

Algunas notas sobre los Misterios de Eleusis y el sacrificio en Grecia *

Gustavo Veneciano

1. Misterios de Eleusis

1.1. Algunos investigadores afirmaron que en el interior del santuario existían altares sacrificiales; sin embargo, en un artículo reciente, Evans demostró lo contrario. Los altares representan, entre otras cosas, el lugar para un tipo de mediación con los dioses que al mismo tiempo ubica a aquellos con poder político en el centro cultural y aquellos con menor poder en los márgenes. “Si los altares estuvieran ausentes del interior del santuario, entonces las *teletai*, esto es, los ritos iniciáticos, en el Telesterion serían experimentadas de una manera más igualitaria por todos aquellos que elegían participar en los Misterios Eleusinos” (Evans, pág. 230).

1.2. El santuario siempre estuvo bajo la égida de Atenas; está ubicado a unos 30 kilómetros al noroeste de Atenas en la frontera entre Ática y Megara. El misterio de Eleusis era una fiesta anual en honor a Deméter llevada a cabo a mitad del mes de Boedromion (aproximadamente a fines de septiembre / principios de octubre). Estos misterios se vuelven panhelénicos antes del período clásico y son denominados comúnmente Los Grandes Misterios.

* Las páginas presentadas a continuación son las notas esbozadas, a modo de guía, para la clase-conferencia que ofrecí en el marco de la cátedra de Filosofía de las Religiones en septiembre de 2006. Como tales, estas notas no tienen mayor intención que la de ofrecer una síntesis de los estudios consignados en la bibliografía, principalmente de los trabajos de Evans y Burkert.

El lugar sagrado o recinto (*temenos*) estaba demarcado y circunscripto con muros. Esto sucede con muchos santuarios extraurbanos (es decir, ubicados fuera del centro cívico, en la *chora*, el territorio circundante sobre el que la *polis* política ejercía su soberanía)¹ que hacen cambiar la percepción del espacio porque, por un lado, pone fin a una indeterminación del espacio sagrado y, por otro, porque el espacio se organiza dejando al espacio sagrado claramente separado del espacio profano. Los fieles de este culto eran llamados *mystai* o iniciados (iniciación: *myesis*) y estaba abierto a todos: mujeres, esclavos y extranjeros.

1.3. La celebración anual de los ritos de Deméter duraba ocho días y se llevaba a cabo en dos lugares separados. Primero, se movía desde Eleusis hacia el corazón de Atenas, luego al recinto interior del Telesterion y, finalmente, otra vez al centro de Atenas. Muchas de las actividades y purificaciones asociadas con los Grandes Misterios en honor a Deméter ocurrían en Atenas. Allí comenzaba el día 14 del mes de Boedromion con el traspaso de los objetos sagrados, *hiera*, del santuario en Eleusis al santuario en el Eleusinion al margen del ágora ateniense. Los siguientes cuatro días eran pasados en Atenas. Durante este tiempo, los sacerdotes llevaban a cabo rituales de fuego (*thysia*) y purificaciones. El hierofante, de pie en las columnatas de la Stoa Poikile, declaraba oficialmente que todo aquel que pudiera hablar griego y estuviera libre de la polución del asesinato estaba invitado a participar en los ritos de Deméter.

El 19 del mes de Boedromion marcaba la gran procesión que iba de Atenas a Eleusis. Durante esta peregrinación, los sacerdotes, sacerdotisas, magistrados y efebos acompañaban los *hiera* y conducían a los *mystai* por el Camino Sagrado. En la noche del día 20 los *mystai* ingresaban al interior del santuario y entraban al Telesterion en donde las *teletai* se producían, los *mysteria* sagrados de los que hasta el día de hoy sabemos muy poco. El último día del festival se producían ritos públicos y libaciones en

¹ Para las implicancias de la ubicación central o periférica de un santuario, véase de Polignac especialmente págs. 85-88.

