

# Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira  
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

MANERAS RITUALES DE MATAR A UNA DONCELLA: ÍFIGENIA  
ENTRE LAS VÍCTIMAS SACRIFICIALES EURÍPIDEAS  
(Ritual Ways of Killing a Maid: Iphigenia amongst Euripidean Sacrificial  
Victims)

ELSA RODRÍGUEZ CIDRE (elsale@fibertel.com.ar)  
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN – *Ifigenia en Áulide* tiene por argumento principal la preparación y ejecución de un sacrificio humano y en ese sentido es una tragedia única. Eurípides recurre con frecuencia a la figura de la virgen sacrificial en sus obras. Es objetivo de este capítulo analizar la violencia ritual en el sacrificio de Ifigenia en dicha tragedia y compararla con la correspondiente a otra víctima sacrificial clave en el corpus eurípideo como es la figura de Políxena en *Hécuba*.

PALABRAS CLAVE: Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, *Hécuba*, *parthénos*.

ABSTRACT – *Iphigenia at Aulis*' central plot is about the preparation and execution of a human sacrifice and in this sense it is a unique tragedy. Euripides often employs the figure of the sacrificial virgin in his works. In this chapter we will analyze ritual violence in the sacrifice of Iphigenia and compare it with another sacrificial victim in the Euripidean corpus, namely the figure of Polixena in *Hecuba*.

KEYWORDS: Euripides, *Iphigenia at Aulis*, *Hecuba*, *parthenos*.

Nicole Loraux en su ya clásico libro *Maneras trágicas de matar a una mujer*, subraya la relación existente entre la violencia y lo femenino en el registro trágico: “de forma violenta, pues, mueren las mujeres trágicas. Más exacto, es en la violencia donde la mujer conquista su muerte”<sup>1</sup>. Y agrega: “Esquilo se interesa fuertemente en la violencia del crimen, Sófocles en la voluntad desesperada que anima el suicidio, y Eurípides en la inmolación de tiernas doncellas”<sup>2</sup>. Efectivamente, nuestro tragediógrafo recurre con frecuencia a la figura de la virgen sacrificial (que también contempla la variante masculina) que salva a su familia, su polis o su pueblo en una situación crítica<sup>3</sup>. Así pasan por la escena Políxena en *Hécuba*, Ifigenia en *Ifigenia en Áulide*, Macaria en *Heraclidas* y, desde el lado masculino, Meneceo en *Fenicias*. Es nuestro objetivo en este trabajo analizar la violencia ritual en el sacrificio de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* (*IA*) y compararla con la correspondiente a otra víctima sacrificial clave en el corpus eurípideo como es la figura de Políxena en *Hécuba* (*Hec*)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Loraux 1989: 27.

<sup>2</sup> Loraux 1989: 87

<sup>3</sup> Cf. Foley 1985: 65.

<sup>4</sup> La edición base es la de Diggle. Hemos ya analizado en otro lugar el sacrificio de

*Ifigenia en Áulide* tiene por argumento principal la preparación y ejecución de un sacrificio humano y en ese sentido es una tragedia única. El texto presenta sus problemas en cuanto a la autenticidad de varios versos y, como expresa Foley, resulta imposible determinar si la obra se cierra con la sustitución de Ifigenia por una cierva y el aparente traslado de la niña a un status divino (evento narrado por el mensajero<sup>5</sup>), con una posible aparición de Ártemis en la *mekhané* para pronunciarse sobre el destino de la joven entre los Tauros (epifanía supuesta a partir de testimonios indirectos) o bien solo con la aseveración de Ifigenia de que ella no debería ser llorada en la forma tradicional como otras víctimas sacrificiales. Pero es de notar que para las tres situaciones Foley afirma (discutiblemente) un status divino para la heroína eurípidea marcadamente diferente de sus predecesoras conocidas<sup>6</sup>.

Como afirma Bonnechere, el sacrificio animal representa el valor fundamental del sistema normativo griego en lo que concierne al culto, por lo que el sacrificio humano podría ser definido como el antivalor de la misma escala de valores (como una norma en la inversión<sup>7</sup>). De hecho, en el *Agamenón* de Esquilo el coro condena el sacrificio humano calificándolo de *δυσσεβῆ ἄναγνον ἀνιέρων*, “impío, impuro, sacrílego” (vv. 219-220), razón por la cual el acto de Agamenón deviene monstruoso<sup>8</sup>. Respecto del sacrificio en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides, Aelion (1983: 122) sostiene que toda condenación ha desaparecido, afirmación difícil de sostener cuando recordamos que tanto Clitemnestra como Ifigenia se ocupan de acusar al jefe de los aqueos: la esposa de Agamenón en vv. 1104-1105 lo describe como el que pronto será descubierto “realizando actos profanos contra sus hijos” (ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ τέκνοις/ ἀνόσια πράσσω), y en vv. 1317-1318 la propia Ifigenia expresa: “soy asesinada, perezco con las degollaciones profanas de (mi) profano padre” (φονεύομαι διόλλυμαι/ σφαγαῖσιν ἀνοσίοισιν ἀνοσίου πατρός)<sup>9</sup>. Recordemos que en *Ifigenia entre los Tauros* (IT), producida diez años

---

Polixena. Cf. Rodríguez Cidre 2010: 161-172, 204-218.

<sup>5</sup> Recordemos que en cualquier forma de drama tanto los humanos como los animales no pueden ser asesinados sobre el escenario. Cf. Sommerstein 2004: 46 y ss.

<sup>6</sup> Foley 1985: 66. En cuanto a los pasos del sacrificio, cf. Burkert 1966: 106 y ss. Acerca de los antecedentes literarios del sacrificio, cf. Michelakis 2006: 21 y ss. Cf. también Masaracchia 1983: 44 y ss. Como señala Cropp 2000: 45-46, el género trágico nunca había mencionado antes de Eurípides la apoteosis o la supervivencia de Ifigenia, es decir, o la doncella murió en Áulide (Esquilo), o fue rescatada e inmortalizada en Grecia (Estesícoro) o entre los Tauros (Heródoto).

<sup>7</sup> Bonnechere 2009: 191 y ss.; cf. Vernant 1991: 214 y ss., Michelakis 2006: 66 y ss. Para una historia textual del sacrificio, cf. Jouan 1990: 9 y ss.

<sup>8</sup> En palabras de Henrichs 1981: 199, la versión de Esquilo elimina el rasgo ritual más conspicuo del mito de Ifigenia que no es la perpetración del sacrificio humano sino su prevención y transformación en un animal sacrificial. La sustitución animal en el mito de Ifigenia representaría un desarrollo secundario, un intento consciente para humanizar una cruda historia heredada de tiempos distantes. Al permitirle a Ifigenia morir, Esquilo habría revivido la forma más primitiva y original del mito; cf. Henrichs 1981: 203.

<sup>9</sup> Para un estudio de la violencia de los padres hacia los hijos, cf. Bonnard 2005.

antes que *Ifigenia en Áulide*, la práctica del sacrificio es repetidamente denigrada por los personajes griegos y al final de la obra una imagen de Ártemis es llevada a Grecia donde la diosa será honrada con un rito que imita el sacrificio humano (vv. 1446-1461)<sup>10</sup>. Otro rasgo que distingue a *Ifigenia en Áulide* es que si bien todos los personajes sobre el escenario están en principio en contra del sacrificio de Ifigenia y actúan con buenas intenciones, la hija de Agamenón no podrá evitar alguno de sus duros destinos (ser sacrificada o servir como sacerdotisa en el templo de Ártemis en la región de los Tauros)<sup>11</sup>.

