

MUJERES Y HOMBRES COMO VÍCTIMAS DE SACRIFICIO EN LAS
TRAGEDIAS DE EURÍPIDES. LECTURAS DESDE EL GÉNERO*

WOMEN AND MEN AS SACRIFICE VICTIMS IN EURIPIDES' *TRAGEDIES*.
A GENDER PERSPECTIVE

CARLA RUBIERA CANCELAS
Universidad de Oviedo

ARYS, 9, 2011, 99-118 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Los sacrificios han caracterizado las religiones de la antigüedad. Son muchos los elementos que han sido utilizados para tales prácticas apareciendo en determinadas ocasiones los seres humanos. Lejos de entrar en el debate historiográfico que se centra en la veracidad de los sacrificios de personas o hablar de éstos ligados a un determinado estadio evolutivo dentro de las distintas sociedades, el interés de este artículo es el análisis de las víctimas. No deja de ser interesante acercarse al sacrificio humano para saber que caracteriza a aquellos hombres y mujeres que son elegidos para ser inmolados por el bien de la comunidad. A modo de ejemplo para ilustrar esta situación, he seleccionado los casos que aparecen en las *Tragedias* de Eurípides, texto en el que encontramos determinados ejemplos de sacrificios humanos, los cuales analizaré teniendo en cuenta conceptos como virginidad, linaje y género.

ABSTRACT

In Ancient times, sacrifices were characteristic in many different religions. Many elements were used to perform those practices, including the killing of human beings. Historiography studies whether these human sacrifices were real and examines specific evolution stages within those societies. However, the aim of this article is to analyze the victims. The study of human sacrifice reveals which characteristics were used to select those men and women, why they were chosen to be killed for their communities' own good. From a gender perspective, I have focused my study in some of the cases which appear in Euripides' *Tragedies* and analyzed them in relation to lineage and virginity.

PALABRAS CLAVE

Sacrificio humano; *Tragedias*; género; linaje; virginidad; Grecia

KEYWORDS

Human sacrifices; *Tragedies*; lineage; gender; virginity; Greece

Fecha de recepción: 11/06/2011

Fecha de aceptación: 21/11/2011

* Proyecto I+D, "Claves diacrónicas de la divergencia social entre las construcciones simbólicas y las construcciones jurídicas de la maternidad". Ref. HAR 2009-100035-HIST.

Las religiones del mundo antiguo se han caracterizado por la práctica del sacrificio, entendido como un medio a través del cual el ser humano y la divinidad entran en contacto. Así, una buena definición de la acción sacrificial podría ser “el acto religioso que tiende a restablecer la alianza perdida entre lo sagrado y lo profano”¹; se considera, por tanto, un lazo entre lo humano y lo divino, un acto de comunión, cuyo objetivo puede ser variado: dar gracias, honrar, solicitar o la propia expiación.

Las diversas fuentes con las que contamos para el estudio del sacrificio en la antigüedad muestran un amplio abanico de elementos utilizados como ofrendas para este acto: cereales, miel, leche, aceite, vino o bien animales como el buey, la vaca, el cordero y las gallinas, entre otros, aunque también tenemos información sobre el sacrificio de personas, algo que se registra, en distintos momentos, a nivel mitológico, como refleja la literatura-, o real². Son diversas las poblaciones que practicarán el sacrificio humano –o al menos así se deduce de la lectura de las fuentes–: la semita, griega, romana, fenicia, germana o cartaginesa. Se trataría, por tanto, de una práctica extendida en el mundo antiguo, aunque algunos estudios concluyen que las víctimas humanas habrían sido, con la evolución de las propias sociedades, sustituidas bien por animales, es el caso de Isaac por el cordero y de Ifigenia por la cierva o bien por figuras, como destacan algunas personas investigadoras para el caso del ritual que las vestales realizaban en la festividad de los Argeos³; cabe decir que no existe un acuerdo respecto a estas conclusiones.

Independientemente de lo que el sacrificio humano pueda representar en su aparición en las distintas fuentes –véase, por ejemplo, el hablar de una evolución pasando del sacrificio humano al animal-, la elección de las víctimas no está exenta de interés o de significado. Es innegable, que la inmólación de personas aparezca en determinados momentos tiene su importancia, pero no son menos relevantes los seres sacrificados que se reflejen. Será justamente

1 GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970, 41.

2 Respecto a sacrificios humanos y hallazgos arqueológicos véase GUERRERO AYUSO, Víctor Manuel: “En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad”, *Maina*, vol. 7, 1983, 32-37 y MARCO-SIMÓN, Francisco: “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”. *ARG 1. Band. Heft 1*, 1999, 1-15, (6-15).

3 Las figuras que se tiraban al río Tíber, según algunos investigadores e investigadoras, vendrían a sustituir víctimas humanas que, en una época anterior, se sacrificarían a Saturno. Véase ALBERTI MANZANARES, Pilar: “Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres”, *Revista española de antropología americana*, 17, 1987, 155-196.

en este punto, donde pretendo fijar la atención, para lo cual tendré en cuenta categorías fundamentales como el género, el linaje o aspectos más particulares como la virginidad. Para acotar el objeto de estudio, mi interés se centrará en analizar aquellos sacrificios solicitados por las deidades en las *Tragedias* de Eurípides, las cuales hacen referencia a un pasado mitológico y pueden considerarse una muestra, entre otras, de las aportaciones de la literatura clásica sobre el tema.

EL SIGNIFICADO DE LOS SACRIFICIOS HUMANOS. ALGUNAS REFLEXIONES

Vista la definición de lo que entendemos como sacrificio, hemos de decir que cuando éste tiene como víctima a un ser humano, es entendido, de manera general, como algo bárbaro, lo que podemos confirmar, por ejemplo, a través de la lectura de determinados autores romanos⁴. Esta idea de salvajismo ha subsistido hasta escritos bien recientes, los cuales relacionan el sacrificio humano con una etapa arcaica y primitiva de los grupos sociales⁵, con momentos de excesiva crisis o incluso con sociedades secundarias “donde el matriarcado se fundía con otras culturas”⁶. Todo ello ha dado lugar a un debate, no sólo historiográfico, en torno a la existencia o no de este tipo de sacrificios, cuya oposición encierra tras de sí, en bastantes ocasiones, una moralidad que lleva a negar su existencia; por ejemplo, en una sociedad como la griega, considerada la cima de la civilización occidental. Además, encontraremos posturas que no establecen una división entre las sociedades que practican el sacrificio humano y las que no, debido a que en su teorización no existe una “distinción esencial entre el sacrificio animal y el humano”⁷.