honor de los muertos, incluyendo los ritos que involucraban las vasijas eleusinas llamadas *kernoi* y *plemochoai* (cf. Miles, págs. 95-103), y finalmente los grandes sacrificios cívicos en los altares y *escharai* (pequeños altares en forma de rectángulos en el piso rodeados o demarcados con piedras), en los sitios públicos fuera de los muros del santuario. Las celebraciones allí y las danzas estaban abiertas tanto para los no iniciados como para los iniciados también. El viaje de regreso durante el día 23 no tenía una función ritualizada. Los *hiera* permanecían dentro del santuario de Eleusis hasta el año siguiente y, entonces, los participantes estaban libres de volver a sus vidas diarias como mejor les pareciera. Dentro del rito tenían particular importancia los cerditos, pero los altares de sacrificio se encontraban en Atenas o en las afueras del recinto sagrado.

1.4. A partir de la forma arquitectónica del edificio denominado Telesterion, llamado también el templo de Deméter, que tiene otra pequeña construcción adentro (Anaktoron), se supone que la experiencia era primordialmente visual (nada sabemos con certeza porque los misterios se mantuvieron en secreto). Esta se producía de noche, el hierofante (“sacerdote que muestra los objetos sagrados”)² presentaba los objetos a dos clases de celebrantes: los *mystai* (iniciados que verían por primera vez) y los *epoptai* (“observadores”), que se encontrarían presentes al menos por segunda vez. Cada *mystai* tenía un *mystagogo* que lo acompañaba al santuario.

Sabemos que los *mysteria* consistían en tres partes, *dromena*, *deiknymena*, *legomena* (“cosas hechas”, “cosas mostradas” y “cosas dichas”), términos éstos que implican algo semejante a un drama (Evans, pág. 246). También sabemos que las vasijas, *kernoi* y *plemochoai*, eran utilizadas para depositar ofrendas votivas de granos, quemar plantas aromáticas y trasladar líquidos para las libaciones. Esta evidencia, según Evans, deja abierta la posibilidad de que las *teletai* de Deméter y Kore excluyeran el derramamiento de sangre animal en los altares adentro del santuario.

² El hierofante, por una costumbre ancestral, era tomado de la familia (*genos*) de los Eumólpidas, cf. Clinton 1974, pág. 10.

1.5. Las razones que explican esta ausencia de altares se encuentran en la política de la comida y el sacrificio en la polis griega. Las investigaciones recientes han señalado que, mediante el análisis del papel desempeñado dentro del sistema de sacrificios, es posible ubicar la posición precisa de un individuo dentro de la estructura política de la polis. En un sacrificio típico como la *thysia*, los sacerdotes y magistrados dedicaban a los dioses las partes que no se comían y ellos compartían las vísceras (*splanchna*), antes de distribuir los restantes cortes de carne entre los ciudadanos presentes. El hecho de compartir la comida comunal permitía al individuo comunicarse con los dioses y, al mismo tiempo, establecía el panorama estratificado de la comunidad política. En la polis, es posible ver grupos sacrificiales concéntricos: en el centro estaban los sacerdotes y magistrados oficiales —aquellos con el mayor privilegio y más cercanos a los dioses—, que tenían la responsabilidad de mediar entre la polis y los dioses; después, estaba el cuerpo de los hombres ciudadanos, el *demos*; por último, las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos, a menudo, estaban situados en los márgenes de la comunidad sacrificial, y su posición política, social y cultural se encontraba subordinada a los hombres ciudadanos.

La *thysia* era la norma sacrificial en la polis griega de época clásica y suministraba la mayor parte de la carne de la dieta en la antigüedad. La participación de los ciudadanos en la comunidad sacrificial era obligatoria. Al mismo tiempo, sin embargo, las comunidades culturales que —a diferencia de los cultos oficiales de la polis— eran opcionales y que requerían una forma de iniciación (*myesis*) atraían a muchos seguidores. El culto a Deméter era de este tipo. La mediación con los dioses desempeñaba un papel muy importante en el culto eleusino. No obstante, esta mediación no se hacía a través de una *thysia* o el sacrificio de un animal cuya carne posteriormente se repartía. Se sabe que todos los iniciados dedicaban el animal votivo más barato y común: el cerdito. Cada *mystes* para entrar al Telesterion en la noche del 20 del mes de Boedromion depositaba, posiblemente, su cerdito en uno de los cinco hoyos que estaban en los *megara* en el porche de acceso al Telesterion.

