

Ifigenia ξενοκτόνος*

Marta Oller Guzmán

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

marta.oller@uab.cat



Recepción: 14/6/2009

Resumen

En este artículo argumentaré que los principales motivos de la tragedia *Ifigenia entre los tauros*, de Eurípides, son la ξενοκτονία —aquí entendida como muerte de extranjeros— dentro del culto de Ártemis en la Táuride, y el papel de Ifigenia como sacerdotisa ξενοκτόνος.

Palabras clave: Ifigenia, Ártemis, tauros, ξενοκτονία, ξενοκτόνος.

Abstract. *Iphigeneia ξενοκτόνος*

In this article I argue that the main motives of the tragedy *Iphigeneia among the Taurians* are the ritualised ξενοκτονία —here as murder of foreigners— in the cult of Artemis in Tauris and the role played by Iphigeneia as priestess ξενοκτόμος.

Key words: Iphigeneia, Artemis, Taurians, ξενοκτονία, ξενοκτόμος.

Sumario

- | | |
|---|---|
| <p>1. <i>Ifigenia entre los tauros</i>: tradición e innovación en Eurípides</p> <p>2. La transgresión de la hospitalidad y el culto de la <i>Parthénos</i> entre los tauros</p> | <p>3. El culto de Ártemis Taurópolos en Halas Arafidnes</p> <p>Bibliografía</p> |
|---|---|

A lo largo de más de diez años he tenido la suerte de poder trabajar bajo la tutela y el magisterio de la profesora Santiago, con quien he aprendido a valorar la importancia de una formación filológica sólida y del trabajo hecho con rigor y honestidad. A estas enseñanzas, que ya son un referente ineludible en mi perfil profesional, se ha añadido un trato cordial y cercano que ha allanado los caminos de la filología, a veces arduos. Utilizando la terminología de la ξενία, una institución por ella tan querida, sirva este artículo como humilde contradón de todos los dones —verdaderos «bienes de prestigio»— con los que, a lo largo de este tiempo, la profesora Santiago me ha obsequiado.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2007-64919.

Al motivo de la *ξενοσπονία*, es decir, la matanza de un huésped extranjero, he dedicado ya un trabajo previo, basado en el análisis del personaje de Hécuba en la tragedia homónima de Eurípides¹. Constataba allí la importancia de ese motivo para comprender mejor la propia estructura de la obra y, muy particularmente, la evolución del carácter de la protagonista, que adopta una actitud de digna resignación ante la muerte de su hija Políxena, mientras que, en el caso de la muerte de su hijo Polidoro a manos de un huésped de su padre, planea y ejecuta contra él la más cruel de las venganzas. En ese trabajo previo apuntaba ya el interés que parece haber tenido Eurípides en el motivo de la transgresión de la hospitalidad y sus fatales consecuencias, ya que, efectivamente, aparece como relevante en otras tragedias suyas como *Alceste* y *Crisipo*².

En este trabajo abordo de nuevo el tema de la transgresión de la hospitalidad, pero en un contexto diferente, no dentro del ámbito de la hospitalidad ancestral entre familias de las élites, sino dentro del nuevo concepto de hospitalidad «universal»³. Además, no se trata ya de una hospitalidad privada, sino pública, forma parte de las normas del país y se materializa dentro de un contexto religioso, como ofrenda a una divinidad local. La obra objeto de análisis es aquí *Ifigenia entre los tauros*. En ella, Eurípides presenta a la joven Ifigenia en su exilio norpóntico, participando en el sacrificio de los extranjeros que llegan al lugar, tras haberle encargado la diosa Ártemis este cometido.

A través del análisis pormenorizado de la tragedia, intentaremos argumentar que la función de *ξενοσπότης*, que aparece aquí por primera vez asociada a Ifigenia, es el motivo vertebrador del argumento trágico, ya que, por un lado, en el ámbito estrictamente mítico, sirve para propiciar el reencuentro de Ifigenia y Orestes, por otro, en el plano conceptual, refuerza la idea de que la repulsa a la violencia contra los extranjeros y la defensa de la *ξενία* —aquí entendida, como hemos dicho, en su sentido más amplio de acogida y protección del extranjero— eran un principio convivencial, una norma básica, entre los griegos, y, por último, en el plano religioso, explica ciertas prácticas rituales en el culto de Ártemis Taurópolis en el santuario ático de Halas Arafidnes.

A juzgar por los testimonios conservados, Eurípides se interesó tardíamente por la figura de Ifigenia, puesto que no fue hasta el final de sus días cuando compuso dos tragedias centradas en ese personaje mítico: *Ifigenia entre los tauros*, cuya datación suele situarse alrededor del 414 aC⁴, e *Ifigenia en Áulide*, que fue

1. OLLER GUZMÁN (2007).
2. STANTON (1990) y SANTIAGO ÁLVAREZ (2007), respectivamente. El tema de la transgresión de la hospitalidad también está presente en el drama satírico *El Cíclope*, aunque el tratamiento del mismo se encuentra aquí condicionado por las exigencias propias del género.
3. La *Odisea* es la primera obra literaria que nos aporta amplios y explícitos testimonios de este nuevo concepto de hospitalidad, donde *ξένοσ* adopta ya las más de las veces el significado de «extranjero», cf. SANTIAGO ÁLVAREZ (2004).
4. La datación de *Ifigenia entre los tauros* ha sido muy discutida, pues no hay datos externos a la obra para establecerla. Las fechas que se han propuesto oscilan entre el 417 y el 411 aC, aunque los resultados obtenidos de estudios estilométricos recientes apuntan a una datación muy probable alrededor del 414-413, cf. KYRIAKOU (2006: 39-40).

presentada en público en el año 406 aC. Conservadas en su integridad, ambas tragedias desarrollan episodios míticos cuyo núcleo original era probablemente antiguo, ya que Proclo hace mención en su resumen de los *Cantos Ciprios*⁵ de los dos motivos fundamentales: el sacrificio de Ifigenia en Áulide y su posterior traslado al país de los tauros.

Del primero, los testimonios literarios conservados anteriores a Eurípides, aunque no son muy abundantes, permiten reconstruir el argumento básico, con algunas pequeñas variaciones que no alteran de forma significativa su contenido: la flota aquea, reunida en el puerto beocio de Áulide, no puede hacerse a la mar por falta de vientos favorables y la situación se hace insostenible. Tras consultar al adivino Calcante, éste les revela que la diosa Ártemis les retiene, enfadada por una ofensa de Agamenón, y que tan sólo les dejará partir si sacrifican en su honor a Ifigenia, la hija del Atrida. A petición de su padre, Ifigenia se presenta en Áulide y es conducida al altar donde, según unas versiones, muere sacrificada o, según otras, es sustituida en el último momento por una cierva por voluntad de Ártemis⁶. Ése es el esquema básico del relato mítico que sirve de marco referencial a Eurípides para el desarrollo del argumento de su tragedia *Ifigenia en Áulide*.

