

# 1

## EL SACRIFICIO DEL REY SACRADO Y LOS CULTOS DE LA FERTILIDAD LOS CICLOS CÓSMICOS Y LA VEGETACIÓN, PRIMEROS REFERENTES SEGUROS Y GUÍAS TEMPORALES FRENTE A LA MULTIPLICIDAD CAMBIANTE DEL MUNDO

### Ritos sacrificiales: clasificación, tipología y funciones.

Retomando la definición clásica de Alfred Loisy,<sup>1</sup> podemos entender que el sacrificio presuponía una acción humana, un rito sustentado en una institución cultural, por el que, mediante la ofrenda a determinadas fuerzas invisibles (los espíritus de los antepasados, las energías cósmicas o la divinidad) de un ser vivo (inmolado o no), de una especie vegetal, de un líquido o de cualquier otro objeto, se establecía un proceso de comunicación entre los oficiantes y esas entidades ocultas encaminado a la obtención de un propósito determinado. Observamos que muchos autores hablan aquí exclusivamente de «divinidad»<sup>2</sup> y no de «fuerzas invisibles» o «energías cósmicas», o de todos los referentes a la vez (como hace Loisy); lo que supone un considerable error, desde nuestro punto de vista, que impide contemplar en su verdadera dimensión los ritos sacrificiales primitivos anteriores a la formación histórica de la idea de dios y del nacimiento de la teología, de gran importancia en este trabajo. Y ocurre exactamente lo mismo cuando determinados autores establecen la dualidad de «lo sagrado y lo profano»<sup>3</sup> como un punto partida y un *a priori* situado por encima de cualquier otra consideración. Creo que no hace falta repetir que la idea de «divinidad» y las nociones de «sagrado» y «profano» son construcciones culturales e históricas, que obviamente manejamos hoy con soltura para entendernos, pero que crean oscuridad y gran confusión cuando las retroproyectamos, sin más, a un pasado remoto lleno de oscuridad e indeterminación. De hecho, «la palabra latina, *sacrificium*, significa propiamente “sacralización” [*sacro y facere*], que se referiría a un hacer sagradas determinadas cosas; una consagración de la víctima a la divinidad».<sup>4</sup> Pero no hay que olvidar que la lengua latina presuponía ya un estadio muy avanzado y refinado de la cultura y la civilización.

Sobre los rasgos constitutivos del mito y el ritual ya hemos visto que la interpretación

---

<sup>1</sup> Cita 26.

<sup>2</sup> Cf. Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*. Madrid, 1976. p. 257.

<sup>3</sup> H. Hubert y M. Mauss. *Mélanges d'histoire des religions*. París 1909. p. 124. Y Mircea Eliade en toda su obra. Muy particularmente, el libro que lleva el mismo título: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, 1981.

<sup>4</sup> G. Widengren. Op. Cit. 257.

