

Hospitalidad, sacrificio humano y orden religioso en la Grecia arcaica

La ξενία en Homero y en el mito: el sacrificio humano como reverso de la hospitalidad y como obra de la voluntad humana, no de los dioses

Edgar Aníbal Zelaya

Resumen. Este artículo examina la relación entre la hospitalidad (ξενία), el banquete y el sacrificio en la literatura homérica y mítica griega. Sostiene que el sacrificio humano aparece en esos relatos como una inversión del orden normativo de la hospitalidad, porque convierte al huésped, al suplicante o al pariente en víctima. A partir del análisis de Polifemo, Ifigenia, la pira de Patroclo, Atreo y Tiestes, Licaón y el encuentro de Diomedes y Glauco, se muestra además que en ninguno de estos relatos la muerte de un ser humano responde a un mandato divino directo. La exigencia llega mediada por adivinos, reyes o ejércitos, y cuando la divinidad interviene lo hace para impedir o castigar el sacrificio. Eurípides, Píndaro, Platón y Plutarco formulan esta conclusión de manera explícita. El artículo no reconstruye las creencias históricas de quienes practicaron sacrificios humanos; analiza lo que los textos dicen sobre quién habla, quién decide y qué hacen los dioses.

Palabras clave: ξενία; hospitalidad; sacrificio humano; Homero; Ifigenia; religión griega; Platón.

1. Introducción

La hospitalidad, la súplica, el banquete y el sacrificio animal forman en la Grecia arcaica una estructura normativa, y desde ella el sacrificio humano aparece como una inversión del orden humano y religioso. Esto no equivale a decir que la ξενία (*xenia*) prohibiera el sacrificio humano de forma explícita y absoluta. La literatura griega conserva numerosos relatos de sacrificios humanos, y los estudios modernos todavía discuten cuánto de ellos corresponde a prácticas reales y cuánto a la imaginación mítica.¹

En la imaginación homérica y mítica, el sacrificio humano convierte a una persona que debería estar protegida (huésped, suplicante, comensal, pariente o miembro del οἶκος, la casa) en víctima ofrecida a la divinidad. Por eso, aunque estos relatos no desaparecen de la tradición, casi siempre aparecen como situaciones excepcionales y problemáticas.

Además, en estos relatos ningún dios ordena directamente la muerte de un ser humano, y el caso de Ifigenia lo muestra mejor que ningún otro. La exigencia llega por boca de un

¹Sobre la relación entre relato y práctica, véanse Hughes (1991), Bonnechere (1994) y Bremmer (ed., 2007). Hughes concluye que la evidencia arqueológica de sacrificios humanos en Grecia es mínima y ambigua frente a la abundancia de relatos.

adivino, de un rey o de un ejército, y la decisión la toman siempre hombres. Donde hubo sacrificio humano, lo que hubo fue voluntad humana revestida de lenguaje religioso.

Nota metodológica. El argumento distingue entre prácticas históricas, normas sociales y representaciones literarias y míticas. La existencia de relatos de sacrificio humano no implica que fuera una práctica cotidiana ni universalmente aceptada; la evidencia arqueológica de sacrificios humanos en Grecia es escasa y discutida. Del mismo modo, la *ξενία* no constituye por sí sola una prohibición general del sacrificio humano. La afirmación de que el sacrificio humano procede de la voluntad humana y no de un mandato divino se sostiene aquí sobre lo que dicen los textos (quién habla, quién decide, qué hacen los dioses) y sobre la crítica que los propios autores griegos formularon; no pretende reconstruir qué creían, en cada caso histórico, quienes lo practicaron.

2. La *xenia* no es simple cortesía

La *ξενία* designa una relación de hospitalidad y reciprocidad entre el *ξένος* (*xénos*), a la vez extranjero y huésped, y quien lo recibe. La misma palabra nombra al desconocido y al amigo ritual, y la institución parte de esa ambigüedad.²

En la épica homérica, recibir a un extranjero sigue una secuencia reconocible: se lo acoge, se le ofrece agua para lavarse, alimento y un asiento, se lo protege y solo después se le pregunta quién es y de dónde viene. Telémaco lo dice de forma explícita al recibir a Atenea disfrazada de Mentos: primero la comida, después la conversación. Néstor hace lo mismo en Pilos.³ La escena es tan regular que la crítica la ha estudiado como una «escena típica» con elementos fijos.⁴

Secuencia de la xenia: recibir → alimentar → preguntar → proteger → despedir con regalos

La institución es también religiosa. Zeus es el protector de extranjeros y suplicantes (*Ζεὺς ξείνιος*, *Zeus Xenios*). Nausícaa y el porquerizo Eumeo repiten la misma fórmula: «de Zeus vienen todos los extranjeros y mendigos».⁵ Proteger al huésped es, por tanto, un deber

²Benveniste (1969), vol. I, cap. 7, «L'hospitalité»; Herman (1987), cap. 1.

³Telémaco y Mentos: *Odisea* 1.113–143 (la comida antes de las preguntas en 1.123–124; las preguntas en 1.169–170); Néstor: *Odisea* 3.69–71. Trad. esp.: *Odisea*: trad. J. M. Pabón (Gredos, 1982).

⁴Reece (1993) analiza la secuencia de la escena de hospitalidad en toda la *Odisea*.

⁵*Odisea* 6.207–208 (Nausícaa) y 14.57–58 (Eumeo).

religioso. Mientras dura la relación, el huésped está a salvo de la hostilidad que podría despertar un extranjero.