En cuanto al episodio del traslado de Ifigenia al país de los tauros, los antecedentes literarios de que disponemos son escasos y poco explícitos, de modo que no podemos fijar con claridad las líneas argumentales del relato mítico antiguo sobre el cual el dramaturgo pudo haber compuesto su propia versión. De hecho, a juzgar por las fuentes literarias conservadas, el argumento de la tragedia *Ifigenia entre los tauros* debe ser considerado, en buena medida, una invención de Eurípides⁷, en el que, según los estudiosos, parecen haber confluído elementos de distintas procedencias: 1) tradiciones míticas antiguas que referían el traslado de Ifigenia a la Táuride y tal vez su posterior regreso a Grecia⁸; 2) relatos procedentes de la colonización griega del Ponto Euxino sobre las costumbres de los tauros en relación con los extranjeros, y la veneración de la diosa Parthénos; 3) mitos etiológicos sobre el origen del culto de Ártemis Taurópolos en Halas y sobre los rituales que se celebraban en su honor⁹, y 4) motivos narrativos propios del género trágico, como, p. e., el reconocimiento entre dos seres queridos o el *deus ex machina* final¹⁰. En la compleja elaboración de este material, Eurípides

5. Obra atribuida a Estasio de Chipre y fechable en la primera mitad del siglo VII aC.

6. Sobre las fuentes literarias anteriores a Eurípides que desarrollan el episodio del sacrificio de Ifigenia, sigue siendo útil la presentación comentada de JOUAN (1966: 265-274), que puede completarse con BREMMER (2002: 21-35), con bibliografía reciente.

7. PIPPIN BURNET (1971: 75). Un argumento indirecto de ello sería el hecho de que no se encuentran representaciones iconográficas del episodio de Ifigenia entre los tauros anteriores a Eurípides, cf. KAHIL (1990: 717-718); TAPLIN (2006: 76-78).

8. GRÉGOIRE (1925: 92-94, 97-99).

9. GRÉGOIRE (1925: 96-97), AÉLION (1983: 146).

10. No vamos a entrar en este punto, puesto que no concierne directamente el tema aquí tratado. Para el que pueda estar interesado en él, le remitimos a O'BRIEN (1988), quien trata algunos de los motivos recurrentes en los argumentos trágicos de la obra euripídea y, en particular, en la *Ifigenia entre los tauros*.

incorpora un nuevo motivo que, en mi opinión, funciona como nexo entre los distintos elementos y que probablemente constituye la principal innovación del dramaturgo. Ese motivo no es otro que el de la *ξενοκτονία*, esto es, la muerte de los extranjeros, en cuyo desarrollo, como veremos, Ifigenia, en su calidad de sacerdotisa de Ártemis, está directamente implicada. Pasemos al comentario de cada uno de estos puntos.

1. *Ifigenia entre los tauros: tradición e innovación en Eurípides*

Como decíamos, la versión más antigua que nos ha llegado sobre el traslado de Ifigenia a la Táuride es la de los *Cantos ciprios* de Estasino de Chipre y en ella, según el resumen de la obra del compilador Proclo, Ártemis, tras sustituir a Ifigenia por una cierva en el altar sacrificial, la transporta a la Táuride para inmortalizarla¹¹. El argumento acaba aquí, de modo que no se incluye ninguna explicación ni sobre cómo se realiza la inmortalización ni sobre la «vida» posterior de Ifigenia entre los tauros. Un fragmento del *Catálogo de mujeres*¹² confirma la antigüedad del motivo de la inmortalización de Ifigenia, aquí designada con el nombre de Ifimede¹³, y añade algunos datos más sobre el destino final de la joven: cuando Ártemis la salva de la muerte, ungiendo su cuerpo con ambrosía, le concede la inmortalidad y la eterna juventud (*ἀθάνατο[ν και ἀγήρο]αον*), pero, en contrapartida, hace de ella su sacerdotisa con el sobrenombre de Einodia¹⁴ o Hécate¹⁵, versión, ésta última, que siguió Estesícoro en la composición de su *Orestea*¹⁶.

Todos estos testimonios coinciden, por tanto, en la inmortalización de Ifigenia, pero sólo en un caso se menciona el país de los tauros como lugar de acogida y es,

11. PROCL. *Chrest.* 80 Seve. (= BERNABÉ, p. 41): Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν (Ἰφιγένειαν) ἔξαοπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει και ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ.
12. Tradicionalmente, esta obra ha sido atribuida a Hesfodo, pero, en opinión de los estudiosos, su composición debe situarse algo más tarde, en la primera mitad del siglo VI aC, cf. HIRSCHBERGER (2004: 84). WEST (1985: 136) propone una datación entre el 580 y el 520 aC, que tal vez podría concretarse más, alrededor del 540-520 aC.
13. Sobre la cuestión de la multiplicidad de nombres aplicados a la figura de Ifigenia, cf. BREMMER (2002: 24-25).
14. HES. *Fr.* 23a (MERKELBACH-WEST), vv. 21-26: αὐτὴν (Ἰφιμήδην) δ' ἔλαφρῶς ἰοχέαιρα ῥεῖα μάλ' ἔξεσά[ωσε, και ἀμβροσ]ίην [ἐ]ο[α]τε[ιν]ήν| στάξε κατὰ κρη[θ]εν, ἵνα οἱ χ[ρ]ώς [ἐ]μπε[δ]ο[ς] ε[ἴ]η| θῆκεν δ' ἀθάνατο[ν και ἀγήρο]αον ἥμα[τα πάντα].| τὴν δὲ νῦν καλέο[ουσιν ἐπὶ χ]θονὶ φύλ' ἀν[θ]ρώπων| Ἄρτεμιν εἰνοδι[ήν, πρόπολον κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρ[ης]. Es importante hacer notar que, como apunta HIRSCHBERGER (2004: 214), en el verso 26 hay dos posibilidades para completar la laguna: βουλήη κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρ[ης] (Lobel) o bien πρόπολον κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρ[ης]. Aunque más comprometida, la lectura πρόπολον añadiría una información valiosa, puesto que, por primera vez, se documentaría la función de Ifigenia como sirvienta o sacerdotisa de Ártemis.
15. HES. *Fr.* 23b (MERKELBACH-WEST) = PAUS. I, 43, 1: οἶδα δὲ Ἡσίοδον ποιήσαντα ἐν Καταλόγῳ Γυναικῶν Ἰφιγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμη δὲ Ἀρτέμιδος Ἐκάτην εἶναι. La asociación de Ártemis y Hécate probablemente viene determinada por el epíteto Einodia, que suele atribuirse a Hécate como protectora de los caminos, cf. BURKERT (1985: 171). De hecho, ambas divinidades compartían otras atribuciones y epítetos, cf. FARNELL (1896: 516-519).
16. STESICH. *Fr.* 215 (PAGE): Στῆ[σίχορος] δ' ἐν Ὀρσετεῖ[αι κατ]ακολουθήσας Ἡσιόδῳ τὴν Ἀγαμέμνονος Ἰφιγένειαν εἶ[ναι τή]ν Ἐκάτην νῦν ἰ[δ]νομα[ς]ομένην.

precisamente, en la fuente más antigua, la de los *Cantos Ciprios*. Durante cierto tiempo se creyó que esta referencia geográfica no pertenecía a la obra original, sino que era un añadido posterior, debido a la influencia de la tragedia de Eurípides¹⁷. Actualmente no hay ninguna duda de que la colonización griega del litoral septentrional del mar Negro remonta al último cuarto del siglo VII aC¹⁸, de modo que Estasio de Chipre pudo establecer el destino final de Ifigenia en la península Táurica basándose en referencias reales, aunque verosímilmente indirectas, de la geografía norpónica¹⁹.