mágica del proceso de las estaciones y la sucesión de la vida vegetal terminó dando paso, a través del sacrificio humano, a una concepción religiosa del dios que moría y resucitaba todos los años. Pero los atributos y funciones del dios, lo mismo que el significado del mito, variaron y diversificaron su horizonte simbólico hasta ofrecer distintos planos de interrelación entre lo humano y lo divino. Según Eliade,<sup>5</sup> en los ritos de la fertilidad del periodo Neolítico fueron apareciendo, de manera diacrónica, distintos elementos y rasgos constitutivos del mito, que resumió y clasificó en cuatro puntos más importantes. Un primer y un segundo aspecto referidos, por un lado, al peligro que acompañaba toda nueva cosecha ante el riesgo figurado de que, tras la siembra, se agotase definitivamente el mundo y la naturaleza vegetal no fructificase; y, por otro, la necesidad de conjurar este peligro «consagrando» ritualmente las primicias y reforzando el poder vivificante del sacrificio. Es decir, un proceso de ritualización que culminó con el sacrificio humano como parte central del complejo mítico-ritual de la ofrenda a la Diosa Madre o a las fuerzas cósmicas. Si bien, con el tiempo, se consideró necesario, además, reforzar el efecto de la magia sacrificial con la purificación previa de la comunidad; asunto que Eliade conceptuaba como el tercer elemento constitutivo de la regeneración de la vida agrícola y vegetal: la expulsión de los males, pecados y culpas a través del modelo del «chivo expiatorio» o de cualquier otra fórmula sustitutoria. Y un cuarto elemento que vendría determinado por el anclaje en el tiempo cíclico del rito sacrificial humano con todos sus presupuestos y funciones que implicaba la regeneración. O lo que es lo mismo: la transformación del cosmos solo se efectuaba de forma segura y eficaz si el rito del sacrificio llevaba implícita una «renovación del tiempo» y engendraba una nueva creación anual. Es decir, cada nuevo año la práctica del ritual debía provocar el retorno a un tiempo puro y primordial, dentro de un ejercicio que suponía una nueva creación periódica del mundo;<sup>6</sup> lo que terminaría convirtiendo a la luna y al sol en imágenes paradigmáticas de la muerte y la resurrección y en indudables símbolos del sacrificio cósmico (diario, mensual o anual).

En cuanto a los orígenes históricos del rito de sacrificio creo que ya hemos hablado suficiente. Aunque hemos de reconocer que la efusión de la sangre humana, como mediación y base de unas relaciones benéficas y propiciatorias con una supuesta fuente de vigor cósmico, pudo haber jugado un relativo papel en el culto paleolítico y en las sociedades de cazadores, como reconocía E. O. James. «Pero no fue hasta el Neolítico, hasta el sedentarismo de la sociedad agrícola, cuando se emplearía, efectivamente, una víctima humana con esta intención; cuando el jefe [el Rey] era muchas veces sacrificado como encarnación del dios de la vegetación. Esta costumbre fue en gran medida la causa del desarrollo del sacrificio humano, del que se pasó fácilmente a la sustitución por una víctima animal, sin distinguir demasiado tajantemente entre ambas especies, ya que las dos estaban embebidas del mismo principio vital».<sup>7</sup>

Por otra parte, y sobre los distintos tipos de sacrificios, que conviene aclarar formalmente, aunque solo sea para situar las distintas propuestas que van a ir apareciendo a lo largo de estas páginas, hay que reconocer que existen diferentes tipologías y clasificaciones (que casi nunca agotan el repertorio), dependiendo de unos u otros autores. Aquí,

<sup>5</sup> M. Eliade. *Tratado*. 417.

<sup>6</sup> Eliade establece como paradigma el sacrificio de los aztecas. La expulsión del año viejo, y con él de todos los males y pecados, tiene lugar al mismo tiempo que el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz.

<sup>7</sup> E.O. James. *Religión prehistórica*. En *Historia Religionum*. Madrid, 1973. Vol. I. pág. 44.

hemos partido de la reducida clasificación que hizo Widengren (sacrificio como ofrenda u oblación, sacrificio como comunión y sacrificio como expiación) para completarla con la vertiente sacrificial de regeneración cósmica de los ritos del año nuevo (asociados a la ideología de la realeza y al sacrificio de construcción de templos y ciudades), de gran interés para nosotros y que se encuentra desarrollado a lo largo de toda la obra de Eliade.<sup>8</sup> Estoy convencido de que esta elemental construcción formal va a resultarnos de gran utilidad para clarificar y delimitar los márgenes de significación de cada uno de los ritos sacrificiales que van a ir apareciendo en la dinámica de acontecimientos que ofrecemos en esta obra.

