

# SACRIFICIO EN PLUTARCO: NOTAS SOBRE *THYEIN*

[Sacrifice at Plutarch: notes on *thyein*]

Alicia Morales Ortiz  
*Universidad de Murcia*

## RESUMEN

En el marco de los estudios sobre el vocabulario del sacrificio en griego antiguo, este trabajo presenta un análisis del uso del verbo θύειν y sus compuestos en Plutarco de Queronea.

PALABRAS CLAVE: Religión griega, vocabulario religioso, Plutarco, sacrificio, *thyein*

## ABSTRACT

Within the framework of studies on the vocabulary of sacrifice in Ancient Greek, this paper presents an analysis of the use of the verb θύειν and its compounds in Plutarch of Chaeronea.

KEY WORDS: Greek Religion, religious vocabulary, Plutarch, sacrifice, *thyein*

## Introducción

El sacrificio constituía la ceremonia religiosa más importante para los griegos y se caracterizaba por ser un acto colectivo, tanto en sacrificios públicos como privados. En términos generales, mediante el sacrificio los humanos se comunican con las divinidades para, según la famosa definición de Platón, hacerles una ofrenda: τὸ θύειν δωρεῖσθαι ἔστι τοῖς θεοῖς (*Eutifrón* 14c). De acuerdo con la triple función que les asigna Teofrasto, su objetivo sería honrar a los dioses, agradecerles algo o solicitarles algún bien dada una necesidad<sup>1</sup>. Alusiones y referencias a este ritual abundan en los textos literarios, desde Homero (la descripción más completa en *Odisea* 3, 430 y ss.) hasta los textos postclásicos y tardíos. Ahora bien, como se sabe, reconstruir en sus detalles la ceremonia sacrificial es difícil y todavía hoy su estudio presenta grandes complejidades e incertidumbres. Los textos literarios ofrecen información incompleta, ambigua o incluso contradictoria y los sacrificios presentan gran diversi-

---

<sup>1</sup> Theophr. *De pietate* fr. 584A (=Porf. *De Abst.* II, 24, 1): καὶ γὰρ ἄλλως τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν.

dad según la divinidad en cuyo honor se realiza, la ocasión del sacrificio o los cultos locales y zona geográfica en que tuviera lugar (Rudhardt, 1992, 250-253). Evidentemente, además, en tanto que ritual vivo, el sacrificio fue transformándose y cambiando a lo largo del tiempo, tal y como advierte Bremmer: “sacrifice was not an immutable ritual block, hand down unchanged over the centuries, but a living ritual, responding to the needs, possibilities, and intellectual questioning of the ever-changing Greek culture” (2007, 132).

Es claro que el análisis de la rica lengua del culto en griego y del vocabulario técnico asociado al rito sacrificial contribuye sobremanera a arrojar luz sobre este aspecto central de la religión griega antigua. Trabajos como los de Rudhardt (1992 [1958]) y, para el léxico del sacrificio en concreto, de Casabona (1966) constituyen estudios fundamentales en este ámbito. Éste último autor presenta un análisis del vocabulario griego del sacrificio desde Homero a la época clásica, intentando delimitar el significado y usos del léxico relacionado con los grupos *ιερός*, *ἔρδω/ρέζω*, *θύω*, *σφάζω*, *ἀγίζω*, *τέμνω*, *σπένδω*, *χέω* y *λείβω*. Como se ha señalado (Calderón 2003, 9), es también indispensable realizar análisis sincrónicos y por autores que pueden aportar valiosos datos para enriquecer el panorama diacrónico de conjunto; en este ámbito, resulta especialmente útil atender al vocabulario religioso en los autores postclásicos que nos permite, en unos casos, confirmar el sentido y evolución del léxico desde los textos clásicos y, en otros, matizarlo.

Con estas premisas, y tomando como punto de partida los trabajos de Casabona y Rudhardt aludidos, en las páginas que siguen se pretende ofrecer unas notas sobre el uso del verbo *θύω* y sus compuestos en la obra de Plutarco. No es preciso insistir en que el polígrafo de Queronea, epígono e intérprete de la tradición clásica es un testimonio fundamental para el estudio de la religión, el culto y su vocabulario en el mundo antiguo. En este ámbito, es bien conocido su interés por el rito y la religión en todos sus aspectos, en consonancia con su carácter *εὐσεβής* y apegado a la piedad tradicional (Calderón 2019, 190), así como su afición erudita, casi de etnógrafo *avant la lettre*, por los usos y costumbres de los distintos pueblos y la comparación entre ellos<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> No entraremos en la cuestión de la continuidad de los sacrificios en tiempos posclásicos y las evidencias que ofrece Plutarco al respecto, para lo que remitimos a Petropoulou (2008). Es claro, como indica esta autora, que muchas de sus alusiones, sobre todo en *Vidas*, son a rituales que se remontan al pasado, pero también lo es que en varias ocasiones al hablar de determinados sacrificios nuestro autor indica expresamente que se siguen realizando en su tiempo. En general, Plutarco emplea una gran variedad de términos relacionados con el sacrificio y mantiene los usos clásicos sin dar mayores explicaciones, lo que hace pensar que son rituales conoci-

### 1. Sobre *ρέζειν-ἔρδειν / θύειν* y los orígenes del sacrificio

Para empezar, es pertinente recordar brevemente que el significado originario del verbo *θύω* es "ofrendar arrojando al fuego", y ese es el sentido que parece tener en la única ocasión en que el verbo está atestiguado en la *Ilíada*. Se trata del episodio de la embajada a Aquiles (I 219-220): el héroe prepara a sus visitantes un cerdo asado para comer y, antes de dar comienzo al festín, insta a su amigo Patroclo a realizar una ofrenda a los dioses (*θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει*) y éste echa al fuego las primicias (*ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς*). Esta relación de *θύω* con el acto concreto de "echar al fuego", es decir, dirigir a los dioses una ofrenda por combustión, se deduce también de los pasajes de la *Odisea* en los que aparece el verbo (Casabona 1966, 69-72), y es coherente con la etimología aceptada para el término, que estaría relacionada con la raíz indoeuropea para "exhalar humo", presente también en el latín *fumus*.

Varios comentarios antiguos de Homero interpretan el verbo en este sentido. Así lo hace, por ejemplo, Eusebio en su comentario a *Odisea* XIV 446 (se narra el sacrificio realizado por Eumeo para agasajar a Ulises: *ἄργματα θῦσε θεοῖσ'*), donde se hace referencia también al pasaje de la *Ilíada* referido. El comentarista alude al hecho de que "entre los antiguos" *θύω* no significaba "inmolar a la víctima" (para lo que se usa el término *σφάζειν*) sino "quemar" (*θυμιάω*):

ἔθυσε θεοῖς, ἦγουν κατὰ τοὺς παλαιοὺς, ἐθυμίασεν. οὐδέ ποτε γάρ, φασι, παρὰ τῷ ποιητῇ τὸ θῦσαι ἀντὶ τοῦ σφάζαι ἱερεῖον λέγεται. συλλαλεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ γράψας, ὅτι σφάζαι μὲν τὸ ἱεουργῆσαι ζῶον, θῦσαι δὲ τὸ θυμιάσαι. θύη γὰρ τὰ θυμιάματα, ὅθεν καὶ νέφος θυόεν, καὶ κόλπος θυώδης. φέρει δ' ἐκεῖνος καὶ χρῆσιν τοῦ πρώτου μὲν τὸ, ἔσφαζαν καὶ ἔδειραν, τοῦ δευτέρου δὲ τὸ, θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον.

Efectivamente, en Homero y Hesíodo no es *θύω* el verbo con el que se designa propiamente a la acción de sacrificar, como ocurrirá después, sino *ἔρδειν* y *ρέζειν* en fórmulas como, por ejemplo, *ἱερά ρέζειν / ἔρδειν* o *σφάγια θεοῖσιν ἔρδειν*. Ambos verbos significan "ejecutar", "hacer" y de ahí el sentido técnico religioso, "sacrificar", como ejecución del acto por excelencia (Casabona 1966, 39-58).

En el corpus plutarqueo encontramos eco de ello en el *Comentario a Trabajos y Días* de Hesíodo, obra que se considera auténtica y se nos ha

---

dos y practicados también en su tiempo, cf. Petropoulou (2008, especialmente pp. 42-63).

transmitido de forma fragmentaria a través de Proclo y los escolios. En el fragmento 47, al comentar el verso 336 de la obra hesiódica, Plutarco explica este sentido de ἔρδειν y ῥέζειν como "sacrificar" y el uso antiguo de θύειν con el significado de "ofrecer las primicias al fuego", como sinónimo de ἀπάρχεσθαι (y θηγλάς como sinónimo ἀπαρχάς<sup>3</sup>), trayendo también a colación como ejemplo el verso de la *Ilíada* al que acabamos de hacer referencia:

κατ δύναμιν δ' ἔρδειν ἰέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν. \*Τὸ μὲν θύειν, ὅπερ εἰώθασιν οἱ νεώτεροι λέγειν, ἔρδειν ὠνόμαζον οἱ παλαιοὶ καὶ ῥέζειν. τὸ δ' ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων διὰ τοῦ θύειν ἐδήλουν καὶ θηγλάς τὰς ἀπαρχὰς ἐκάλουν· ὁ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θηγλάς' φησὶν Ὀμηρος.