Entre las tragedias que trataron el mito de Ifigenia, merece una mención especial *Crises* de Sófocles, obra datada alrededor del 416-415 aC, que, en opinión de algunos estudiosos, habría anticipado ya algunos de los temas de la *Ifigenia entre los tauros* de Eurípides²⁰. De acuerdo con la reconstrucción del argumento mayoritariamente aceptada²¹, la tragedia habría tratado el episodio de la estancia de Ifigenia y Orestes en la isla de Esminta, adonde habrían llegado después de huir de la Táuride con la estatua de Ártemis, perseguidos por el rey tauro Toante. En esta isla, habrían conocido a su hermanastro Crises, hijo de Agamenón y Criseida, de cuya existencia no tenían noticia. Con su ayuda, habrían matado a Toante y, posteriormente, habrían regresado juntos a Grecia. Si se llegara a confirmar que éste había sido efectivamente el argumento de *Crises*, quedaría fuera de dudas la existencia de una tradición anterior a Eurípides, no sólo sobre la estancia de Ifigenia entre los tauros, sino también sobre su posible regreso a Grecia en compañía de su hermano Orestes. Esto reduciría en gran medida la originalidad euripídea en el tratamiento del mito. De todas formas, teniendo en cuenta que la reconstrucción del argumento se basa en testimonios indirectos y tardíos —Higino y Pacuvio, básicamente—, estos datos deben ser considerados con cautela²².

17. JOUAN (1966: 267-8); PIPPIN BURNETT (1971: 73).

18. TSETSKHLADZE (1998: 19).

19. HOLLINSHEAD (1985: 422) prefiere seguir interpretando la referencia al traslado de Ifigenia a la Táuride como un «detalle euripídeo» incorporado a posteriori. En cualquier caso, la cuestión que surge inmediatamente es por qué la península Táurica en concreto como destino de Ifigenia. No disponemos de datos que puedan proporcionarnos una respuesta categórica a esta pregunta, aunque, en mi opinión, es posible conjeturar alguna relación entre los destinos de Ifigenia y Aquiles, el que fuera el falso prometido de la joven y al que, según la *Etiópida* de Arctino de Mileto (final del siglo VIII aC), su madre Tetis sacó de la pira mortuoria para llevarlo a la Isla de Leuce, cf. PROCL. *Chrest.*, 172 Seve. (= BERNABÉ, p. 69). Inicialmente, este lugar fue, con toda probabilidad, un destino mítico similar a la Isla de los Bienaventurados —con la que, de hecho, las fuentes tardías suelen confundirlo—, pero con el progresivo conocimiento de la región norpónica, propiciado por la colonización griega, fue identificado con una isla situada junto a la desembocadura del río Histro —el actual Danubio—, en la que se documenta un importante culto al héroe aqueo desde el siglo VI aC. Paralelamente, Ifigenia pudo haber sido destinada a los confines norpónicos siguiendo los pasos de Aquiles, aunque, teniendo en cuenta la falta de datos, otras explicaciones serían igualmente aceptables.

20. GRÉGOIRE (1925: 99).

21. Una presentación de la cuestión relativa al argumento de *Crises* puede leerse en LUCAS DE DIOS (1983: 363-364).

22. KYRIAKOU (2006: 19).

El pasaje introduce, en primer lugar, al personaje de Toante, rey de los tauros, del que no tenemos documentación previa y que pudo haber sido una invención eurípidea²⁵. De él no hace más que una descripción muy escueta, focalizada en dos rasgos: la afirmación de su carácter «bárbaro», compartido también por sus vasallos, y la ligereza de sus pies, de donde le viene el nombre parlante de «El Rápido»²⁶. Toante no entrará en escena hasta el verso 1152, pero su presencia y ferocidad planean a lo largo de toda la tragedia (vv. 109, 334-5, 741, 1020). Seguidamente, la propia Ifigenia explica cuál es la función que desempeña como sacerdotisa de Ártemis: participar en el sacrificio de los náufragos helenos que lleguen al lugar. Aunque en las palabras de la joven Atrida no hay una repulsa clara ante esta tarea, en mi opinión, Ifigenia parece aceptar su nueva responsabilidad con una cierta reserva: no quiere —o no puede— hablar de las costumbres de los tauros en relación con el culto de Ártemis, porque teme a la divinidad, pero afirma que el sacrificio de griegos es una costumbre local antigua, casi a modo de justificación. En los dos últimos versos (40-41), además, se destaca que Ifigenia únicamente se ocupa de los ritos preparatorios (κατάρχομαι), mientras que son otros quienes realizan el sacrificio propiamente dicho. Más adelante (vv. 53-56), cuando Ifigenia relata el contenido de un sueño premonitorio de la muerte de su hermano Orestes, vuelve a insistir en su cometido concreto:

κάγω τέχνην τήνδ' ἦν ἔχω ξενοκτόνον
 τιμῶσ' ὑδραίνειν αὐτὸν ὡς θανούμενον,
 κλαίουσα. τοῦναρ δ' ὦδε συμβάλλω τόδε
 τέθνηκ' Ὀρέστης, οὗ καταρξάμην ἐγώ.

«Y yo, en honor a este oficio que tengo de matar a los extranjeros, le iba rociando entre sollozos como si fuese a morir. Este sueño lo interpreto así: ha muerto Orestes; yo he llevado a cabo los ritos preparatorios de su inmoliación.»

La intervención de Ifigenia en el sacrificio ya no sólo de griegos, sino también de extranjeros en general²⁷, queda, por tanto, limitada a unas aspersiones rituales

25. O tal vez sofoclea, si se acepta la reconstrucción del argumento de la tragedia *Crises*, del cual ya hemos hablado previamente, cf. *supra*.
26. El uso de nombres parlantes para designar a personajes no sólo griegos, sino también no griegos está documentado en otras tragedias de Eurípides como, p. e., en el caso de Poliméstor «El de Muchas Maquinaciones», en *Hécuba*, cf. OLLER GUZMÁN (2007: 73). Normalmente, se esperaría que el significado del nombre respondiera al papel del personaje dentro de la tragedia —Poliméstor es, en efecto, un rey artero y traidor—, pero ignoramos el porqué de la elección del apelativo «El Rápido» para el rey de los tauros, puesto que la anunciada ligereza de pies no se ve reflejada en las intervenciones del personaje. Esto nos lleva a pensar que tal vez Eurípides tomó prestado al personaje de Toante de una tradición previa, en la que el nombre parlante sería realmente significativo y funcional. Ejemplos elocuentes de la utilización de epítetos que hacen referencia a episodios previos en la biografía de personajes míticos nos los proporcionan ya los poemas homéricos, como *πτολίπορθος* «Destructor de Ciudades», aplicado a Aquiles, cf. *Il.*, VIII 372, XV 77, XXI 550 y XXIV 108.
27. Hay una contraposición evidente entre los versos 39 y 53 que ya ha sido puesta de relieve por otros estudiosos, aunque sin llegar a una explicación satisfactoria, cf. SANSONE (1978: pássim).

previas, pero su mera participación en el sacrificio la lleva a asumir como propia la τέχνη ξεινοκτόνος. De nuevo, más adelante, cuando Orestes le pregunta, sin saber todavía su identidad, sobre el sacrificio del que pronto ha de ser víctima, Ifigenia vuelve a corroborarlo (vv. 617-626):

O. θύσει δὲ τίς με καὶ τὰ δεινὰ τλήσεται;
 I. ἐγὼ· θεᾶς γὰρ τήνδε προοτροπὴν ἔχω.
 O. ἄξηλά γ', ὦ νεᾶνι, κοῦκ εὐδαίμονα.
 I. ἀλλ' εἰς ἀνάγκην κείμεθ', ἦν φυλακτέον.
 O. αὐτὴ ξίφει θύουσα θήλυς ἄρσενας;
 I. οὐκ, ἀλλὰ χαίτην ἀμφὶ σὴν χειρόνιομαι.
 O. ὁ δὲ σφαγεὺς τίς; εἰ τὰδ' ἴστορεῖν με χροῖ.
 I. ἔσω δόμων τῶνδ' εἰσὶν οἷς μέλει τάδε.