3. Polifemo, la anti-hospitalidad

El episodio del Cíclope en el canto IX de la *Odisea* es el ejemplo más claro de hospitalidad invertida. Odiseo y sus compañeros entran en la cueva esperando lo que la costumbre promete, y Odiseo invoca expresamente a Zeus como vengador de suplicantes y huéspedes. Polifemo responde que los cíclopes no se preocupan por Zeus ni por los dioses.⁶

Οὐτιν ἐγὼ πύματον ἔδομαι μετὰ οἷς ἐτάροισιν, / τοὺς δ' ἄλλους πρόσθεν·
τὸ δέ τοι ξεινήϊον ἔσται.

«A Nadie me lo comeré el último, después de sus compañeros; a los demás,
antes. Ese será tu regalo de hospitalidad.»

(Odisea 9.369–370)

El ξεινήϊον es el regalo que el anfitrión entrega al huésped al despedirlo. Polifemo lo convierte en la promesa de ser devorado en último lugar.

Hospitalidad: el extranjero recibe alimento

Polifemo: el extranjero se convierte en alimento

La casa, que debería proteger, se vuelve el lugar de la violencia. Homero opone deliberadamente el mundo de las ciudades humanas (asambleas, leyes, agricultura, navegación, sacrificio y hospitalidad) al aislamiento de los cíclopes, que «no tienen asambleas ni normas».⁷ Como mostró Pierre Vidal-Naquet, el Cíclope vive fuera de todo lo que en la *Odisea* define lo humano, incluido el sacrificio a los dioses, y su violación de la hospitalidad es parte de esa distancia.⁸

4. La comida, núcleo de la hospitalidad

El banquete ocupa el centro de la ξενία. Antes de conocer la identidad del extranjero, el anfitrión lo incorpora mediante el alimento. Dar de comer equivale a reconocer al otro, al menos provisionalmente, como parte de una comunidad.

⁶*Odisea* 9.266–271 (súplica de Odiseo: Zeus «vengador de suplicantes y huéspedes, el hospitalario») y 9.273–278 (respuesta de Polifemo).

⁷*Odisea* 9.106–115 y 9.125–130.

⁸Vidal-Naquet (1970; reed. en *Le Chasseur noir*, 1981).

Esto explica por qué el sacrificio humano resulta tan problemático. En el sacrificio animal griego, la carne de la víctima se reparte entre los participantes y la comunidad se constituye alrededor de ese reparto; la distinción entre quien sacrifica, lo sacrificado y los dioses que reciben su parte organiza el mundo.⁹ El sacrificio humano desplaza a un ser humano al lugar ritual del animal.

Sacrificio animal: humano → sacrifica → animal → dioses y comunidad

Sacrificio humano: humano → sacrifica → humano → divinidad

La víctima deja de ocupar el lugar del comensal, del huésped o del miembro de la comunidad y pasa a ocupar el lugar de lo que normalmente se ofrece y se come.

5. El sacrificio humano como reverso de la xenía

La pregunta es qué ocurre cuando una persona que debería ser objeto de protección se convierte en objeto sacrificial.

Xenia: recibir → reconocer → alimentar → proteger

Violencia sacrificial: recibir → separar → matar → ofrecer

La transgresión crece cuando la víctima es un huésped, un suplicante, un hijo o un miembro del propio οἶκος. Cuanto más intensa es la obligación de protegerla, mayor es la falta que representa su sacrificio.

Homero es muy reticente en este terreno. El único episodio de la épica en que se da muerte a seres humanos junto a un altar funerario, la matanza de doce jóvenes troyanos en la pira de Patroclo, merece por eso un apartado propio (sección 7).

6. Ifigenia: un sacrificio que ningún dios ordenó

El mito de Ifigenia reúne todos los elementos del problema. La flota griega está detenida en Áulide y, según el relato, solo la muerte de la hija de Agamenón permitirá que zarpe hacia Troya. La víctima no es un enemigo externo: es su hija, miembro de su οἶκος, situada en el centro de una red de obligaciones familiares. El sacrificio exige destruir la relación que más deberes de protección genera.

Leído con atención, el mito muestra que ningún dios pide la muerte de Ifigenia.

⁹Detienne y Vernant (1979); Burkert (1972).

La voz de Ártemis es siempre una voz humana

En el *Agamenón* de Esquilo, la versión más antigua que conservamos completa, Ártemis no aparece ni habla. Lo que hay es un presagio (dos águilas que devoran a una liebre preñada) y un adivino, Calcante, que lo interpreta. Es Calcante quien teme que la diosa reclame «otro sacrificio», y es Calcante quien, ya en Áulide, anuncia a los jefes el «remedio».¹⁰ Entre la diosa y la víctima hay siempre un intérprete humano.

σπευδομένα θυσίαν ἑτέραν ἄνομόν τιν' ἄδαιτον

«...apresurando otro sacrificio, un sacrificio sin ley, sin banquete.»

(Esquilo, *Agamenón* 151)

El propio texto califica ese sacrificio de ἄνομος, «sin ley», y de ἄδαιτος, «sin banquete». Queda así fuera del νόμος y fuera de la comida compartida que da sentido al sacrificio ordinario. Esquilo lo marca como inversión antes de que ocurra.

La decisión es de Agamenón

Esquilo muestra a Agamenón deliberando. Pesa dos males: matar a su hija, «la joya de su casa», o convertirse en «desertor de la flota» y faltar a la alianza. Elige lo segundo como lo más intolerable. Solo entonces «se colocó el yugo de la necesidad», y el coro añade que su mente «giró hacia lo impío, lo impuro, lo sacrílego» y que «se atrevió a ser el sacrificador de su hija, en auxilio de una guerra por vengar a una mujer».¹¹ Los motivos que el texto nombra son políticos y militares: no abandonar la expedición y no faltar a la alianza.