Merece la pena recordar, al respecto, dos pasajes del *De pietate* de Teofrasto transmitidos en el libro segundo del *De abstinentia* de Porfirio, donde se relaciona θύω con θυμιᾶν ("quemar") y θυμιάσις ("la humareda que desprende la quema de vegetales") y se define como "ofrendar por combustión", frente a ἔρδειν, que habría sido sustituido por θύειν en tiempos de Teofrasto. Este hecho es aludido en el marco de la discusión sobre que los sacrificios primigenios no eran sangrantes y que los antiguos ofrendaban pasteles y frutos (διὰ ποπάνων καὶ τῶν καρπῶν) y no animales:

ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως τῶν ἀπὸ γῆς θυματήριά τε ἐκάλουν καὶ τὸ θύειν καὶ θυσίας· ἃ δὴ ἡμεῖς ὡς τὴν ὑστέραν πλημμέλειαν ἐκβαίνοντα οὐκ ὀρθῶς ἐξακούομεν, τὴν διὰ τῶν ζώων δοκοῦσαν θεραπείαν καλοῦντες θυσίαν (II 5)

τὸ δὲ παλαιὸν διὰ ποπάνων καὶ τῶν καρπῶν ἦν. ὅθεν καὶ θυσίαι καὶ θηγλαὶ καὶ θυμέλαι ἐκαλοῦντο, καὶ αὐτὸ τὸ θύειν τοῦ θυμιᾶν εἶχετο καὶ τοῦ νῦν παρ' ἡμῖν λεγομένου ἐπιθύειν. ὁ γὰρ ἡμεῖς νῦν θύειν λέγομεν, ἔρδειν ἔλεγον· (II 59)

Porfirio evidentemente recurre a Teofrasto para argumentar su postura contra los sacrificios cruentos y contra la consumición de carne, tema éste último para el que se valió también de Plutarco, cuya defensa del vegetarianismo es bien conocida. No obstante, a diferencia de Porfirio, no muestra el queronense igual hostilidad hacia los sacrificios de animales, sino que parece aceptarlos como parte de los rituales tradicionales (Simonetti 2019, 142).

<sup>3</sup> Sobre el sentido de ἀπαρχή y sus términos relacionados, cf. Suk Fong (2011).

A este respecto, también Plutarco hace alusión a una antigua época en la que los hombres no hacían sacrificios de animales en el tratado *Charlas de sobremesa* (729F), en un pasaje que versa sobre por qué los pitagóricos se abstendían de comer peces y donde se propone como una de las hipótesis que los antiguos consideraban algo impío la matanza de cualquier animal. El autor explica el uso de ῥέζειν y ἔρδειν entre los antiguos con el sentido de "sacrificar un animal" interpretándolo como τι μέγα δρᾶν ("llevar a cabo un gran acto"): cuando los antiguos comenzaron a hacer sacrificios de animales, tenían tal actitud cautelosa y precavida que aludían al acto de sacrificar animales vivos (τὸ θύειν ἔμψυχον) con los verbos ῥέζειν y ἔρδειν, que luego, aclara Plutarco, se nombrará con el término θύειν<sup>4</sup>.

πλήθει δ' ἐπιχειομένῳ καθειργόμενοι καὶ χρησιμοῦ τινος, ὡς φασιν, ἐκ Δελφῶν ἐπικελευσαμένου τοῖς καρποῖς ἀρήγειν φθειρομένοις, ἤρξαντο μὲν καθιερεύειν· ἔτι δ' ὅμως ταραττόμενοι καὶ δειμαίνοντες 'ἔρδειν' μὲν ἐκάλουν καὶ 'ῥέζειν,' ὡς τι μέγα δρῶντες τὸ θύειν ἔμψυχον, ἄχρι δὲ νῦν παραφυλάττουσιν ἰσχυρῶς τὸ μὴ σφάττειν πρὶν ἐπινεῦσαι κατασπενδόμενον

pero, oprimidos por la multitud de animales que los inundaba y mandando, además, cierto oráculo de Delfos, según dicen, ayudar a los frutos que estaban pereciendo, comenzaron a ofrecerlos en sacrificio; pero, sin embargo, turbados y temerosos igualmente todavía decían 'hacer' y 'obrar', como considerando algo grande el sacrificar un ser vivo y hasta ahora se guardan muy mucho de degollarlos antes de que ellos asientan en ser ofrendados con un signo de su cabeza (traducción de Francisco Martín)<sup>5</sup>.

Como se puede apreciar, el texto de Plutarco trasluce ese sentimiento de incomodidad y temor piadoso que rodea al sacrificio animal en la mentalidad primitiva ante el hecho de matar a un ser vivo (y recogido en el eufemístico "hacer" de ἔρδειν/ῥέζειν), una cuestión que, como se sabe, ha sido largamente debatida y analizada por antropólogos y estudiosos de la religión, y que, efectivamente, debe de estar detrás del ritual de requerir el asentimiento de la víctima antes de ser inmolada<sup>6</sup>. Por lo demás, es interesante señalar que la explicación de Plutarco difiere de la

<sup>4</sup> También Ateneo (14, 79) recoge esta explicación: Ὅμηρος τε τὸ ῥέζειν ἐπὶ τοῦ θύειν τάσσει, τὸ δὲ θύειν ἐπὶ τοῦ ψαιστὰ μεταδόρπια θυμῶν καὶ οἱ παλαιοὶ τὸ θύειν δρᾶν ὀνόμαζον.

<sup>5</sup> Todas las traducciones que se ofrecen de los textos son las de la Biblioteca Clásica Gredos. En adelante se citará exclusivamente el nombre del traductor.

<sup>6</sup> Cf. Vernant (1981), Burkert (2014 [1997]) o Bremmer (2007, 17-20).

que ofrece Teofrasto, al menos según la recoge Porfirio: mientras que estos autores consideran que los antiguos comenzaron a sacrificar animales impulsados por la necesidad provocada por el hambre y la guerra, Plutarco explica que se hizo por mandato del oráculo para evitar la superpoblación de animales que estaba acabando con las cosechas.

## 2. *θύειν* y *θυσία* como términos genéricos

A partir de este origen, *θύω* ampliará su significado sustituyendo a los antiguos *ρέζειν* y *ἔρδειν* para designar el acto sacrificial en su conjunto. Si en una fase primitiva se trataba de sacrificios vegetales, lo cierto es que no parece haber ruptura ni discontinuidad entre los sacrificios vegetales y los sangrantes, y, en lo que a *θύειν* respecta, si bien designa habitualmente sacrificios de animales, también se usa para aludir a ofrendas no cruentas, en fórmulas como *ἀπαρχὰς θύειν*, *πέλανον θύειν* o *τὸ πόπανον θύειν* (Rudhardt 1992 [1958], 249). El único ámbito del que quedará excluido *θύω* es el de la ofrenda de líquidos que, como se sabe, es designada con el verbo *σπένδω* (o *χέω* en el caso de las libaciones a los muertos).

Así pues, *θύειν* se empleará desde época clásica como término genérico para designar a la acción de sacrificar y ese es también el uso en Plutarco. A veces se especifica la víctima sacrificada o se emplea un acusativo interno —*θυσίας θύειν*—, aunque lo más habitual es que no hay una mención expresa al objeto de la ofrenda. Con respecto al destinatario, la fórmula habitual es la alusión en dativo —general o concreta— a las divinidades a las que se sacrifica, siendo la fórmula más común un inespecífico *τοῖς θεοῖς θύειν*. La ceremonia sacrificial es compleja y comporta numerosos ritos, que naturalmente pueden variar según la ocasión del sacrificio o las divinidades a las que va destinado: entre estos ritos se cuentan la conducción de la víctima, la marcha circular en torno al altar, la aspersion de agua, la plegaria, el asentimiento de la víctima, la ofrenda de las primicias o pasteles, la inmolación, el grito ritual de las mujeres, el examen de las entrañas o *σπλάγχνα*, el ofrecimiento a los dioses de las partes de la víctima que se queman en el altar y también el festín subsiguiente en el que los humanos consumen la carne del animal sacrificado. Todo ello en su conjunto está comprendido por *θύειν*.

En este aspecto, como verbo general *θύειν* es distinto a *σφάζειν*, que alude en concreto al momento cumbre del sacrificio que es la inmolación de la víctima (Rudhardt 1992 [1958], 272; Casabona 1966, 162), y ello se comprueba también en Plutarco cuando *σφάζειν* o sus derivados aparecen como términos técnicos del culto. Del mismo modo, *θύειν* se opone como término general a *ἐναγιάζειν/ἐναγίζειν*, que significa específi-

camente sacrificar a los héroes o a los muertos (Rudhardt 1992 [1958] 251-252; Casabona 1966, 204, 337)<sup>7</sup>. Este uso se mantendrá a lo largo del tiempo y es el que encontramos en Plutarco: en las ocasiones en que *ἐναγίζειν* aparece en su corpus está reservado exclusivamente a sacrificios a héroes o a muertos (p. ej., *τοῖς φθιτοῖς*, *Num.* 19; *τοῖς φθιμένοις*, *Aet. Rom.* 268B; *τοῖς κατοιχομένοις*, *Aet. Rom.* 270A, *τοῖς γονεῦσιν*, *Cat. Min.* 15), pero no a *τοῖς θεοῖς*.

