

Maneras épicas de matar a una mujer

Maria Navarro López

Universitat de Barcelona
marianavarro@ub.edu

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0028-9652>

Epic Ways of Killing a Woman

Hay en la épica homérica diez menciones a muertes de mujeres, además de una única referencia a una tumba femenina. Estas escenas son siempre relatadas en pocos versos, de modo que podríamos decir que la muerte es un episodio de la biografía femenina parcamente representado en la tradición homérica. Sin embargo, y a pesar de su reducido número, estos testimonios muestran un alto grado de tipificación que trasciende lo característico de la expresión formular. En ellos se hacen evidentes algunos tópicos sobre la mujer que no solo nos permiten identificar una tipología de muerte específicamente femenina, sino que también nos ponen en contacto con un aspecto crucial de la descripción de los personajes femeninos y, por ende, de la construcción del género en los poemas homéricos.

Palabras clave: Homero; Estudios de género; muerte; Ártemis; funeral; castigo.

In Homeric epic, women's deaths are mentioned ten times, accompanied by a solitary reference to a female grave. These episodes are consistently brief, spanning just a few verses, making death a minimally represented aspect of a woman's biography in the Homeric tradition. Yet, despite their rarity, these accounts display a remarkable level of typification that goes beyond the standard formulaic features of the epic. Through these depictions, specific themes concerning women emerge, allowing us to identify a distinctly feminine typology of death. These narratives also offer valuable insights into the portrayal of female characters and, by extension, the construction of gender in the Homeric poems.

Keywords: Homer; Gender Studies; Death; Artemis; Funeral; Punishment.

Cómo citar este artículo / Citation: Navarro López, Maria (2025) «Maneras épicas de matar a una mujer», *Emerita* 93 (1), 1363. <https://doi.org/10.3989/emerita.2025.1363>

Recibido: 02/12/2024; *Aceptado:* 23/12/2024; *Publicado:* 19/08/2025

I. INTRODUCCIÓN¹

Jasper Griffin (1980, p. 90) en su monografía dio cuenta del amplio tratamiento que se da a las muertes de los héroes en el corpus homérico, así como del alto grado de tipificación que las caracteriza: «The *Iliad* is full of detailed accounts of the moment of death of the warrior». Frecuentemente vemos cómo, al morir, a los héroes las rodillas les fallan (*Il.* XI 578: ὑπὸ γούνατ' ἔλυσεν «le desató las rodillas»²), tras lo cual abandonan la luz del sol para dirigirse a la oscuridad. Sin embargo, la atención que ha recibido la muerte femenina es mucho menor. Si bien el número de referencias a muertes de mujeres en la épica homérica es enormemente inferior, estas no son inexistentes. Entre la *Iliada* y la *Odisea* llegamos a contar alrededor de diez menciones de muertes femeninas, tres de ellas colectivas³.

Fue Nicole Loraux quien estudió detenidamente las maneras de morir que el drama ateniense dio a las mujeres, así como su tratamiento y significado, llegando a afirmar que la tragedia «delighted in blurring the formal frontier between masculine and feminine and freed women's deaths from the banalities to which they were restricted by private mourning» (1987, p. 3)⁴. Laurel Fulkerson (2002) tomó prestado su título y su objeto de interés para hacer uno de los primeros estudios sobre la muerte femenina en Homero, aunque se centró únicamente en el pasaje del asesinato de las esclavas desleales de la *Odisea*. Asimismo, Katherine de Boer (2016) estudió en su tesis doctoral las muertes de mujeres en la *Odisea* en relación de continuidad con la literatura épica latina, atribuyendo su tratamiento a la imagen de la feminidad construida desde la alteridad, la marginalización y como amenaza en potencia en el género de la épica a lo largo de la Antigüedad clásica. Estos trabajos previos han sido el punto de partida que nos han permitido, en parte, llevar a cabo la presente investigación, con el objetivo de estudiar algunos pasajes homéricos bajo esta misma perspectiva. Así pues, nuestro estudio debe muchísimo a esas obras. No obstante, en este trabajo pretendemos ofrecer un análisis innovador de las referencias a la muerte femenina que aparecen en la épica homérica, teniendo en cuenta la totalidad de las atestaciones y sus implicaciones en comparación con algunos casos paralelos dentro del mismo corpus. De este modo, categorizaremos las maneras femeninas de morir en un total de seis (por una enfermedad, por asetaamiento, por ahorcamiento, de pena, por apuñalamiento y por una tempestad) así como los destinos posibles de los cadáveres (el entierro, la metamorfosis o la mutilación pasiva) para, finalmente, identificar algunos tópicos literarios asociados a la muerte femenina.