Agamenón podía negarse. Plutarco recuerda que el rey espartano Agesilao, al zarpar desde Áulide contra los persas, soñó que la diosa le pedía a su hija en sacrificio, y no la entregó. Los partidarios del sacrificio lo recordaban como un error: por «ablandarse», decían,

¹⁰Esquilo, *Agamenón* 104–159 (presagio e interpretación de Calcante; «otro sacrificio» en 151) y 199–204 (el «remedio» anunciado en Áulide). Trad. esp.: *Agamenón*: trad. B. Perea Morales, en Esquilo, *Tragedias* (Gredos, 1986).

¹¹Esquilo, *Agamenón* 205–237: la deliberación en 206–217; el «yugo de la necesidad» en 218; el cambio hacia lo impío en 219–221; «sacrificador de su hija» en 223–226. La mordaza, para que no maldiga a su casa, en 235–237.

su campaña terminó sin gloria.¹² Aun así, el precedente muestra que la decisión, en uno y otro caso, está en manos de un hombre.

Nadie en la tragedia lo exime por haber obedecido a una diosa. Clitemnestra lo mata acusándolo de haber sacrificado a su hija «como si fuera la muerte de una res, habiendo ovejas en abundancia en sus rebaños», y la trilogía entera es la historia de las consecuencias de esa decisión humana.¹³ La acusación repite la inversión que describe este artículo, porque trata a la hija como un animal de altar.

Eurípides es todavía más explícito en *Ifigenia en Áulide*. Agamenón no niega el oráculo, pero siempre lo presenta como palabra humana: debe sacrificarla «según dice el adivino Calcante». Lo que teme es al ejército, a la ambición de Odiseo y a la del propio Calcante («toda la raza de los adivinos es una plaga ambiciosa»), y reconoce que «una especie de Afrodita», un deseo furioso de zarpar, se ha apoderado de los griegos. Al final se lo dice a su hija sin rodeos: «No es Menelao quien me ha esclavizado, hija [...], sino la Hélade, por la que debo sacrificarte, lo quiera o no».¹⁴

Cuando la diosa actúa, salva

Las versiones del desenlace apuntan en la misma dirección. Homero no menciona el sacrificio; en la *Iliada*, Agamenón todavía ofrece en matrimonio a una hija llamada Ifianasa.¹⁵ En las versiones que sí lo narran, cada vez que la divinidad interviene directamente, lo hace para impedir la muerte. Ya el poema épico *Cantos Ciprios* contaba que Ártemis arrebató a la joven, la llevó al país de los tauros y puso una cierva sobre el altar; el *Catálogo de las mujeres* atribuido a Hesíodo hace de Ifimede una diosa.¹⁶ Eurípides

¹²Plutarco, *Vida de Pelópidas* 21, donde el episodio se cita como precedente. En *Vida de Agesilao* 6 Plutarco da otra versión, en la que Agesilao sacrifica una cierva. Trad. esp.: *Vida de Pelópidas*: trad. A. Pérez Jiménez y P. Ortiz, en Plutarco, *Vidas paralelas III* (Gredos, 2006).

¹³Esquilo, *Agamenón* 1414–1418; véanse también *Coéforas* y *Euménides*.

¹⁴Eurípides, *Ifigenia en Áulide* 511–535 (miedo a Calcante, a Odiseo y al ejército; «la raza de los adivinos» en 520) y 1255–1275 («según dice el adivino Calcante» en 1262; «una especie de Afrodita» en 1264; «la Hélade» en 1269–1272). Trad. esp.: *Ifigenia en Áulide*: trad. C. García Gual, L. A. de Cuenca y A. Martínez Díez, en Eurípides, *Tragedias III* (Gredos, 1979).

¹⁵*Iliada* 9.144–145. Trad. esp.: *Iliada*: trad. E. Crespo Güemes (Gredos, 1991).

¹⁶*Cantos Ciprios*, resumen de Proclo, *Crestomatía*; Hesíodo, *Catálogo de las mujeres*, fr. 23a Merkelbach-West. Trad. esp.: *Cantos Ciprios*: trad. A. Bernabé, en *Fragmentos de épica griega arcaica* (Gredos, 1979);

retoma la sustitución en *Ifigenia entre los tauros*; el final de *Ifigenia en Áulide*, que la narra, es de autenticidad discutida.¹⁷

Los hombres: Calcante interpreta → Agamenón decide → el ejército ejecuta

La diosa: arrebató a la joven → pone una cierva en su lugar

La muerte viene siempre de los hombres; el rescate, de la diosa. La cierva restaura la frontera entre sacrificio humano y sacrificio animal que los hombres habían cruzado. En el final conservado de *Ifigenia en Áulide*, de autenticidad discutida, el propio Calcante lo interpreta así: la diosa prefiere la cierva a la joven «para no manchar su altar con sangre noble».¹⁸¹⁹

La propia Ifigenia lo denuncia

La formulación más clara de esta tesis está en boca de la heroína. En *Ifigenia entre los tauros*, salvada por Ártemis y convertida en sacerdotisa de un pueblo que sacrifica a los extranjeros que llegan a su costa (otra inversión de la hospitalidad), Ifigenia reflexiona sobre la diosa a la que sirve:

τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους, / ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον
ἀναφέρειν δοκῶ / οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.
«Creo que la gente de este lugar, siendo ellos mismos asesinos de hombres,
atribuye a la diosa su propia maldad; porque pienso que ninguno de los
dioses es malvado.»

(Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 389–391)

Ifigenia rechaza en esos mismos versos el relato de Tántalo, que habría servido a su hijo como banquete a los dioses: es «increíble», dice, y los hombres proyectan en los dioses

Catálogo de las mujeres: trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en Hesíodo, *Obras y fragmentos* (Gredos, 1978).

¹⁷Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 28–30; *Ifigenia en Áulide* 1540–1612, pasaje considerado en buena parte interpolado. Trad. esp.: *Ifigenia entre los tauros*: trad. J. L. Calvo Martínez, en Eurípides, *Tragedias II* (Gredos, 1978).