El texto de referencia para esta oposición *θύειν/ ἐναγίζειν* es, como se sabe, el conocido pasaje de Heródoto en el que el historiador habla del doble culto a Heracles y donde establece una diferenciación entre sacrificarle como dios olímpico (*θύειν*), por un lado, y como héroe por otro (*ἐναγίζειν*)<sup>8</sup>, un texto que Plutarco parafrasea manteniendo la terminología tradicional (*ὡς φθιτοῖς καὶ ἥρωσιν ἐναγίζειν οἶεται δεῖν ἀλλὰ μὴ θύειν ὡς θεοῖς*, *Herod. mal.* 857D). El valor más general de *θύειν* permite, no obstante, su empleo referido también a los héroes, al menos en un pasaje de la *Vida de Alejandro* (72), donde Plutarco cuenta que el oráculo de Amón ordenó a Alejandro honrar y sacrificar al recién fallecido Hefestión como a un héroe (*τιμᾶν Ἡφαιστίωνα καὶ θύειν ὡς ἥρωϊ παρακελεύουσα*)<sup>9</sup>. En lo que respecta a los sacrificios a los dioses, las fronteras entre sacrificios a divinidades celestiales e infernales no siempre están bien definidas y, si bien el uso clásico de *θύειν* suele referirse a la *θυσία* destinada a los grandes dioses y a las divinidades olímpicas, en Plutarco aparece en alguna ocasión en alusión explícita a sacrificios a dioses ctónicos (en *Rom.* 22, referido a un sacrificio que debía hacer el marido que repudiaba a su mujer, *τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς* y en *Num.* 14, en alusión a las máximas pitagóricas que recomendaban ofrendar sacrificios impares a los dioses olímpicos y pares a los infernales: *τοῖς μὲν οὐρανίοις περισσὰ θύειν, ἄρτια δὲ τοῖς χθονίοις*).

Por su parte, el sustantivo correspondiente, *θυσία*, se emplea también desde época clásica como término genérico para el conjunto de la ceremonia sacrificial, con todo tipo de ofrendas (Casabona, 1966, 125-139). En Plutarco, además de como objeto de *θύειν*, aparece complementando a verbos como *τελλεῖν* (p. ej. *Thes.* 16), *ἐπιτελεῖν* (p. ej. *Sol.* 8), *συντελεῖν* (p. ej. *Marc.* 23), *συμπεραίνειν* (p. ej. *Aem.* 39), *κοινωνεῖν* (p. ej. *Thes.* 23), *ποιεῖν* (p. ej. *Thes.* 36) o *πράττειν* (*Cam.* 4).

<sup>7</sup> Sobre el culto a los héroes y el verbo *ἐναγίζειν* en época posclásica, cf. Ekroth (2002).

<sup>8</sup> *ὡς ἀθανάτω, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἐτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι* (2, 44).

<sup>9</sup> Arriano cuenta en la *Anábasis* (7, 14) el mismo episodio, pero usa el término *ἐναγίζειν*. Cf. también Hdt. 5, 114.

Desde un punto de vista religioso, como se ha dicho, el sacrificio es la forma más importante de comunicación con las divinidades, y en Plutarco puede aparecer coordinado con la acción de elevarles una plegaria (p. ej. προσεύχεσθαι, *Cam.* 6, 1) o de honrarles y expresarles veneración (p. ej. τιμᾶν, *Alex.* 72, 3; σέβεσθαι, *Alex.* 3, 2; προσκυνεῖν, *Superst.* 170E). En su dimensión social es una práctica colectiva y, habitualmente, una ocasión festiva. En Plutarco son abundantes las descripciones de ciudades enteras participando de los sacrificios y de la fiesta y banquete subsiguientes. En estos contextos θύειν se empareja con frecuencia con στεφανηφορεῖν (p. ej. *Cam.* 42), ἑορτάζειν (p. ej. *Comp. Lyc. et Num.* 1, 3) o σχολάζειν (p. ej. *Caes.* 21).

También θυσία, además del par habitual θυσίας και ἱερουργίας ("sacrificios y ceremonias sagradas", p. ej. *Fab.* 9) y ἱερά και θυσίας ("ritos religiosos y sacrificios", p. ej. *Sol.* 25), se une a términos que abundan en este ambiente festivo: πομπή (p. ej. *Thes.* 36), ἀγών (p. ej. *Arat.* 45), ἑορτή (p. ej. *Caes.* 22), χορεία (p. ej. *Num.* 8), συνουσία (p. ej. *Pomp.* 42), πότος (p. ej. *Alex.* 75), πανήγυρις (p. ej. *Sept. sap. Conv.* 162E), θέα (p. ej. *Cor.* 25).

La enorme diversidad que envuelve el mundo del sacrificio se puede observar también en la variedad de adjetivos que califican a las θυσίαι en los textos de Plutarco. Por ejemplo, hay alusiones a sacrificios públicos y pagados por el erario (δημοτελής, *Num.* 2; δημόσιος, *CG* 6); sacrificios que siguen la tradición ancestral y antigua (πάτριος, *Demetr.* 11); sacrificios griegos y según la costumbre (νόμιμος, *frag.* 47; ἑλληνικός θυσίας, *Alex.* 62; εἰθισμένην θυσίαν, *Nic.* 24), que se oponen a los sacrificios extranjeros (ξένας θυσίας, *Pomp.* 24) o, también, un βάρβαρον και παράνομον θυσίαν (*Pel.* 21) con el que el queronense alude a los sacrificios de seres humanos<sup>10</sup>. Igualmente, leemos referencias a sacrificios secretos (τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην και ἀθέατον ἀνδράσι θυσίαν, en relación con cierto sacrificio hecho por mujeres, *Cic.* 28), a sacrificios prescritos por el oráculo de la Pitia (πυθόχρηστος, *Arist.* 19), a sacrificios sin música ni danzas (ἄχορος, ἄναυλος, *Aud. poet.*), a sacrificios incruentos (ἀναίμακτος, que se oponen a ἔμψυχα θύειν, *Num.* 16) o a sacrificios donde la víctima no es consumida (θυσίαν ἄγευστον, *Tuend. san.* 124C). Finalmente, la θυσίαν μεγαλοπρεπή que realizan algunos personajes (p. ej. *Mar.* 22) contrasta con las μικράς και εὐτελείς θυσίας que Licurgo instauró para que no se dejara nunca de honrar a la divinidad (*Lyc.* 19).

<sup>10</sup> Emplea Plutarco en un par de ocasiones para referirse a ellos el término ἀνθρωποθυσία (*Def. orac.* 417C y *Herod. mal.* 857A). No entraremos en este trabajo en el debatido asunto de los sacrificios humanos, sobre el tema cf. Henrichs (1981) y, para su presencia en Plutarco, González (2019).

Por último, hay que recordar que el medio *θύομαι*, conforme al sentido de esta voz, insiste en el interés especial del sujeto en el sacrificio, y de ahí deriva su uso en ocasiones con valor causativo. Esta especial implicación hace que normalmente el verbo en la voz media se emplee para sacrificios expiatorios o consultivos realizados antes de una empresa importante, pero no en sacrificios de acción de gracias. En este ámbito, como indica Casabona, lo que aporta la voz media, en oposición a la activa, no es tanto el hecho de consultar a los dioses sino el de concitar su benevolencia para obtener el éxito (1966, 85-94, también Rudhardt 1995 [1958] 267). En Plutarco el uso medio de *θύειν* es menos frecuente y en todos los casos parece estar relacionado con sacrificios purificatorios o mánticos (p. ej. *Lyc.* 21, *Marc.* 29). Hay que señalar, además, que en Plutarco los compuestos *προθύω*, *ἐκθύω* y *ἐπιθύω* se usan normalmente en voz media, como veremos con mayor detenimiento más adelante.

### 3. *Sacrificios según la ocasión: διαβατήρια, εὐαγγέλια, χαριστήρια, σωτήρια, ἐπινίκια, προτέλεια θύειν*

Son muchos los prismas desde los que estudiar el complejo fenómeno que es el sacrificio en la Grecia antigua: según el tipo de víctima, el destinatario, el culto o festividad en que se insertan, etc. Un aspecto quizá menos atendido y de gran interés desde el punto de vista léxico es la ocasión o propósito del sacrificio. Partiendo del catálogo de términos recopilado por Suk Fong (2012) se ofrece a continuación una revisión de aquellos que hemos podido localizar en el corpus de Plutarco como objeto de *θύειν*.