4 Plinio nos habla de la prohibición del sacrificio humano en Roma y en las provincias: “no hay palabras para alabar el mérito de los romanos al haber puesto fin en época de Tiberio a prácticas monstruosas cuyo acto más religioso consistía en matar a un hombre, el más saludable, comérselo y que habían sido prohibidas en Roma por un senadoconsulto en el año 97 a. C.” (*NH*, XXX, 12). Este autor afirma que Tiberio será quien prohíba los sacrificios de personas en la Galia y África, mientras que Suetonio atestigua que fue el emperador Claudio. Igualmente, cuando Tito Livio hable del derramamiento de sangre de víctimas humanas, lo entiende como sacrificio extraordinario y de ninguna manera como un rito romano, lo que da a entender la concepción del sacrificio humano como un acto derivado del barbarismo. (*Liv*. XXII, 55, 5). En relación a las fuentes en donde se pueden observar comentarios sobre el sacrificio humano véase SEGARRA CRESPO, Diana: “El sacrificio de víctimas modeladas: Servio, ad *Aen*. II, 116”, *Gerión*, 9, 1991, 199-244.

5 Se establece así la visión de que, en un estadio evolutivo de las civilizaciones encontraremos el sacrificio humano, algo que una vez pasado el “tiempo reglamentario” tiende a eliminarse. No existe una opinión unánime respecto a esto, sobre todo si nos referimos al ámbito antropológico. A este respecto puede consultarse DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 18-23.

6 GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970, 45.

7 CARRERAS, Silvia: “Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas”, *Iovénio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105, (97).

Han sido muchas las personas que han intentado indagar en el significado de este tipo de sacrificios: ¿se entrega la vida de un ser humano para salvar a otro o a una comunidad? ¿Se acaba con la existencia de un individuo “inferior” para la supervivencia de otro u otros superiores? Habrá quien hable de este acto como un regalo, el mejor que podría darse. Otros afirmarán que no es posible entregar la vida de alguien para salvar a un tercero. Diversas teorías se centran en el derramamiento de sangre, en este caso humana, como lo único que puede poner fin a la crisis. De acuerdo con esta última afirmación estará René Girard quien hablará de violencia contra violencia y de un acto último de violencia para purgarlo todo. Así, el sacrificio restablecería un equilibrio general, a través de la entrega del objeto que más valor tiene para el ser humano, su propia vida. A pesar de esto, contamos con dos relatos que constituyen un claro ejemplo de que los dioses a partir de determinado momento no gustan de “comer” seres humanos: la historia de Tántalo y la de Licaón. Sin embargo, el valor que puede tener la carne del animal en el momento en que es sacrificado, lo posee la sangre humana. No encontraremos a las divinidades sentadas, disfrutando en un banquete de la víctima, debido a que, cuando se sacrifica al ser humano, quizá no se trate de dar alimento a las deidades, sino de satisfacer su insaciable sed de sangre⁸.

Parece claro que el objeto del sacrificio ha de tener un valor, estemos hablando de personas o no y un significado, tanto para el oferente como para la deidad que lo recibe o exige a cambio de algo. La pregunta entonces radica en cuál es el valor que puede tener determinado hombre o mujer, debido a que quizá sería demasiado simple pensar que son elegidos al azar. Debemos de partir de la premisa de que el sacrificio desplaza una violencia social sobre lo que se ha catalogado como “chivo expiatorio”, entendido como una víctima exterior al grupo. Así, se ha mencionado que, generalmente, nos encontramos con seres en los márgenes de la comunidad y que no se integran plenamente dentro de ella, lo cual aísla a la persona sacrificada.

Si pensamos en las *Tragedias* de Eurípides, estos textos constituyen una de las fuentes a través de la cual podemos observar cuatro casos paradigmáticos de sacrificio humano a petición de las deidades; hablamos de Ifigenia, Macaria, Meneceo y las hijas de Erecteo -estas últimas aparecerían en la perdida tragedia del autor griego-. Además, contamos con el caso de Polixena, el cual también me interesará analizar porque, aunque es fruto de una votación del ejército, algo que la propia Hécuba comenta a su hija, su petición se explica gracias a la aparición de Aquiles sobre su propia tumba, como bien relata el espectro de Polidoro:

Todos los aqueos, aquí junto a sus naves, están varados, inactivos, en la costa de esta tierra tracia, pues el hijo de Peleo, Aquil-

8 DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 24.

les, apareciéndose por encima de su tumba, ha retenido a todo el ejército heleno, cuando dirigían ellos el remo marino hacia su casa. Reclama a mi hermana Polixena para recibirla como sacrificio grato para su tumba y como honor. Eur. *Hec.* 35-42.

A propósito de estos casos, me gustaría partir de una idea que bien señala Ana Iriarte: “Las obras de los poetas trágicos no se representaban para complacer a los aficionados al teatro, sino que iban dirigidas a todo el cuerpo cívico ateniense. [...] Los relatos míticos referidos a una sociedad heroica ya desaparecida se reutilizan para interpretar el presente de la ciudad y cuestionar los discursos oficiales que en ella imperan. De tal manera que puede decirse que la base fundamental de la tragedia es el pensamiento social característico de la polis. [...] La tragedia se sitúa en el centro de la reflexión de los ciudadanos atenienses sobre su propia identidad”⁹. Leído esto, podríamos plantearnos, por tanto, la cuestión de a qué responde la elección, en el sacrificio humano, de determinadas víctimas, sin olvidar que el mito, reflejado en el género trágico, conscientemente, indaga en los límites de la existencia humana¹⁰. Se convierten así las *Tragedias* en un espejo en donde el sacrificio, del tipo que sea, alcanza un rol central, lo que podría llevar a plantear, según la teoría de la inversión del orden social y del peligro de los excesos, la inmolación de una víctima humana como una distorsión. Sin embargo, esto no explica, *a priori*, la elección de determinado hombre o mujer sacrificados como vehículo de comunicación con las divinidades.

Si analizamos los cinco casos mencionados, cabe decir que existen una serie de aspectos comunes. Nos hallamos ante el sacrificio de cuatro mujeres y un hombre. A primera vista, hay dos elementos que hacen sacrificables a las víctimas y son la virginidad y la nobleza del linaje al que pertenecen. Así, podemos leer afirmaciones tales como: “la sangre pura de un cuello hermoso y virginal” (Eur. *IA*, 1575), o “mandan que yo degüelle en honor de Coré, hija de Deméter, una doncella que sea hija de padre de buen origen” (Eur. *Heracl.* 408-410). Sin embargo, existen otra serie de puntos en común que caracterizarían estos sacrificios. Aparte de lo visto, encontramos que todos tienen lugar en un ámbito militar, por lo que parece que la guerra se perfila como un marco teatral apto para esta “bárbara” actuación. Además, la justificación del acto se manifiesta a través de los oráculos; son las divinidades las que solicitan el sacrificio:

DEMOFONTE.- Tras reunir en un solo punto todos los cantores de oráculos, los he comprobado, y también las antiguas respuestas de los oráculos, tanto las profanas como las ocultas, medios de

9 IRIARTE GOÑI, Ana: “Casandra trágica”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, nº 26, 65-80, (66).

10 SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986, 24-25.

salvación de este país. Muchas son las diferencias de las profecías restantes, mas de entre todas destaca una sola e idéntica opinión. Mandan que yo degüelle en honor de Core, hija de Deméter, una doncella. Eur. *Heracl.* 404-410.