¹⁸Eurípides, *Ifigenia en Áulide* 1587–1595; la cita en 1594–1595.

¹⁹Sobre la sustitución animal y su sentido, Henrichs (1981) y Lloyd-Jones (1983).

sus propios crímenes.²⁰ Así, la víctima de Áulide formula la conclusión de este artículo: el supuesto mandato divino es una atribución humana.

7. Los doce troyanos en la pira de Patroclo

En el canto XXIII de la *Ilíada*, Aquiles degüella a doce jóvenes troyanos sobre la pira de su compañero, y ningún dios lo castiga. A primera vista, el episodio contradice la tesis de este artículo; leído con atención, la confirma.

Lo que dice el texto

El funeral de Patroclo acumula ofrendas: ovejas y bueyes, cuya grasa envuelve el cadáver, ánforas de miel y aceite, cuatro caballos, dos de los nueve perros de Patroclo y, al final, doce troyanos.²¹ Pero el narrador, que hasta ese momento enumera sin juzgar, cambia de tono en el último verso:

δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς / χαλκῷ δηϊόων· κακὰ δὲ
φρεσὶ μήδετο ἔργα.

«Y a doce nobles hijos de los magnánimos troyanos los mató con el bronce;
malas obras maquinaba en su mente.»

(*Ilíada* 23.175–176)

La fórmula κακὰ ... ἔργα («malas obras») es un juicio del narrador. Homero dice que Aquiles concibió algo malo: narra el acto, pero no lo aprueba. La misma expresión aparece en la *Odisea* cuando Odiseo, ya a salvo, le grita a Polifemo que sus «malas obras» (κακὰ ἔργα) lo han alcanzado, «porque no respetaste a tus huéspedes en tu casa y los comiste; por eso Zeus y los demás dioses te han castigado».²² El vocabulario une las dos escenas: el Cíclope que devora a sus huéspedes y el héroe que degüella a los prisioneros.

Una venganza con forma de rito

El episodio no responde a ninguna exigencia divina. Aquiles lo anuncia en el canto XVIII junto al cadáver de su amigo: degollará a doce jóvenes troyanos ante la pira, «encolerizado» (χολωθείς) por su muerte. En el canto XXI los captura vivos en el río como

²⁰Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* 380–391; el rechazo del banquete de Tántalo en 386–388.

²¹*Ilíada* 23.161–177.

²²*Odisea* 9.475–479; κακὰ ἔργα en 477.

ποινή, pago o retribución por Patroclo.²³ Las víctimas no son elegidas por un dios ni por un adivino: son prisioneros de guerra, escogidos por el vengador.

Lo que ocurre en la pira es una venganza ritualizada. Aquiles da a su ira la forma de una ofrenda funeraria, pero el impulso es humano de principio a fin. El patrón es el mismo que en el caso de Ifigenia, con una diferencia: aquí nadie invoca siquiera a un dios.

La escalada de Aquiles

Homero sitúa la matanza en el punto más alto de una deshumanización progresiva que empieza con la muerte de Patroclo.

Cantos XVIII–XXIII: muerte de Patroclo → mata a Licaón, suplicante → desea comer crudo a

Héctor → ultraja el cadáver → degüella a los doce → entrega Héctor a los perros

Cada paso es una inversión de las instituciones que este artículo ha descrito. Antes de Patroclo, Aquiles solía perdonar a los troyanos y venderlos; ahora mata a Licaón, hijo de Príamo, mientras este le abraza las rodillas como suplicante.²⁴ Ante Héctor moribundo, desea que su furia lo empuje a cortar su carne y comerla cruda, la misma antropofagia que define a Polifemo.²⁵ Y tras la matanza anuncia que a Héctor no lo devorará el fuego, sino los perros.²⁶ La súplica, el banquete y el funeral quedan invertidos uno tras otro.

¿Por qué no hay castigo?

Que no haya castigo no significa que haya aprobación. La *Iliada* no sanciona cada falta con una intervención divina inmediata; el poeta puede juzgar un acto y dejar que sus consecuencias sean morales y narrativas. Aun así, el texto muestra una reacción divina ante el exceso de Aquiles, aunque no dirigida a la matanza en sí.

Justo después de los versos sobre los doce troyanos, Afrodita y Apolo protegen el cadáver de Héctor de los perros y del sol.²⁷ En el canto XXIV, Apolo acusa a Aquiles ante los dioses de haber perdido la piedad y el respeto (αἰδώς), y Zeus manda decirle que los

²³Anuncio: *Iliada* 18.333–337 (χολωθείς en 337). Captura: 21.26–32 (ποινή en 28).

²⁴*Iliada* 21.34–135; la costumbre anterior de perdonar a los troyanos en 21.100–102.

²⁵*Iliada* 22.345–348.

²⁶*Iliada* 23.179–183.

²⁷*Iliada* 23.184–191.

dioses están indignados con él.²⁸ Lo que los dioses piden en el poema es poner límite a la furia del héroe.

La pira que no arde

Aquí el poeta coloca un detalle que no explica. Terminadas las ofrendas y degollados los doce troyanos, Aquiles se dirige a su amigo muerto: «a los doce nobles hijos de los troyanos, a todos ellos junto contigo, los devora el fuego; a Héctor no lo daré al fuego, sino a los perros».²⁹ Diez versos después, el poeta desmiente al héroe. La pira no arde:

οὐδὲ πυρὴ Πατρόκλου ἐκαίετο τεθνηῶτος.

«Pero la pira de Patroclo muerto no ardía.»

(*Ilíada* 23.192)

Homero no da ninguna razón. No atribuye el hecho a un dios, no lo presenta como presagio ni lo comenta. Lo deja así, inmediatamente después de la matanza, y el oyente queda frente a una pira cargada con doce cuerpos humanos que no prende.