*Διαβατήρια θύειν*: El adjetivo *διαβατήριος* se aplica a Zeus con el sentido de "favorable para la travesía" y el plural *τὰ διαβατήρια* (*ιερά*) designa los ritos que se realizaban antes de cruzar una frontera con el ejército para consultar a los dioses sobre el éxito de la empresa bélica y pedir buenos augurios (*cf. LSJ, s.v.*)<sup>11</sup>. En época clásica el término aparece sólo en Jenofonte y Tucídides<sup>12</sup> y siempre se refiere a un sacrificio realizado por espartanos<sup>13</sup>. Los escolios de Tucídides lo definen como *τὰ*

<sup>11</sup> Un ejemplo temprano de este tipo de sacrificio lo encontramos en Heródoto en el episodio de Cleomenes y el cruce del río Erasines (6, 76), si bien el término *διαβατήρια* no es utilizado.

<sup>12</sup> Ocho veces en Jenofonte (*Hell.* 3, 4, 3; 3, 5, 7; 4, 7, 2; 5, 1, 33; 5, 3, 14; 5, 4, 37; 5, 4, 47 y 6, 5, 12) y tres en Tucídides (5, 54, 2; 5, 55, 3 y 5, 116, 1). Sobre estos ritos *cf. Pritchett* 1979, 68-71.

<sup>13</sup> *Cf. Jenofonte, Constitución de los lacedemonios* 13, 2-3.

ἱερεῖα εἰς διάβασιν y de la importancia de estos ritos de cruce da buena cuenta el mismo historiador, que narra que los lacedemonios desistieron de sus expediciones al no ser favorables los sacrificios realizados al llegar a las fronteras (en Leuctra, 5, 54, en Caria, 5, 55 y en la expedición contra Argos, 5, 116, 1).

Como objeto de θύειν en concreto διαβατήρια aparece, de los pasajes aludidos, solo en tres ocasiones en Jenofonte (*Hell* 3, 4, 3: θυσάμενος...τὰ διαβατήρια; 4, 7, 2: τὰ διαβατήρια θυομένῳ y 5, 4, 47: πρὶν καὶ τὰ διαβατήρια θύεσθαι<sup>14</sup>) y una en Tucídides (5, 54, 2: τὰ διαβατήρια θυομένοις). Puesto que se tratan en todos los casos de sacrificios de tipo mántico o consultivo, realizados con anterioridad a una empresa peligrosa, el verbo siempre aparece en voz media, como es usual en el empleo de esta voz, tal y como ya se ha dicho (Rudhardt 267, 273, Casabona 88). De acuerdo con ello, Suk Fong los clasifica como sacrificios de ofrenda preliminar (2012, 324).

El término aparece en Plutarco una única vez en la *Vida de Lúculo*. Lúculo se dispone a atravesar el Éufrates que baja crecido y caudaloso por las lluvias. Sin embargo, repentinamente el río se amansa y decrece y el romano puede pasar su ejército al otro lado. Una vez allí, se produce un nuevo prodigio y un toro sagrado se acerca al general bajando la cerviz, como ofreciéndose en sacrificio. Lúculo, cuenta Plutarco, ἔθυσε δὲ καὶ τῷ Εὐφράτῃ ταῦρον διαβατήρια (24, 6).

Como puede apreciarse, el término presenta en Plutarco algunas diferencias con respecto al uso clásico<sup>15</sup>. En primer lugar, no alude a un rito espartano, sino que el sacrificio es realizado por un romano, algo que volvemos a encontrar solo en Dión Casio<sup>16</sup>. En segundo lugar, en Plutar-

<sup>14</sup> En *Hell*. 4, 4, 19 la expresión es ἐθύετο ἐπὶ τῇ διαβάσει, referido a una expedición por mar.

<sup>15</sup> En la tradición judía el término hace referencia el paso del Mar Rojo y se relaciona con la fiesta de la Pascua. En griego moderno se ha mantenido la idea de "cruce de fronteras" y διαβατήριο ha pasado a significar "pasaporte".

<sup>16</sup> D. C. 40, 18, 5. En esta ocasión se alude al paso de Craso del Éufrates en 53 a. C. y aquí el término sí se refiere a los sacrificios hechos antes del cruce del río, que fueron desfavorables: τὰ διαβατήρια τὰ τε ἀπόβαθρά σφισι δυσχερέστατα ἐγένετο. Y, efectivamente, la expedición de Craso finalizó en desastre con la derrota romana en la batalla de Carras. Plutarco, que cuenta también este episodio con ligeras variantes en su *Vida de Craso* 9, no habla de διαβατήρια, pero sí menciona la realización de un "sacrificio de purificación" (τὸν εἰθισμένον καθαρμὸν ἐσφαγιάζετο) previo al paso en el que a Craso se le cayeron de las manos las σπλάγχνα que le daba el adivino, lo que fue interpretado como augurio desfavorable. El cruce de un río desde la Antigüedad hasta Alejandro está lleno de resonancias épicas, en la medida que el rey o general que logra atravesarlo demuestra su poderío y capacidad para doblegarlo, cf. Molina (2018). En este sentido, hay que recordar que tanto Lúculo como Craso aspiraban a emular a Alejandro al pasar el Éufrates por el mismo lugar que él.

co no es un sacrificio de consulta previo al paso, sino un sacrificio de acción de gracias, ya que se produce una vez atravesado el río (Suk Fong 2012, 324-325). Quizá ello explica que, a diferencia de su uso en los textos clásicos, el verbo aparezca en Plutarco en voz activa.

ἀναβατήριον θύειν: un caso semejante es el del sacrificio ἀναβατήριον, que es un *hapax* que solo encontramos en Plutarco<sup>17</sup>, para el que el *LSJ* da la definición "sacrifice for fair voyage". Sin embargo, como ya observa Suk Fong (2012, 325) no parece éste el sentido exacto del término si atendemos al relato del queronense. Cuenta que Sóteles y Dionisio, que habían sido enviados por Ptolomeo Soter a Sínope, fueron desviados por la corriente y un delfín los guió y condujo a aguas tranquilas. Una vez llegaron, ἀναβατήριον θύσαντες (*Soll. anim.* 984B: es decir, hicieron un sacrificio "para celebrar la feliz arribada", según la traducción de Jorge Bergua). Como en el caso anterior, no se trataría, por tanto, de un sacrificio u ofrenda preliminar para tener un buen viaje, sino de un sacrificio de acción de gracias por haber concluido la travesía a salvo.

εὐαγγέλια θύειν: εὐαγγέλια en plural significa "buenas noticias" y con este sentido se lee en Plutarco en numerosas ocasiones (p.ej. *Sert.*11, *Demetr.* 17, etc.). La celebración de estas buenas noticias está estrechamente relacionada con la realización de sacrificios, por ejemplo, en la *Vida de Foción* (23), donde se habla de que los atenienses "celebraban continuamente las buenas noticias y hacían sacrificios a los dioses" (ἐορτάζουσιν εὐαγγέλια συνεχῶς καὶ θύειν τοῖς θεοῖς) ante la victoria de Leóstenes frente a los beocios en el curso de la Guerra de Lamia.

En lenguaje técnico como objeto de θύειν, es "hacer sacrificios en agradecimiento por las buenas noticias". Su uso es habitual en los autores clásicos y también en Plutarco, donde el sintagma εὐαγγέλια θύειν, con el verbo siempre en voz activa, es frecuente. Es un sacrificio de carácter festivo y alegre e implica a toda la ciudad, que se engalana y viste de fiesta. Así, por ejemplo, cuando Antíoco se entera de que su hermano Seleuco está vivo: εὐαγγέλια τοῖς θεοῖς ἔθυσσε καὶ τὰς πόλεις τὰς ὑφ' ἑαυτῷ στεφανηφορεῖν ἐποίησεν (*Apophth.* 184A, cf. también 188D).

Esa buena noticia puede ser la muerte de un enemigo, como es el caso de Filipo, según narra Plutarco en la *Vida de Demóstenes* (22): el pueblo festejó e hizo sacrificios para celebrar la muerte de Filipo, y Demóstenes participó en estas celebraciones con especial regocijo<sup>18</sup>. Sobre este asun-

<sup>17</sup> Con la excepción de *Geoponica* 9, 7, 8, pero no con sentido religioso cf. *LSJ* s.v.: "step-ladder".

<sup>18</sup> Hecho que valió a Demóstenes la acusación de no querer a su hija, que había muerto pocos días antes, tal y como le reprocha Esquines (3,160).

to vuelve Plutarco, en la *Vida de Foción* (16), al recordar que Foción intentó sin éxito evitar tales sacrificios pues le parecía indecorosa esa demostración de alegría ante la muerte del rey macedonio. Hay que decir que tampoco el propio Plutarco ve con buenos ojos el hecho ni el entusiasmo demostrado por Demóstenes en la celebración<sup>19</sup>.