1.6. La *thysia* privilegiaba a sacerdotes y magistrados, los hombres con un poder político visible. Esta expresión ritualizada de la jerarquía social era necesaria para el funcionamiento de la sociedad griega. En Eleusis estos sacrificios se producían al final, fuera del santuario. Burkert ha señalado que estos sacrificios finales se adecuan a las reglas convencionales del sacrificio cívico y funcionan como una transición hacia el mundo normal de la polis: “large sacrifices with ample meals of meat would still take place—the normal form of cult was reestablished with the return of normal life” (1983, pág. 292).

De tal modo, la ausencia de altares, como propone Evans, dentro del santuario de Eleusis señala un tipo diferente de relación simbólica entre lo divino y lo humano, como así también entre lo humano y lo humano, durante los misterios eleusinos. Los iniciados tenían la posibilidad de experimentar a los dioses de una manera distinta a la practicada por los cultos con sacrificios de animales de la polis. En este ritual anual, hombres, mujeres, ciudadanos, metecos y esclavos compartían de igual manera la experiencia y el conocimiento de la divinidad. El factor determinante para participar en esta poderosa experiencia era acceder a los recursos: el cerdito que cada iniciado debía comprar y los 12 óbolos que tenía que pagar a los sacerdotes para cubrir los gastos de los grandes sacrificios del primer y último día del festival.³ Aunque no era igualitario en un sentido estricto a causa de los requerimientos económicos, los misterios de Eleusis suministran otra perspectiva sobre los aspectos políticos de las prácticas culturales en la Grecia clásica. Este sistema de rituales de Eleusis permaneció a través de los siglos hasta la proscripción del culto por parte de Teodosio y la destrucción del santuario por los Godos entre 395-400 d.C.

2. El sacrificio en Grecia

2.1. El sacrificio era la acción más importante dentro del ritual religioso que se llevaba a cabo en la religión griega; sin embargo, no existe en grie-

³ La ley transmitida en la inscripción IG F 6 (fecha ca. 480 a.C.) establece los valores que debe entregar a cada sacerdote. Cf. al respecto Clinton 1974, 10-13.

go una sola palabra que sea equivalente a “sacrificio”. Las prácticas que este conlleva son denominadas como “matar” (*apokteinein, kteinein, pho-neuein*), “degollar” (*sphadzein*), “consagrar” (*kathierein*), “quemar” (*thyein*), “presentar” (*prodidonai, proiesthai*), “hacer cosas sagradas” (*hiera poiein / hiera redzein / hiera erdein*), quemar un buey (*bouthou-tein*), etc. De todas maneras estos términos se vuelven, en determinado momento, términos técnicos para la muerte sacrificial.

El sacrificio era parte del ritual cuya función residía en la formación del grupo, la creación de la solidaridad, o las negociaciones de comprensión entre los miembros de la especie. Tales acciones señalan un giro hacia algo extra-humano o sobre-humano con una eminente función social. El ritual religioso es tomado como una institución colectiva; los individuos participan dentro de un marco de comunicación social, con la fuerte motivación de no quedar excluido o marginado.

2.2. La parte esencial del acto sagrado en la práctica griega era la matanza y el consumo de un animal doméstico en honor de un dios. El animal sacrificial más noble es el buey, especialmente el toro; el más común es la oveja, luego la cabra y el cerdo; el más barato es el cerdito; pero también se pueden encontrar aves de corral, aunque algunas aves, como los gansos, y también los peces son raros.

El sacrificio era una ocasión festiva para la comunidad. El contraste con la vida diaria y cotidiana estaba marcado por el lavado, las vestimentas limpias y los adornos, principalmente las guiraldas o coronas entrelazadas de ramitas en la cabeza (algo que no aparece en Homero).