El fuego llega solo cuando Aquiles vuelve a las formas ordinarias del rito: se aparta, reza a los vientos Bóreas y Céfiro, les promete «hermosas ofrendas» y hace libaciones con una copa de oro. Iris lleva la súplica y comenta que ella misma va camino del país de los etíopes, «donde ofrecen hecatombes a los inmortales, para participar yo también de los sacrificios». Solo entonces los vientos avivan la pira, que arde toda la noche mientras Aquiles derrama vino y llama al alma de su amigo.³⁰

Sería excesivo afirmar que Homero presenta la pira apagada como un rechazo divino del sacrificio humano; el texto no lo dice. Pero tampoco dice lo contrario, y el silencio del poeta pesa. En un poema donde los dioses intervienen constantemente, la única vez que un ritual incluye víctimas humanas no hay ninguna señal de aceptación, y el fuego que Aquiles daba por encendido se niega a arder hasta que el héroe recurre a la oración y a las ofrendas de siempre, mientras los dioses, lejos, participan de hecatombes de animales. El poeta deja

²⁸*Ilíada* 24.33–54 (Apolo; la pérdida de la piedad y del αἰδώς en 44) y 24.113–116 (Zeus).

³⁰*Ilíada* 23.192–230; la pira que no arde en 192; la plegaria, la promesa de ofrendas y las libaciones en 193–198; las palabras de Iris sobre los etíopes en 205–207; la pira ardiendo toda la noche en 217–225.

la pregunta abierta, y ese silencio forma parte de su juicio sobre las «malas obras» de Aquiles.

De la víctima al huésped

El canto XXIV responde con una escena de hospitalidad. Príamo entra de noche en la tienda de Aquiles, le besa «las manos terribles, matadoras de hombres», y le suplica que le devuelva el cuerpo de su hijo.³¹ Aquiles acepta la súplica, hace preparar el cadáver, comparte con Príamo una comida y le ofrece un lecho. Los dos enemigos se miran con admiración.³²

El arco del poema va así de la pira donde los enemigos son víctimas a la mesa donde el enemigo es huésped. Aquiles recupera su humanidad cuando vuelve a respetar la súplica y el banquete compartido. Es el mismo movimiento que en el encuentro de Diomedes y Glauco: la ξενία suspende la violencia de la guerra.

Tabla 1. Elementos del episodio de la pira de Patroclo (*Ilíada* XVIII–XXIV).

Elemento	En el episodio
Motivo	Venganza (ποινή) por Patroclo, en estado de cólera (χόλος)
Víctimas	Doce prisioneros troyanos, elegidos por Aquiles
Orden divina	No existe
Aprobación divina	No existe
Juicio del narrador	κακὰ ... ἔργα, «malas obras»
La pira	No arde tras la matanza; el poeta no explica por qué y solo prende tras oraciones y libaciones
Reacción divina	Protección del cadáver de Héctor; indignación de Apolo y de Zeus ante el exceso de Aquiles
Desenlace	Aquiles recibe a Príamo como suplicante y comensal

Homero no necesita castigar a Aquiles para condenar su acto. El juicio del narrador, la pira que no arde y que el poeta deja sin explicación, el contexto de venganza y el lugar del

³¹*Ilíada* 24.477–506.

³²*Ilíada* 24.582–676; la comida en 621–628; la mirada mutua en 629–633.

episodio en la trayectoria del héroe lo presentan como una transgresión nacida de la furia, no como un culto aprobado por los dioses.³³

8. Atreo y Tiestes: el banquete pervertido

El ciclo de Atreo y Tiestes es otro caso de banquete invertido, aunque no se trate de un sacrificio religioso en sentido estricto. Atreo invita a su hermano a un banquete de reconciliación y le sirve la carne de sus propios hijos. En el *Agamenón* de Esquilo, Casandra ve a los niños sentados junto a la casa, «con las manos llenas de carne, comida de su propia familia», y Egisto relata la escena con un vocabulario que es el de la hospitalidad:³⁴

ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατήρ / Ἀτρεὺς [...] παρέσχε δαῖτα παιδείων
κρεῶν.

«Como regalo de hospitalidad, el padre de este, Atreo, enemigo de los
dioses, [...] le ofreció un banquete de carne de niños.»

(Esquilo, *Agamenón* 1590–1593)

La palabra es ξένια, los dones que se ofrecen al huésped, y el adjetivo que califica a Atreo es δύσθεος, «enemigo de los dioses». Para Esquilo, el crimen es impiedad, y ningún dios lo ordena.

Banquete: huésped → recibe alimento → entra en la comunidad

Atreo: huésped → recibe alimento → descubre que ha comido a sus hijos

El paralelo con Polifemo es claro. En ambos casos una relación que debía integrar mediante el alimento termina en antropofagia. La diferencia es que Polifemo encarna una inversión monstruosa, venida desde fuera del mundo humano, mientras que Atreo comete una inversión deliberada dentro de un conflicto familiar y dinástico. Homero ignora esta historia: en la *Iliada* el cetro pasa pacíficamente de Atreo a Tiestes y de este a Agamenón.³⁵

³³Sobre el episodio y su lugar en el poema: Richardson (1993), comentario a 23.175–176; Redfield (1975); Segal (1971); Hughes (1991).

³⁴Esquilo, *Agamenón* 1217–1222 (Casandra) y 1590–1602 (Egisto; ξένια y δύσθεος en 1590). Versiones posteriores: Apolodoro, *Epítome* 2.10–14; Séneca, *Tiestes*. Trad. esp.: *Tiestes*: trad. J. Luque Moreno, en Séneca, *Tragedias II* (Gredos, 1980).

³⁵*Iliada* 2.100–108.