## 1. DOS JÓVENES GARGANTAS

Detengámonos en algunas similitudes notables entre las historias y roles de Ifigenia y Políxena. Una de ellas está conformada por el momento del mito. Los dos sacrificios enmarcan la guerra de Troya: mientras que el de Ifigenia se produce en los prolegómenos del conflicto bélico<sup>12</sup>, el de Políxena se da con una Ilión ya vencida. Pero no importa solo el momento sino también el contexto geográfico de estos dos sacrificios ya que Áulide y el Quersoneso tracio no se hallan en Troya: podríamos decir que en un sentido espacial también estamos en las periferias de la guerra. Además de esta marginalidad respecto del escenario bélico, ambos lugares comparten otras dos cualidades significativas, a saber, su aspecto montañés y su carácter de geografías transicionales. En el caso de *Ifigenia en Áulide* la trama se desarrolla en el campamento militar en Áulide, ocupación efímera de un espacio que no representa sino una escala (obligada) de un itinerario por seguir<sup>13</sup>. A su vez, los vv. 1543-1550 nos presentan Áulide como un lugar bucólico donde se hacen presentes el bosque y las praderas cargadas de flores consagradas a Ártemis. El Quersoneso tracio de *Hécuba* también supone una escala, esta vez de regreso, y por ello funciona como una zona liminar que señala el pasaje de Asia a Grecia, descrito en el texto como una *eremía*, un lugar que, como hemos señalado siguiendo a Zeitlin (1991: 53-54), parece un país con un rey (Poliméstor) pero con súbditos ausentes: Tracia aparece así como un espacio agreste propio de bárbaros sin ciudades. Este triple carácter de agrestes, marginales y transicionales debe ser asociado también con la diosa clave del

---

<sup>10</sup> Cf. Gamel 2002: 314. Para el motivo del sacrificio en *IT*, cf. Sansone 1975 y Sourvinou-Inwood 2003: 301-308. Para un estudio del discurso mítico en *IT*, cf. Belpassi 1990.

<sup>11</sup> Cf. Michelakis 2006: 31.

<sup>12</sup> En palabras de Foley 1982: 159, Ifigenia muere no para salvar una ciudad amenazada o una familia sino por una guerra panhelénica que no ha comenzado aún y aparentemente no tiene que comenzar.

<sup>13</sup> Homero menciona en *Iliada* (2.303-330) la concentración de los aqueos en Áulide donde tiene lugar el célebre presagio de la serpiente y de los pájaros interpretados por Calcante, pero se ignora el sacrificio de Ifigenia; cf. Jouan 1990: 9. Para una comparación entre este presagio y el de *Agamenón*, cf. Sommerstein 2010.

mito de Ifigenia. En efecto, Ártemis es una divinidad que habita siempre en los espacios liminares que contactan el mundo de lo montaraz con aquel ordenado de la presencia humana, y que cuenta con el doble poder de administrar el pasaje necesario entre el salvajismo y la civilización y delinear sus fronteras cuando llega el momento de franquearlas<sup>14</sup>.

Un tercer elemento clave que refuerza esta relación especular entre las doncellas sacrificadas lo conforma la ausencia de vientos, necesarios para llegar a Troya (*IA* 10-11, 14-15, 87-88, 92, 352, 358-360, 879, 1378-1382, 1575, 1596-1597) o para regresar a la Hélade (*Hec.* 110, 445, 540, 898-901, 1289-1292)<sup>15</sup>. Esa ausencia de vientos y esa espera aparecen como situaciones claves para dar lugar al sacrificio. No obstante, son sugerentes los vv. 1320-1325 de *Ifigenia en Áulide*, de la propia Ifigenia donde nos presenta a Zeus como la divinidad que sopla un viento contrario (μηδ' ἀνταίαν Εὐρίπωι/ πνεῦσαι πομπάν Ζεύς), y que dispone un viento distinto para unos y para otros de los mortales (εἰλίσσων/ αὔραν ἄλλοις ἄλλαν θνατῶν).

Podemos nombrar en cuarto lugar a un personaje, Odiseo. Es el encargado de llevar a las vírgenes al sacrificio por la fuerza si ellas o los suyos no lo hacen “voluntariamente”. En *Ifigenia en Áulide* (v. 1362-1364) Aquiles le plantea a Clitemnestra que el itacense vendrá a buscar a la joven – situación que impide la misma Ifigenia al aceptar el sacrificio. Incluso se llega a pensar en un potencial escenario en el que el mismo Odiseo ordena degollar a la doncella tras matar a Agamenón y a Menelao (vv. 530-535)<sup>16</sup>. En el caso de *Hécuba* es el itacense quien separa a Políxena de su madre para llevarla a la tumba de Aquiles donde se llevará a cabo el sacrificio (vv. 218-224).

El ejército también juega un rol clave en ambas obras. En *Ifigenia en Áulide* conforma la masa que ejecutará la venganza guiada por Odiseo, entre otros, si no se vierte la sangre que debe ser derramada. Ya hace su aparición en el v. 427 cuando se pone en movimiento para verificar que Ifigenia ha llegado a Áulide. Agamenón evoca la compleja imagen de una Afrodita, Ἀφροδίτη τις (v. 1264), que ha enloquecido al ejército griego con un deseo de navegar hacia y contra Troya<sup>17</sup>. Incluso unos versos después (vv. 1267-1268) Agamenón la presenta como responsable de su muerte y la de su familia. La mención de Afrodita nos invita a considerar la naturaleza erótica del deseo del ejército<sup>18</sup>. En *Hécuba*, la valencia sexual no es ajena a la interacción entre el ejército y Políxena quien, al exhibir como

<sup>14</sup> Cf. Vernant 1986: 23 y ss., 31, 40.

<sup>15</sup> Cf. Nancy 1981: 17, Jouan 1990: 13 y Gregory 2000: 116 n. 25.

<sup>16</sup> Cf. Aelion 1983: 331-332, Ryzman 1989: 114, Burgess 2004: 45 y Michelakis 2006: 44-46.

<sup>17</sup> Cf. Masaracchia 1983: 57 y ss.

<sup>18</sup> Cf. Burgess 2004: 46-47. Cf. también Michelini 2000: 52 y Michelakis 2006: 64. Para una relación con Tucídides (6.24.3), cf. Ferrari 1992: 44-45.

opción de corte para su verdugo sus senos y pecho (plural poético), calificados de κάλλιστα, hermosísimos (v. 561), deja sin palabras a la tropa extasiada.

Otro elemento a tener en cuenta es, de manera previsible, la animalización de ambas vírgenes sacrificiales. Brevemente podríamos decir que hallamos una referencia compartida a la ternera (*IA* 1083, *IT* 359, *Hec.* 206, 526-528) y un parentesco semántico entre los calificativos que acompañan el término: οὐριθρέπτan, “criada en la montaña” (*Hec.* 205), y ἀπ’ ἄντρων ἐλθοῦσαν ὀρέων, “que viene de las rocosas cuevas” (*IA* 1082)<sup>19</sup>. Estas cualidades atribuidas a las doncellas sacrificadas pueden ser interpretadas como un síntoma del carácter antinatural del sacrificio humano<sup>20</sup> y como una intersección entre el mundo civilizado y el salvaje<sup>21</sup>. En *Ifigenia en Áulide* también se halla una referencia a las terneras en contexto sacrificial, pero significativamente se encuadran (en una primera lectura) en el marco matrimonial: Agamenón anuncia en el v. 1113 que las μύσχοι están dispuestas para el sacrificio prenupcial<sup>22</sup>. La referencia remite sin duda a la propia Ifigenia quien no asistirá a su boda sino a su ejecución. La estratagema del matrimonio con Aquiles que Agamenón usa para atraer a Ifigenia hasta Áulide era conocida por Eurípides desde la tradición épica<sup>23</sup>. Foley destaca que en la versión de Eurípides el falso motivo del matrimonio es expandido hasta compartir un lugar casi igual al del sacrificio y, al final de la obra, Ifigenia, contra toda expectativa, une los dos rituales<sup>24</sup>.