El animal seleccionado debía ser perfecto. Se lo adornaba con cintas y una procesión lo escoltaba hasta el altar (*bomos*, de piedra en altura, o *eschara*, en el suelo con límites de piedra, como por ejemplo en el templo de Apolo de época geométrica en Dreros, Creta). Se espera que el animal vaya hacia el altar de sacrificio voluntaria o complacientemente o mostrara su consentimiento bajando la cabeza (cf. Aristófanes, *Paz*, 960); a

veces, la tradición cuenta que los animales iban solos al altar en el momento apropiado (cf. Esquilo, *Agamenón*, 1297).

2.3. En el sacrificio ritual el hombre causa y experimenta la muerte. La fiesta y el horror ante la muerte se encuentran así íntimamente interconectados. Dentro de la estructura del sacrificio es posible distinguir tres momentos.

2.3.1. Al frente de la procesión iba una doncella inmaculada llevando en su cabeza la cesta sacrificial en la que se encontraba el cuchillo sacrificial (*sphagis*) oculto bajo granos de cereal o tortas. También se transportaba una vasija que contenía agua y, a menudo, un quemador de incienso. Normalmente, la procesión era acompañada por algunos músicos (especialmente flautistas). El punto de llegada era, por supuesto, el altar, único lugar en donde podía producirse el derramamiento de sangre. Al llegar se trazaba un círculo que incluía el sitio sacrificial, el animal y los participantes: se delimitaba así lo sagrado de lo profano.

La primera acción era verter agua en las manos de cada uno de los participantes: esto se denominaba *archesthai*, “comenzar”. Se salpicaba con agua al animal para que agitara su cabeza, hecho que era interpretado como la aceptación del animal para el sacrificio.

Los participantes tomaban los granos de cebada. El sacrificador recitaba una plegaria, una invocación, un deseo y un voto (aquí se ponía de manifiesto el deseo de la comunidad: por ej. “pido salud, buena cosecha, etc.”). Luego, se arrojaban al altar y a la víctima los granos de cebada, acción que se denominaba *kataarchesthai*, “comienzo” del sacrificio.

El sacrificador tomaba el cuchillo que había quedado descubierto al quitar los granos de la cesta, cortaba algunos pelos o crines de la víctima y los arrojaba al fuego: este sacrificio del cabello también se denominaba “un comienzo”, “primeras ofrendas”, *aparchesthai*. Aunque no haya derramamiento de sangre, la víctima ya no es inmaculada, ya ha sido violada su pureza.

2.3.2. Lo que continuaba era el degollamiento del animal (en el caso de los animales grandes como el toro o el buey primero eran desmayados con los golpes de un hacha). La sangre se recolectaba en escudillas, luego se la esparcía sobre el altar, a su alrededor y se le rociaban las paredes: *haimassein*, “manchar con sangre el altar” era un deber sacral. Mientras se producía el degollamiento o el golpe de hacha sobre el animal, las mujeres proferían un grito agudo, conocido *ololyge*. Esto marca el climax emocional del ritual y el grito representa el horror ante la presencia de la muerte.

2.3.3. El animal era cuereado y cocinado. Se asaban las vísceras; en especial el corazón y el hígado (*splanchna*) que eran comidos por el círculo más selecto de los participantes. Los restos no comestibles eran puestos en el altar sobre una pira. Estos huesos y restos eran ubicados en el orden que les correspondía como si se estuviera reconstruyendo simbólicamente la víctima desmembrada ofrecida a los dioses o al dios celebrado en esa fiesta. Luego, el resto de la carne se cocinaba, se repartía y se comía (a veces, se prescribe que la carne debe ser consumida en el santuario y no fuera de él). El cuero era guardado en el santuario o quedaba para el sacerdote.

2.4. La estructura fundamental, a pesar de variantes locales de culto, se mantiene idéntica para Grecia: se produce la muerte ritualizada de una víctima y se continúa con una comida de carne comunitaria. Se produce una sacralización con la preparación y el asesinato y, luego, una desacralización que representa la restitución al mundo cotidiano.