9. Diomedes y Glauco: la hospitalidad suspende la guerra

La *Iliada* ofrece el contrapunto en el canto VI. Diomedes y Glauco se encuentran en pleno combate y, al presentarse, descubren que sus abuelos, Eneo y Belerofonte, estaban unidos por la hospitalidad. Diomedes clava su lanza en tierra y declara que Glauco es su «huésped paterno» (ξεῖνος πατρώϊος). Ambos renuncian a enfrentarse e intercambian sus armas, de oro las de Glauco y de bronce las de Diomedes.³⁶

El episodio muestra que la hospitalidad puede suspender incluso la guerra. Enemigo y huésped son categorías distintas: un guerrero puede combatir a un enemigo legítimo, pero si entre ambos existe una relación de ξενία reconocida, surge una obligación de otro orden, que se hereda de generación en generación.³⁷

10. Zeus Xenios y la prudencia religiosa

El extranjero está bajo la protección de Zeus porque su identidad no se conoce de antemano. Uno de los pretendientes lo advierte en la *Odisea*: los dioses, bajo la forma de extranjeros, recorren las ciudades observando la soberbia y la justicia de los hombres.³⁸

De ahí una prudencia religiosa, porque nunca se sabe quién está delante. El desconocido puede ser un mendigo, un guerrero, un rey, un suplicante o un dios. La obligación de hospitalidad no depende de la utilidad del huésped; se funda en un orden religioso que exige reconocer su dignidad. Menelao, ante Troya, recuerda que Paris ofendió a Zeus hospitalario al llevarse a Helena de la casa que lo había recibido: la guerra entera nace de una violación de la ξενία.³⁹

El mito de Licaón une la hospitalidad y el sacrificio humano, y sus versiones coinciden en lo esencial. En la *Biblioteca* de Apolodoro, los hijos de Licaón invitan a Zeus, disfrazado de jornalero, a un banquete de hospitalidad (ἐπὶ ξενία) y le sirven las entrañas de un niño mezcladas con las de las víctimas; Zeus, asqueado, vuelca la mesa y fulmina a Licaón y a sus hijos. En Ovidio es el propio Licaón quien, en su «morada inhóspita», intenta matar al

³⁶*Iliada* 6.119–236; «huésped paterno» en 6.215; el intercambio de armas en 6.230–236.

³⁷Herman (1987) estudia la amistad ritualizada entre familias como institución heredable; véase también Finley (1954).

³⁸*Odisea* 17.483–487.

³⁹*Iliada* 13.620–627.

huésped divino y le sirve la carne de un rehén; Zeus incendia la casa y lo convierte en lobo.⁴⁰ La hospitalidad y el banquete se vuelven prueba sacrílega, y el castigo expulsa al culpable del mundo humano.

11. ¿Violaban los sacrificios humanos la xenía?

Históricamente, no es correcto afirmar que la ξενία prohibiera de forma absoluta el sacrificio humano. La tradición conserva relatos en que se exige o se realiza, y las comunidades griegas conocieron representaciones muy diversas de la violencia ritual. Platón admite en las *Leyes* que el sacrificio de hombres «aún hoy subsiste entre muchos». El *Minos*, diálogo de autoría discutida, lo atribuye a los cartagineses y también a ciertos griegos, como los de la región del monte Liceo en Arcadia, pero deja clara la norma: «entre nosotros no es ley sacrificar hombres, sino algo impío».⁴¹

La ξενία crea un espacio normativo en el que la violencia homicida queda suspendida respecto del huésped. Quien entra legítimamente en esa relación deja de ser un desconocido potencialmente hostil y queda bajo una obligación de protección. Cuando un relato convierte a un huésped, suplicante, pariente o miembro del οἶκος en víctima, la acción puede interpretarse como una inversión de las obligaciones que sostienen el orden humano. Lo que hay es una tensión interna a la imaginación religiosa y moral griega, y los textos más reflexivos la resuelven atribuyendo el sacrificio a los hombres y no a los dioses.

12. Una lectura antropológica

La hospitalidad, el banquete y el sacrificio son tres instituciones que producen comunidad. La hospitalidad convierte al extranjero en huésped; el banquete convierte al huésped en comensal; el sacrificio animal establece una relación ritual entre los hombres y los dioses. El sacrificio humano rompe esta distribución de papeles al poner a un miembro del mundo humano en el lugar reservado al animal.⁴²

⁴⁰Apolodoro, *Biblioteca* 3.8.1 (los hijos de Licaón; ἐπὶ ξένια); Ovidio, *Metamorfosis* 1.211–239 (Licaón; «inhospita tecta» en 1.218). Trad. esp.: *Biblioteca*: trad. M. Rodríguez de Sepúlveda (Gredos, 1985); *Metamorfosis*: trad. J. Cantó Llorca, en Ovidio, *Metamorfosis I–V* (Gredos, 2008).

⁴¹Platón, *Leyes* 782c; *Minos* 315b–c, diálogo de autoría discutida. Trad. esp.: *Leyes*: trad. F. Lisi, en Platón, *Diálogos VIII* (Gredos, 1999); *Minos*: en Platón, *Diálogos VII* (Gredos, 1992).

⁴²Para una lectura del sacrificio como fundador de comunidad, Burkert (1972) y, desde otra perspectiva, Girard (1972).

El huésped se vuelve víctima, el comensal se vuelve alimento, el miembro del οἶκος se vuelve objeto sacrificial, y la protección se transforma en muerte. Por eso los mitos con sacrificios humanos tienen una carga narrativa excepcional: narran crisis en las que chocan obligaciones religiosas, familiares, políticas y comunitarias.

Tabla 2. Relatos analizados: relación de protección, inversión y responsable de la decisión.