Dentro de las animalizaciones sufridas por ambas heroínas y focalizando en Ifigenia querría detenerme en la eventual sustitución de su cuerpo por el de una cierva. Por un lado, podemos pensar con Foley que este reemplazo marca un retorno propicio a una práctica normal y civilizada<sup>25</sup>. Por el otro, el animal en cuestión nos mantiene en los bordes ya que, como muy bien marca Vernant (1986: 30-31), la cierva es el más salvaje de los animales domésticos. En *Ifigenia entre los Tauros* (vv. 28-30) se explicita que la joven víctima es sustituida en el altar por una cierva por voluntad de Ártemis que la llevará a habitar entre los Tauros como su sacerdotisa (y ligada de manera significativa a los sacrificios humanos de los extranjeros que arriban al sitio). La sustitución también aparece en *Ifigenia en Áulide* en el discurso del mensajero (vv. 1578-1589, 1593), aunque Clitemnestra permanece dudosa sospechando que la historia en su conjunto es una mentira (vv. 1615-1618). Y en todo caso, como señala Masaracchia (1983: 51), la aparición del animal en el sacrificio no indica necesariamente la salvación de la víctima

---

<sup>19</sup> Cf. Rodríguez Cidre 2010: 164.

<sup>20</sup> Cf. Mossman 1995: 151.

<sup>21</sup> Cf. Loraux 1989: 59.

<sup>22</sup> Las terneras aparecen también en esta obra acompañando a Paris en el Ida, vv. 574-575.

<sup>23</sup> Cf. Conacher 1967: 250-253 y Henrichs 1981: 198-203.

<sup>24</sup> Foley 1985: 68 ss. Cf. Seaford 1987: 106-109 y Masaracchia 1983: 56 ss.

<sup>25</sup> Foley 1985: 90.

humana. Por lo tanto, si en *Ifigenia en Áulide* el coro expresa a Clitemnestra su convicción de que la doncella ha volado entre los dioses (v. 1608), se debe deducir que ha muerto en tanto la apoteosis presupone el paso por la muerte.

Ahora bien, aunque las dos doncellas experimentan un proceso de animalización, lo cierto es que ambas proceden a un sabotaje del mismo a través de la apropiación del discurso directo donde niegan lo que se pretendió adjudicarles por medio de imágenes: en última instancia, si las jóvenes hablan, ciertamente no son animales. En el discurso directo de Ifigenia y de Políxena se manifiesta el consentimiento del sacrificio (*IA* 1375-1401, 1552-1560; *Hec.* 347, 357, 367, 515, 547-552)<sup>26</sup>. En el caso de Ifigenia ello se da en la declaración que hace a su padre en los vv. 1553-1556:

τοῦμὸν δὲ σῶμα τῆς ἐμῆς ὑπὲρ πάτρας  
καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος γαίᾳς ὑπερ  
θῦσαι δίδωμι ἔκοῦσα πρὸς βωμὸν θεᾶς  
ἄγοντας, εἴπερ ἐστὶ θέσφατον τόδε.

mi cuerpo por mi patria y por toda la tierra de la Hélade entrego voluntaria para sacrificar(lo) a los que me llevan al altar de la diosa, si esto es decretado por un dios.

En *Hécuba* el acto voluntario de Políxena queda explícito en los vv. 548-552 cuando se dirige a los argivos que saquearon su ciudad:

ἐκοῦσα θνήσκω μὴ τις ἄψηται χρὸς  
τοῦμοῦ· παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως,  
ἐλευθέραν δέ μ', ὡς ἐλευθέρα θάνω,  
πρὸς θεῶν, μεθέντες κτείναντ'· ἐν νεκροῖσι γὰρ  
δούλη κεκληῖσθαι βασιλῆς οὐσ' αἰσχύνομαι.

muerdo voluntaria. Que nadie sujete mi piel pues ofreceré la garganta con buen corazón. Matadme, tras dejarme libre para que muera libre por los dioses. Pues siendo una princesa me avergüenzo de ser llamada esclava entre los muertos.

Ambas marcan el carácter voluntario de su acción, ἐκοῦσα, “voluntaria” (*IA* 1555 y *Hec.* 548). Ifigenia dice con toda precisión la razón por la cual entrega su cuerpo τῆς ἐμῆς ὑπὲρ πάτρας/ καὶ τῆς ἀπάσης Ἑλλάδος γαίᾳς ὑπερ, “por mi patria y por toda la tierra de la Hélade”<sup>27</sup>. No podría ser mayor el contraste con la Ifigenia esquilea quien carece de voz y acude a su sacrificio amordazada (*Ag.*

<sup>26</sup> Cf. Foley 1985: 95 ss., Loraux 1989: 67, Rabinowitz 1993: 35 y Nápoli 1998: 375.

<sup>27</sup> Es una innovación de Eurípides que Ifigenia se convierta en ejemplo de heroísmo patriótico. Cf. Nancy 1981: 18.

231-237). En el caso de Políxena, no es un dato menor que siga llamándose princesa aunque Troya y toda su magnificencia hayan caído: no aparece como una esclava cuyo destino es decidido por otros sino como una princesa con capacidad de enunciar y ejecutar una decisión de su voluntad. Cabe señalar que ambas coinciden en el reclamo de no ser tocadas, preocupación por mantener una virginidad inmaculada hasta el último minuto<sup>28</sup>. Incluso el tragediógrafo usa exactamente las mismas palabras para expresar la razón del pedido. Acabamos de ver el v. 551 en boca de Políxena παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως, “pues ofreceré la garganta con buen corazón”, y en *IA* 1560 aparece de igual manera, πρὸς ταῦτα μὴ ψαύσῃ τις Ἀργείων ἑμοῦ· σιγῇ παρέξω γὰρ δέρην εὐκαρδίως, “por esto que ninguno de los argivos me toque pues en silencio ofreceré la garganta con buen corazón”. Ambas heroínas ofrecen literalmente sus gargantas con buen corazón, “with stout heart” en la traducción de Liddell-Scott-Jones. Como señala Rabinowitz (1993: 36 ss.), las doncellas que se sacrifican “de manera voluntaria” en la tragedia están representadas para reafirmar un código guerrero para el cual lo masculino sacrifica lo femenino. Si bien estas jóvenes podrían ganar una clase de fama y gloria reservada a los hombres, su muerte es simplemente una precondición para la glorificación del ejército. Recordemos en *Ifigenia en Áulide* los versos 1524-1531 donde en palabras del coro es Agamenón quien gana la corona más renombrada, κλεινότατον στέφανον, (v. 1529) y la gloria de eterno recuerdo, κλέος αἰμίμηστον (v. 1531)<sup>29</sup>. De todos modos, este apropiarse del discurso genera en *Hécuba* algunas perturbaciones: Políxena desubica a Neoptólemo al darle a elegir qué lugar de su cuerpo va a golpear (vv. 563-565).

## 2. IFIGENIA ENTRE RITUALES

La comparación de Ifigenia con la otra gran víctima sacrificial de Eurípides revela que las referencias al sacrificio se conectan frecuentemente con elementos ligados al matrimonio. En este sentido, el texto de *Ifigenia en Áulide* conforma otra muestra de la distintiva contaminación de ritos a la que la tragedia euripidea

<sup>28</sup> Recordemos la preocupación de Hécuba manifestada a Taltibio en los vv. 511-517 acerca de la forma y el respeto llevado con la muerte de su hija. También las palabras de Agamenón a Hécuba (726-732) cuando le reprocha la tardanza en ir a hacerse cargo del cuerpo de Políxena mientras que ellos cumplieron en no tocarla ni permitir que otros lo hicieran, ἡμεῖς μὲν οὖν εἰώμεν οὐδ' ἐψαύομεν (v. 729).