Otro elemento importante es la aceptación del sacrificio por parte de las víctimas, pero también por la propia comunidad; a pesar de que las personas que van a ejecutarlo en un principio se muestran bastante reacias, finalmente consienten por el bien del grupo social¹¹. La aceptación del sacrificio por parte de la víctima puede apreciarse perfectamente, por ejemplo, en el caso de Macaria y de Ifigenia:

MACARIA.- Extranjeros, no atribuyáis ninguna osadía a mi salida. Esto es lo primero que os pido. Pues para una mujer, lo más hermoso es, junto al silencio, el ser prudente y permanecer tranquila dentro de casa. Al haber escuchado tus gemidos he salido, Yolao, no porque se me haya encargado hacer de embajadora de mi stirpe. Pero, realmente, soy, de alguna manera, adecuada. [...]Entonces no temas ya la hostil lanza argiva. Porque yo misma, antes que se me ordene, anciano, estoy dispuesta a morir y a presentarme para mi degollación. Pues, ¿qué diremos si la ciudad cree oportuno correr un gran peligro a causa de nosotros, y, en cambio, nosotros, imponiéndoles trabajos a otros, cuando es posible quedar a salvo, vamos a huir de la muerte? Eur. *Heracl.* 474-507¹².

IFIGENIA.- Prohibido derramar lágrimas. Y vosotras, jóvenes, entonad propiciamente un peán, por mi destino, a Ártemis hija de Zeus. ¡Que resulte un presagio feliz para los Danaides! ¡Que alguien apreste los canastillos, y que se encienda el fuego con los granos de cebada purificatorios, y que mi padre se dirija al altar por la derecha! Porque voy a procurar a Grecia la salvación y la victoria. Eur. *IA*, 1468-1475.

El comportamiento de estas mujeres encaja perfectamente en la idea de que “en esencia, el sacrificio humano era un acto de piedad. Tanto el sacrifica-

11 Debemos exceptuar a la Ifigenia de Esquilo, la cual a diferencia de la de Eurípides, no da su consentimiento para el sacrificio. De todas formas, la norma sacrificial manda respecto al sacrificio de animales algo que, de manera general, aparecería en los humanos: “no se sacrifica animal alguno sin que antes haya agachado la cabeza ante una libación de agua pura, mostrando por esta señal su aceptación del destino que se le depara” (Plut. *Quaest Conv.* 8, 8, 3). Ha de añadirse que la aceptación de la muerte por parte de los personajes que nombramos ha sido reclamada como suicidio en determinadas ocasiones.

12 Resulta también interesante este texto, porque es ejemplo de una idea que mantendré a lo largo de todo el artículo, y es como en las *Tragedias* de Eurípides se rompe conscientemente el orden, en este caso refiriéndose claramente al comportamiento femenino.

dor como la víctima sabían que el acto era necesario para salvar al pueblo de calamidades y al cosmos de derrumbarse”¹³.

Si reflexionamos sobre la selección de mujeres cómo víctimas de sacrificio, cabe decir que éstas adquieren un protagonismo público poco característico de su género, como bien señala Helen P. Foley¹⁴. Así, se exploran los límites del comportamiento femenino en las *Tragedias* de Eurípides, debido a que este texto constituye una clara transgresión y ruptura consciente del discurso social, que podría interpretarse como un comportamiento inadecuado y peligroso que transporta al público a la orilla de lo prohibido¹⁵. Además, existe otro aspecto que podría llamar nuestra atención y es que, ante la posibilidad de sacrificar a un hombre o una mujer, cuando nos encontramos con varios hermanos o hermanas, como ocurre con Ifigenia o las hijas de Erecteo, siempre se opta por el sacrificio de la mujer. Esta idea la comenta Nicole Loraux cuando dice que: “el género trágico, a la escucha del mito, pone a las muchachas bajo el cuchillo del sacrificante”¹⁶. Esto puede resultar interesante dependiendo de cómo se plantee la cuestión; es decir, si tal y como dice Eurípides, la vida de un hombre cuenta por la de mil mujeres, y el sacrificio humano ha de ser valioso, podría ser lógico que la elección recayese sobre el varón, aunque precisamente por ser éste tan necesario para labores como la guerra, si el sacrificio se da en este ámbito, la lógica puede llevarnos a seleccionar una mujer. En relación con este tema pueden esbozarse varias ideas, la primera de ellas mostraría la inversión de roles y la transgresión del orden social. Con frecuencia, nos encontraremos con que las obras de los autores clásicos no muestran una situación directa, sino que utilizarían la pedagogía inversa; es decir, reflejar lo que no ha de pasar nunca o bien enseñar lo terrible que sería en caso de que sucediese. Esta teoría podríamos ligarla a que, en la realidad, los hombres dan la vida por salvar su patria, mientras que si atendemos a lo dicho en las *Tragedias*, serían las mujeres las que sacrifican su existencia por los varones. Este intercambio de papeles podría dar pie a que en un momento crítico se derramase, por ejemplo, la sangre de vírgenes femeninas: la muerte

13 DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983, 11.

14 FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 116. En opinión de esta autora, en las *Tragedias* se ofrece a las mujeres papeles dramáticos e inusuales actuaciones que tendrían como objetivo explorar la ambigüedad y las fronteras morales. Así, en el caso de las vírgenes sacrificadas éstas aceptan el sacrificio de sus vidas por el bienestar de su familia, estado o nación, convirtiéndose en figuras importantes.

15 Respecto el comportamiento femenino resulta interesante el comentario de Charles Segal quien analiza el contraste entre la virgen sumisa y su madre, por ejemplo, en el caso de Polixena y Hécuba o de Ifigenia y Clitemnestra. SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993, 179.

16 LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de mater a una mujer*, Madrid, 1989, 56.

de la *parthenos* permite la supervivencia de una comunidad de *andres*¹⁷. Esta idea se mantendría para un momento previo, debido a que al final son los hombres los que van al campo de batalla y rematan esa victoria; eso sí, propiciada por el sacrificio de una mujer. Además, si continuásemos manteniendo la suposición de la víctima expiatoria, caracterizada ésta por no encontrarse plenamente integrada en la comunidad cívica, la mujer, en tanto que género subyugado dentro de la sociedad griega y por lo tanto ajena a la plena ciudadanía, se perfila como un ser apto para el sacrificio.