El más elemental y generalizado de los ritos sacrificiales fue el de la oblación a las fuerzas cósmicas (visibles o invisibles) o a la divinidad, consistente en una ofrenda de carácter material y cuyo fin era, al parecer, servirles de alimento. La más conocida de esta modalidad de rito sacrificial fue la ofrenda de las primicias agrícolas y ganaderas, surgida de la cultura del Neolítico, y dentro de la cual se ofrendaba un parte de los productos agrícolas recién cosechados o los productos más preciados de la producción ganadera anual. El rito de la oblación, de carácter propiciatorio, fue un fenómeno tan generalizado en el mundo antiguo que Platón llegó a afirmar que sacrificar significaba presentar ofrendas a la divinidad: «¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, hacerles peticiones?», preguntaba Sócrates en uno de sus diálogos.<sup>9</sup> La oblación fue también un tipo de sacrificio muy ordinario entre los semitas occidentales; y la manera en que lo designaban los israelitas, «*minhah*», evocaba justamente este carácter de ofrenda. Por lo que incluso el sacrificio de los primogénitos del antiguo Israel (humanos y animales) podemos encuadrarlo dentro de esta modalidad, pues el *Éxodo*, al igual que prescribía la sustitución de los primogénitos por el sacrificio del cordero,<sup>10</sup> consideraba a éstos sometidos a los derechos de propiedad de Yahvé.<sup>11</sup> Según Widengren, entre los árabes preislámicos, la oblación se daba usualmente en la forma de un sacrificio votivo: «Uno prometía a la divinidad un sacrificio en el caso de que dios accediese a la petición que se le dirigía». <sup>12</sup> Y en los pueblos carentes de escritura se encontraba también con frecuencia este sacrificio como ofrenda de acción de gracias a la divinidad; aunque fue sobre todo en la religión hindú donde encontramos el sacrificio de oblación en la más amplia expresión de su significado.<sup>13</sup>

Mucha más complejidad, sin embargo, revistió el «sacrificio de comunión», que entroncaba los ritos de los cazadores paleolíticos con el rito del sacrificio de la misa y la eucaristía cristiana. De acuerdo con Eliade, tenemos la posibilidad de reconstruir ciertos aspectos de las religiones prehistóricas observando las creencias y los ritos específicos de los cazadores primitivos. No se trata, según este autor, de retroproyectar a los hombres de las cavernas las prácticas religiosas y las mitologías de las culturas antiguas; pero parece bastante probado en el Paleolítico el fenómeno del éxtasis de tipo chamánico.<sup>14</sup> De la

<sup>8</sup> De manera muy especial, *El Mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 2001, y *Tratado de historia de las religiones*, Barcelona, 1990.

<sup>9</sup> Platón. *Diálogos*. Vol I. Madrid, 1985. *Eutifrón*. 14c.

<sup>10</sup> *Éxodo*. 34.20.

<sup>11</sup> Op. Cit. 22.29.

<sup>12</sup> G. Widengren. Op. Cit. 259.

<sup>13</sup> Op. Cit. 260.

<sup>14</sup> M. Eliade. *Historia*. I. 50.

misma forma que no resultaría descartable, según este autor, la «solidaridad mística» entre el grupo de cazadores y la presa animal<sup>15</sup> (como encarnación de una fuerza numinosa) a la que se trataba de abatir para luego consumir su carne a través de un ritual comunitario.

De cualquier forma, hemos de distinguir formalmente dentro de este apartado aquellos sacrificios de comunión que revestían un carácter místico de aquellos otros desprovistos de estos rasgos, por tratarse de sacrificios de celebración o conmemoración de efemérides o hitos temporales. Este último fue el representado por el paradigmático fenómeno del sacrificio del cordero de la Pascua judía (sustituto de la muerte de los primogénitos), que celebraba y conmemoraba, en torno a la mesa, la salida de los israelitas de Egipto y el comienzo del éxodo (y de la historia sagrada de Israel); pero que aparecía desprovisto de todo rasgo de exaltación extática, mística o espiritual. Lo que no ocurría en la tradición mística del banquete eucarístico que heredaría la Iglesia cristiana; en los ritos en los que las ménades y las bacantes dionisiacas descuartizaban a la divinidad en forma humana, en forma de toro o de macho cabrío, para ser ingerida en comunión mística por todo el grupo de iniciados; o en aquellos casos en los que el Rey Sagrado era igualmente descuartizado tras su asesinato y desperdigados sus restos por el campo o ingeridos en banquete ritual por los miembros de la comunidad.