<sup>29</sup> Cf. Rabinowitz 1993: 49. Bremmer 1983: 306-307 destaca el hecho de que las víctimas sacrificiales voluntarias parecen más atractivas que antes ya que en la realidad histórica la comunidad sacrificaba a los miembros menos importantes de la polis, que estaban representados sin embargo como personas muy valiosas. Gamel 2002: 306 repasa las jerarquías que ella invoca cuando anuncia su decisión de aceptar el sacrificio: los seres humanos deben obedecer la decisión de los dioses (*IA* 1395-1396), la comunidad es más importante que el individuo (*IA* 1386), los griegos deben prevalecer sobre los bárbaros (*IA* 1400), los libres sobre los esclavos (*IA* 1401) y los hombres son más valiosos que las mujeres (*IA* 1394).

es afecta. En el caso de matrimonio y sacrificio los puntos en juego son numerosos al punto que autores como Segal o Loraux señalan la degollación de las vírgenes sacrificiales en el registro trágico como sustituto de la desfloración<sup>30</sup>.

Esta mixtura entre sacrificio y matrimonio se asienta sobre determinadas concepciones que sostienen la cultura griega clásica en general y su conocimiento médico en particular. En efecto, la ecuación por la cual la sangre que derraman las vírgenes sacrificiales equivale a aquella que habrían vertido en el desfloramiento de sus nupcias responde a una frecuente asimilación entre la genitalidad femenina y la garganta, bocas y cuellos paralelos que engloban y en un punto determinan al cuerpo de las mujeres<sup>31</sup>. La estrecha relación entre los genitales femeninos y los sangrados (del himen o de la menstruación) refuerza la asociación que la sociedad griega entabla entre el degollamiento ritual y las mujeres: la sangre femenina aparece, entonces, como particularmente apta para su derramamiento en un escenario sacrificial<sup>32</sup>.

Esta relación entre el género femenino y las víctimas sacrificiales explica a su vez la reiterada vinculación que la cultura helénica establece entre las mujeres y el mundo animal que se manifiesta en los distintos procesos de animalización que suelen experimentar los personajes femeninos en la tragedia. En lo que concierne a la ejecución misma del ritual sacrificial, el hecho es que los animales que han de ser inmolados son a menudo preparados como una novia y muchos gestos coinciden en ambos ritos: corte de pelo, lavado, uso de coronas y guirnaldas, la manifestación de un consentimiento, etc., tal como se puede ver en el caso del sacrificio de novillas en la épica (*Iliada* 10.293, *Odisea* 3.382-384 y 3.430-463)<sup>33</sup>. A partir de esta fluidez semántica entre distintos rituales, la sociedad griega puede a la vez concebir a las novias como víctimas sacrificiales de las que se espera que derramen sangre en el lecho nupcial<sup>34</sup> y, de manera especular, las víctimas sacrificiales pueden presentarse como *parthénoi* que serán desfloradas en un matrimonio con Hades<sup>35</sup>.

Ahora bien, desde esta perspectiva, ¿quién deviene esposo de nuestras doncellas cuando se ejecutan sus respectivos sacrificios? En el caso de Políxena hallamos un juego entre Aquiles y Hades. En *Hécuba* Aquiles reclama a Políxena como honor (vv. 37-41, 95) o como víctima (vv. 109, 125, 149-152, 189, 196, 205-210, 220-221, 258-263, 303-305, 389-390). Recordemos que no hay un dios, como es usual en estos casos, que pida el sacrificio de Políxena sino que se

---

<sup>30</sup> Cf. Loraux 1989: 64 ss. y Segal 1993: 175 ss.

<sup>31</sup> Cf. Laqueur 1994: 75-76.

<sup>32</sup> Cf., entre otros, Sissa 1990: 143 ss., Laqueur 1994: 74 y 85, Demand 1994: 33 ss., King 1995, Wohl 1998: 72 y 221, Frontisi-Ducroux y Vernant 1999: 111-116, Blundell 1999: 99-100 y Foley 2003: 113 ss.

<sup>33</sup> Cf. Foley 1985: 136 y King 1986: 120.

<sup>34</sup> Cf. King 1986: 120.

<sup>35</sup> Cf. Seaford 1995: 307 y Rabinowitz 1993: 34.

trata del fantasma del enemigo por antonomasia de Troya. En cuanto a Hades, el texto es más sutil. Así, Políxena se describe en diálogo con su madre en los siguientes términos: λαιμότομόν τ' Ἄϊδα/ γὰς ὑποπεμπομένην σκότον, ἔνθα νεκρῶν μέτα/ τάλαινα κείσομαι, “con la garganta cortada, llevada a Hades, bajo las tinieblas de la tierra, donde en compañía de los muertos yaceré desdichada” (vv. 208-210)<sup>36</sup>. En el v. 368 agrega ἀφίημ' ὀμμάτων ἐλευθέρων/ φέγγος τόδ', Ἄϊδη προστιθεῖσ' ἔμὸν δέμας, “dejo caer de mis ojos libres esta luz tras entregar mi cuerpo a Hades”.

En el caso de Ifigenia, numerosísimos son los versos donde se habla de la boda con Aquiles<sup>37</sup>. Este matrimonio, como sabe el espectador, conforma solo una trampa pero ello no impide que se crucen continuamente los elementos que vinculan al casamiento con la muerte. Foley (1985: 71) recuerda que en la primera escena entre Ifigenia y su padre el texto llama la atención sobre los similares preliminares entre el matrimonio y la guerra tensando el detalle del sacrificio común a ambos. Respecto de un eventual matrimonio con Hades, en *Ifigenia en Áulide*, las dos referencias de Agamenón son claramente más directas que lo que descubrimos en *Hécuba*. En la primera, se pregunta: τὴν δ' αὖ τάλαιναν παρθένον – τί παρθένον;/ Ἄϊδης νιν, ὡς ἔοικε, νυμφεύσει τάχα –, “y nuevamente en cuanto a la infeliz doncella – ¿para qué doncella? Hades, según parece, la convertirá en su mujer pronto” (vv. 460-461). En la segunda, le pide a su hermano que yendo entre el ejército vigile que su esposa no sepa nada “hasta que yo tras tomarla dé a mi hija como esposa a Hades”, πρὶν Ἄϊδη παῖδ' ἐμὴν προσθῶ λαβῶν (v. 540). Clitemnestra, por su parte, enuncia en el v. 1278, φεύγει σε πατὴρ Ἄϊδη παραδούς, “(tu) padre escapa tras entregarte a Hades”.

Ahora bien, si en *Hécuba* se dibuja cierta ambigüedad entre Aquiles y Hades, en *Ifigenia en Áulide*, donde la referencia al dios infernal es más explícita, podemos hallar también una indeterminación puesto que Ifigenia manifiesta la entrega de su cuerpo a otro sujeto: la Hélade<sup>38</sup>. Este ofrecimiento se asienta a su vez en la necesidad de garantizar la indemnidad de infinitos matrimonios. Así en los vv. 1269-1275 Agamenón explica a su hija la importancia de la libertad de Grecia por la cual debe sacrificarse de manera que los lechos helenos no sean despojados a la fuerza por los bárbaros (vv. 1274-1275)<sup>39</sup>. Y posteriormente es la propia Ifigenia quien asume la tarea de evitar que los bárbaros raptan más esposas de la feliz Hélade (ὀλβίας ἐξ Ἑλλάδος, v. 1381), entrega su cuerpo a la Hélade (δίδωμι σῶμα τοῦμόν Ἑλλάδι, v. 1397), entrega a la Hélade la salvación

<sup>36</sup> Para el coro de cautivas troyanas de *Hécuba* Europa devendrá los tálamos de Hades, Ἄϊδα θαλάμους (v. 480).

<sup>37</sup> Cf. *IA* 97-103, 360-362, 686-687, 831-832, 835-836, 840, 884, 886, 905-908, 1108, 1110-1114, 1342, 1353-1357, 1405. Para un análisis del personaje de Aquiles, cf. Santos 2006.