Relato	Relación que debía proteger	Inversión	Quién decide	Fuente principal
Polifemo	Huésped y suplicante	El extranjero se convierte en alimento	Polifemo, contra Zeus Xenios	Odisea IX
Ifigenia	Hija, miembro del οἶκος	La hija se convierte en víctima	Agamenón, tras la palabra de Calcante; la diosa la salva	Esquilo, Agamenón; Eurípides
Pira de Patroclo	Prisioneros; Licaón, suplicante	Los enemigos degollados como ofrenda	Aquiles, por venganza	Iliada XVIII, XXI, XXIII
Atreo y Tiestes	Hermano invitado al banquete	El huésped come a sus propios hijos	Atreo, por venganza	Esquilo, Agamenón
Licaón	Huésped divino disfrazado	Se sirve carne humana al huésped	Licaón; Zeus lo castiga	Apolodoro; Ovidio
Diomedes y Glauco	Huéspedes paternos	Ninguna: la ξενία suspende la guerra	Los propios guerreros, que respetan el vínculo	Iliada VI

13. Voluntad humana, no mandato divino

El patrón de Ifigenia se repite en los demás relatos. Ninguno contiene una orden directa de un dios que exija la muerte de un ser humano. En los otros casos no hay siquiera pretexto religioso: Polifemo devora a sus huéspedes por desprecio a Zeus; Atreo mata a sus sobrinos por venganza; Aquiles degüella a los doce troyanos por ira, y el narrador lo llama «malas obras»; Licaón sirve carne humana para poner a prueba a un dios.

Cuando los dioses responden, castigan. Licaón pierde la forma humana; Tántalo sufre para siempre en el Hades; Polifemo queda ciego frente al orden que despreció.⁴³ En el imaginario griego, los dioses castigan o impiden el sacrificio humano.

Los griegos de época clásica llegaron a esta conclusión de forma explícita. Plutarco cuenta que, antes de la batalla de Leuctra (371 a. C.), el tebano Pelópidas soñó que Escéadas, héroe local y padre de unas doncellas muertas en aquel lugar, le ordenaba sacrificar a una joven si quería vencer. La orden le pareció «terrible y contraria a la ley». Algunos adivinos y jefes citaron precedentes antiguos; otros replicaron que ningún ser superior podía complacerse en un sacrificio «tan bárbaro y contrario a la ley», porque el mundo no lo gobiernan Tifones ni Gigantes, sino el padre de dioses y hombres. Añadieron que esos deseos absurdos y crueles nacen y persisten «por la debilidad y la maldad del alma» humana, que es la tesis de este artículo. Al final apareció una potranca, y el adivino Teócrito la presentó como la víctima que el dios ofrecía en lugar de la joven.⁴⁴

El mismo Plutarco juzga que los cartagineses que ofrecían a sus hijos a Crono habrían estado mejor con legisladores ateos que con una religión así.⁴⁵ Y el Heracles de Eurípides lo resume en dos versos: «el dios, si es verdaderamente dios, no necesita nada; esos son desdichados relatos de los poetas».⁴⁶

Donde hubo sacrificio humano, en el mito o en la historia, hubo voluntad humana: un adivino que interpreta, un rey que calcula, un ejército que presiona, una comunidad que proyecta en la divinidad su propia violencia. Quienes lo practicaron pudieron creer que obedecían a un dios, pero esa creencia era una interpretación humana, y la propia religión griega, con Zeus como protector del huésped y del suplicante, ofrecía los recursos para desautorizarla.

⁴³Licaón: Apolodoro, *Biblioteca* 3.8.1; Ovidio, *Metamorfosis* 1.230–239. Tántalo: *Odisea* 11.582–592. Polifemo: *Odisea* 9.475–479, donde Odiseo presenta la ceguera como castigo de Zeus y los dioses.

⁴⁴Plutarco, *Vida de Pelópidas* 21 (el sueño, el debate y la «debilidad y maldad del alma») y 22 (la potranca).

⁴⁵Plutarco, *Sobre la superstición* 13 (*Moralia* 171b–d). Trad. esp.: *Sobre la superstición*: trad. C. Morales Ota y J. García López, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) II* (Gredos, 1986).

⁴⁶Eurípides, *Heracles* 1341–1346; la cita en 1345–1346. Trad. esp.: *Heracles*: trad. J. L. Calvo Martínez, en Eurípides, *Tragedias II* (Gredos, 1978).

14. Proyección hacia Platón

La crítica platónica de los relatos tradicionales sigue la misma línea. En los libros II y III de la *República*, Platón rechaza las representaciones poéticas en que los dioses aparecen como autores o modelos de acciones injustas, y establece que la divinidad, al ser buena, solo puede ser causa del bien.⁴⁷

Píndaro se le había adelantado. En la *Olímpica I*, el poeta se niega a contar que Tántalo sirvió a su hijo Pélope en un banquete a los dioses y que estos lo comieron. Explica que esa historia la inventó «uno de los vecinos envidiosos», es decir, un hombre, y concluye: «me resulta imposible llamar glotón a ninguno de los bienaventurados».⁴⁸ El propio Platón, al describir el nacimiento del tirano, evoca el relato del santuario de Zeus Liceo, según el cual quien prueba entrañas humanas mezcladas con las de las víctimas se convierte en lobo.⁴⁹

El sacrificio humano plantea una pregunta del mismo tipo: si una divinidad exige la destrucción de alguien que, según las normas más profundas de la comunidad, debería ser protegido, ¿qué relación hay entre esa supuesta voluntad divina y la justicia? Si Zeus es el protector del huésped, la imagen de un dios que reclama la muerte del huésped, del suplicante o del inocente genera una contradicción. Platón responde que un dios así no sería un dios y que el relato que se lo atribuye es falso. Es la misma conclusión a la que había llegado la *Ifigenia* de Eurípides. Los relatos de *Ifigenia*, *Tántalo*, *Atreo* o *Licaón* pueden leerse así como escenarios en que la literatura griega explora el conflicto entre νόμος (*nómos*), parentesco, hospitalidad, piedad y voluntad divina.