O. Quién me sacrificará y osará realizar los terribles actos?
 I. Yo, pues tengo este encargo de la diosa.
 O. Nada envidiable, jovencita, y nada feliz.
 I. Estoy forzada por una necesidad, que debe ser cumplida.
 O. Sacrificando con un puñal tú misma, siendo mujer, a varones?
 I. No, pero haré aspersiones de agua lustral por tu cabello.
 O. ¿Y quién me degollará? si se me permite preguntarlo.
 I. Dentro de estas moradas están los que se encargan de ello.

La implicación de Ifigenia en los rituales de sacrificio tiene una importancia capital para el desarrollo del argumento trágico, puesto que es esta circunstancia la que permite en la obra el encuentro de Ifigenia y Orestes. En efecto, cuando Orestes y Píldes llegan a la península Táurica, son apresados por las gentes del lugar y conducidos ante el rey. Éste, tan pronto como los ve, ordena que sean llevados ante la joven Atrida para iniciar el sacrificio habitual (vv. 334-337), donde se produce el reencuentro entre los dos hermanos.

2. La transgresión de la hospitalidad y el culto de la Parthénos entre los tauros

Toda esta trama parece haber sido inspirada, según la *communis opinio*²⁸, en el siguiente relato de Heródoto sobre las costumbres de los tauros:

Hdt. IV 103. τούτων Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοσίδε χρέωνται· θύουσι μὲν τῇ Παρθένῳ τοὺς τε ναηγούς καὶ τοὺς ἄν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες τρόπῳ τοιῷδε· καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσι τὴν κεφαλὴν. [2] οἱ μὲν δὴ λέγουσι ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημοῦ ἴδρῡται τὸ ἱρόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσι, οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογεῖν, τὸ μὲντοι σῶμα οὐκ ὠθέεσθαι ἀπὸ τοῦ κρημοῦ λέγουσι ἀλλὰ γῆ κρῦπτεσθαι. τὴν δὲ δαίμονα ταύτην τῇ θύουσι λέγουσι αὐτοὶ Ταῦροι Ἰφιγένειαν τὴν Ἀγαμέμνονος εἶναι. [3] πολεμίους δὲ ἄνδρας τοὺς ἄν χειρώσονται ποιεῦσι τάδε· ἀποταμῶν

28. HALL (1991: 111-2).

ἕκαστος κεφαλὴν ἀποφέρεται ἐς τὰ οἰκία, ἔπειτα ἐπὶ ξύλου μεγάλου ἀναπίρας ἰστᾶ ὑπὲρ τῆς οἰκίης ὑπερέχουσαν πολλόν, μάλιστα δὲ ὑπὲρ τῆς καπνοδόκης· φασὶ δὲ τούτους φυλάκους τῆς οἰκίης πάσης ὑπεραιωρέεσθαι. ζῶσι δὲ ἀπὸ λήϊς τε καὶ πολέμου.

«De entre todos los anteriormente citados, los tauros tienen normas como las siguientes: sacrifican en honor de la virgen a los náufragos y a aquellos griegos que consiguen capturar, adentrándose en alta mar, de la siguiente manera: celebrados los ritos preparatorios²⁹, golpean a las víctimas en la cabeza con una maza. Unos dicen que lanzan el cuerpo desde lo alto del precipicio (ya que el santuario se alza en un promontorio) y que empalan la cabeza. Otros, en cambio, están de acuerdo en cuanto a la cabeza, pero dicen que el cuerpo no es lanzado desde el precipicio, sino ocultado bajo tierra. En cuanto a la divinidad a la que está dedicado el sacrificio, los tauros, por su parte, dicen que es Ifigenia, la hija de Agamenón. Por otra parte, con los enemigos que consiguen someter hacen lo siguiente: cada uno corta una cabeza y se la lleva a casa, después la atraviesa con un palo largo y la coloca de manera que sobresalga mucho por encima de la casa, muy por encima de la chimenea. Dicen que esos palos se alzan como guardianes de toda la casa. Los tauros viven de la piratería y de la guerra.»

Como puede verse, en el pasaje de Heródoto hay una distinción clara entre dos prácticas, igualmente sangrientas, atribuidas a los tauros: 1) los sacrificios en honor de la virgen Ifigenia de náufragos y griegos capturados en acciones de piratería, y 2) las represalias contra los enemigos derrotados —las dos prácticas quedan resumidas en la frase al final del párrafo, indicando que la piratería y la guerra constituyen el medio de vida de ese pueblo—. Eurípides alude a ambos motivos en la trama de *Ifigenia entre los tauros*: el primero es recurrente en toda la obra e implica directamente a Ifigenia como sacerdotisa ξενοκτόνος de Ártemis; el segundo aparece en las órdenes que el rey Toante da a sus hombres para que detengan a los griegos fugitivos y procedan a lanzarlos de un precipicio o bien a empalar sus cuerpos³⁰.

Esta coincidencia permite considerar como muy verosímil la influencia directa de la obra de Heródoto —aunque no se puede descartar la existencia de una fuente anterior, de la cual habrían bebido tanto el historiador como el dramaturgo—. Hay, sin embargo, diferencias notables, pues lejos de la neutralidad con que el de Halicarnaso describe estas costumbres, Eurípides pone énfasis en los aspectos más brutales —y, sin duda, dramáticamente efectivos— de las mismas y, por extensión, del pueblo de los tauros que las practica. Así, p. e., en el inicio de la tra-

29. La lectura *καταξάμενοι* es discutida y, de hecho, algunos editores prefieren otras alternativas. En nuestra opinión, un argumento indirecto a favor de esta lectura sería el hecho de que Eurípides utiliza exactamente este mismo verbo (*κατάρχομαι*) para definir la labor de Ifigenia en el sacerdocio de Ártemis táurica. Si es que Eurípides se inspiró efectivamente en el relato herodoteo sobre las costumbres de los tauros para escribir el argumento de la tragedia, habría encontrado en este participio un medio de relacionar a Ifigenia con los sacrificios humanos sin hacerla totalmente responsable de los mismos.

30. Véanse los vv. 1422-1434, de los cuales son particularmente significativos los vv. 1428-1430, cf. HALL (1991: 112).

gedia, cuando Orestes y Píladés llegan junto al templo de Ártemis³¹, se describen de forma precisa los vestigios visibles de la actividad sacrificial: el altar teñido con el color amarillento de la sangre griega derramada (v. 73: ξάνθ' ἔχει τριχώματα) y los despojos (¿humanos o materiales?³²) de los extranjeros inmolados colgando de las cornisas (v. 74: σκῦλ' [...] ἤρτημένα, v. 75: τῶν κατθανόντων γ' ἀκροθίνια ξένων). Esta visión aterradora es la confirmación de que se encuentran en una tierra «desconocida e inhospitalaria» (v. 94: ἄγνωστον ἐς γῆν, ἄξενον), en la que sacrificar a los náufragos y extranjeros es norma habitual.