¹ Una primera versión de una parte de este artículo fue presentada oralmente en el XII Congreso Ganimedes de Noveles Investigadores en Filología Clásica, celebrado en las universidades Complutense y Autónoma de Madrid en marzo de 2024. Una versión previa de otra parte del mismo fue presentada oralmente en las III Jornadas Internacionales de Iniciación a la Investigación en Estudios de la Literatura, celebradas en la Universidad de Santiago de Compostela y en la Fundación Camilo José Cela, en marzo del mismo año.

² Todas las traducciones del griego son propias. Se han empleado los textos editados por West (1998-2000) y (2017).

³ Hasta tal punto han pasado desapercibidas en la literatura académica, que se ha llegado a decir que «Homero nunca relata en la *Iliada* la muerte de una mujer, ni tan siquiera hace referencia a un funeral femenino. En la *Odisea* ... la única muerte narrada en femenino, y que nada tiene de heroica, es el ajusticiamiento por parte del héroe de Ítaca de las siervas que le ultrajaron durante su ausencia», Molas (2003, p. 103). Como veremos a continuación, son afirmaciones erróneas.

⁴ En lo que respecta a la tragedia, el trabajo de Morenilla (2014) ofrece una relectura de algunos pasajes euripideos sobre los suicidios de personajes femeninos, precisando con relevantes matices algunas conclusiones de Loraux (1987).

II. MANERAS FEMENINAS DE MORIR

En la antigua Grecia, la enfermedad (νοῦσος) fue, sin duda, una de las causas de muerte más habitual entre las mujeres. Por ello, no resulta nada sorprendente que sea mencionada en el episodio de la Νέκυια de la *Odisea*. Sin embargo, en este pasaje no se trata de la causa real de la muerte de un personaje, sino de una idea o suposición equivocada. Así pues, en el canto XI de la epopeya, cuando Odiseo se encuentra con su madre en el Hades, sorprendido por la visión, le pregunta de qué ha muerto. Antes de recibir la respuesta de Anticlea, él mismo se plantea si ha muerto por una «enfermedad prolongada» (*Od.* XI 172: *δολιχὴ νοῦσος*) o por obra de la diosa Ártemis. La referencia en este contexto a estas dos maneras de morir nos lleva a pensar, en primera instancia, que son formularios y, por lo tanto, relativamente frecuentes en el imaginario épico-mitológico. Sin embargo, en su respuesta, su madre le dice que no ha sido ni una cosa ni la otra. Al hablar de la enfermedad, Anticlea expresa una idea generalizada mediante una oración gnómica que resalta las características de este mal: frente a la muerte rápida que suponen las flechas, una enfermedad crónica no solo es una opción opuesta, sino que resulta mucho peor, porque la prolongación en el tiempo lleva a la «odiosa extenuación de los miembros» (*Od.* XI 201: *τηκεδόνι στυγερῇ μελέων*)⁵. Además, según cuenta otro personaje de la epopeya, el porquerizo Eumeo, una enfermedad puede matar a cualquier mortal (*Od.* XV 409: *νοῦσος ἐπὶ στυγερῇ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν* «odiosa enfermedad afecta a los endebles mortales») y, por tanto, en el imaginario del mundo homérico, alcanza a hombres y mujeres indistintamente.

Por otro lado, las referencias a las flechas de Ártemis como causantes del final de la vida de una mujer son muy numerosas⁶. Esta muerte es llevada a cabo por la diosa arquera bajo el epíteto Ἰοχέαιρα «la saetera», que en un par de ocasiones actúa junto a su hermano cuando deben dar muerte a hombres y mujeres (*Il.* XIV 605-606 y *Od.* XV 410-411). Sin embargo, es una manera específicamente femenina de morir, en tanto que es Apolo quien dispara sus flechas para hacer morir a los hombres y ella, quien dispara a las mujeres. No en vano Hera le dice: «Zeus te hizo una leona para las mujeres, y te permitió matar a la que quieras» (*Il.* XXI 483-484: *ἐπεὶ σὲ λέοντα γυναιξίν / Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἥν κ' ἐθέλῃσθα*). En oposición a la anteriormente mencionada, la muerte por asaetamiento es rápida y, según el verso formular que suele acompañarla, causada por «flechas amables» (*Od.* XV 407-411: *οἷς ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχόμενος κατέπεφνεν* «acercándose, les da muerte con amables flechas»), lo que podría connotar una manera de morir repentina pero tranquila⁷. Así pues, se atribuye a los dioses mellizos la capacidad de terminar con la vida de los mortales de manera rápida, indolora y fácil⁸. Además, los personajes homéricos aducen esta causa de muerte