La ofrenda de una fémina también podría explicarse a través de lo que se ha catalogado como teoría de la sustitución, entendiéndose que la inmola-ción de una víctima, sea un animal o un ser humano, desvía la violencia en un primer momento dirigida hacia seres próximos y hace que la cargue una persona de menor importancia¹⁸. Esto podría ser válido, por ejemplo, para explicar el ofrecimiento de Ifigenia, digna sustituta de Agamenón, al cual no se sacrifica porque es él quien debe dirigir los ejércitos a Troya; no obstante, resulta significativo que se utilice a la hija y no a Orestes, aunque es cierto que este último estaría destinado a vengar a su padre. Podríamos decir que Ifigenia resulta el mal menor, la violencia irremediable sobre una tercera que será realmente inmolada. La sociedad desvía así su furia hacia una víctima sacrificable.

Son varios, por tanto, los elementos que caracterizarían el sacrificio de las personas mencionadas; sin embargo, parece claro que hay dos aspectos fundamentales que hacen sacrificables a Ifigenia, Polixena, Macaria, Meneceo y a las hijas de Erecteo. Por una parte, la importancia que se da a la virginidad, en un caso más que en otro¹⁹. Por otra, nos encontramos ante personas de buen linaje y, en el caso de Macaria y Meneceo, se resaltará mucho este aspecto. Así, la virginidad y “la buena cuna” son dos componentes que, parece ser, complacen a los dioses y a las diosas y ambos factores, desde mi punto

17 MADRID, Mercedes: *Misoginia en Grecia, Madrid*, 1999, 183. Quisiera añadir que el derramamiento de sangre de una virgen femenina determinado por el poder masculino ha sido visto también como una manera de enmascarar el homicidio, lo que, de nuevo, es una transgresión porque estaba prohibido. ARTESI, Catalina Julia y PONTORIERO, Andrea: “Espejos escénicos de la violencia de género” (Ponencia). Primer congreso interdisciplinario sobre Género y Sociedad. Córdoba, 28-30 de mayo de 2009. [Disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/generoysoiedad/>].

18 GIRARD, René: *Literatura, mimesis y antropología*, Buenos Aires, 1984, 12.

19 Igual que hago referencia a estos dos aspectos comunes, han de mencionarse las diferencias entre el sacrificio de Meneceo y el de Ifigenia, Macaria y Polixena. Meneceo clava él mismo su espada en su pecho y se da muerte y es entonces cuando su sangre se derrama sobre la muralla, símbolo defensivo y militar; por el contrario, las mujeres serán ejecutadas por un tercero, quien las degollará. Los hombres mueren de un golpe en el pecho, los animales son degollados en el sacrificio, por eso quizá Polixena, en un momento de valor, descubre su cuello y su seno y dice al sacrificante que elija, finalmente, a esta mujer se le corta la garganta, pues el *sternon* parece un lugar reservado a los guerreros. Un análisis más profundo de esta idea aparece en LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, 1989, 82-83.

de vista, en igual medida. A esto, debemos de añadir la reflexión generada en torno a la preferencia del sacrificio femenino, no perdiendo de vista las posibles explicaciones en relación a los apartados que vienen a continuación.

LA VIRGINIDAD FEMENINA, UN VALOR SACRIFICIAL

La virginidad tiene un gran significado en las sociedades antiguas, principalmente si hablamos en términos femeninos. Si analizamos las víctimas de determinados sacrificios humanos, observamos como el hecho de ser virgen dota de valor a la persona elegida, principalmente si nos referimos a una mujer. No se desliga esto del estereotipo que todavía existe hoy en nuestra mentalidad y que ha recorrido todas las épocas históricas; me refiero a la doncella que es sacrificada, algo que se mantiene, principalmente, a través de la literatura y de la filmografía. No obstante, el sacrificio de una virgen podría parecer impensable o al menos anómalo en el mundo real, por lo que es entendido por algunas personas, en la representación teatral, como una transgresión de lo prohibido que podría buscar explorar los límites a través de actuaciones que se catalogarían de peligrosas y violentas²⁰.

Existen varios ejemplos de sacrificios de vírgenes en determinadas fuentes. Sin embargo, si nos centramos en los casos mencionados, hemos de situarnos en un periodo crítico para las sociedades en las que tienen lugar, ligado a un momento de tensión militar y es entonces cuando, a través del oráculo, se solicita el sacrificio de una doncella. La primera pregunta que podría surgir es a qué responde la elección de la virginidad en relación con una mujer. Para el único varón con el que contamos como ejemplo, Meneceo, se valora principalmente que sea descendiente de una estirpe. De todas formas, bien se nos dice que le elegirán a él porque es soltero y no tiene una familia -su hermano estaba a punto de casarse; aun no compartía el lecho pero ya se había prometido-. Por lo tanto, probablemente nos encontraríamos ante un sacrificio en el que la víctima masculina, a diferencia de las femeninas, no ha de ser virgen sino soltero, lo que al fin y al cabo, para el caso del varón, no implica más que libertad, sin ninguna carga ni dependencia²¹.

La explicación de la elección de mujeres para el sacrificio humano puede encontrar respuesta en aspectos ya comentados, pero es igualmente cierto que no "sirve" cualquier fémina, dándose una gran importancia a la virginidad, algo que se refleja muy abundantemente en el discurso mitológico. Intentar explicar la ligazón entre virginidad y feminidad en el momento del sacrificio puede dar lugar a varias hipótesis. Por una parte, hablaríamos de la gloria y la inmortalidad, la cual es entendida genéricamente como algo masculino,

20 Véase FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 125.

21 Si recurrimos al texto griego para los sacrificios de las mujeres encontraremos palabras como *partheneia* o *partheneios* mientras que para el sacrificio de Meneceo hallamos términos como el de *etheos* o *eitheos*.

en tanto que a ella se accede de forma muy mayoritaria a través de la guerra o de la actuación pública. En un conflicto armado –ámbito vetado para la población femenina–, las mujeres únicamente podrían aportar guerreros; sin embargo, observando los sacrificios humanos, quizá puedan ir más allá, entregando su propio cuerpo. De esta manera, podemos escuchar a Ifigenia diciendo:

Todo esto lo obtendré con mi muerte, y mi fama, por haber liberado a Grecia, será gloriosa. Y en verdad tampoco debo amar en exceso la vida. Me dista a luz como algo común para todos los griegos, y no para ti sola. ¿Ahora que miles de guerreros embrazando sus escudos, y miles de remeros empuñando sus remos, por el honor de su patria agraviada están decididos a luchar contra los enemigos y a morir por Grecia, mi vida, que es una sola, va a obstaculizar todo? Eur. *IA*, 1384-1391.