En cuanto a la «legalidad» de estas prácticas³³, las intervenciones del bovero tauro son muy explícitas cuando anuncia a Ifigenia la llegada de dos náufragos griegos, donde queda ya muy claro que deben ser sacrificados inmediatamente a la diosa Ártemis (vv. 241-5), y, sobre todo, cuando describe su accidentada captura (vv. 275-80):

ἄλλος δέ τις μάταιος, ἀνομίᾳ θρασύς,
 ἐγέλασεν εὐχαῖς, ναυτίλους δ' ἐφθαρμένους
 θιάσσειν φάραγγ' ἔφασκε τοῦ νόμου φόβω,
 κλύοντας ὡς θύοιμεν ἐνθάδε ξένους.
 ἔδοξε δ' ἡμῶν εὖ λέγειν τοῖς πλείοσι,
 θηρᾶν τε τῇ θεῷ σφάγια τὰπιχώρια.

«Otro (bovero tauro) —un necio sin duda— envalentonado por su desconocimiento total de las leyes, se echó a reír ante las súplicas y decía que eran unos marineros perdidos que se habían agazapado en una cueva escarpada por miedo a la ley, pues habían oído que aquí sacrificamos a los extranjeros. A la mayoría de nosotros nos pareció que tenía razón y decidimos capturarlos como víctimas para los sacrificios en honor de la diosa, acordes con las normas del país.»

Como vemos, el relato herodoteo sobre las costumbres de los tauros es interpretado por Eurípides como un caso de transgresión de hospitalidad, de ξενοκτονία, integrado dentro del culto de la diosa Ártemis táurica. Por supuesto, esta es la *interpretatio graeca* de una práctica que, en el pensar griego, socavaba uno de los principios fundamentales de la convivencia cívica, según el cual todo extranjero que llega en son de paz debe ser acogido y respetado³⁴. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la misma tragedia, cuando Orestes describe su llegada a Atenas en su viaje errante, atormentado por las Erinias, tras haber matado a su madre (vv. 940-957): inicialmente, nadie quiere acoger a un extranjero que tiene las manos manchadas por la sangre materna, pero unos pocos se apiadan de él y le ofrecen una mesa hospitalaria, eso sí, para él solo (v. 949: ξένια μονοτρῶπεζα), donde

31. Sobre la identificación de la Parthénos táurica con la Ártemis griega, cf. más adelante.

32. STRACHAN (1976: 132): «Though Herodotus talks of heads nailed up by the Taurians, the words σκῦλα and ἀκροθίνια more naturally refer to spoils such as armor stripped from bodies and hung up as offerings according to the Greek custom».

33. Son «ilegales» desde el punto de vista griego, «legales» para los tauros.

34. SANTIAGO ÁLVAREZ (2004: 33, 35-7).

le permiten comer en silencio (v. 951: *σιγή*) y aparte (v. 952: *δίχα*)³⁵. El deber de la hospitalidad, aunque sea en su mínima expresión de facilitar acogida y comida, se sitúa en este pasaje por encima incluso del rechazo ante un hombre culpable de matricidio, pero que se presenta como suplicante para ser purificado. Incluso, más adelante, el propio Orestes será reprendido por su hermana Ifigenia, cuando éste le propone matar a Toante, el rey de los tauros, para poder huir del lugar. Dado que Toante la ha aceptado en el país como huésped durante estos años de exilio, la acción le parece inadmisibles (v. 1021):

ΙΦ. δεινὸν τόδ' εἶπας, ξενοφρονεῖν ἐπίλυδας

«Terrible es lo que acabas de decir: que las personas llegadas de fuera maten a quien les ha acogido.»

La gran diferencia en la consideración del extranjero entre griegos y tauros queda todavía más clara en las palabras que el coro de mujeres, unas esclavas griegas al servicio de Ifigenia, dirigen a la diosa Ártemis para que acepte el sacrificio de los dos griegos (vv. 463-6):

ὦ πότνι, εἴ σοι τάδ' ἄρεσκόντως
πόλις ἦδε τελεῖ, δέξαι θυσίας,
ἄς ὁ παρ' ἡμῖν
νόμος οὐχ ὀσίας {Ἑλλησι διδοῦς} ἀναφαίνει.

«Oh Señora, si esta ciudad realiza ofrendas agradables para ti, acepta unos sacrificios que nuestra ley muestra claramente como impíos, {pues no los permite a los griegos.}³⁶»

A la luz de estos pasajes, podría concluirse que la ley (νόμος) relativa a la *ξενία* no tiene un valor unívoco ni universal, puesto que a la vez que fomenta el sacrificio de los extranjeros entre los tauros, lo reprueba entre los griegos. Esta ambigüedad se resuelve si se considera la ley como el fruto de una comunidad humana, que proyecta en dicha ley las virtudes y los defectos que le son propios. Tal es la conclusión a la que llega la misma Ifigenia, quien no puede entender las contradicciones de Ártemis, que prohíbe el acceso a sus altares a cualquiera que haya tocado sangre y, por otra parte, acepta con gusto los sacrificios de extranjeros. Esto la lleva a concluir que, en realidad, la diosa no tiene nada que ver con estas prácticas atroces, sino que son los tauros quienes, siendo un pueblo «matador de hombres», atribuyen ese mismo proceder a la divinidad (vv. 380-391):

τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα,
ἦ τις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου,
ἦ καὶ λοχείας ἦ νεκροῦ θίγη χειροῖν,

35. Este episodio legendario sería el origen de algunos rituales celebrados durante las Antesterias, cf. BURKERT (1983: 221-2).

36. Traducción que responde al intento de buscar coherencia a un pasaje realmente oscuro.

βωμῶν ἀπειργεῖ, μυσσαρὸν ὡς ἡγουμένη,
 αὐτὴ δὲ θυσίαις ἤδεται βροτοκτόνοις.
 οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ
 Λητῷ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν
 τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐσιτάματα
 ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ,
 τοῦς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,
 ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ·
 οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

«Censuro las contradicciones de la diosa, que rechaza de sus altares a cualquiera que haya llevado a cabo una muerte violenta o incluso si toca con sus manos a una parturienta o a un muerto, porque considera eso como algo impuro, en tanto que ella misma se complace en sacrificios que causan la muerte de seres humanos. No es posible que Leto, la esposa de Zeus, engendrara tal estupidez. De la misma manera, yo considero increíbles los manjares ofrecidos por Tántalo a los dioses para que gozaran con las carnes de su hijo; más bien pienso que los habitantes de este país, al ser ellos mismos «matadores de hombres», transfieren a la diosa su proceder falto de sensibilidad, pues no creo que ninguna divinidad sea mala.»

Con estas palabras en boca de Ifigenia, Eurípides la descarga de toda culpabilidad en los sacrificios criminales, puesto que no es ella la que mata con su propia mano, sino que ella es la mano de una ley, extranjera y cruel, a la que está sometida contra su voluntad. Y eso es algo que incluso una de sus anteriores víctimas griegas ha visto con claridad (vv. 585-587):

οὐχὶ τὴν ἐμὴν
 φρονέα νομίζων χεῖρα, τοῦ νόμου δ' ὕπο
 θνήσκειν σφε, τῆς θεοῦ τάδε δίκαι' ἡγουμένης

«[...] al considerar que mi mano no era quien le mataba, sino que él moría a causa de la ley, porque la diosa tiene por justos estos sacrificios.»