⁵ Heubeck y Hoekstra (1989, pp. 87-89).

⁶ Mueren asaetadas Laodamia (*Il.* VI 205), la madre de Andrómaca (*Il.* VI 428), las seis hijas de Niobe (*Il.* XXIV 603-609), Ariadna (*Od.* XI 325) y la esclava fenicia (*Od.* XV 478-481). Además, Aquiles desea que Briseida hubiese muerto de la misma manera (*Il.* XIX 59), Odiseo se pregunta si fue la causa de la muerte de su madre (*Od.* XI 172-173) y ella lo niega (*Od.* XI 198-199) y Penélope desea su propia muerte en términos idénticos (*Od.* XVIII 202-204 y XX 61-63), Valderrábano (2021, pp. 194-196).

⁷ = *Il.* XIV 759; *Od.* III 280 y *Od.* XV 411 y, con el correspondiente participio femenino, = *Od.* V 124; *Od.* XI 173 y *Od.* XI 199. Holmes 2007, p. 73, n. 55; Aluja (2018, p. 324). Cabe la posibilidad, tal como propone el *DGE* (s. u. ἀγανός) de que esta expresión sea de una antífrasis, aunque Macleod (1982, p. 153) demuestra lo contrario, argumentando que su sentido se adecúa a la perfección a algunos contextos narrativos.

⁸ Macleod (1982, p. 153); Heubeck y Hoekstra (1989, pp. 87 y 258). Por otro lado, hay quienes consideran esta muerte como una suerte de muerte natural, como Valderrábano (2021, p. 196), que relaciona los dardos de la diosa con el dolor punzante del parto, en tanto que divinidad protectora de los alumbramientos, lo que confirmaría su categorización como muerte típicamente femenina; del mismo modo que

a quienes fallecen «en casa» (ἐν μεγάροισι, como le sucede a la madre de Andrómaca en *Il.* VI 428 y como podría haberle sucedido a Anticlea en *Od.* XI 198-9) y, en una ocasión, «cuando envejecen» (*Od.* XV 407-411: ὅτε γηράσκωσι). Del mismo modo, Penélope le pide a Ártemis una «muerte suave» (*Od.* XVIII 202: μαλακὸν θάνατον) desde su alcoba en el palacio itacense.

Sin embargo, no todas las muertes por las flechas de Ártemis se dan en estas condiciones: la hermosa Ariadna murió en la isla de Día, relativamente lejos de su hogar (*Od.* XI 324-325), y la joven esclava fenicia que secuestró a Eumeo murió en el barco en que navegaba rumbo a su tierra natal (*Od.* XV 478-481)⁹. En el primer caso se menciona «el testimonio de Dioniso» como razón del asesinato, un motivo que parece aludir a una versión del mito no documentada en ninguna otra fuente, más allá del escolio a este mismo pasaje, según el cual Ariadna habría sido castigada por mantener relaciones sexuales con Teseo en un recinto sagrado¹⁰. En este sentido, en el mismo verso se hace referencia a la relación truncada con el héroe ateniense (*Od.* XI 324: ἦγε μὲν, οὐδ' ἀπόνητο· πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα, «[Teseo] se la llevaba [como esposa], pero no le aprovechó; antes la mató Ártemis»). La misma expresión con el verbo ἀπόνητο aparece en otros pasajes en que también se hace referencia a relaciones truncadas en sus inicios por la desaparición repentina de una de las partes¹¹.