Así, si la guerra ya constituye un sacrificio para los varones, parece comprensible que la víctima sea una mujer, aunque bien es cierto que contamos con el ejemplo de Meneceo, cabe destacarse que, en este caso, es Ares quien requiere su sacrificio: el dios que acaba con la vida de los hombres jóvenes. Si la muerte en el parto es lo que permite que una mujer adquiera el epíteto de heroína²², la negación de ese nacimiento podría constituir el mayor de los sacrificios y de nuevo, nos lo recuerda Ifigenia:

Y si Ártemis quiso apoderarse de mi persona, ¿he de resistirme yo, que soy mortal, contra la diosa? Sería imposible. Entrego mi cuerpo a Grecia. Sacrificadme, arrasad Troya. Ese será, pues, mi monumento funerario por largo tiempo, y eso valdrá por mis hijos, mis bodas y mi gloria. (Eur. *IA*, 1398-1400).

Se está sacrificando no sólo a una persona y –un linaje–, sino una futura maternidad, a una futura reproductora. Por ello, el sacrificio de una *parthenos* puede ser una buena opción si lo que se busca es quebrantar o invertir el orden²³, el cual se vulneraría en cuanto a lo que el sacrificio obliga a renunciar, debido a que el valor que se da a la mujer encaja perfectamente dentro de una sociedad tradicional; es decir, identificada con su función procreadora.

22 Para una reflexión más profunda sobre este aspecto, véase LORAUX, Nicole: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Barcelona, 2004.

23 El autor Dennis Hughes también se interesa por el hecho de que aparezcan mujeres sacrificadas en un ambiente bélico, aunque no da pie a ninguna explicación concluyente, simplemente enlaza esta cuestión con lo que Burket denominó la renuncia sexual de los cazadores y los guerreros: “Los hombres pasan del amor en el momento en que asesinan: la demostración de todo ello es el asesinato de las vírgenes”, en HUGHES, Dennis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991. Otra idea lanzada por este autor es que las vírgenes inspirarían en el ejército el patriotismo, mostrando una conmovedora imagen del autosacrificio.

Por otra parte, encontramos la asimilación de la virginidad con la pureza. Esta idea queda clara en el sacrificio de Ifigenia, Polixenia y Macaria debido a que siempre se habla de la sangre virgen y pura. Así, podemos leer: “Es un hecho altamente simbólico y sintomático, que la virginidad femenina sea objeto de sacrificio. Habría mucho que decir al respecto. Pero es probable que, concerniente al sacrificio, no se trate sólo de un problema de género. No hay que olvidar que el Isaac bíblico es igualmente un joven impúber [...]. Se trata más bien del problema de la pureza y de la impureza que la sacralización reglamenta, en cuanto modo de acceso al mundo divino”²⁴. Según este texto se desligaría la virginidad del género, debido a que lo realmente importante sería la pureza de la persona y ésta se alcanza a través del hecho de ser virgen, estemos hablando de un hombre o de una mujer²⁵. De todas formas, llama altamente la atención que, cuando se menciona a Meneceo, la virginidad se sustituya por soltería. De igual modo, si analizamos otro número de sacrificios humanos fuera del género trágico, aunque no abandonando el relato mítico, podremos observar que de forma mayoritaria se exigen víctimas sacrificiales femeninas vírgenes, mientras que más raramente encontraremos esto para los varones, manteniéndose por tanto el esquema que se traza en las *Tragedias* de Eurípides.

Ligado con la virginidad, otro de los aspectos a tener en cuenta es la liberación para la mujer de la potestad conyugal o paterna. Al ser vírgenes y no contar con un esposo, son “libres” para ser sacrificadas. Si observamos la obra de Eurípides, podemos leer que Polixena no sólo no tiene esposo, sino que tampoco tiene padre, incluso ha sido reducida a un estatus de esclavitud. Macaria se encuentra sola en la ciudad, por lo tanto, de nuevo, no hay padre ni esposo. Ifigenia no cuenta con un marido –a pesar de la entrada en escena de Aquiles–, siendo en este caso su propio padre quien la entrega voluntariamente; es decir, la única persona que tiene potestad sobre esta mujer, renuncia a ella. En el caso de la hija de Erecteo, conociendo la historia a través de

24 TELLEZ, Freddy: *Mitos: filosofía y práctica*, Manizales-Colombia, 2002, 66. Por el contrario, otras autoras barajan la ligazón entre virginidad y pureza, unidos ambos aspectos al cuerpo femenino y a la idea de compromiso e integridad. Véase ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996, 128-130.

25 Habrá autoras que opinen lo contrario, destacando la importancia de la virginidad relacionada con las mujeres, entendida ésta como un valor intrínseco que propicia bonanza para las comunidades y una buena relación con el ámbito sacro: “La virginidad y la castidad han sido consideradas en muchas sociedades como valores esenciales en las mujeres. Las sociedades antiguas mediterráneas llegaron a darles un contenido casi mágico, situándolas en estrecha relación con la fecundidad y el bienestar de las comunidades. Esta relación virginidad-fecundidad, aparentemente contradictoria, aparece, en un primer momento, en los relatos y leyendas sobre sacrificios de vírgenes por el bien de la comunidad, como si su sangre poseyese un poder de fecundidad; y más tarde en la función que cumplen las *parthenoi*, consideradas como dispensadoras de felicidad y bienestar, o en la consagración de las vírgenes como sacerdotisas, es decir, como mediadoras entre los mortales y los dioses”. MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: “Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las Vestales”, *SHHA*, número 6, 1998, 137-144, (137).

otros relatos, sabemos también que su progenitor es quien la sacrifica²⁶. La virginidad es un estatus intermedio que libera a las mujeres de una potestad conyugal; a esto debemos de añadir que la trama de las *Tragedias*, las libera del sometimiento al padre, lo cual las convierte en “vírgenes para ser dadas”. En relación con esta supuesta liberación algunos investigadores e investigadoras han planteado otra cuestión interesante y es si se elimina así la posibilidad de venganza²⁷. Este planteamiento no serviría para la hija de Agamenon y Clitemnestra, pues como bien es sabido, la venganza tiene lugar, aunque ésta no es ejecutada por el individuo varón del que dependería la mujer sino por su propia madre, lo cual al fin y al cabo puede constituir, de nuevo, una alteración del orden, que a su vez desencadena toda una serie de tragedias.

La virginidad puede ser, también, entendida como un estatus intermedio que nos sitúa ante una joven que ya es púber pero que todavía no está casada. La muchacha al ser virgen, desconocedora del matrimonio, podría además encontrarse en un estado más salvaje²⁸, entendiéndose, por tanto, que la civilización femenina pasa por el matrimonio. En relación a la virginidad como una etapa menos civilizada, Nicole Loraux reflexiona sobre como las vírgenes de Eurípides son comparadas con animales como la ternera, potranca, cierva o cabra, lo que a su vez puede plantearnos una serie de interrogantes respecto al significado de esta asimilación de difícil respuesta. Por una parte, se plantea que la asimilación a animales de Polixena o Ifigenia recuerda que efectivamente son los animales y nos los seres humanos los que se sacrifican. Esto no se desligaría de la idea de que la tragedia explora los límites de la moralidad planteando situaciones “peligrosas”. Sin embargo, por otra parte, pueden surgir otra serie de explicaciones que ligarían los animales al salvajismo del sacrificio humano²⁹.