Como vemos, la caracterización de los tauros viene determinada en la tragedia por su propensión a la crueldad contra el extranjero, un dato que también es recogido en otras fuentes clásicas posteriores, no sólo literarias³⁷, sino también epigráficas³⁸. Esto les asemeja a otros pueblos cuyo total desprecio hacia la insti-

37. P. e., en el relato de las campañas contra Mitrídates VI, Tácito (*ann.* XII 17) cuenta cómo algunas naves de la flota romana fueron rodeadas por los bárbaros y empujadas hacia las costas de los tauros, donde resultaron muertos el prefecto de la cohorte y la mayoría de las tropas auxiliares: «sed in regressu dispar fortuna fuit, quia navium quasdam quae mari remeabant in litora Taurorum delatas circumvenere barbari, praefecto cohortis et plerisque auxiliarium interfectis». Otros pasajes referidos a los tauros son recogidos en RIVES (1995: 67, n. 15).

38. Una inscripción sepulcral de la ciudad del Quersoneso, fechada en el siglo I dC, rememora la muerte de dos libertos romanos, uno de ellos médico, a manos de los tauros, cf. *IOSPE*, I² 562: *D(is) M(anibus) | [T(ito) C]jincio T(iti) lib(erto) | [Ba]sili vix(it) | [an]n(is) XXII et | [P(ublio)] Vedio P(ublii) lib(erto) | [Th]repto medi[c]o inter(ecto) a Taur(is) | [Ci]ncius Epictet[us] | [col]liberto et amico | f(aciendum) c(uravit).*

tución de la ξενία es distintivo de su identidad, ya sean míticos, como los cíclopes y los lestrigones³⁹, o históricos, como los tracios⁴⁰, a la vez que les opone claramente no sólo a los griegos, sino también a todos aquellos pueblos no griegos que respetan la inviolabilidad del ξένοϛ y que, por esta razón, son considerados civilizados. De modo que, en mi opinión, la consideración de los tauros como un pueblo «bárbaro» en esta tragedia no se debe a una organización política o social diferente a la griega, sino a su actitud hostil hacia el extranjero⁴¹.

Tanto Eurípides como Heródoto coinciden en situar el sacrificio de extranjeros en el marco del culto de la diosa táurica Parthénos, una divinidad indígena cuya naturaleza, más allá de su explícita virginidad, sigue siendo un enigma⁴². Los textos epigráficos atestiguan la presencia de la Parthénos en el panteón de la ciudad de Quersoneso —una fundación heracleota del 528 a.C., situada en los territorios colindantes con los tauros⁴³—, dato que viene a confirmar la veneración de la diosa también por parte de los colonos griegos. Los testimonios más antiguos se encuentran en una serie de grafitos sobre fragmentos de cerámica, cuyas dataciones oscilan entre los siglos IV-III aC, en los que podemos leer el nombre de la divinidad abreviado (ΠΑΡ)⁴⁴. Posteriormente, entre los siglos III y II aC, el culto está documentado en inscripciones lapidarias, de las cuales destacaríamos estas tres:

1. Un juramento de principios del siglo III aC, en el que los quersonesitas se comprometen a guardar fidelidad a la ciudad y a sus instituciones, y mencionan a la Parthénos entre las cuatro primeras divinidades locales⁴⁵.
2. Un decreto de 250-200 aC en el que se acuerda coronar a un tal Sirisco, hijo de Heraclidas, al que, entre otros méritos, se atribuye la redacción de una obra

39. SANTIAGO ÁLVAREZ (2004: 30-31 y 38).

40. OLLER GUZMÁN (2007: pássim).

41. A mi modo de ver, BRAUND (2007: 192-193) tiene razón sólo en parte cuando argumenta que la consideración de los tauros como un pueblo salvaje no tiene fundamento si se toma como punto de partida la tragedia de Eurípides, puesto que, en ella, los tauros tienen un rey, una ciudad y leyes, elementos propios de una cultura avanzada, tanto desde un punto de vista social como político. Ésos son considerados, efectivamente, ya en la *Odisea*, elementos propios de hombres civilizados. Sin embargo, el autor no tiene en cuenta la importancia del respeto al extranjero como un rasgo de civilización de igual o incluso mayor importancia que la existencia de una estructura social y política desarrollada, cf. SANTIAGO ÁLVAREZ (2004: 30-31 y 38).

42. De hecho, aunque se trata de un pueblo históricamente documentado, sabemos muy poco de los tauros. La causa principal de nuestro desconocimiento radica en que, al igual que otros pueblos indígenas que habitaban la región norpónica, los tauros eran ágrafos, de modo que no dejaron testimonios escritos sobre sus usos y costumbres. Gracias a los hallazgos arqueológicos podemos afirmar que eran sedentarios y que habitaban en las montañas de la actual península de Crimea, entonces conocida como Quersoneso Táurico. Su pertenencia o no al grupo iránico —constituido, entre otros, por los escitas— es todavía hoy una cuestión discutida, cf. HIND (1992-3: 99), pero, partiendo de los vestigios materiales, los arqueólogos suelen relacionarlos con la llamada «cultura de Kizil-Kobinskaya», caracterizada por una cerámica de barniz negro que se encuentra bien documentada no sólo alrededor de Crimea, sino también en zonas más alejadas, cf. BRAUND (2007: 192).

43. ZOLOTAREV (2007: 79).

44. BABINOV (1970: 74).

45. *IOSPE* I² 401, L. 1: δμνύω Δία, Γᾶν, Ἄλιον, Παρθένον...

sobre las apariciones de la Parthénos⁴⁶. En esta misma inscripción se hace referencia a un templo de la diosa en cuyo *pronaos* debió de ser expuesta la estela honorífica⁴⁷.

3. El conocido decreto honorífico de los quersonesitas para Diofante, general de Mitrídates VI Eupator, cuya datación se sitúa alrededor del 107 aC, en el que se menciona a la diosa en tres ocasiones: en primer lugar, se describe la aparición de la Parthénos, patrona de los quersonesitas, a Diofante en los momentos previos al combate contra el ejército de los Reuxinalos; según el texto, la diosa, mediante señales, reveló al general los hechos que iban a suceder e infundió coraje y valor a su ejército⁴⁸. Más abajo, tras el relato de la victoria de Diofante, la inscripción menciona la decisión del pueblo de los quersonesitas de coronar al general en la procesión de las Parthenios —lo que corroboraría la celebración periódica de su culto en rituales de carácter cívico— y de alzar una estatua de bronce de Diofante, vestido con la panoplia, junto al altar de la Parthénos, en la acrópolis de la ciudad⁴⁹.

El conjunto de estas inscripciones atestigua el arraigo del culto de la Parthénos entre los quersonesitas, pero no proporciona prueba alguna de que esta Parthénos griega tuviera algo que ver con su homónima táurica. En el mejor de los casos, se trataría de un caso de sincretismo entre una divinidad autóctona, de naturaleza claramente desconocida, y una divinidad griega, de cuya identidad tan sólo tenemos indicios: Heródoto afirma que los tauros la identifican con Ifigenia, un dato del que no tenemos confirmación; Eurípides, por su parte, la identifica con Ártemis, en lo que a primera vista parece una innovación de la tragedia. Sin embargo, unos estudios de numismática han puesto de relieve la similitud iconográfica entre esa divinidad indígena y Ártemis en un tipo monetaral de la misma ciudad del Quersoneso que será utilizado desde finales del siglo IV aC hasta mediados del siglo III dC⁵⁰.

46. *IOSPE* I² 344, L. 2-4: ἐπειδὴ Συρίσκος Ἡρακλείδα τᾶς | ἐπιφαν]είας τᾶς Παρθένου φιλ[ο]πόνως | γράφας...; L. 14-17: ὁ δ[ᾶ]μος στεφ[α]νοῖ Συρίσκον Ἡρακλε[ί]δα, ὅτι τᾶς ἐπιφανείας τᾶς Π[α]ρθένου ἔγρα]ψε...