En otros casos es la ira de la diosa la causa explícita de las muertes de las heroínas. Por un lado, las hijas de Níobe (*Il.* XXIV 603-609), a quienes mata como castigo por la soberbia de su madre¹², y Laodamía (*Il.* VI 205), cuya muerte parece, en un primer momento, injustificada. Tras la caída en combate de su hermano Isandro (*Il.* VI 203-204), a Laodamía «la mató Ártemis, la de riendas doradas, henchida de rabia» (*Il.* VI 205: τὴν δὲ χολωσαμένη χρυσήνιος Ἄρτεμις ἔκτα). Se desconoce en este caso la razón de la ira de Ártemis: un escolio menciona a las amazonas y algunos estudios sugieren que se trata de un castigo por su unión sexual con Zeus, mencionada unos versos antes, de la que nació el héroe Sarpedón (*Il.* VI 198)¹³. Teniendo en cuenta este último hecho y la vinculación de la diosa saetera con los

Nobili (2023, pp. 61-63) contempla la posibilidad de una analogía entre las flechas y el dolor punzante del duelo, aunque, como veremos con Anticlea, este es en sí mismo una causa de muerte femenina.

⁹ Sobre la muerte de la esclava fenicia, v. infra y Navarro (2024, pp. 37-38).

¹⁰ Heubeck y Hoekstra (1989, p. 97); Doherty (1995, p. 99); Gazis (2015, p. 94); Ziogas (2021, p. 62). El escolio dice así: Διονύσου μαρτυρίῃσιν] καταμαρτυρίαις, κατηγορίαις. ἐπεὶ ἀσέβειαν αὐτῆς κατεμαρτύρησεν ὡς ἐν τῷ ἄλλῃ μιγείσῃ τῷ Θησεΐ. διαφορῶν δὲ οἱ νεώτεροι πρὸς Ὅμηρον περὶ τῆς Ἀριάδνης, λέγοντες αὐτὴν ἐν Νάξῳ καταλειφθεῖσαν γεγαμῆσθαι τῷ Διονύσῳ. ἐπεὶ κατεμαρτύρησεν αὐτῆς ἀσέβειαν μιγείσῃ ἐν τῷ τεμένει αὐτοῦ τῷ Θησεΐ. οἱ δὲ νεώτεροί φασι καταλειφθεῖσαν αὐτὴν ὑπὸ Θησέως ἀρπαγῆναι ὑπὸ τοῦ Διονύσου «por el testimonio de Dioniso: [es decir,] con sus testimonios, por sus acusaciones. Dado que fue testimonio de su impiedad, puesto que se había unido a Teseo en el bosque sagrado. Las [fuentes] posteriores a Homero discrepan sobre Ariadna, diciendo que ella, tras haber sido abandonada en Naxos, se desposó con Dioniso. Dado que fue testimonio de su impiedad al unirse a Teseo en su recinto sagrado. Las [fuentes] posteriores dicen que, tras ser abandonada por Teseo, fue raptada por Dioniso». Significativamente, la heroína Mera, mencionada en el catálogo de mujeres del Hades (*Od.* XI 326), y según una versión posterior del mito, también murió por obra de las flechas de Ártemis, Gómez Cardó (2022, p. 58).

¹¹ *Od.* XVI 119-121, en relación con Odiseo y Telémaco, y XVII 293, con Odiseo y Argos, v. *DGE* s. u. ἀπονίναμαι, Aluja (2018, p. 242).

¹² Pearce (2008, p. 23).

¹³ Stoevesandt (2016, p. 87). El escolio dice así: ἵσως διὰ τὰς Ἀμαζόνας «tal vez por las amazonas». En el *Certamen Homeri et Hesiodi* se menciona la muerte de Calisto, análoga a los casos de Laodamía y Ariadna (*Certamen* 117-118: αὐτὰρ ἐπεὶ δμῆθη γάμῳ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα / Καλλιστῷ κατέπεφνεν ἀπ' ἀργυρέοιο βιοῖο, «pero tras ser poseída en matrimonio, la saetera Ártemis / mató a Calisto con su arco de

alumbramientos y los dolores del parto, cabría plantear la posibilidad de que la muerte de Laodamia hubiese tenido lugar durante el parto de Sarpedón¹⁴.