Siguiendo el orden establecido, y según todos los autores, el sacrificio expiatorio desempeñó un papel importantísimo en la mayoría de los cultos de las civilizaciones antiguas. La idea fundamental de este rito sacrificial descansaba en vagas nociones del pensamiento primitivo que entendían que el pecado, la enfermedad, el infortunio y la culpa podían transferirse a una entidad diferente de su portador. Un ente externo que podía venir representado por un individuo de la misma especie o por un animal elegido a propósito, por un objeto inanimado (una piedra) o un objeto animado (un árbol, el flujo de la corriente de un río, etc.). La muerte del ser humano o el animal que cargaban con los pecados de la comunidad, el olvido del árbol, el abandono de la piedra o el flujo de las aguas del río purificaban y ofrecían nuevo orden y vigor a la estructura y a la cohesión social durante un determinado período de tiempo.

Nos encontramos ya ante una modalidad de sacrificio dentro de la cual debemos encuadrar, como ejemplo más sobresaliente, el gran sacrificio del Día de la Expiación judía (Yom Kipur), de acuerdo con la descripción ofrecida en el *Levítico*;<sup>16</sup> y que tenía como protagonista de excepción al Chivo Expiatorio, a través de cuya desdoblada figura redimía, por una parte, los pecados de Israel y, por otra, transportaba al desierto de Azazel las culpas de la nación.<sup>17</sup> Un sacrificio de carácter sustitutorio el del chivo, de época histórica, que encerraba profundos y complejos significados antropológicos que nos transportan al sacrificio de los hijos primogénitos de Israel y a la ideología de la realeza primitiva, en la que el soberano oficiaba un rito en el que él mismo era el sacrificado y el sacrificador. «Precisiones de la máxima importancia, pues ponen de manifiesto que el sacrificio del Día de la Expiación no fue otra cosa que el sacrificio del rey en la fiesta del año nuevo»;<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Op. Cit. 51.

<sup>16</sup> *Levítico*. 16.

<sup>17</sup> En el Antiguo Testamento se distingue sutilmente entre la expiación por el pecado (*hattat*) y la expiación por la culpa (*āšām*). La diferencia, muy imprecisa, estriba al parecer en el grado del conocimiento que inspira la mala acción. Algunos investigadores distinguen entre la expiación por la culpa y la expiación por el pecado, pero resulta muy difícil, por no decir imposible diferenciar una y otra función teórica en cada contexto determinado.

un sacrificio en el que el sumo sacerdote, más tarde, en época histórica, terminaría situado en el centro de la acción sacrificial, heredando la posición del Rey Sagrado.<sup>19</sup>

Un paradigma incontestable de la larga trayectoria que acabamos de resumir en las últimas líneas lo proporcionó la figura del Siervo Sufriente de *Isaías*:<sup>20</sup> el protagonista de un sacrificio expiatorio arcaico que hundía sus raíces en antiguas prácticas mesopotámicas. Se trataba de una víctima expiatoria de la culpa (*āšām*), que aparecía como legítimo heredero del Rey Sagrado, y que representaba y se sacrificaba por todo el pueblo de Israel.<sup>21</sup> Es decir, el siervo de Dios «venía descrito como el soberano», que representaba en su figura a todo el pueblo y que, como víctima por los pecados y las culpas, padecía y moría por las transgresiones de toda la comunidad.