26 Insisto, de nuevo, en que lo que da libertad y, por lo tanto, convierte en apto a Meneceo es la soltería; es decir, la inexistencia de esposa o prometida y, por consiguiente, la falta de compromiso ninguno ni dependencia.

27 El sacrificio debe de constituir una violencia sin riesgo de venganza: “Y es precisamente el tema de la venganza el que aporta al misterio del sacrificio una luz fundamental, revelándonos el criterio de selección que opera en la elección de la víctima sacrificable y que es una cualidad esencial que aparece en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. CARRERAS, Silvia: “Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas”, *Iovenio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105, (99).

28 Esta teoría la baraja Froma Zeitlin cuando comenta que el matrimonio es, efectivamente, el que civiliza a la mujer, planteando que la guerra haría lo mismo para el hombre. Se concibe, por lo tanto, como proceso lógico el paso de la virgen al matrimonio y a la casa del marido. ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996, 135.

29 Sobre la animalización de un personaje femenino concreto en las *Tragedias* de Eurípides véase, RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa: “Animalizar a la víctima: Polixena en la Hécuba de Eurípides”, *Veleia*, 21, 2004, 99-107. La interpretación de esta autora sigue la línea de pensamiento de Nicole Loraux y Charles Segal, aunque plantea otras hipótesis como que el sacrificio de las doncellas es síntoma de la no naturalidad del sacrificio humano, lo que no se desliga en el fondo de la creencia de que este tipo sacrificio se habría visto sustituido en época histórica por

Parece oportuno relacionar también, el sacrificio de las vírgenes con el de la doncella en el momento del matrimonio; se homologa, por tanto, la desfloración a la degollación, idea que menciona Nicole Loraux, entre otras. Sería este el caso de Polixena y de Ifigenia, cuyo sacrificio las convertirá en mujeres de Hades –si fuese así, esto podría explicar que nos encontremos en este caso ante dos mujeres nobles, pues van a ser esposas de un dios–³⁰. Siguiendo esta teoría, se perfila el sacrificio como una metáfora de la pérdida de la virginidad idea que también afirma Ana Iriarte: “el matrimonio de una doncella es concebido como muerte y viceversa”³¹.

Las *Tragedias* de Eurípides, por lo tanto, reflejan el sacrificio de mujeres³², lo cual puede entenderse como una transgresión de la realidad, o, más probablemente, a que nos encontramos ante víctimas propicias sobre las cuales la comunidad puede descargar su violencia entendiendo que están dentro pero también están fuera. No obstante, el protagonismo que se otorga a estas mujeres podría ser analizado desde el interés por explorar la ambigüedad y las fronteras morales, lo que justifica las inusuales y protagonistas actuaciones femeninas³³. Sin embargo, partiendo de la categoría de mujer, observamos que está añadida la virginidad, la cual atendiendo a cualquiera de los elementos comentados en este apartado, justifica anticipadamente los sacrificios que vendrán a continuación³⁴.

EL LINAJE Y SU VALOR PARA EL SACRIFICIO HUMANO

La aristocracia junto con la virginidad perfila la elección de una persona para ser sacrificada. Son varias las afirmaciones que, en las *Tragedias*, reflejan la importancia del linaje, sobre todo relacionadas con la inmolación de Macaria y Meneceo. Así, podemos leer:

la inmolación de animales, teoría que la autora también afirma.

30 Hemos de recordar, además que, Ifigenia se dirige hacia su sacrificio engañada por su padre; tanto ella, como su madre, pensaban que su traslado el Argos respondía a su matrimonio con Aquiles.

31 IRIARTE GOÑI, Ana: “Casandra trágica”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, nº 26, 65–80, (71). Otro autor que ha analizado el momento en el que el sacrificio es equiparable al matrimonio es SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993, 175.

32 Me gustaría mencionar que al margen del género trágico son innumerables los ejemplos de mujeres cuya inmolación es solicitada a través de un oráculo. Véase a este respecto HUGHES, Dennis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991, en donde se recogen un gran número de ejemplos de vírgenes sacrificadas.

33 Helen P. Foley analiza los actos trágicos llevados a cabo por las mujeres con el objetivo de investigar la relación entre capacidad moral y rol social femenino y como se articula en las tragedias griegas. Esta autora, refiriéndose concretamente a las vírgenes, también concibe que se encuentran en un nivel marginal que se convierte en las *Tragedias* de Eurípides en una figura central y autónoma. FOLEY, Helen P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001, 123.

34 BURKERT, Walter: *Homo necans: antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981, 62.

MACARIA.- Pues no me ofrecí yo por vosotros en grado insuficiente, sino que morí por mi linaje. Este será mi tesoro, en lugar de hijos y de doncellas, si es que debajo de tierra hay algo. Eur. *Heracl.* 590-593.

YOLAO.- Los cantores de los oráculos dan señales para que degüellen en honor de Core, la hija de Deméter, no un toro ni una ternera, sino una doncella que sea de buen linaje, si es que se pretende que subsistamos nosotros. Eur. *Heracl.* 490-493.

ANTÍSTROFA.- Dignas de su padre, dignas de su buen linaje resultan estas acciones. Eur. *Heracl.* 626-627.

TIRESIAS.- Ha de morir un joven de este linaje que ha nacido de la quijada del dragón. Y tú aquí, entre nosotros, eres el único resto puro de la estirpe de los Espartos, por parte de madre y de antepasados varones, tú y tus hijos. Eur. *Phoen.* 941-946.

Por lo tanto, el linaje aparece como uno de los elementos que explicaría la selección de la persona que va a ser inmolada, fenómeno que podría justificarse por tres motivos principales. El primero de ellos, siguiendo la línea interpretativa de que las personas seleccionadas para el sacrificio se encuentran en los márgenes de la comunidad, sería que la estirpe sitúa a sus miembros fuera del grupo social, aunque “por arriba” que no “por abajo”, lo que ocurrirá de manera más habitual en los sacrificios históricos³⁵. Un segundo factor a tener en cuenta es que nos encontramos ante una mitología heroica en la que las personas protagonistas son grandes figuras, lo que argumentaría que se las seleccionase para el sacrificio. En último lugar, habría que mencionar que la aristocracia dentro de la jerarquía social es entendida como un valor en sí misma, lo que automáticamente dota al sacrificio de mayor importancia. Cualquiera de estos puntos mencionados podría explicar que se seleccionasen hombres y mujeres correspondientes a un linaje determinado; cabe decir que ninguno de los argumentos es excluyente de los otros.