<sup>38</sup> Cf. Gibert 2005: 235, n. 38.

<sup>39</sup> Cf. Burgess 2004: 51.

que trae la victoria (ὡς σωτηρίαν/ ‘Ἐλλησι δώσουσ’... νικηφόρον, vv. 1473-1474). Y concluye: la “luz me alimentó para la Hélade; y no reniego morir”, ἐθρέψαθ’ Ἑλλάδι με φάος;/ θανοῦσα δ’ οὐκ ἀναίνομαι (vv. 1502-1503)<sup>40</sup>. Esta relación entre el sacrificio de Ifigenia y la salvaguardia de tantos matrimonios griegos introduce una valencia nupcial en la entrega del cuerpo a la Hélade que la joven efectúa. Esta valencia se refuerza si recordamos que en vv. 1398-1399 la hija de Agamenón plantea su muerte por Grecia como un sustituto del matrimonio, cuando señala que su monumento funerario estará en lugar de sus hijos, sus bodas y su fama, καὶ παῖδες οὔτοι καὶ γάμοι καὶ δόξ’ ἐμή<sup>41</sup>. Al respecto, resulta sugerente el contraste con la manera en la que se expresa en *Hécuba* la misma asociación entre matrimonio y sacrificio pero aquí a través del uso de alfas privativas: en el v. 416 Políxena se presenta ἄνυμφος ἄνυμέναιος, “sin marido y sin himeneo”, y Hécuba en el v. 612, al tratar de preparar el cadáver para el ritual, la describe como νύμφην τ’ ἄνυμφον παρθένον τ’ ἀπάρθενον, “desposada sin esposo y doncella sin doncellez”.

Como decíamos, un punto importante en esta contaminación ritual radica en las referencias a la sangre. En *Hécuba* el coro cuenta a la caída reina que los Teseidas coincidieron en “coronar la tumba de Aquiles con sangre joven” (τὸν Ἀχίλλειον / τύμβον στεφανοῦν αἵματι χλωρῷ, vv. 125-126). Unos versos después le anuncia que va a ver “cayendo sobre la tumba, a la doncella empurpurada con su sangre, con la fuente de brillo negro de su cuello portador de oro” (τύμβῳ προπετῇ φοινισσομένην/ αἵματι παρθένον ἐκ χρυσοφόρου/ δειρῆς νασμῶ μελαναυγεῖ, vv. 150-152), intenso juego cromático que resulta de una tríada trabajada más tarde cuando conecta el cuello adornado con oro con la sangre púrpura que de él mana, la copa de oro donde esta se vierte (δέπας/ πάγχρυσον, vv. 527-528) y finalmente la espada dorada que se manchará de sangre (ἀμφίχρυσον φάσγανον, v. 543). Neoptólemo invoca a su padre para que beba “la negra y pura sangre de la doncella” (μέλαν/ κόρης ἀκραίφνης αἶμ’, vv. 536-537), una sangre que no es ofrecida por la joven sino que aparece enunciada como un regalo del ejército y del degollador (ὄ σοι δωρούμεθα/ στρατός τε κἀγώ). Por su parte, en *Ifigenia en Aulide* (v. 1114) Agamenón hace referencia a la sangre de las terneras que hay que inmolar a Ártemis frente a una Clitemnestra que ya conoce la verdad aunque él ignore este punto. Cuando Ifigenia sale de escena camino a su sacrificio, el coro menciona que ella rociará con las gotas de su sangre que corre el altar de la divina diosa (βωμόν γε δαίμονος θεᾶς/ ράνισιν αἱματορρύτοις, vv. 1514-1515). Michelakis (2006: 51) señala que cuando el coro

<sup>40</sup> A esta lista debemos agregar los vv. 1553-1556 ya citados. En el v. 1378 la doncella expresa εἰς ἔμ’ Ἑλλάς ἡ μεγίστη πᾶσα νῦν ἀποβλέπει, “hacia mí toda la grandísima Hélade ahora observa”. En una imagen donde personifica a la región ella se pone como el blanco de la mirada del colectivo. Cf. Ferrari 1992: 47-48.

<sup>41</sup> Cf. Michelakis 2006: 51 y Rabinowitz 2008: 112.

nota cuánta sangre de la garganta del bonito cuerpo de Ifigenia manchará el altar de Ártemis (vv. 1514-1517) está reactualizando la centralidad de la posesión y violación del cuerpo virginal en ambos ritos del matrimonio y de la ejecución sacrificial. Por otra parte, el v. 1574 nos recuerda los vv. 536-537 de *Hécuba*; ahora es el padre de Neoptólemo, Aquiles, quien detalla el don entregado por ellos a la diosa, “la sangre inmaculada de un cuello hermoso y virginal” (ἄχραντον αἷμα καλλιπαρθένου δέρης).

Sacrificio y matrimonio comparten también ciertos gestos y elementos rituales. Así ocurre con el cubrirse la cabeza con un peplo. Resulta sugerente que en *Hécuba* (v. 432) Políxena se cubra con un peplo para encaminarse al ritual sacrificial jugando con el velo del ritual matrimonial. En *Ifigenia en Áulide*, Agamenón describe a Ifigenia también cubriéndose con el peplo en el v. 1123 cuando teme, estando en lo cierto, que su hija y su mujer ya saben todo. El propio Agamenón se cubre en el v. 1550 en una interesante contaminación que insinúa una feminización del héroe que la tragedia también gusta explorar<sup>42</sup>. Otro instrumento clave es la corona. En *Ifigenia en Áulide*, Clitemnestra en diálogo con Aquiles fusiona ambos rituales al exclamar: “tras coronarla con guirnaldas, yo la conducía para casarla, y ahora la traigo para la degollación” (σοὶ καταστέψασ’ ἐγὼ νιν ἦγον ὡς γαμουμένην,/ νῦν δ’ ἐπὶ σφαγᾶς κομίζω, vv. 905-906)<sup>43</sup>. El coro en el v. 1080 compara la coronación de la doncella con la de una ternera. En los vv. 1475-1479 la misma Ifigenia pide las coronas camino al sacrificio. El coro retoma la imagen en los vv. 1510-1517. En el v. 1567 Calcante corona literalmente la cabeza de la joven. Recordemos el ya citado v. 1529 donde es Agamenón quien gana la corona más renombrada, κλεινότατον στέφανον. En palabras de Michelakis (2006: 102), es probable que Ifigenia salga del escenario por última vez con la guirnalda visible sobre su cabeza simbolizando su victoria pero también su casamiento con la muerte y el sacrificio que ella encara. En *Hécuba*, como vimos, lo que se corona es la tumba de Aquiles con la sangre de Políxena (vv. 125-126). La corona metafórica se coloca sobre un objeto tanático y el elemento clave para ese símbolo es la sangre de la doncella que solo con su muerte puede entregar.

### 3. LA DIOSA Y LA MUERTE

Hemos señalado que la geografía de *Ifigenia en Áulide* nos presenta un paisaje agreste que en el conjunto de la historia mítica narrada representa un espacio transicional. Este paisaje está conformado por unas referencias al prado consagrado a Ártemis (vv. 420-423), de difusa diferenciación con el bosque

---

<sup>42</sup> Para esta confusión de roles de género, podríamos pensar, por ejemplo, en el Taltibio de *Hécuba* o el Peleo de *Andrómaca*.