47. L. 22-23: καὶ θέμε[ν] ἐν]τόσ τοῦ προ]νάου τᾶς Παρθέν]ου, sobreentendido un complemento directo como τᾶν στάλαν ο ὁ ψάφισμα, aunque no aparece explícito en el texto de la inscripción.

48. *IOSPE* I² 352, L. 23-25: ἅ διὰ παντός Χερσοναιστῶν προστατοῦσα | [Πα]ρθένος, καὶ τότε συμπαροῦσα Διοφάντωι, προσέειπε μὲν τὰ μέλλουσαν γίνεσθαι πρᾶξιν | [διὰ τ]ῶν ἐν τοῖ ἱερῶι γενομένων σημείων, θάρσος δὲ καὶ τόλμαν ἐνεποίησε παντὶ τοῖ στ[ρα]τοπέ[δ]ωι].

49. L. 47-49: δεδόχθαι τᾶι βου]λᾶι καὶ τᾶι δάμωι στεφανῶσαι Διόφαντον Ἀσλαπιωδόδωρον χρυσέωι στεφάνωι Παρθενείος ἐν τᾶι ποιμπᾶι. L. 51-52: σταθῆμεν δὲ αὐτοῦ καὶ εἰκόνα χαλκῆαν ἔνοπλον ἐν τᾶι ἀγοροπόλ]ε[ι] παρὰ τὸν τᾶς Παρθένου βωμὸν καὶ τὸν τᾶς Χερσονάσου.

50. Se trata de una serie monetaral en la que está representada una diosa, probablemente la Parthénos, vestida con el característico quitón corto de Ártemis, el carcaj en la espalda y el arco en la mano izquierda. Con la mano derecha, la diosa se dispone a clavar una lanza en el lomo de un ciervo postrado a sus pies, al que retiene firmemente con una rodilla. Esta escena se adecua perfectamente al epíteto ἐλαφοκτόνος que Eurípides atribuye a Ártemis táurica en el v. 1113 de la tragedia, cf. GULDAGER BILDE (2003a: 4-6) y, en particular, GULDAGER BILDE (2003b: 169-70), con unas fotografías excelentes. Sobre la iconografía monetaria de Ártemis-Diana, cf. PENA (2006), a quien agradezco las observaciones y sugerencias bibliográficas.

Salvando la distancia cronológica entre la fecha de la composición de la tragedia y la emisión de esa serie monetaria, es posible que Eurípides no innovara en su tragedia al identificar la *ἄνασσα παρθένος* (v. 1230) de los tauros con Ártemis, sino que recogiera tradiciones preexistentes de sincretismo entre esa divinidad táurica y la diosa griega gestadas en el marco de la colonización norpónica.

3. El culto de Ártemis Taurópolos en Halas Arafidnes

La identificación de la diosa virgen de la Táuride con Ártemis, sea cual sea su origen, habría sido clave en el desarrollo del argumento de la tragedia, sobre todo en el episodio final, cuando Eurípides introduce un relato etiológico sobre el origen del culto de Ártemis Taurópolos en la localidad ática de Halas Arafidnes (actual Loutsas⁵¹). En la tragedia, es la diosa Atenea quien, como *dea ex machina*, ordena a Orestes construir un templo en ese lugar del Ática para albergar la estatua robada de Ártemis, que será venerada a partir de ese momento con el epíteto de Ταυροπόλος, en recuerdo de su origen táurico y de los sufrimientos de Orestes (vv. 1449-1457). Atenea fija, además, el ritual con que los habitantes del lugar venerarán a la diosa de ahora en adelante, en el cual la *ξενοκτονία* de los tauros será reinterpretada como un ritual simbólico de sangre derramada (vv. 1458-1461):

νόμον τε θεῶν τόνδ' ὅταν ἐορτάζη λεώς,
τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν' ἐπισχέτω ξίφος
δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἷμα τ' ἐξαιέτω,
όσίας ἕκατι θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔχη.

«Instituye esta norma: cada vez que el pueblo celebre la fiesta, en compensación por tu sacrificio, que un puñal se acerque al cuello de un hombre y que haga salir un poco de sangre por exigencia del rito y para que la diosa tenga los honores debidos.»

Como vemos, un relato de salvaje transgresión de las leyes de hospitalidad por parte de dioses y hombres sirve a Eurípides para explicar una práctica ritual en el santuario de Ártemis en Halas Arafidnes. Tal y como sugieren algunos estudiosos, es probable que la pervivencia de ritos cruentos en algunos cultos griegos de origen ancestral despertara, con el tiempo, un cierto rechazo entre los mismos griegos, de modo que se buscara justificarlos considerándolos una importación extranjera⁵². En tal caso, la *ξενοκτονία* de los tauros habría facilitado a Eurípides una explicación convincente sobre el origen foráneo del particular culto de Ártemis en uno de los santuarios áticos que le estaban consagrados⁵³. Sin duda, el epíteto local de la diosa, Ταυροπόλος, habría contribuido de forma decisiva a consolidar este αἷτιον, al ser reinterpretado por Eurípides como «la que es venerada por los tauros» en detrimento

51. HOLLINSHEAD (1985: 435-438).

52. GULDAGER BILDE (2003b: 167) y HOLLINSHEAD (1985: 429 n. 46).

53. Para BONNECHERE (1994: 48-9), Eurípides habría desarrollado una explicación razonable de «l'adoucissement d'immolations réelles», al considerar el simulacro de sacrificio en Halas Arafidnes como la debilitación de una costumbre no griega.

to del que verosíblemente habría sido su significado original, en el que simplemente se habría puesto de relieve la vinculación de la diosa con los toros⁵⁴.

En cuanto a Ifigenia, después de que la intervención de Atenea ponga fin al sacrificio de extranjeros, queda liberada de su responsabilidad como sacerdotisa ξηνοκτόνος, pero recibe un nuevo encargo por parte de la misma Atenea, el de ser la portadora de las llaves del templo de Ártemis en la localidad ática de Brauron (vv. 1462-7)⁵⁵. Esta función no es extraña al personaje, puesto que ya en los primeros versos de la tragedia el coro de sirvientas se autoproclama «esclava de la sagrada portadora de las llaves» (vv. 131-2: ὀσίας κληδούχου δούλα)⁵⁶. Sin embargo, uno tiene la impresión de que, al dejar de participar en el sacrificio de extranjeros, Ifigenia es relegada a un segundo plano, a la vez que su hermano, Orestes, adquiere un mayor protagonismo en el desenlace del argumento: la directa implicación de éste en el establecimiento del culto en Halas Arafidnes, donde desemboca toda la trama trágica, contrasta con el papel irrelevante de Ifigenia como portadora de las llaves en Brauron. Por otro lado, el relato etiológico sobre el túmulo de Ifigenia en Brauron y la costumbre local de consagrar en él los vestidos de las mujeres muertas durante el parto (vv. 1462-7), está mal integrado en el argumento y más bien parece un guiño del dramaturgo a la audiencia, que probablemente conocía la existencia de estas prácticas religiosas⁵⁷, que una necesidad del guiño.

En mi opinión, esta constatación aporta un indicio más a favor de la idea de que el motivo principal de esta tragedia es el de la transgresión de la hospitalidad por parte de los tauros, ya que, cuando se pone fin a esta práctica, por voluntad de Atenea, finaliza el argumento. Del mismo modo, el personaje de Ifigenia ocupa un lugar central en el desarrollo de la trama mientras ejerce el ministerio sangriento de Ártemis, pero, al ser destituida de su cargo en los versos finales, pierde interés y es eclipsada por Orestes, quien será el responsable de reconvertir la ξηνοκτονία táurica en un ritual simbólico integrado en el culto ático de Ártemis Taurópolis.