De nuevo, no solamente las *Tragedias* reflejan el carácter noble de las víctimas elegidas para los sacrificios humanos, debido a que dentro del ámbito mitológico o de la leyenda encontramos un gran número de personas que responderían a esta característica. El único ejemplo de sacrificio humano que aparecería en la *Iliada*, el que ejecuta Aquiles en la tumba de Patroclo, refleja que las víctimas inmoladas pertenecían a destacadas familias troyanas³⁶. Contamos con otros casos como el conocido del rey cretense Idomeneo, quien inmoló a su hijo al dios Poseidón, o de Menandro, quien habiendo prome-

³⁵ Sobre esta cuestión reflexiona CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz: “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”, *Ilu*, 11, 2006, 93-115.

³⁶ Homero dice: “El fuego devora contigo los cuerpos de doce hijos valientes de troyanos ilustres, y a Héctor priámda no le he entregado a la hoguera para que consumirá, sino a los perros” (*Il.* XXIII, 161).

tido a la madre de los dioses sacrificar al primero que le felicitase al llegar a casa por su victoria contra Pesinunte, tuvo que entregar la vida de su propio hijo³⁷. Existen otros nombres que podrían ser citados, cuya elección responde a la pauta que rige una gran parte de los sacrificios humanos en textos bien literarios, mitológicos o situados en el límite entre la realidad y la leyenda; en estos casos, se trata de víctimas que pertenecen a un extracto social elevado.

En este sentido, los personajes que podemos observar responden, además, a un estereotipo heroico, el cual se manifiesta no sólo a través de su sangre, sino también de su comportamiento –aunque ambos aspectos se ligan-. Tal conducta es apreciable, por ejemplo, en el caso de Polixena, quien, no sólo manifiesta su deseo de morir, sino que exhorta a su madre para que no sea un obstáculo:

POLIXENA- Porque te voy a seguir de acuerdo con la necesidad, y porque deseo morir. Si no quiero, resultaré cobarde y mujer amante de mi vida. [...] Madre, tú no seas en nada un obstáculo para nosotros, ni de palabra ni de obra. Exhórtame a morir antes de encontrar un trato vergonzoso en desacuerdo con dignidad. Pues quien no tiene costumbre de probar los males, los soporta, pero le duele poner su cuello en el yugo. Yo sería más feliz muriendo que viviendo. Que el vivir sin nobleza es de gran sufrimiento.

CORIFEO.- Un sello admirable y distinguido es entre los mortales proceder de padres nobles, y en nombre del buen linaje va a más en quienes lo merecen. Eur. *Hec.* 372-382.

Refiriéndonos al colectivo femenino, y sin abandonar aportaciones como las Nicole Loraux, Helene P. Foley o Charles Segal, no deja de ser interesante que las mujeres gocen de reconocimiento, valor, honor, nobleza, y generosidad, características todas ellas que las asemeja más a héroes que a miembros del género femenino. Además, esta conducta se liga a un protagonismo inusual; todo ello, rompe con la tradicional concepción del comportamiento apropiado para cada uno de los sexos³⁸.

37 Estos tres últimos ejemplos muestran un tema recurrente para el sacrificio humano, ya que existen varios casos en los que el padre, tras volver de un viaje o una guerra en el exterior, promete sacrificar a la primera persona que se encuentre al volver a su patria. Plutarco, en su obra *De superstitione*, se hace eco de la leyenda que cuenta como un ciudadano de Haliarto consultó el oráculo de Delfos sobre la forma de hallar agua en su país y la Pitia le respondió que debía matar al primero que encontrase a su regreso: fue su hijo Lofis.

38 Esta idea no se aleja del análisis de Charles Segal sobre las representaciones en la tragedia griega, quien afirma que este género literario, a través del mito, ofrece pervertidos discursos sobre la naturaleza femenina, lo que acaba validando el orden social. SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986, 95.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Es un hecho que los sacrificios humanos aparecen reflejados en diversas fuentes referidas a distintas sociedades de la antigüedad. He comentado que la intención de este artículo no era la de averiguar la veracidad de los relatos que mencionan la inmolación de personas o hablar de una evolución dentro de los sacrificios, desde la utilización de víctimas humanas a animales. Mi interés se ha centrado en analizar el por qué de la elección de determinados seres humanos para ser vehículo de contacto entre lo terrenal y lo divino, entendiendo que ésta no responde al azar sino que está cimentada sobre el valor que pueden tener determinados hombres o mujeres.

En el caso de las *Tragedias* de Eurípides, éstas reflejan una tipología de víctima concreta cuya caracterización puede resumirse en dos aspectos fundamentales: la virginidad y el linaje. Ambos elementos hacen de determinadas personas un *phármacos* ideal, sobre el que la sociedad desplaza su violencia y, gracias al cual, se pone fin a la crisis, propiciándose el orden y el restablecimiento de la armonía³⁹. Me he centrado principalmente en el tema de la virginidad en cuanto a que es un valor esencial en la conversión de la mujer en una víctima apta. Así, he ligado virginidad a feminidad, entendiendo que mayoritariamente ambos aspectos van de la mano, al menos en los sacrificios mencionados, a pesar de que existen opiniones que relacionarían este estado más bien con la pureza que con el género. De todas formas, no deja de llamarme la atención que Meneceo, el único hombre mencionado por Eurípides como víctima exigida por los dioses, no sea virgen sino soltero. Considero que se rompe así una rutina que únicamente podría explicarse a través del género. Además, he reflexionado sobre la elección de las mujeres como víctimas de sacrificio, analizando, principalmente, su comportamiento y protagonismo, entendido en género trágico como transmisor de unos esquemas mentales y sociales, aunque quizá a través de un lenguaje distinto. A estas ideas me gustaría añadir que parece claro que la inmolación de personas no constituye un sacrificio usual, dado que no termina en banquete, danza o cantos. En realidad, el sacrificio humano constituye una libación, actuando la sangre como elemento purificador y propiciador.