<sup>43</sup> Cf. Gamel 2002: 321.

sagrado, ἄλσος. Es el lugar donde han soltado a los caballos que trajeron desde Argos a Ifigenia y Clitemnestra<sup>44</sup> y donde ha de desarrollarse el sacrificio de la joven (vv. 1462-1463, 1543-1544). La cercanía con el bosque sagrado es clara: en vv. 185-186 el coro de mujeres de Calcis enuncia que para ver el campamento ha cruzado el bosque sagrado de Ártemis, donde se le ofrecen muchos sacrificios, πολύθυτον δὲ δι' ἄλσος Ἀρτέμιδος. El bosque aparece junto a la pradera en el relato del mensajero del v. 1544 y en el v. 1549 se lo menciona como el lugar al que se dirige Ifigenia para ser sacrificada. Esta geografía de frontera con el ámbito silvestre configura el espacio propio de una divinidad como Ártemis, diosa del paisaje liminar, del contacto entre lo salvaje y lo civilizado, de fronteras que se traspasan.

Es esta cualidad la que hace de Ártemis una diosa de íntima relación con el género femenino desde el momento en que la cultura griega suele asimilar a las mujeres con animales salvajes que deben ser domesticados bajo el mando de un varón o incluso uncidos a un yugo, metáfora recurrente para dar cuenta de la concepción que se sostiene sobre el matrimonio. Esta competencia de la diosa en lo que concierne a la relación entre hombres y mujeres explica que Ártemis, diosa virgen, manifieste también una injerencia en asuntos matrimoniales al presidir, precisamente, los ritos de pasaje de las mujeres, el abandono de un espacio silvestre para ingresar en el masculino mundo de la civilización.

El carácter liminar revela la ambivalencia propia de la diosa. Como señala Vernant (1986: 21), esta divinidad presenta un doble aspecto. Por un lado, es la cazadora que mata bestias salvajes con sus dardos cuando recorre los bosques (en el v. 1570 de *IA*, Aquiles emplea en pleno ritual del sacrificio el término ὦ θηροκτόνε, “oh, la que mata bestias”, para invocarla), y también la que en ocasiones lanza sus flechas contra seres humanos, provocando en las mujeres una muerte repentina<sup>45</sup>. Por otro lado, Ártemis es también la *parthénos* pura, consagrada a la virginidad eterna, que, acompañada de música y cantos, dirige un coro de compañeras adolescentes, las ninfas y las cárites. Ifigenia pide al coro de jóvenes en los vv. 1491-1492 que se junten para celebrar con ella a la diosa, ἰὼ ἰὼ νεάνιδες, / συνεπαίδετ' Ἀρτεμιν<sup>46</sup>. La relación entablada entre Ártemis y las niñas que trasponen la frontera de la pubertad se institucionaliza en el culto que se le ofrece a la diosa en el santuario de Braurón, a algunos kilómetros al este

<sup>44</sup> El prado aparece también en el *locus amoenus* de Paris (vv. 1283-1299). Según Foley 1985: 81, la conexión entre la belleza y el motivo del matrimonio es implícito en las partes líricas de *IA* en 1249-1309, donde el certamen es en una pradera donde las ninfas recogen flores.

<sup>45</sup> Como señala Lloyd-Jones 1983: 90, en la adoración a Ártemis en tiempos históricos muchas características de la “Señora de los animales” persistieron. Para una relación entre Ártemis y el sacrificio preliminar en combate, cf. Vernant 1991: 245 ss.

<sup>46</sup> Unos versos antes Ifigenia pide al coro que entone un peán a Ártemis por su destino (vv. 1466-1468).

de Atenas. Allí la adoración de Ártemis se liga a la iniciación ritual de las niñas que, al alcanzar la pubertad, entregan sus juguetes a la diosa disfrazadas de osas a fin de dar cuenta del estado salvaje previo al matrimonio que representa a las *parthénoi*<sup>47</sup>. Este santuario de Braurón asociaba en la práctica el culto de Ártemis con el de la propia Ifigenia, adorada como heroína tanto en Ática como en otros lugares en el mundo griego<sup>48</sup>.

Ahora bien, Michelakis plantea que, en contraste con las versiones previas de la historia como la del *Agamenón* de Esquilo, Ártemis tiene un rol notablemente reducido en *Ifigenia en Áulide*. La diosa es introducida de manera casual (vv. 89-91); el sacrificio que pide es condicional – es necesario solo si los griegos quieren navegar hacia Troya (vv. 87-93); Clitemnestra focaliza su atención en la decisión de Agamenón y la armada más que en la demanda de la diosa (vv. 1192-1202); Ifigenia atribuye los vientos adversos a Zeus más que a su hija (vv. 1323-1325). Todas estas razones conducen a Michelakis a concluir que el papel minimizado de Ártemis en *Ifigenia en Áulide* hace que se desarrolle más claramente el drama de la motivación y la obligación humanas<sup>49</sup>. Si bien coincidimos con los elementos señalados por Michelakis, creemos que la presencia de la diosa no deja de ser clave en esta tragedia. La mayor responsabilidad de los personajes humanos (Agamenón, Menelao, Calcante<sup>50</sup>, Odiseo, Aquiles mismo) es evidente. Pero ello no significa que la imagen divina no sobrevuele la obra, determinándola. A la manera de Eurípides, claro está. En este punto es muy clara la misma Ifigenia cuando expresa: “y mi muerte... tomó Ártemis como primicia de sacrificio para Ilión”, (ἐμοὶ δὲ θάνατον,.../ ... πρόθυμα δ’ἔλαβεν/ Ἄρτεμις πρὸς Ἴλιον, vv. 1308, 1310-1311).

Si consideramos la estrategia de contaminación ritual que los textos eurípidicos de manera continua exploran, la intervención cobra otro cariz de la diosa en *Ifigenia en Áulide*. Toda virgen que llega al matrimonio debe, como dice Vernant (1991: 215), morir primero para Ártemis, desvanecerse en su status de *parthénos* a través y para la diosa, de manera que, una vez madura, escape a su competencia y sea liberada por ella. En tanto diosa a cargo de la iniciación de las niñas, Ártemis era un destino apropiado de ofrendas en el tiempo del matrimonio y el simbolismo de la iniciación asociaba en un mismo campo matrimonio

<sup>47</sup> Cf. Henrichs 1981: 207-208, Lloyd-Jones 1983: 91-95 y 97-98, Vernant 1986: 27 y 1991: 217 ss., Cropp 2000: 50 ss., Leduc 2005: 279 ss.

<sup>48</sup> Culto que aparece bien atestiguado. Cf. Lloyd-Jones 1983: *passim*, Cropp 2000: 43-56, Michelakis 2006: 62. Jouan 1990: 11 señala los tres principales santuarios de Ártemis con los que Ifigenia está asociada (Braurón, Halae y Áulide). Por otra parte, Platnauer 1956: vii distingue tres figuras en el culto a Ifigenia: la diosa ática, la diosa táurica y la Ifigenia humana.

<sup>49</sup> Michelakis 2006: 63. Cf. también Masaracchia 1983: 53.

<sup>50</sup> Eurípides parece haber eliminado los celos de Ártemis como una causa por lo menos parcial del problema en Áulide, arrojando la culpa completa al adivino Calcante. Cf. Platnauer 1956: xi-xii.

y sacrificio, lo que en el contexto de *Ifigenia en Áulide* hace a Ifigenia apropiada para el matrimonio y para el sacrificio<sup>51</sup>. Ahora bien, su muerte no se presenta bajo la figura de la metáfora sino que acontece como consecuencia de una petición real de la divinidad. En los vv. 1524-1525 el mismo coro la invoca como “Oh, Señora, <Señora>, que te complaces en los sacrificios humanos”, ὦ πότνια <πότνια>, θύμασιν βροτησίσις/ χαρεῖσα. El altar sacrificial de Ártemis sustituirá la tumba de la doncella, βωμὸς θεᾶς μοι μνήμα τῆς Διὸς κόρης (v. 1444)<sup>52</sup>.