Y finalmente nos encontramos con el sacrificio, o los sacrificios, de regeneración cósmica, cuyos mitos fueron institucionalizados, en época histórica, en los ritos y celebraciones del año nuevo. Se trataba de una modalidad de sacrificio que encontraba su inspiración en dos fuentes principales: los cultos de la fertilidad, cuyas imágenes sirvieron de modelo a la explicación del mundo en las culturas agrícolas, y la noción circular y cíclica de la duración o temporalidad, sedimentada ésta a través de la experiencia y la acción humana desde el más remoto Paleolítico. De tal manera que, si las otras tres categorías de sacrificio propuestas más arriba nos transportan a la idea de petición o acción de gracias, a la idea de comunión (mística o no) con las fuerzas invisibles y a la noción de traspaso y eliminación de impurezas y pecados, este tipo de sacrificio nos sitúa frente al tiempo cósmico concebido a través de las imágenes y las funciones de la naturaleza vegetal. Es decir, un tiempo y un mundo que morían y se degradaban paulatinamente y a los que había que regenerar e infundir nuevas energías, dentro de una sucesión infinita de círculos imaginarios (el año, el más común), a través de la sangre humana destinada a renovar la tierra.

Nos situamos ante la perspectiva del asesinato de un dios-hombre joven que moría para resucitar en los frutos agrícolas y en la vegetación primaveral: el Rey Sagrado, el esposo de la reina o de la sacerdotisa mayor, el rey de la tribu o de la nación, el hijo del soberano o un sustituto elegido para representar el poder de la realeza y encarnar la muerte del hijo de la divinidad. Ritos inspirados, en ocasiones, en sus estratos más profundos, en un mito cosmogónico que hablaba a la comunidad de la creación del mundo por medio de la autodestrucción y autoinmolación de una divinidad,<sup>22</sup> cuyo acto creador debía repetirse cíclicamente como nueva creación y regeneración de un mundo agotado y moribundo, al igual que ocurría con la analogía del mundo vegetal. Así, identificado el rito del sacrificio de regeneración cósmica del Rey Sagrado con el mito del sacrificio cosmogónico del dios autoinmolado (que repetidamente actualizaba la creación del mundo), su ideología y sus prácticas se concretaron en época histórica en las celebraciones rituales del año nuevo.

<sup>18</sup> G. Widengren. Op. Cit. 266, 267.

<sup>19</sup> Op. Cit. 266.

<sup>20</sup> *Isaías*. 53.

<sup>21</sup> G. Widengren. Op. Cit. 273. «El término “Siervo de Yahvé” es un título real. De aquí que, considerado como tipo, el Siervo no sea sino el rey sacral».

<sup>22</sup> M. Eliade presenta numerosas variantes de este mito cosmogónico. Una de ellas es la que se refiere a la cosmogonía védica de Purusha. Otro es el mito creador de la muerte de una doncella semidivina, Hainuwele, en algunas tribus africanas, etc.

De tal manera que, contemplada la clasificación realizada (ofrenda-oblación, comunión, expiación y regeneración-creación), llegamos a la conclusión, avalada través de toda la casuística que presentan los sacrificios rituales del mundo antiguo, que estas cuatro funciones correspondieron a indudables atributos del Rey Sagrado. Pues, dependiendo del contexto, podemos identificarlo con un sacrificio de oblación; podemos encuadrarlo dentro del modelo del sacrificio de comunión con la divinidad; podemos atribuirle también el protagonismo del sacrificio expiatorio y, por supuesto, conforma sin ninguna duda el arquetipo del sacrificio de regeneración cósmica anual. No en vano, a pesar de que algunas de sus páginas no han logrado sobrevivir al desafío del paso del tiempo, la prosa elocuente de Sir James G. Frazer describió prodigiosamente el significado esencial del sacrificio cósmico y la muerte del Rey Sagrado al afirmar: «Tras inyectar a través de su propio cuerpo una corriente renovada de energía vital en las anegadas venas de la naturaleza, era separado de entre los vivos antes de que su vigor en decadencia suscitase una entropía universal, y su lugar era tomado por otro hombre; que, tal como todos sus predecesores, ejecutaba el eterno y cíclico drama de la resurrección y la muerte de la divinidad».<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 516.