Se observa, por tanto, como la tipología de la víctima humana sacrificada en las *Tragedias* de Eurípides responde a un prototipo perfilado por dos aspectos fundamentales, la virginidad, ligada a la mujer, y la nobleza. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que cada vez que encontremos un sacrificio humano responda a este arquetipo. Si, por ejemplo, nos refiriésemos al sacri-

³⁹ El sacrificio protege a la comunidad en su conjunto de su propia violencia, polarizándola sobre unas víctimas exteriores a ellas. Surge así la figura del chivo expiatorio conocido como la persona de un grupo con el que se liberan las frustraciones y tensiones de los demás individuos. Nos encontramos, por una razón u otra, con víctimas expiatorias que se identifican con personajes al margen de la comunidad. Esta idea se refleja en BREMMER, Jan: "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPH*, 87, 1983, 299-320, (303).

ficio catalogado como histórico, podríamos darnos cuenta de que la elección de la víctima responde a criterios más variados⁴⁰. A través de la información que podemos obtener de distintas fuentes, referidas a varias sociedades de la antigüedad, la fenicia, griega, cartaginesa o romana, sabemos de sacrificios de niños, extranjeros, prisioneros de guerra, criminales, ancianos, esclavos, esclavas y mujeres –aunque en menor número–. Parece claro, entonces, que el sacrificio histórico podría plantear nuevos parámetros en la elección de las víctimas respecto a lo que podíamos leer por ejemplo en las *Tragedias* de Eurípides, los cuales no se desligan de la teoría de la víctima expiatoria elegida como alguien que no está íntegramente incluida dentro de la comunidad. En vez de nobles y jóvenes doncellas, el *phármacos*, que libera las tensiones sociales y promueve el buen augurio buscando la reconciliación con las divinidades inmortales, responde a un estereotipo que atiende de manera más acusada a la edad, la no ciudadanía y a la vida criminal. Soy consciente de que me estoy refiriendo a sociedades distintas y que, hemos de tener cuidado al establecer comparaciones debido a la propia configuración de cada una de ellas; sin embargo, para este caso, me interesa destacar, principalmente, si extrapolamos la información de las víctimas de sacrificios humanos, de qué modo estas sociedades históricas desplazan sus miedos, sus deseos y su violencia hacia nuevos *phármacoi*. La virginidad y la nobleza ya no están presentes de una manera tan clara como veíamos en las *Tragedias*.

Por último, volviendo a Eurípides, me gustaría subrayar que he utilizado el género trágico con el objetivo de indagar en la caracterización de la víctima humana, en tanto que puede ofrecernos información interesante en la sociedad en donde surge o a la que se refiere, porque al fin y al cabo, las personas crean las divinidades, y no a la inversa, y ellas mismas les dan voz a través de los oráculos. Al final, la manifestación divina dice más del ser humano que de ella misma porque es en su cabeza donde se gesta. Por ello, la elección de determinados personajes como víctimas del sacrificio –solicitados por las divinidades– habla más del razonamiento humano que del divino. Son los hombres los que sacrifican vírgenes y los que en la construcción de una historia heroica inmolan el linaje de unos y otras. El sacrificio de personas nos informa sobre lo profano y lo sagrado, lo que en esencia no deja de ser lo mismo, pues las deidades surgen de la cabeza del hombre y lo que derive de ello no deja de ser jamás creación humana.

40 Como apunte a textos en donde se observa el sacrificio humano en distintas sociedades del mundo antiguo merece la pena mencionar: Pompon. *Corografía*, sobre el sacrificio de extranjeros por parte de los tauros; Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VI, 20, sobre el sacrificio de extranjeros por parte de los escitas a Artemis; Justino, *Historiae Philippicae*, XXVI, 2, 2 sobre el sacrificio de mujeres y niños por parte de los gálatas; Dio Cass. XXII, 57, 6 sobre un sacrificio humano tras la derrota de *Cannae* o Estrabón III, 3,6, sobre sacrificios de prisioneros en Lusitania y III, 3, 7 sobre el sacrificio de prisioneros en el norte de la Península Ibérica, Clitarco, *Schol. Hom. Od. XX*, 302, *Caes. B. Gall.* VI, 16.

BIBLIOGRAFÍA⁴¹

- ALBERTI MANZANARES, Pilar: “Mujer y religión: Vestales y Acllacuna, dos instituciones religiosas de mujeres”, *Revista española de antropología americana*, 17, 1987, 155-196.
- ARTESI, CATALINA, Julia y PONTORIERO, Andrea: “Espejos escénicos de la violencia de género” (Ponencia). *Primer congreso interdisciplinario sobre Género y Sociedad*. Córdoba, 28-30 de mayo de 2009. [Disponible en <http://www.ffyh.unc.edu.ar/generoy sociedad/>].
- BREMMER, Jan: “Scapegoat Rituals in Ancient Greece”, *HSPH*, 87, 1983, 299-320.
- BURKER, Walter: *Homo necans: antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981.
- CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz: “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”, *Ilu*, 11, 2006, 93-115.
- CARRERAS, Silvia: “Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas”, *Iovenio*, vol. 6, número 010, 2003, 91-105.
- DAVIES, Nigel: *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, 1983.
- FOLEY, Helene P.: *Female Acts in Greek Tragedy*, Nueva Jersey, 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, José: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid, 1970.
- GIRARD, René: *Literatura, mimesis y antropología*, Buenos Aires, 1984.
- GUERRERO AYUSO, Victor Manuel: “En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad”, *Maina*, vol. 7, 1983, 32-37.
- HUGHES, Dennis D: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991.
- IRIARTE GOÑI, Ana: “Casandra trágica”, *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, n^o 26, 1996, 65-80.
- LORAUX, Nicole: *Maneras trágicas de mater a una mujer*, Madrid, 1989.
- LORAUX, Nicole: *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, Madrid, 2004.
- MADRID, Mercedes: *Misoginia en Grecia*, Madrid, 1999.
- MARCO-SIMÓN, Francisco: “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”, *ARG 1. Band. Heft 1*, 1999, 1-15.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: “Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las Vestales”, *SHHA*, número 6, 1998, 137-144.
- MOSQUERA SOUTO, M^a Elena: “El concepto de mujer ideal y del matrimonio en las cartas de Plinio el Joven”, *Gallaecia*, número 19, 2000, 251-268.

41 Para las referencias de los autores clásicos mencionados en el texto se han utilizado las ediciones de la Biblioteca Clásica Gredos, salvo el caso de Pomponio Mela, *Corografía* (traducción y notas de Carmen Guzmán Arias) Murcia, 1989, Eurípides, *Euripidis fabulae*, Oxford, 1989 y Clitarco, *Escolio a la Odisea de Homero* (texto extraído de GONZÁLEZ WAGNER, Carlos y RUIZ CABRERO, Luis A.: *El sacrificio Molc*, Madrid, 2007).

RODRÍGUEZ CIDRE, Elsa: "Animalizar a la víctima: Polixena en la Hécuba de Eurípides", *Veleia*, 21, 2004, 99-107.

SEGAL, Charles: *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Nueva York, 1986.

SEGAL, Charles: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*, United States, 1993.

SEGARRA CRESPO, Diana: "El sacrificio de víctimas modeladas: Servio, ad Aen. II, 116", *Gerión*, 1991, 199-244.

TELLEZ, Freddy: *Mitos: filosofía y práctica*, Manizales-Colombia, 2002.

ZEITLIN, Froma I.: *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago, 1996.