2.5. El sacrificio crea una relación entre el sacrificador y el dios, que se siente complacido cuando le llega el humo de los sacrificios. El ritual de la comida sacrificial puede remontarse a la situación del hombre antes del descubrimiento de la agricultura: la caza era la principal actividad del hombre para llevar la comida a su familia. Así, uno puede unir a esto el hecho de que se ordenen los huesos en la pira sobre el altar y el estiramiento de la piel, como intentos por restituir el animal matado al menos como una

silueta. Para los hombres el sacrificio tiene un significado claro: comunidad, *koinonia*, es la manera en que se manifiesta la existencia de grupos que comparten un mismo culto. La membresía, el pertenecer a esta comunidad, estaba señalada mediante el lavado de las manos, la ubicación en círculo y el lanzamiento de los granos de manera conjunta. El comer los *splanchna* era una manera de unir lazos aún más estrechos y de marcar una diferencia en la estructura jerárquica de los participantes en los sacrificios.

Siempre el que dirige las acciones es el sacrificador, el sacerdote que ruega, come y hace las libaciones necesarias; los miembros participantes de la comunidad tienen otras tareas (transportar, llevar, rogar, gritar, degollar, faenar, etc.).⁴ El sacrificio es un extrañamiento del orden social y de la vida diaria, pero que para los griegos confiere, a su vez, un acto de constitución de un orden dentro de la vida.

2.6. Los sacrificios sin derramamiento de sangre son descritos como puros (*hagna thymata*). Sin embargo, aunque haya derramamiento de sangre, el sacrificador no es impuro, sino que goza de un estatus sagrado, excepcional según una ordenanza divina que sanciona y exige el derramamiento de sangre en el lugar sagrado. Por eso, un hombre que se refugia en un altar no puede ser dañado o asesinado, esto sería una ofensa y un sacrilegio que llevaría a un castigo retributivo que afectaría a toda la ciudad (como caso testigo se puede recordar la matanza de los Cilonios en 636/632 a.C. que trae 200 años de pena para Atenas, ver Tucídides I. 126-127).

2.6.1. En algunos cultos se derramaba sangre humana, y los griegos consideraban que los orígenes de dichos cultos eran bárbaros. Así puede verse en Eurípides, *Ifigenia en Táuride* vv. 1450-1461, en donde se indica que en honor a Ártemis Tauropolos un hombre debía derramar sangre de su cuello cortado con un cuchillo.

⁴ Comúnmente se ha pensado que la tarea de sacrificador estaba destinada solamente a los hombres; sin embargo, existen testimonios epigráficos (por ejemplo, *SEG* 35. 923 A, precedente de Quíos de ca. 400 a.C.) que demuestran que las mujeres también cumplían el papel de sacrificador en los rituales, cf. al respecto Osborne, págs. 402-405.

Había sacrificios en los que el derramamiento de sangre no era el prelude para ninguna comida sino que se realizaba por sí mismo; estos eran sacrificios de sangre en sentido estricto, *sphagia*. Se realizaban 1) antes de la batalla y en el entierro de los muertos; 2) en las purificaciones. En la tradición literaria es frecuente encontrar que a través de la lectura de las vísceras del animal los adivinos podían predecir el futuro de una batalla.

Asimismo, los mitos transmiten el sacrificio (idealmente voluntario) de doncellas antes de las batallas; la historia de *Ifigenia en Aulis* de Eurípides puede ser puesta dentro de este grupo (cf. el final de la obra cuando se produce relato del mensajero a Clitemnestra).

En el entierro de los muertos, los animales eran matados y quemados en la pira fúnebre. La intención era que la sangre alcanzara de alguna manera al muerto para que le devolviera la vida y el color. Hay que recordar que ya en el paleolítico se usaba el color rojo en los funerales. A veces, sacrificios de este tipo se utilizaban para honrar a los muertos. Así encontramos en *Odisea* que Odiseo hace un pozo (*bothros*) y hace fluir en él la sangre de la víctima. La idea es que la sangre alcance a los muertos: *haimakouria*, “ofrendas de sangre”, “satisfacer con sangre”. Los animales sacrificados eran quemados junto al pozo.