En suma, la figura de Ártemis determina profundamente la trama de la tragedia presentando una estrecha relación con la muerte de Ifigenia no solo porque es la divinidad que ordena el sacrificio que acaba con la vida de la joven sino porque, por su misma identidad, Ártemis pone las condiciones para plantear dicha muerte como una transición matrimonial. En este sentido, resulta significativo que en el registro mítico la imagen de la pradera esté asociada con la de una virgen justo antes de ser raptada o casada<sup>53</sup>, geografía que en *Ifigenia en Áulide* no es un dato menor.

#### 4. CONCLUSIONES

La puesta en paralelo de las muertes de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* y Polixena en *Hécuba* nos permitió dimensionar algunos aspectos del sacrificio de la joven argiva. Ello, por supuesto, no significa ignorar las profundas diferencias entre ambos casos. Señalaremos aquí dos fundamentales.

Ambas vírgenes son sacrificadas por el mismo ejército aqueo, pero la diferencia de origen de las jóvenes ressignifica en su conjunto cada muerte. Polixena es bárbara y su ejecución se produce como efecto directo de la caída de su ciudad y de su consiguiente status de esclava. En las antípodas, Ifigenia es la hija del general del ejército que la mata y que arrasará la patria de la otra doncella. La dicotomía bárbaros/helenos es crucial aquí. Como señala Henrichs (1981: 233), los griegos prefirieron considerar el sacrificio humano como un asunto de “bárbaros” (desde el período clásico sería identificado como una institución esencialmente extranjera). Dicotomía que Ifigenia tiene muy presente a la hora de justificar ante Clitemnestra y Aquiles su participación voluntaria en el “bárbaro” sacrificio en el que ha de morir: “y razonable (es) que los helenos gobiernen a los bárbaros pero no los bárbaros, madre, a los helenos. Pues esto (es) esclavo y los otros (son) libres” (βαρβάρων δ’ Ἕλληνας ἄρχειν εἰκόσ, ἀλλ’ οὐ βαρβάρους,/ μῆτηρ, Ἕλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ’ ἐλεύθεροι, vv. 1400-1401).

<sup>51</sup> Cf. Lloyd Jones 1983: 91 y Rabinowitz 1993: 44.

<sup>52</sup> Para Foley 1985: 76-77, al rehusar una tumba sugiere la posibilidad de la supervivencia o de la deificación. Acepta su rol como víctima en orden de hacer posible la guerra y además salvar el matrimonio griego de la amenaza bárbara.

<sup>53</sup> Cf. Foley 1982: 161.

Ello nos conduce a la segunda diferencia clave que radica en el distinto rol de la violencia en cada caso. Todo sacrificio humano incluye *per se* una dosis extrema de violencia aunque medie, como es el caso en ambas jóvenes, el consenso de la víctima a inmolar. Y, de hecho, pese a la declaración de no obstaculizar sus respectivos sacrificios, la violencia siempre está presente alrededor de las doncellas, como una suerte de *phylax* que vigila que se vierta efectivamente la sangre que ha de ser derramada. En el caso de Políxena en *Hec.* 526-528 Taltibio menciona que un grupo de escogidos y distinguidos jóvenes la seguían para impedir con sus manos los saltos de la ternera, λεκτοί τ' Ἀχαιῶν ἔκκριτοι νεανίαι, / σκίρτημα μόσχου σῆς καθέξοντες χεροῖν, / ἔσποντο. En el caso de Ifigenia, Jouan (1990: 18) describe las distintas formas de violencia que eventualmente la esperan: será arrastrada por los cabellos si interviene Odiseo (v. 1365) o inmolada como una novilla según la comparación del coro (vv. 1082-1083) y el cuchillo será blandido por su propio padre en palabras del mensajero (vv. 873 y 875) o de Clitemnestra (vv. 880, 1131, 1177-1178, 1185-1186).

Pero más allá de la fuerza que efectivamente se pone en obra para infligir estas muertes, distinta es la relación que dicha violencia entabla con otras. Efectivamente, el sacrificio de Políxena viene a coronar una violencia desatada no solo durante el cercano saqueo y destrucción de Ilión sino incluso diez años antes con el comienzo de la guerra. La muerte de la joven troyana no da pie, en principio, a otras muertes sino que tiene claramente una función de cierre. Un caso muy distinto es el sacrificio de Ifigenia cuya finalidad es precisamente abrir la compuerta que contenía bajo presión la violencia que sembrará de muertos uno y otro bando. Si los rituales funcionan como mecanismos de contención y domesticación de la violencia, el matrimonio sacrificial de Ifigenia actúa más bien como un detonante<sup>54</sup>.

En este sentido, resulta interesante poner en relación a la joven argiva con el personaje de Helena, repetidas veces nombrado en la obra<sup>55</sup>, tal como lo hace Gamel (2002: 319) al analizar las palabras de Ifigenia del v. 1398 como una maldición que convierte a la doncella en una furia: θύετ', ἐκπορθεῖτε Τροίαν, “sacrificad(me), arrasad Troya”. Gamel remarca que Ifigenia se da a sí misma, irónicamente, un epíteto usado por Esquilo respecto de Helena, ἐλέπτολις, “destructora de la ciudad”. Este vocablo aparece solo en tres casos en la tragedia griega. La primera aparición es en el *Agamenón* de Esquilo: ἐλένας, ἔλανδρος, ἐλέ-/πτολις, Helena es “destructora de barcos, destructora de hombres, destructora de

---

<sup>54</sup> Para Foley 1985: 91, en *IA* los rituales ofrecen la posibilidad de una decepción que se transforma para Ifigenia en una realidad psicológica y simbólica positiva (un matrimonio sacrificial), mitigada quizás por un rescate divino que cierra, y la profecía que parecía sin corazón de Ártemis ofrece un texto para la reunificación de Grecia. Cf. también Michelakis 2006: 76-78.

<sup>55</sup> Cf. Eur. *IA* 494, 682-683, 881-882, 1201-1205, 1236-1237, 1253-1254, 1315-1316.

la ciudad” (vv. 689-690). Las otras dos veces ocurren en *Ifigenia en Áulide* para describir a Ifigenia. En los vv. 1475-1476 la joven se describe a sí misma: ἄγετέ με τὰν Ἰλίου/ καὶ Φρυγῶν ἐλέπτολιν, “conducidme como la destructora de la ciudad de Ilión y de los frigios”. Unos versos después, el coro retoma las mismas palabras: ἰὼ ἰὼ/ ἴδεσθε τὰν Ἰλίου/ καὶ Φρυγῶν ἐλέπτολιν, “¡Ay!, ¡Ay!, ved a la destructora de la ciudad de Ilión y de los frigios” (vv. 1510-1511).

La teratologización de Ifigenia que señala Gamel (al identificarla con una furia) podría permitirnos un paralelo con otro personaje de *Hécuba*. En efecto, la reina derrocada de Troya representa también una víctima devenida victimaria y a la vez es objeto de un proceso de teratologización. Pero aquí nuevamente serían cruciales las diferencias en lo que concierne a la violencia ejercida por estos “monstruos”. En el caso de Hécuba, su accionar se opera sobre sus victimarios (Poliméstor, asesino de su hijo). No ocurre lo mismo con Ifigenia cuya fuerza destructiva no se vuelve contra quienes la dañan – los suyos – sino contra unos terceros, los troyanos. Nuevamente, tendríamos aquí una violencia que cierra y otra que, al contrario, abre la puerta para ir a matar.

