 1), que es una forma que ya tenemos en Homero y después en la tragedia, aunque no es exclusivamente poética⁶⁶. El fragmento corresponde al drama los *Épigonos* y se refiere a libaciones en honor de Zeus por su matrimonio con Hera, mientras que un poco más abajo (fr. 55, 4) el trágico utiliza la expresión εὐκταίαν λίβα —de λίψ, grado cero de la mencionada raíz, atestiguado sólo en Esquilo con el valor que nos ocupa⁶⁷— también

63. El verbo ἐπισπένδειν aparece tres veces en Esquilo: en el fr. 161, 2, ya citado, y en *Ag.* 1395, donde Clitemestra es consciente del sacrilegio que supone verter libaciones sobre un cadáver (cfr. D.W. LUCAS, «Ἐπισπένδειν νεκρῶ, *Agamemnon* 1398-1399», *PCPhS* 195, 1969, pp. 60-68. Sobre estos verbos, y, en general, para todos los términos del campo semántico de las libaciones, cfr. A. CITRON, *Semantische Untersuchung zu σπένδασθαι, σπένδειν, εὐχεσθαι*, Diss. Winterthur 1965.

64. Cfr. A.F. Garvie, *Aeschylus. Choephoroi*, Oxford 1986, p. 77.

65. La presencia del compuesto ἀπολείβειν y sus variantes ya ha sido analizada al comienzo de este trabajo.

66. Contrariamente a lo expuesto por J. CASABONA, *op. cit.* (n. 6), p. 274.

67. También en *Cho.* 292: φιλοσπόνδου λιβός (cfr. A.F. GARVIE, *op. cit.* [n. 64], p. 118 s.).

en referencia a Zeus. Por tanto, estamos ante términos que se refieren siempre al culto de divinidades olímpicas.

12. Es evidente que la tragedia de Esquilo es fiel a sus objetivos propios como género y que no hemos pretendido ofrecer una casuística ni una tipología completa de los rituales del sacrificio, pero no es menos cierto que su imbricación en la vida de la πόλις nos permite colegir no pocos pormenores de este aspecto de la religión griega en sus dos vertientes: la religión pública con preeminencia de los dioses tutelares de la πόλις, y la religión familiar, privada, centrada en el hogar doméstico y el culto a los difuntos; junto a esto, los datos de gusto arcaizante, como los diversos usos del πελανός. Dentro de lo que es propiamente el esquema sacrificial en Esquilo, predomina, en la naturaleza de la víctima, el animal doméstico⁶⁸, aunque todavía hallamos retazos del sacrificio humano, a través fundamentalmente del contenido de la *Orestía* y su temática propia. Como tipo de sacrificio el predominio es el de la θυσία en todas sus variantes. En nuestro trágico se puede observar que, frente a la irregularidad ocasional de las θυσίαι homéricas, ya se detecta una codificación en torno a fiestas y, sobre todo, que están destinadas a honrar a los dioses, especialmente a los olímpicos. Sus etapas están plasmadas: lavamanos, plegaria, aspersion, abatimiento de la víctima, libaciones y música. Por su parte, los σφάγια aparecen, sobre todo, en un contexto de rito ctónico o como sacrificio del que se extraen pronósticos. El sacrificio, en definitiva, es *el acto* por excelencia⁶⁹, ya que se trata de un don, como señala Platón: τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς (*Euthphr.* 14c).

El aspecto léxico es también un reflejo de la privilegiada situación de Esquilo en la historia de la lengua griega. En este sentido, nos movemos, inevitablemente, entre la tradición, representada por los poemas homéricos —y plasmada en un concepto de piedad tradicional, como Aristófanes le critica en las *Ranas*—, y la innovación, concretada en la frecuencia de *hapax* y de compuestos, especialmente a partir de un término de arraigada tradición como es θύειν. Es de destacar la productividad de temas con alternancia -e/o- que garantizan la antigüedad de una parte no pequeña del vocabulario empleado y que afecta, sobre todo, al campo de las libaciones: χεῖν / χοή, λείβειν / λουβή, σπένδειν / σπονδή. Todo ello configura un vocabulario específico de una gran riqueza, además de proporcionar datos precisos sobre este tipo de culto en los momentos en que está madurando el concepto de religiosidad de la πόλις, para cuyo estudio Esquilo se convierte en testigo de excepción.

68. Esquilo nunca menciona, por cierto, el color de las víctimas, aspecto interesante según la clase de sacrificio que sea.

69. Cfr. A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris 1959 (4ª ed.), s.u. *facio*.