2.7. Los sacrificios utilizaban fuego y, a menudo, se encontraban asociados a fogones en los templos. El fogón u hogar en griego también era una diosa, Hestia. En la época arcaica, en Grecia, la primera forma de templo es una casa con fogón (Dreiros y Prinias en Creta). De lo contrario el altar se encuentra al aire libre enfrente de la entrada al templo. En estos casos el altar es el fogón para los sacrificios.

Por lo general, en los templos (como en las casas) se mantiene un fuego continuo, no se apaga. En los santuarios se simboliza así la continuidad del santuario mismo y del cuerpo político (Plutarco, *Numa*, 9, 11, cuenta que la lámpara de Atenea en el templo se apagó precisamente antes de que Sila atacara y destruyera Atenas). En Argos, el fogón del hogar en

el que alguien ha muerto se extinguía y, después del período prescripto para el luto, se prendía nuevamente con el fuego traído del fogón comunal o del pueblo y se realizaba un sacrificio.

Los altares al aire libre no tenían un fuego permanente, sino que eran encendidos durante la ceremonia en el momento del festival como ocurría en Olimpia. Es notable el hecho de que el altar de Olimpia no había sido hecho de piedra sino de las cenizas y los huesos de las víctimas sacrificadas mezcladas con arcilla como argamasa. Por supuesto que con el tiempo iba creciendo y llegó a tener en el s.II d.C. 22 escalones para llegar al lugar donde se encendía el fuego y se sacrificaba.

2.7.1. Se solían utilizar perfumes y esencias, se quemaba incienso, mirra y se seleccionaba la madera con mucho cuidado. En algunos festivales de fuego se sacrificaba un toro; en otras fiestas, pequeños ídolos de forma humana tallados en madera se arrojaban al fuego. Los sacrificios en que los animales, o incluso hombres, son quemados por las llamas –los denominados holocaustos– son característicos de la religión de los semíticos, los judíos y los fenicios. Entre los griegos, los holocaustos pueden encontrarse en el culto de los muertos tal como se describe en la *Odisea*. Corresponden a la quema del cuerpo y en se habla de una fogata, *pyra* (*Od.* 11.31). Esto llevó a que se asociara con los sacrificios ctónicos en contraste con las fiestas sacrificiales de los olímpicos; sin embargo, hay banquetes sacrificiales asociados a los dioses ctónicos y en los cultos a los muertos (por ej. el culto a los héroes) y hay holocaustos incluso para Zeus (así según el calendario en el demo ateniense de Erchia, fechado en el siglo IV a.C., ver Daux, págs. 608-610 y 628-629).

Bibliografía

- Burkert, Walter. 1966. "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7: 87-121.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Tr. Peter Bing, Berkeley and Los Angeles, University of California Press (primera edición alemana 1972).
- Burkert, Walter. 1994. *Greek Religion*, Tr. John Raffan, Cambridge [Ma.], Harvard University Press (primera edición alemana 1977).
- Clinton, Kevin. 1974. "The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries", *Transactions of the American Philosophical Society* 64: 1-143.
- Clinton, Kevin. 2004. "Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries", en Cosmopoulos (ed.): 50-78.
- Cosmopoulos, Michael B. (ed.). 2004. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, Routledge.
- Daux, Georges. 1963. "La grande Démarchie: Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 87: 603-634.
- Evans, Nancy A. 2002. "Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries", *Numen: International Review for the History of Religions* 49: 227-254.
- Miles, Margaret. 1998. *The City Eleusinion. The Athenian Agora* vol. 31, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens.
- Osborne, Robin. 1993. "Woman and Sacrifice in Classical Greece", *Classical Quarterly* 43: 392-405.
- Polignac, François de. 1995. *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Tr. Janet Lloyd, Chicago and London, University of Chicago Press (primera edición francesa 1984).
- Sourvinou-Inwood, Christiane. 2004. "Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult", en Cosmopoulos (ed.): 25-49.
- Whitley, James. 2001. *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.