La vinculación entre Ifigenia y el personaje de su tía encuentra su punto culminante en la imagen generada por el discurso de la doncella en vv. 1315-1316: ὦ δυστάλαιν' ἐγὼ, πικρὰν/ πικρὰν ἰδοῦσα δυσελέναν, “¡Ay, desdichada de mí!, tras ver amarga, amarga a la maldita Helena”. En el momento en que el cuchillo sacrificial se está acercando al cuello de la virgen, ésta emplea el adjetivo πικρός cuyo primer valor remite a lo que es punzante y afilado. La joven muere por las faltas de Helena pero en su deceso se equipara a ella como causante de innumerables otras muertes. Si, como decía Loraux (1989: 27), las mujeres trágicas conquistan su muerte en la violencia, en el caso de Ifigenia dicha violencia cobra las dimensiones de una conflagración.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aelion, R. (1983), *Euripide héritier d'Eschyle*. Tome II. Paris: Les Belles Lettres.
- Barnes, H. E. (1993), "Images of Iphigenia", in J. K. King and M. DeForest (eds.), *Women's Power, Man's Game. Essays on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 373-391.
- Belfiore, E. (2000), *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*. Oxford: University Press.
- Belpassi, L. (1990), "La 'follia' del *genos*. Un'analisi del 'discorso mitico' nella *Ifigenia Taurica* di Euripides", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 34.1: 53-67.
- Bertrand, J.-M. dir. (2005), *La violence dans les mondes Grec et Roman*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Blundell, S. (1999), *Women in Ancient Greece*. Londres: British Museum Press.
- Bonnard, J. P. (2005), "Les pères meurtriers de leur fils", in Bertrand 2005: 287-305.
- Bonnechere, P. (2009), "Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité", in P. Brulé (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Actes du XI<sup>e</sup> colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007). Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 189-212.
- Bremmer, J. (1983), "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology* 87: 299-320.
- Burgess, D. (2004), "Lies and Convictions at Aulis", *Hermes* 132.1: 37-55.
- Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *Greek Roman and Byzantine Studies* 7: 87-121.
- Conacher, D. J. (1967), "Tragédie Manquée. The *Iphigenia at Aulis*", in *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto: University of Toronto Press, 249-264.
- Cropp, M. J. (2000), *Euripides. Iphigenia in Tauris*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Demand, N. (1994), *Birth Death and Motherhood in Classical Greece*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Diggle, J. (1994), *Euripidis Fabulae*. Vol. III. Oxford: University Press.
- Ferrari, F. (1992), *Euripide. Ifigenia in Tauride. Ifigenia in Aulide*. Milán: BUR.
- Foley, H. (1982), "Marriage and Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *Arethusa* 15.1-2: 159-180.
- (1985), "The *Iphigenia in Aulis*", in *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca: Cornell University Press, 65-102.

- (2003), *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Frontisi-Ducroux, F. y Vernant, J.-P. (1999), *En el ojo del espejo*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: FCE.
- Gamel, M. K. (2002), “Iphigenia at Aulis”, in R. Blondell, M. K. Gamel, N. S. Rabinowitz, B. Zweig, *Women on the Edge: Four Plays by Euripides*. New York-London: Routledge, 305-328.
- Gibert, J. (2005), “Clytemnestra’s First Marriage: Euripides’ *Iphigenia in Aulis*”, in V. Pedrick and S. M. Oberhelman (eds.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*. Chicago: University of Chicago Press, 227-248.
- Gregory, J. (2000), “*Hecuba*”, in *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Michigan: The University of Michigan Press, 85-120.
- Henrichs, A. (1981), “Human Sacrifice in Greek Religion: Three Cases Studies”, in J. Rudhardt et O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l’antiquité*. Genève: Fondation Hardt, 195-242.
- Jouan, F. (1990), *Euripide. Iphigénie à Aulis*. Tome VII. Paris: Les Belles Lettres.
- King, H. (1986), “Sacrificial Blood: The Role of the *Amnion* in Ancient Gynecology”, in M. B. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. A special issue of *Helios* 13.2: 117-126.
- (1995), “Self-Help, Self-Knowledge: In Search of the Patient in Hippocratic Gynaecology”, in R. Hawley and B. Levick (eds.), *Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 135-148.
- Laqueur, T. (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. E. Portela. Madrid: Cátedra.
- Leduc, C. (2005), “La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens”, in Bertrand 2005: 271-286.
- Lloyd-Jones, H. (1983), “Artemis and Iphigenia”, *Journal of Hellenic Studies* 103: 87-102.
- Loraux, N. (1989), *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Trad. R. Buenaventura. Madrid: Visor.
- Masaracchia, E. (1983), “Il sacrificio nell’ *Ifigenia in Aulide*”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 14.2: 43-77.
- Michelakis, P. (2006), *Euripides: Ifigenia at Aulis*. Londres: Duckworth.
- Michelini, A. (2000), “The Expansion of Myth in Late Euripide: *Iphigenia at Aulis*”, in M. Cropp, K. Lee and D. Sansone (eds.), *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*. Champaign: Stipes Publishing, 41-58.
- Mossman, J. (1995), *Wild Justice. A Study of Euripides’ Hecuba*. Oxford: Clarendon Press.
- Nancy, C. (1981), “*Pharmakon Soterias*: Le mécanisme du sacrifice humain chez

- Eurípide”, in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*. Actes du colloque de Strasbourg (5-7 novembre 1981). Leiden: Brill, 17-30.
- Nápoli, J. T. (1998), “*Ifigenia en Aulide*. La última visión sobre la guerra”, in *La condición humana en Eurípides: un análisis de la funcionalidad del tema de la guerra dentro de la estructura compositiva de Heraclidas, Hécuba, Suplicantes, Troyanas, Elena e Ifigenia en Aulide*. Tesis de Doctorado presentada en la Universidad Nacional de La Plata (inérita), 314-382.
- Page, D. (1972), *Aeschyl's Tragoedias*. Oxford: Clarendon Press.
- Platnauer, M. (1956), *Eurípides. Iphigenia in Tauris*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowitz, N. S. (1993), “The Sacrificial Virgins: Iphigenia and Others”, in *Anxiety Veiled. Eurípides and the Traffic in Women*. Ithaca: Cornell University Press, 31-66.
- (2008), “Eurípides’ *Iphigeneia at Aulis*”, in *Greek Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing, 108-115.
- Rehm, R. (1994), *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: University Press.
- Rodríguez Cidre, E. (2010), *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*. Córdoba: Ordia Prima.
- Ryzman, M. (1989), “The Reversal of Agamemnon and Menelaus in Eurípides’ *Iphigenia at Aulis*”, *Emerita* 57.1: 111-118.
- Sansone, D. (1975), “The Sacrifice-Motif in Eurípides’ *IT*”, *Transactions of American Philological Association* 105: 283-295.
- Santos, F. B. (2006), “Aquiles em Ifigênia em Áulis de Eurípides”, *Synthesis* 13: 49-66.
- Seaford, R. (1987), “The Tragic Wedding”, *Journal of Hellenic Studies* 107: 106-130.
- (1995), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon Press.
- Sebillotte Cuchet, V. (2004), “La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la ‘virginité’ des filles sacrifiées pour la patrie”, *Mètis* 2: 137-161.
- Segal, C. (1993), *Eurípides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alceste, Hippolytus and Hecuba*. Durham: Duke University Press.
- Sissa, G. (1990), “Los cuerpos sutiles”, en M. Fehrer, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Vol. III. Madrid: Taurus-Alfaguara, 133-156.
- Sommerstein, A. H. (2004), “Violence in Greek Drama”, *Ordia Prima* 3: 41-56.
- (2010), “The Omen of Aulis or the Omen of Argos?”, in *The Tangled Ways*

*of Zeus and other Studies in and around Greek Tragedy.* Oxford: University Press, 171-177.

Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian Religion.* Lanham: Lexington Books.

Vernant, J.-P. (1986), *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia.* Trad. D. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.

——— (1991), *Mortals and Immortals. Collected Essays.* Princeton: University Press.

Wohl, V. (1998), *Intimate Commerce. Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy.* Texas: University of Texas Press.

Yoon, F. (2012), *The Use of Anonymous Characters in Greek Tragedy. The Shaping of Heroes.* Leiden-Boston: Brill.

Zeitlin, F. I. (1991), "Euripides' *Hekabe* and the Somatics of Dionysiac Drama", *Ramus* 20: 53-94.