Como señala Fong Jim (2012, 313), lo habitual es que estas buenas noticias estén relacionadas con victorias militares, y este es el empleo predominante en Plutarco (p. ej. *Sert.* 26, *Cat. Mi.* 51). Pero, según el testimonio de nuestro autor, había quien utilizaba estos sacrificios con intereses espurios. Lo hizo el espartano Agesilao cuando se enteró de la derrota de su ejército y de la muerte de Pisandro en Cnido. Para no desanimar a los espartanos, decidió ocultar la verdad y sacrificar dando las gracias por una victoria ficticia (*Ages* 17, 3: ἔθυσσε εὐαγγέλια)<sup>20</sup>. Cuenta un caso más Plutarco, el de Estratocles, que anunció falsamente la victoria ateniense en Amorgos para dar ocasión a que el pueblo festejara:

En la derrota de la flota ateniense en la batalla de Amorgos, antes de que llegasen los mensajeros, se le ocurrió salir coronado por el Cerámico, anunciando que habían vencido, y decretó que se celebraran sacrificios por la buena nueva y que se hiciera a cada tribu una ofrenda de carne (προσαγγείλας ὅτι νενικήκασιν εὐαγγέλια θύειν ἔγραψε καὶ κρεωδαισίαν<sup>21</sup> τινὰ κατὰ φυλὴν ἐποίησεν). Pero, poco después, se presentaron los que traían los restos de las naves que habían sobrevivido a la batalla y el pueblo, airado, reclamó su presencia. Tras sofocar inmediatamente el revuelo causado, dijo: «Ea, pero ¿qué mal ha habido, si habéis pasado dos días estupendos?». Así era de descarado Estratocles (*Vida de Demetrio* 11, traducción de J. P. Sánchez y M. González)<sup>22</sup>.

χαριστήρια θύειν: el adjetivo χαριστήριος tiene el sentido de "en acción de gracias", en Jenofonte aparece en plural con el sentido de "ofrenda o sacrificio en acción de gracias" a los dioses (cf. *Cyr.* 4, 1, 2:

<sup>19</sup> "Yo, por mi parte, no podría decir que estuvo bien ponerse coronas y hacer sacrificios por la muerte de un rey que los había vencido y los había tratado con tanta mansedumbre y humanidad en su derrota: pues puede suscitar la cólera divina, y fue innoble otorgarle honores, como la concesión de la ciudadanía, mientras estaba vivo, y, una vez que murió a manos de otro, no moderar el regocijo, sino dar saltos de alegría sobre el cadáver y cantar el peán como si ellos mismos hubieran realizado una hazaña", *Vida de Demóstenes* 22 (traducción de C. Alcalde y M. González).

<sup>20</sup> El episodio está igualmente narrado por Jenofonte en sus *Helénicas* (4, 3); la expresión utilizada es ἐβουθύτει ὡς εὐαγγέλια.

<sup>21</sup> El poco usual término κρεωδαισία vuelve a aparecer en Plutarco en *Quaes. Conv.* 643A.

<sup>22</sup> Plutarco recuerda de nuevo esta anécdota del personaje en *Praec. Ger. Reip.* 799F, donde lo cita como ejemplo de demagogo y adulador.

χαριστήρια...τοῖς θεοῖς ἀποτελεῖν) y su uso es abundante en la prosa postclásica<sup>23</sup>. En Plutarco el término aparece en varias ocasiones tanto en singular como en plural para referirse a una ofrenda en acción de gracias. Así, en la *Vida de Licurgo* (11) se cuenta que el general espartano erigió un templo a la diosa Atenea en agradecimiento a la curación de su herida en un ojo<sup>24</sup> o, en la *Vida de Timoleón* (29) se alude al botín que el general obtuvo y que fue consagrado a los dioses en acción de gracias por la victoria<sup>25</sup>.

En plural χαριστήρια puede hacer referencia también a fiestas y festivales realizados en acción de gracias: así, por ejemplo, las Caristeria o fiestas en honor a Ártemis Agrótera que según Plutarco (*Herod. mal.* 862A) todavía se celebraban en su época en el sexto día del mes Boedromión y en las que se conmemoraba la victoria de Maratón (χαριστήρια τῆς νίκης ἐορτάζοντες) y se sacrificaban a la diosa 500 cabras<sup>26</sup>.

Sin embargo, como objeto de θύω sólo hemos podido localizar el término en dos ocasiones<sup>27</sup>. En una de ellas cuenta Plutarco que los atenienses hacían sacrificios para celebrar la libertad tras el derrocamiento del gobierno de los Treinta por Trasíbulo (χαριστήρια ἔθνον ἐλευθερίας, *Glor. Ath.* 349F). En la otra, la expresión se emplea en sentido genérico cuando Plutarco recuerda la doctrina de Zoroastro, que prescribió hacer "sacrificios propiciatorios y de acción de gracias" (εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια) al dios Horomaces y "apotrpaicos y lúgubres" (ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά) a Arimanio, dios de las tinieblas (*Is. et Os.* 369E).

σωτήρια θύειν: otro tipo de sacrificio de acción de gracias atestiguado en Plutarco son los σωτήρια, que el *LSJ* define como "thank-offering for deliverance" y encontramos en Jenofonte como sacrificio realizado por el ejército tras llegar a tierra amiga sano y salvo (*An.* 3, 2, 9). En sentido genérico designa también los festivales públicos que se celebraban en distintos lugares en conmemoración de la liberación de algún peligro y en honor a un salvador, entre los cuales los más famosos eran los de Del-

<sup>23</sup> Con el mismo sentido se lee εὐχαριστήριον en Polibio y en textos cristianos (Suk Fong, 2012, 323).

<sup>24</sup> τὸ ἱερὸν τῆ θεῆ τῆς ἀκέσεως χαριστήριον ἰδρύσασθαι. Sobre el culto a la Atenea Optilítide en Esparta cf. Comesaña 2016, 147-148.

<sup>25</sup> χαριστήρια θεοῖς ἀνέθηκαν.

<sup>26</sup> Plutarco vuelve a mencionar esta fiesta en *De glor.* 349F, pero sin aludir al término χαριστήρια. Sobre ellas, cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 58, 1.

<sup>27</sup> En la *Vida de Rómulo* 21 Plutarco recuerda el sacrificio romano de las *lupercalia* y lo considera un sacrificio en acción de gracias (χαριστήρια) por la salvación de Rómulo, si bien en este caso el verbo empleado es τελεῶ.

fos<sup>28</sup>. En este contexto de festivales y sacrificios públicos Plutarco se hace eco de una θυσία llamada σωτήρια que se realizaba en Sición en honor de Arato, para conmemorar la liberación de la tiranía, y que llevaba a cabo el sacerdote de Zeus Soter (*Arat.* 53)<sup>29</sup>.

Ahora bien, en Plutarco el término aparece concretamente como objeto de θύω con el sentido específico de sacrificio en acción de gracias por la recuperación de la salud en el caso de personajes particulares. Es el caso, por ejemplo, de Pompeyo, cuando cayó gravemente enfermo en su estancia en Nápoles (*Pomp.* 57). Tras su recuperación, los napolitanos hicieron sacrificios σωτήρια en agradecimiento por su curación: ἔθυσαν ὑπὲρ αὐτοῦ σωτήρια. También Paulo Emilio realizó este tipo de sacrificio en agradecimiento cuando parecía que se había recuperado de la enfermedad que le aquejaba (ἔθυσεν αὐτὸς ὑπὲρ αὐτοῦ σωτήρια τοῖς θεοῖς), si bien de poco le sirvió porque a los pocos días empeoró y murió (*Aem.* 39)<sup>30</sup>.

ἐπινίκια θύειν: también son objeto de θύειν los ἐπινίκια, sacrificios o banquetes para celebrar una victoria, no necesariamente militar: así, en *Charlas de sobremesa* (638B) los participantes celebran (εἰσιτιῶμεν τὰ ἐπινίκια) la victoria de Sosicles en las competiciones poéticas de los juegos Píticos.

El adjetivo correspondiente ἐπινίκιος es muy frecuente en Plutarco y lo encontramos referido a multitud de elementos relacionados con la celebración de un triunfo, como ἐορτή, πομπή, ἐστίασις, παϊάν, ἡμέρα, ναός, πανήγυρις, ὕμνος ο στέφανος<sup>31</sup>. En una ocasión se alude explícitamente a una ἐπινίκιον θυσία, un sacrificio de acción de gracias tras la victoria en la batalla<sup>32</sup>. Como objeto de θύω aparece siempre referido a sacrificios en acción de gracias por una victoria militar, por ejemplo, en el contexto del triunfo romano (*Rom.* 25, 7: θύοντες ἐπινίκια), en la celebración de los triunfos de César (*Comp. Nic. et Crass.* 37, 3), para celebrar las victorias de Alejandro sobre los bárbaros (*Lib. educ.* 11B) o la de Ptolomeo Filopátor frente a Antíloco (*Soll. anim.* 972C)<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Las σωτήρια serían semejantes a las ἐλευθήρια (Suk Fong 2012, 320), como las celebradas en Platea, que Plutarco recuerda en su *Vida de Aristides* (20, 4).

<sup>29</sup> Sobre esta celebración, cf. Comesaña (2016, 33).

<sup>30</sup> Cf. *Galb.* 17, 5; *Col.* 1119E, 8 (con θύω) y *Rom.* 21, 10 (con τελώ).

<sup>31</sup> Por ejemplo, *Rom.* 16, 5, *Aem.* 34,7, *Rom.* 29, 9, *Cor.* 3, 6, *Phil.* 21, 3, *Mar.* 17, 10, *Luc.* 23, 1, *Sert.* 22, 4, *Apophth.* 198B, *Quaest. conv.* 674E, etc.