15. Conclusiones

La ξενία homérica presupone una antropología según la cual el extranjero, precisamente por ser desconocido, no debe ser tratado de inmediato como enemigo, sino recibido bajo la protección de Zeus Xenios. La hospitalidad lo convierte provisionalmente en huésped, comensal y sujeto de protección. El sacrificio humano invierte esta estructura cuando transforma al ser humano en víctima.

⁴⁷Platón, *República* 377e–383c; en especial 379b–c (el dios, al ser bueno, no es causa de los males) y 380c. Trad. esp.: *República*: trad. C. Eggers Lan, en Platón, *Diálogos IV* (Gredos, 1988).

⁴⁸Píndaro, *Olímpica I*, 36–53; los «vecinos envidiosos» en 47; la cita en 52. Trad. esp.: *Olímpica*: trad. A. Ortega, en Píndaro, *Odas y fragmentos* (Gredos, 1984).

⁴⁹Platón, *República* 565d–e.

Polifemo, Ifigenia y el ciclo de Atreo ofrecen tres modalidades de esa inversión: el extranjero convertido en alimento, la hija convertida en víctima y el huésped convertido en consumidor involuntario de carne humana. A ellas se suma la pira de Patroclo, donde la venganza de Aquiles adopta la forma de un rito. Frente a todos ellos, Diomedes y Glauco, y después Aquiles y Príamo, muestran el polo contrario: la hospitalidad es capaz de detener la violencia de la guerra.

En ninguno de estos relatos la muerte de un ser humano responde a un mandato divino directo. En el caso de Ifigenia, la exigencia llega por la palabra de un adivino, la decisión es de Agamenón y sus motivos son políticos y militares; cuando la diosa actúa, lo hace para salvar a la joven. La propia Ifigenia lo dice: los hombres atribuyen a los dioses su propia maldad. Lo mismo vale para Aquiles: los doce troyanos mueren por su cólera, no por orden de ningún dios. Donde hubo sacrificios humanos, hubo voluntad humana.

Referencias

Textos y traducciones

Los números de verso y de sección se han cotejado con el texto griego de las ediciones de referencia: Homero, ed. Monro y Allen (Oxford); Esquilo, ed. Smyth (Loeb); Eurípides, ed. Murray (Oxford); Píndaro, ed. Sandys (Loeb); Platón, ed. Burnet (Oxford); Apolodoro y Plutarco, textos de la Perseus Digital Library. Las citas en español del cuerpo del artículo se traducen directamente de esos textos. Para cada obra se indica como traducción de referencia la de la Biblioteca Clásica Gredos, que conserva la numeración del original.

Fuentes antiguas (traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos)

- Apolodoro. *Biblioteca mitológica*. Trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985.
- Esquilo. *Tragedias (Agamenón, Coéforas, Euménides)*. Trad. Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1986.
- Eurípides. *Tragedias II (Heracles, Ifigenia entre los tauros)*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- Eurípides. *Tragedias III (Ifigenia en Áulide)*. Trad. Carlos García Gual, Luis Alberto de Cuenca y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1979.
- Fragmentos de épica griega arcaica (Cantos Ciprios, resumen de Proclo)*. Trad. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos (Catálogo de las mujeres)*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Homero. *Iliada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991.
- Homero. *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.
- Ovidio. *Metamorfosis. Libros I–V*. Trad. Josefa Cantó Llorca; introd. José Carlos Fernández Corte. Nueva Biblioteca Clásica Gredos 13. Madrid: Gredos, 2008.
- Píndaro. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas (Minos)*. Madrid: Gredos, 1992.
- Platón. *Diálogos VIII. Leyes (Libros I–VI)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia) II (Sobre la superstición)*. Trad. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Gredos, 1986.
- Plutarco. *Vidas paralelas III (Pelópidas)*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortiz. Madrid: Gredos, 2006.
- Séneca. *Tragedias II (Tiestes)*. Trad. Jesús Luque Moreno. Madrid: Gredos, 1980.

Bibliografía secundaria

- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. París: Minuit, 1969. [Trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.]
- Bonnechere, Pierre. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Kernos, Suplemento 3. Atenas y Lieja: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.
- Bremmer, Jan N. (ed.). *The Strange World of Human Sacrifice*. Lovaina: Peeters, 2007.
- Burkert, Walter. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlín: De Gruyter, 1972. [Trad. ingl.: Berkeley: University of California Press, 1983.]

- Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant (dirs.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París: Gallimard, 1979.
- Finley, Moses I. *The World of Odysseus*. Nueva York: Viking, 1954. [Trad. esp.: *El mundo de Odiseo*. México: FCE, 1961.]
- Girard, René. *La violence et le sacré*. París: Grasset, 1972. [Trad. esp.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.]
- Henrichs, Albert. «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies». En *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, 195–235. Ginebra: Fondation Hardt, 1981.
- Herman, Gabriel. *Ritualised Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hughes, Dennis D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Londres: Routledge, 1991.
- Lloyd-Jones, Hugh. «Artemis and Iphigeneia». *Journal of Hellenic Studies* 103 (1983): 87–102.
- Reece, Steve. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- Redfield, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Richardson, Nicholas. *The Iliad: A Commentary*. Vol. VI: *Books 21–24*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Segal, Charles. *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*. Mnemosyne, Suplemento 17. Leiden: Brill, 1971.
- Vidal-Naquet, Pierre. «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*». *Annales ESC* 25 (1970): 1278–1297. Reed. en *Le Chasseur noir*. París: Maspero, 1981.