54. GULDAGER BILDE (2003a: 3 y 2003b: 167-8) sostiene que bajo la advocación Taurópolis de Ártemis se confunden dos fenómenos: 1) un culto a una divinidad femenina ταυρο-πόλος, «que domestica toros» («bull-handling female deity»), bien documentado por la epigrafía en distintas regiones de Grecia, en particular, en la localidad ática de Halas Arafidnes, en la ciudad macedonia de Anfipolis y en algunas localidades minorasiáticas —sobre todo carias— entre los siglos IV y II aC; y 2) un culto a una divinidad femenina ταυρό-πολος, «venerada por los tauros» («worshipped by the Taurians»), difundido a partir de la falsa etimología, con segundo elemento del compuesto pasivo, creada por Eurípides, y documentado casi exclusivamente en testimonios literarios tardíos para dar razón de la pervivencia de ritos sangrientos en cultos locales de Ártemis y otras divinidades.
55. Son sugerentes las consideraciones en torno al verbo κληδουχέω y el sustantivo κληδούχος de MONTEPAONE (2002: 73-74) quien opina que ambos términos no deben ser interpretados en su literalidad, sino que evocan una función de control sobre quién puede pasar a un espacio determinado, en relación al cumplimiento o no de unos requisitos previos. Esto podría relacionarse con los rituales de iniciación femeninos celebrados en el santuario de Brauron.
56. Este dato concuerda con una serie de representaciones cerámicas de la misma tragedia, procedentes del sur de Italia y fechadas a principios del siglo IV aC, en las que Ifigenia lleva, en efecto, una enorme llave en la mano, cf. TAPLIN (1997: 77).
57. HOLLINSHEAD (1985: 425).

Bibliografía

- AÉLION, R. (1983). *Éuripide héritier d'Eschyle. I*. París.
- BABINOV, Y.A. (1970). «Posvjatitel'nye graffitii iz Xersonesa Tavričeskogo» [en ruso: «Grafitos votivos del Quersoneso Táurico»]. *VDI* 1970/4, 73-80.
- BONNECHERE, P. (1994). *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Athènes-Liège.
- BRAUND, J. (2007). «Parthenos and the Nymphs at Crimean Chersonesos: Colonial Appropriation and Native Integration». BRESSON, A., IVANTCHIK, A. y FERRARY, J.L. (eds.). *Une Koinè Pontique. Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la Mer Noire (VII^e s. a.C. – III^e s. p.C.)*. Burdeos, p. 191-200.
- BREMMER, J.N. (2002). «Sacrificing a Child in Ancient Greece: the Case of Iphigeneia». NOORT, E. y TIGHELAAR, E. (eds.). *The Sacrifice of Isaac: the Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Leiden-Boston-Colonia, p. 21-43.
- BURKERT, W. (1983). *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley-Los Angeles-Londres.
- (1985). *Greek Religion*. Cambridge-Massachusetts.
- DIGGLE, J. (1981). *Studies on the Text of Euripides*. Oxford.
- FARNELL, L.R. (1896). *The Cults of the Greek States*. II. Oxford [reimpr. 2005].
- GRÉGOIRE, H. (1925). *Éuripide. Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*. París [reimpr. 1968].
- GULDAGER BILDE, P. (2003a). «What was Scythian about the ‘Scythian Diana’ at Nemi», en http://www.pontos.dk/publications/papers-presented-orally/oral-files/Gul_Diana.pdf, p. 1-20.
- (2003b). «Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike». GULDAGER BILDE, P., MUNK HØJTE, J. y STOLBA, V.F. *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Ščeglov on the Occasion of his 70th Birthday*. Aarhus, p. 165-183.
- HALL, E. (1991). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- HIND, J.G.F. (1992-3). «Archaeology of the Greeks and Barbarian Peoples around the Black Sea (1982-1992)». *Archaeological Reports* 39, p. 82-112.
- HIRSCHBERGER, M. (2004). *Gynaiikōn Katalogos und Megalai Ehoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodischer Epen*. Munich-Leipzig.
- HOLLINSHEAD, M.B. (1985). «Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples». *AJA*, 89/3, p. 419-440.
- JOUAN, F. (1966). *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*. París.
- KAHIL, L. (1990). «Iphigeneia». *LIMC* V/1, p. 706-719.
- KYRIAKOU, P. (2006). *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Berlín-Nueva York.
- LUCAS DE DIOS, J.M. (1983). *Sófocles. Fragmentos*. Madrid.
- MONTEPAONE, C. (2002). «Ifigenia a Brauron». GENTILI, B. y PERUSINO, F. *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa, p. 65-77.
- O'BRIEN, M.T. (1988). «Pelopid History and the Plot of *Iphigeneia in Tauris*». *CQ* 38/1, p. 98-115.
- OLLER GUZMÁN, M. (2007). «Matar al huésped en la *Hécuba* de Eurípides». *Faventia* 29/1, p. 59-75.
- PENA, M.J. (2006). «La iconografía monetaria de Ártemis-Diana, de las dracmas griegas a los denarios romanos». *Moneda, cultes i ritus. X curs d'Història monetària d'Hispania. 23 i 24 de novembre de 2006*. Barcelona, p. 9-29.
- PIPPIN BURNET, A. (1971). *Catastrophe Survived. Euripides' Plays of Mixed Reversal*. Oxford.

- RIVES, J. (1995). «Human Sacrifice among Pagans and Christians». *The Journal of Roman Studies*, 85, p. 65-85.
- SANSONE, D. (1978). «A Problem in Euripides' *Iphigeneia in Tauris*». *RhM* 121/1, p. 35-47.
- (1981). Euripides *Iphigeneia in Tauris*. Leipzig.
- SANTIAGO ÁLVAREZ, R.-A. (2004). «La familia léxica de *xénos* en Homero: usos y significados, II (*Odisea*)». *Faventia* 26/2, p. 25-42.
- (2007). «Una transgresión de hospitalidad: ¿motivo relevante y antiguo en el mito de Edipo?». HINOJO ANDRES, G. y FERNÁNDEZ CORTE, J.C. (eds.). *Munus quaesitum meritis. Homenaje a la Profesora Carmen Codoñer Merino*. Salamanca, p. 795-803.
- STANTON, G.R. (1990). «Φιλία and ξενία in Euripides' *Alkestis*». *Hermes* 118/1, p. 42-54.
- STRACHAN, J.C.G. (1976). «Iphigeneia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia Taurica*». *CP* 71/2, p. 131-140.
- TAPLIN, O. (1997). «The Pictorial Record». *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge, p. 69-90.
- TSETSKHLADZE, G.R. (1998). «Greek Colonisation of the Black Sea Area: Stages, Models and Native Population». TSETSKHLADZE, G.R. (ed.). *The Greek Colonization of the Black Sea Area*. Stuttgart.
- WEST, M.L. (1985). *The Hesiodic Catalogue of Women*. Oxford.
- ZOLOTAREV, M.I. (2007). «Ancient Chersonesos and its Periphery from the Classical to the Hellenistic Period». BRESSON, A., IVANTCHIK, A. y FERRARY, J.-L. *Une Koiné Pontique. Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la Mer Noire (VII^e s. a.C. –III^e s. p.C.)*. Burdeos, p. 79-81.