<sup>32</sup> *Quaest. Conv.* 628E: se refiere al sacrificio a las ninfas en el monte Citerón, ordenado por la Pitia por la victoria en Maratón.

<sup>33</sup> Otras celebraciones de la victoria con sacrificios y banquetes son los νικητήρια, que en Jenofonte tienen lugar tras una conquista (*Cyr.* 8, 4, 1). Plutarco también menciona este tipo de celebración, pero no con θύειν, en relación con los banquetes

προτέλεια θύειν: en principio los προτέλεια son sacrificios preliminares realizados antes de una ceremonia solemne<sup>34</sup>, en especial antes del matrimonio. En este sentido específico aparece en Plutarco como objeto de θύειν en *Col.* 1119E 8: τίνι γὰρ προτέλεια θύσομεν; (a continuación, con ἄγω: προτέλεια γάμων ἄξομεν) y en *Amat.* 772B: ταῖς Νύμφαις τὰ προτέλεια θύσουσα). Para referirse a los sacrificios realizados con motivo del matrimonio, Plutarco utiliza también el más general γάμους θύειν, en una ocasión para referirse a los sacrificios realizados por Pompeyo por su boda con Cornelia (*Pomp.* 55) y, en otra, a los que hizo Antíoco, junto a espectáculos y banquetes, en preparación de la boda de su hijo Demetrio (*Arat.* 17).

#### 4. Compuestos de θύω

Otro ámbito de interés para nuestro estudio es la revisión de los compuestos de θύω que están atestiguados en el corpus plutarqueo. Hemos podido localizar los siguientes: ἀποθύειν, ἐκθύειν, ἐπιθύειν, καταθύειν, προθύειν y συνθύειν:

ἀποθύω: según el *LSJ* significa "offer up a votive sacrifice" y Casabona observa que el compuesto, siempre en voz activa, insiste en la "réalisation effective d'un sacrifice promis" después del éxito de una empresa (1966, 95). En la prosa clásica está atestiguado en Jenofonte, donde se relaciona con sacrificios de animales (βόες en *An* 4, 8, 25; χιμαίρας en *An.* 3, 2, 12).

En Plutarco encontramos este uso del compuesto<sup>35</sup> en un pasaje del tratado *Sobre la malevolencia de Heródoto* (862C) en el que Plutarco echa en cara a Heródoto que minimice el número de enemigos caídos en la batalla de Maratón<sup>36</sup>. Al respecto, recuerda el queronense la promesa hecha por los atenienses a Ártemis Agrótera de sacrificar una cabra por cada persa abatido. Finalmente, como fueron tantos los muertos, acordaron sacrificar anualmente 500 cabras en honor de la diosa:

ἐὺξαμένους γὰρ φασὶ τοὺς Ἀθηναίους τῇ Ἀγροτέρᾳ θύσειν χιμάρους ὄσους ἂν τῶν βαρβάρων καταβάλωσιν, εἶτα μετὰ τὴν μάχην, ἀναρίθμους

---

ofrecidos a Foco, hijo de Foción, tras su triunfo en los juegos de las Panateneas (ἐστιᾶσαι τὰ νικητήρια, *Phoc.* 20), cf. Suk Fong, (2012, 317).

<sup>34</sup> Así en el famoso pasaje de Esquilo, *Ag.* 227, Ifigenia es descrita como προτέλεια ναῶν, pues su sacrificio permitirá partir a las naves (Suk Fong 2012, 327; Calderón 2003, 17).

<sup>35</sup> Cf. también su uso metafórico en *Pericles* 13, 16: τὰς κατὰ τῶν κρειπτονῶν βλασφημίας ἀποθύοντας ("ofreciendo difamaciones contra los poderosos").

<sup>36</sup> Heródoto (7, 117) da la cifra de 6400 caídos persas y 192 atenienses.

πλήθους τῶν νεκρῶν ἀναφανέντος, παραιτεῖσθαι ψηφίσματι τὴν θεόν, ὅπως καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἀποθύωσι πεντακοσίας τῶν χιμάρων.

En efecto, se dice que los atenienses prometieron sacrificar en honor de Ártemis Agrótera un número de cabras equivalente al de los bárbaros que hubieran matado, pero que después, tras la batalla, cuando fue patente la masa innúmera de cadáveres, decretaron suplicar a la divinidad que les eximiera de su voto a condición de que ellos sacrificarían quinientas cabras con periodicidad anual (traducción de Vicente Ramón).

Probablemente la información de Plutarco procede de Jenofonte (*An.* 3, 2, 2). También en este texto, como en Plutarco, se trata de un sacrificio prometido (εὐξάμενοι) y ἀποθύω parece oponerse a θύω para designar la realización efectiva del sacrificio:

καὶ εὐξάμενοι τῇ Ἀρτέμιδι ὁπόσους κατακάνοιεν τῶν πολεμίων τοσαύτας χιμαίρας καταθύσειν τῇ θεῷ, ἐπεὶ οὐκ εἶχον ἱκανὰς εὐρεῖν, ἔδοξεν αὐτοῖς κατ' ἐνιαυτὸν πεντακοσίας θύειν, καὶ ἔτι νῦν ἀποθύουσιν.

Y habiendo prometido a la diosa Ártemis sacrificar tantas cabras como enemigos mataran, como no podían encontrarlas en número suficiente, decidieron sacrificar anualmente quinientas y todavía ahora las sacrifican (traducción de Ramón Bach)<sup>37</sup>.

Ahora bien, el uso más común del compuesto es en el sintagma τὴν δεκάτην ἀποθύειν, referido al sacrificio o consagración del diezmo, que en Jenofonte aparece en lugar de otras fórmulas usuales con ἀποδιδόναι o ἀνατιθέναι. Casabona (1966, 95-96) se pregunta al respecto si bajo esta expresión se habla de un sacrificio propiamente dicho o simplemente de una ofrenda o consagración y apunta la posibilidad de que el empleo de ἀποθύειν en tal fórmula, sólo atestiguado en Jenofonte en la prosa clásica, sea un dialectal en este autor.

Éste es también el uso mayoritario en Plutarco en varios pasajes donde parece claro que el compuesto no hace referencia a un sacrificio, sino a la ofrenda del diezmo. Así ocurre en la *Vida de Agesilao* 19, cuando se cuenta que el general espartano, tras conseguir la victoria contra los tebanos y firmar con ellos una tregua, se dirigió a Delfos y organizó una

<sup>37</sup> También Eliano recuerda estas fiestas y utiliza igualmente ἀποθύω (*V. H.*, 2, 25): Ἀθηναῖοι δὲ τῇ Ἀγροτέρᾳ ἀποθύουσι τὰς χιμαίρας τὰς τριακοσίας, κατὰ τὴν εὐχὴν τοῦ Μιλτιάδου δρῶντες τοῦτο (En el pasaje, sin embargo, habla de 300 cabras, no de 500 como Jenofonte y Plutarco, y sitúa la fiesta en el mes Targelión, en lugar de en el mes Boedromiόν).



ἐτύγγανεν, ἀφείς δὲ τὴν θυσίαν ἐβάδιζε). Tres de las reses que estaban ya preparadas para ser inmoladas le siguieron y Alejandro y sus adivinos interpretaron el hecho como un mal augurio, por lo que Alejandro ordenó hacer rápidamente un sacrificio por la salud de Clito (ἐκέλευσεν ἐκθύσασθαι κατὰ τάχος ὑπὲρ τοῦ Κλείτου). Claramente aquí se trata de un sacrificio expiatorio, que Alejandro ordena para aplacar estos malos augurios sobre la persona de su amigo. Por su parte, continúa Plutarco, Clito no terminó el sacrificio que había iniciado previamente, sino que marchó al banquete organizado por Alejandro: οὐ μὴν ἔφθασεν ὁ Κλείτος ἐκθυσάμενος, ἀλλ' εὐθὺς ἐπὶ τὸ δεῖπνον ἦκε. En este segundo caso el compuesto parece reforzar el sentido de la ejecución completa del sacrificio.

En relación con el compuesto ἐκθύω, Plutarco presenta una única vez el poco frecuente sustantivo ἐκθυσίς, coordinado con ἀποτροπή, con el sentido de "rito expiatorio" (*Marc.* 28)<sup>39</sup>. Parece un *hapax* en Plutarco el adjetivo δυσέκθυτος que se lee en la *Vida de Craso* (18): se aplica a los σημεῖα que los adivinos obtenían de las víctimas, que eran "funestos" (πονηρά) y "difíciles de conjurar" (δυσέκθυτα). Del mismo modo, el adjetivo ἐκθύσιμος lo encontramos una vez en Plutarco, pero fuera del contexto cultural, cuando el polígrafo habla de las ἐκθύσιμα καὶ μιαιρά διηγήματα, "narraciones que requieren expiación e infames", es decir, el tipo de historias a las que los entrometidos siempre están dispuestos a prestar oídos (*Curios.* 518B).

Ἐπιθύω: el verbo tiene el sentido de "sacrificar sobre", probablemente en principio referido a echar una ofrenda al fuego, según el significado originario deθύω<sup>40</sup>. Además de este uso general de "sacrificar" o "sacrificar sobre el altar", puede significar realizar un sacrificio suplementario, es decir, "sacrificar otra víctima" o "sacrificar a continuación" (Casabona 1966, 98). Este último uso es el que encontramos en Plutarco en la *Vida de Marcelo* (29): el cónsul romano sale a inspeccionar una colina y realiza allí sacrificios para saber si el lugar era propicio para instalar el campamento. Tras sacrificar a la primera víctima (ἐθύετο) y obtener augurios negativos, realiza un segundo sacrificio a continuación (ἐπιθυσαμένου δὲ τὸ δεύτερον)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> En Hesiquio es sinónimo de καθαρισμός, s.v. σепτήρια. En lenguaje médico el vocablo significa "erupción" "exantema".

<sup>40</sup> Y de ahí en textos postclásicos su sentido de "quemar incienso", como se ha visto más arriba en Porf. *De abst.* 2, 59, donde se relaciona con θυμῶν, cf. también D.S. 18, 61 λιβανωτὸν ἐπιθύσας (incienso).

<sup>41</sup> Cf. el uso metafórico del compuesto: Γάλβαν ἐπιθυσώμεθα (*Galb.* 14).

Καταθύω: en el sentido de "sacrificar" o "inmolar" se encuentra con frecuencia en Plutarco, normalmente con alusión al animal sacrificado, como ocurre en época clásica en Heródoto y Jenofonte (Casabona 1966, 99). Así, por ejemplo, referido al sacrificio de una vaca preñada que debe hacer una viuda si volvía a casarse antes de los diez meses de haber enviudado (βοῦν ἐγκύμονα κατέθουεν, *Num.* 12); al sacrificio a Apolo Delfinio del toro de Maratón (ταῦρον, *Thest.* 14); en alusión al *ver sacrum* romano (αἰγῶν καὶ συῶν καὶ προβάτων καὶ βοῶν ἐπιγονήν, *Fab.* 4); al sacrificio de once becerros que Paulo Emilio dedicó a la luna en su eclipse (ἔνδεκα μόσχους, *Aem.* 17) o en el que hizo de elefantes Ptolomeo para agradecer su victoria sobre Antíoco (τέσσαρας ἐλέφαντας, *Soll. anim.* 972C). Probablemente todos estos casos tienen en común que los animales inmolados no están destinados al consumo ni el sacrificio iba seguido de banquete<sup>42</sup>.

Específicamente además καταθύειν es usado en Plutarco para referirse a sacrificios humanos. Así cuando Gelón incluyó en los pactos con los cartagineses que dejaran de sacrificar a sus hijos a Crono (τὰ τέκνα παύσσονται τῷ Κρόνῳ καταθύοντες, *Aporphth.* 175A y *Ser. num. vind.* 552A); el caso de Busiris, legendario rey egipcio famoso por su crueldad, que acostumbraba a sacrificar a los que pasaban con una fingida hospitalidad (*Par. min.* 315B: τοὺς παριόντας ὑπούλῳ φιλοξενία κατέθουε), o bien los sacrificios que realizaba Apolodoro, tirano de Casandreae (*Ser. num. Vind.* 556D: οἱ δὲ καταθύοντες ἀνθρώπους ἐπὶ τυραννίσι καὶ συνωμοσίαις ὡς Ἀπολλόδωρος).

Igualmente, en su *Vida de Cicerón* (10) Plutarco emplea el compuesto cuando se refiere al sacrificio ritual de los conjurados liderados por Catilina, un episodio que leemos también en Salustio (*Cat.* 22, 1), en donde se cuenta que los conjurados, tras realizar el juramento de lealtad entre ellos, hicieron un "pacto de sangre" bebiendo sangre humana mezclada con vino de una copa que iban pasándose entre ellos. En su versión, sin embargo, Plutarco especifica que esta sangre humana procedía del sacrificio de un hombre y añade además el escabroso detalle del canibalismo o la antropofagia ritual: ἄλλας τε πίστεις ἔδοσαν ἀλλήλοις καὶ καταθύσαντες ἀνθρωπον ἐγεύσαντο τῶν σαρκῶν<sup>43</sup>.

Προθύω: en Plutarco el compuesto προθύω, conforme al valor temporal del preverbio, significa "realizar un sacrificio antes". En varias ocasiones, lo encontramos referido a sacrificios previos a una empresa mili-

<sup>42</sup> En dos ocasiones, sin embargo, el compuesto aparece sin mención explícita a la víctima: *Nic.* 3 y *Caes.* 63.

<sup>43</sup> El tema aparece también en Dión Casio (37, 30, 3), cf. al respecto Sanz (2018, 203 y ss.).

tar, como es el caso de Licurgo, que antes de la batalla solía sacrificar a las Musas, dada la ligazón que los espartanos establecían entre el valor guerrero y la música (προεθύετο ταῖς Μούσαις, *Lyc.* 21, *Inst. Lac.* 238B)<sup>44</sup>. También ocurre con Calicrátides, que hace sacrificios antes del combate naval (*Apophth. Lac.* 222F: προθυσάμενος) o con Agesilao, que decide sacrificar antes de formar para la batalla (*Apophth. Lac.* 214E: πρὸ τῆς παρατάξεως ἔγνω προθύσασθαι).

Como señala Casabona (1966, 105), son numerosos los ejemplos de προθύω para designar los sacrificios preliminares antes del ritual de la *incubatio*. También lo encontramos en Plutarco, en el contexto de la consulta a los muertos, cuando relata el caso el caso de Elisio de Terina que acudió al oráculo para preguntar sobre la muerte de su hijo, hizo el preceptivo sacrificio preliminar, se acostó a dormir y tuvo una visión (*Cons. ad Apoll.* 190C: ἀφικέσθαι ἐπὶ τι ψυχομαντεῖον, προθυσάμενον δ' ὡς νόμος ἐγκοιμᾶσθαι καὶ ἰδεῖν ὄντιν τοιάνδε).

En relación con este uso, προθύω puede aportar el matiz de "sacrificar a un dios antes que a otro"<sup>45</sup>. Quizá sea este el sentido que tiene el compuesto en el *frag.* 157, que Eusebio atribuye al tratado plutarqueo *Sobre las fiestas de las Dédalas en Platea*. En el pasaje se narra el mito etiológico que explica la institución de este festival en honor a Hera en Beocia, según el cual la diosa estaba oculta con Zeus en el Citerón y, cuando fue su nodriza a buscarla, no se le permitió entrar con el pretexto de que Zeus estaba con Leto. Posteriormente Hera en agradecimiento a Leto por su ayuda consagró un altar y un templo común para ambas (ἕστερον δὲ τῆι Λητοῖ χάριν ἀπομνημονεύουσαν ὁμοβώμιον θέσθαι καὶ σύνναον). A continuación, afirma Plutarco: ὥστε καὶ Λητοῖ Μυχία προθύεσθαι. ¿Se refiere Plutarco que primero se sacrificaba a Leto bajo esta epiclesis de *Mychia* ("la del rincón", "oculta") antes que a Hera?<sup>46</sup>

En los ejemplos citados προθύω aparece siempre en voz media, que es el uso habitual, y no hay indicación de la víctima que se sacrifica<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> La misma anécdota en *Apophth. Lac.* 221A, atribuida a Eudámidas, esta vez con σφαγιάζω: Ἐρωτηθεὶς δὲ τίνας ἔνεκα πρὸ τῶν κινδύνων ταῖς Μούσαις σφαγιάζουσιν, ὅπως ἔφη ἰαί πράξεις λόγων ἀγαθῶν τυγχάνουσιν'.

<sup>45</sup> Cf. Pl. *Crat.* 401d, *LSJ s. v.* y Casabona (1966, 104).

<sup>46</sup> En realidad, parece que se trata de un sincretismo entre Leto y Hera, y el propio Plutarco se refiere a continuación a la probabilidad de que ambas diosas sean la misma. Sobre este tratado y las fiestas de las Dédalas, véase mi introducción a la traducción de los *Fragmentos* en el volumen XIII de la Biblioteca Clásica Gredos. Sobre el culto a Hera Citeronia en Beocia, cf. Comesaña (2016, 81 y ss).

<sup>47</sup> El verbo se utiliza también en sentido metafórico en la *Vida de Pelópidas* 21, donde se recuerda a varios personajes famosos que se sacrificaron para conseguir la victoria, como es el caso de Leónidas, que "se sacrificó a sí mismo por Grecia" (Λεωνίδαν τε τῷ χρησιμῷ τρόπῳ τινὰ προθυσάμενον ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος).

Sin embargo, también está atestiguado en el corpus plutarqueo el empleo infrecuente del compuesto en voz activa y con un objeto en acusativo, y también en este caso el preverbio tiene un claro valor temporal. Se trata de un pasaje del tratado pseudo-plutarqueo *Paralella minora* en el que el autor recuerda a diversos caudillos que asumieron el sacrificio de sus hijas decretado por los oráculos para alcanzar la victoria. En primer lugar, se alude al caso de Metelo que, en plena guerra contra los cartagineses, sacrificó a todos los dioses excepto a Vesta. El adivino le auguró que sólo si sacrificaba a esta divinidad a su hija Metela, remitirían los vientos desfavorables que la diosa había enviado contra sus naves. Finalmente, Vesta se apiadó y aceptó una ternera en su lugar:

Μέτελλος στρατηγὸς μόνη τῇ Ἑστία οὐκ ἔθυσεν· ἡ δὲ πνεῦμα ἀντέπνευσε ταῖς ναυσί. Γάιος δ' Ἰούλιος μάντις εἶπε λωφῆσαι, ἐὰν προθύσῃ τὴν θυγατέρα. ὁ δ' ἀναγκασθεὶς Μετέλλαν τὴν θυγατέρα προσῆγεν· ἡ δ' Ἑστία ἐλεήσασα δάμαλιν ὑπέβαλε (309B).

Después, se narran los casos de Erecteo en la guerra contra Eumolpo y del romano Mario en la guerra contra los cimbrios; ambos sacrificaron a sus hijas y obtuvieron la victoria:

Ἐρεχθεὺς πρὸς Εὐμόλπον πολεμῶν ἔμαθε νικῆσαι, ἐὰν τὴν θυγατέρα προθύσῃ, καὶ συγκοινωνήσας τῇ γυναικὶ Πραξιθέα προέθυσσε τὴν παῖδα....Μάριος πρὸς Κίμβρους πόλεμον ἔχων καὶ ἡττώμενος ὄναρ εἶδεν, ὅτι νικήσει, ἐὰν τὴν θυγατέρα προθύσῃ... ἔδρασε καὶ ἐνίκησε (310D).

Es interesante reseñar que el relato del pseudo-Plutarco es transmitido también por Clemente, Estobeo y Juan Lido, y en todos ellos el verbo empleado es el simple θύω. Cabe preguntarse al respecto si el uso del compuesto es elección de nuestro autor o si lo encontró en el texto que le sirvió de fuente y ha sido eliminado en el resto de la tradición (Pace 2018, 47-48).

Συνθύω: el compuesto aparece en Plutarco en todos los casos con el sentido habitual que le otorga el proverbio de "sacrificar conjuntamente" para resaltar el carácter colectivo del sacrificio, normalmente en uso absoluto y sin objeto expreso que indique la víctima de éste<sup>48</sup>. Así, por ejemplo, cuando todos los romanos se coronaron y acudieron al Capitolio junto a Escipión para sacrificar con él (*Laud. ips.* 541A:

<sup>48</sup> En D.S. (15, 49) se usa con acusativo interno: θυσίας συνθῦεν ἀρχαίας καὶ μεγάλας Ποσειδῶνι.

στεφανωσάμενοι συνανέβησαν εἰς τὸ Καπιτώλιον καὶ συνέθυσαν); o en la *Vida de Antonio*, cuando éste se detiene con el ejército en la isla de Samos antes del enfrentamiento con César y organiza allí fiestas y sacrificios, todas las ciudades participaron en ellos enviando un buey (*Ant.* 56: συνέθυε δὲ καὶ πόλις πᾶσα βοῶν πέμπουσα). En el opúsculo *Sobre la abundancia de amigos* (95C), en un pasaje en que Plutarco advierte de que cuando se tienen muchos amigos resulta imposible acudir a las peticiones de todos ellos, entre ellas, celebrar con el amigo que contrae matrimonio, συνθύειν aparece junto a una serie de verbos compuestos con συν- que refuerzan la idea de comunidad que la amistad implica: συναποδημεῖν, συνδικεῖν, συνδικάζειν, συνδιοικεῖν, συμπενθεῖν<sup>49</sup>.

### 5. Recapitulación

A lo largo de estas páginas hemos tenido la ocasión de recordar el significado originario de θύειν, que acabará ampliándose y sustituyendo a los primitivos ἔρδειν/ῥέζειν para designar al sacrificio por excelencia - el animal- y los ecos de este proceso en la obra del queronense. Por lo demás, el autor usa sin demasiados cambios ni aclaraciones el vocabulario sacrificial conocido desde época clásica y en sus textos el uso de θύειν para designar el conjunto de la ceremonia está plenamente asentado con el sentido genérico e inespecífico de "sacrificar" u "ofrendar" a los dioses, opuesto a otros términos más concretos como σφάζειν o ἐναγίζειν.

En Plutarco el sacrificio nombrado por θύειν y θυσία se presenta como gran acto colectivo, ligado a la fiesta y al banquete, y comprende una enorme variedad. Dentro de ella hemos prestado especial atención a los sacrificios según su propósito, analizando todos los que ha sido posible localizar en el corpus plutarqueo (διαβατήρια, εὐαγγέλια, χαριστήρια, σωτήρια, ἐπινίκια, προτέλεια). El resultado es un rico y diverso cuadro de ocasiones para hacer sacrificios, ya sean expiatorios y para conjurar malos augurios, ya de tipo preliminar (antes de una batalla o empresa militar, de una ceremonia solemne como es el matrimonio, de una consulta al oráculo), o bien en acción de gracias (por una victoria militar, una travesía con un final feliz, una buena nueva, la recuperación de la salud, etc.).

Igualmente, se han analizado los contextos de uso de los compuestos de θύειν presentes en la rica obra plutarquea (ἀποθύειν, ἐκθύειν, ἐπιθύειν, καταθύειν, προθύειν y συνθύειν). Todo ello ha permitido con-

<sup>49</sup> Series semejantes en otros autores, por ejemplo, en Esquines (In Ctesifon 52): συσσιτῶν καὶ συνθύων καὶ συσπένδων.

firmar la continuidad del léxico sacrificial a lo largo del tiempo, pero también matizar nuevos usos (es el caso, por ejemplo, de διαβατήρια/ἀναβατήρια θύειν), obtener datos sobre *hapax* o términos poco atestiguados (como ἐκθυσίς o δυσέκθυτος) o sobre usos poco frecuentes de términos conocidos (como el de προθύω en voz activa). A ello habría que añadir el análisis de los términos relacionados con θύω y θυσία atestiguados en su corpus (como ἐκθύσιμος, βουθυτέω/ βουθυσία, θύσιμος, ἄθυτον, φιλοθύτης, θύτης, προθύτης o ιερόθυτος), que dejaré para otra ocasión. En definitiva, Plutarco y su extensa obra, tanto *Vidas* como *Obras morales*, constituye una fuente de primera importancia para profundizar en nuestro conocimiento del léxico cultural griego y del vocabulario del sacrificio y conocer su evolución a lo largo del tiempo.

### Bibliografía

- BREMMER 2007. J. N. Bremmer, "Greek Normative Animal Sacrifice", en D. Ogdon, (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 132-144.
- BURKERT 2014. W. Burkert, *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona (2ª ed. alemana 1997).
- CALDERÓN 2003. E. Calderón, "Rito y sacrificio en Esquilo. Aspectos léxicos", *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 19, 9-25.
- CALDERÓN 2019. E. Calderón, "El concepto de *Eulábeia* en Plutarco: Análisis léxico", *Prometheus* 45, 182-191.
- CASABONA 1966. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966.
- COMESAÑA 2016. A. Comesaña, *Estudio sobre la fiesta y el culto griegos en las Vidas paralelas de Plutarco*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia.
- EKROTH 2002. G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège.
- FARAONE- NAIDEN 2012. C. Naiden-F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge.
- GONZÁLEZ 2019. M. González, "Who Should be Sacrificed? Human Sacrifice and Status in Plutarch: Themistocles 13, Pelopidas 21–22", *Arethusa* 52.2, 165-179.

- HENRICHES 1981. A. Henrichs, "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", en J. Rudhardt - O. Reverdin (eds.), *La Sacrifice dans l'antiquité*, Genève, 195-235.
- MOLINA 208. A. I. Molina, "Death on the Nile : the murder of Perdiccas and the river crossing in Ancient Macedonia", *Keranos* 1, 87-106.
- PACE 2018. C. Pace, "Parallela Graeca et Romana 20A: Sources and Narrative structure", *Ploutarchos* 15, 43-58.
- PETROPOULOU 2018. M. Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100BC to AD 200*, Oxford.
- PRITCHETT, W. K., *The Greek State at War*, III, California 1979.
- RUDHARDT 1992 [1958]. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Paris.
- SANZ 2018. D. F. Sanz, "El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la historiografía", *Myrtia* 33, 199-234.
- SIMONETTI 2019. E. G. Simonetti, "Plutarch and the Neoplatonists: Porphyry, Proklos, Simplicios" en S. Xenophontos, K. Oikonomopoulou (eds.), *A Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden, 136-153.
- SUK FONG 2011. Th. Suk Fong, "The vocabulary of ἀπάρχεσθαι, ἀπαρχή and related terms in Archaic and Classical Greece", *Kernos* 24, 39-58.
- SUK FONG 2012. Th. Suk Fong, "Naming a Gift: the Vocabulary and Purposes of Greek Religious Offerings", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 52, 310-337.
- VERNANT 1981. J-P. Vernant, "Théorie générale du sacrifice et mise a mort dans la thysia grecque", en J. Rudhardt - O. Reverdin (eds.), *La Sacrifice dans l'antiquité*, Genève, 1-39.