También puede entenderse como castigo la muerte por ahorcamiento que se atribuye a algunos personajes femeninos de la *Odisea*. Sin embargo, la primera muerte de este tipo aparece en el catálogo de las heroínas del Hades, donde se dice de Epicasta que «bajó al poderoso Hades, guardián de las puertas, / tras colgar una soga alta de la viga del techo / poseída por la angustia» (*Od.* XI 277-279: ἡ δ' ἔβη εἰς Αἴδαο πυλάρταο κρατεροῖο / ἀψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὕψηλοῖο μελάθρου / ὣι ἄχρ' ἔσχομένη). La causa de su suicidio es evidente: el remordimiento por el incesto que, sin saberlo, había cometido, pudo con ella (*Od.* XI 272: ἡ μέγα ἔργον ἔρεξεν αἰδρίησι νόοιο «que cometió un gran hecho desde la ignorancia»). El procedimiento, además, es típicamente femenino: el ahorcamiento guarda una estrecha relación con el tejido y es muy frecuente como suicidio de personajes femeninos de la tragedia y el mito¹⁵. No obstante, su muerte no puso fin a la pena, porque legó a su hijo-marido «demasiados sufrimientos, tantos como las Erinias de una madre cumplen» (*Od.* XI 279-280: τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω / πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἑρινύες ἐκτελέουσιν). Bernard Eck argumenta que la aparición de las Erinias, divinidades ctónicas relacionadas con la moral familiar, es extraña, puesto que «ici et seulement ici chez Homère, les Erinyes entrent en action pour venger la mort de quelqu'un» (2012, p. 43). Cabe decir, sin embargo, que vemos actuar a una de ellas en *Il.* IX 566-571 a petición de Altea, cuando maldice a su propio hijo, Meleagro, y pide su muerte por el fratricidio que cometió. Así pues, el papel que aquí cumplen las Erinias podría estar relacionado con alguna imprecación verbal que Epicasta dirigiese a Edipo antes de morir, lo que está indudablemente relacionado con el incesto y es, de hecho, la razón última de su suicidio (Eck, 2012, p. 45).

El ahorcamiento que se presenta como un castigo explícito es el de las esclavas desleales del palacio de Ítaca (*Od.* XXII 457-473), extensamente analizado por Laurel Fulkerson como un reflejo de la cuestión de la fidelidad, uno de los temas centrales de la obra (2002, p. 447)¹⁶. En primera instancia, Odiseo ordena «ejecutarlas con la espada de largo filo» (*Od.* XXII 443: θεινέμεναι ξίφεσιν τανυήκεσιν), «para que se olviden de Afrodita (i.e. del sexo)» (*Od.* XXII 443-444: εἰς ὃ κε... ἐκλελάθωντ' ἀφροδίτης), pero Telémaco se niega, pues considera que la traición que cometieron las hace indignas de una «muerte limpia» (*Od.* XXII 462: καθαρῶι θανάτῳ)¹⁷. Así pues, deciden colgarlas alrededor de un recinto circular (θόλος), presumiblemente en las columnas que lo sustentan, mediante un mismo cable de barco (πεῖσμα νεός) a modo de soga (*Od.* XXII 467: κίονος ἐξάψας μεγάλης περίβαλλε θόλοιο, «tras amarrarlo a una columna, lo fue colocando alrededor del gran tholos»). Este método de estrangulación, usado para cazar «tordos de alas largas o palomas» (*Od.* XXII 468: ἡ κίχλαι τανυσίπτεροι ἢ ἐπέλεια), ha sido identificado por Julián Méndez Dosuna (2021, pp. 347-349) como un equivalente al conocido en España con el nombre de «lazos mallorquines», una

plata») que, a pesar de tratarse de una composición poética muy posterior a la epopeya homérica, no deja de resultarnos útil para demostrar la tipificación de este tipo de muerte femenina ya en su más temprana recepción. Pausanias (Paus., VIII 3.6) también hace referencia a este mito.

¹⁴ Valderrábano (2021, pp. 194-196).

¹⁵ Loraux (1987, pp. 9-10); Cantarella (1996, p. 16) y (2002, pp. 168-169); Fulkerson (2002, p. 342). Para una revisión actualizada de las implicaciones del género al cometer suicidio en la tragedia, véase Morenilla (2014, pp. 49-53), que analiza las razones que determinan que las heroínas trágicas escojan la muerte mediante la horca o por la espada.

¹⁶ Véase también De Boer (2016, pp. 28-37).

¹⁷ Fulkerson (2002, p. 441).

forma especialmente dolorosa de cazar animales pequeños. El mismo tipo de lazo, aplicado a las esclavas, les habría provocado una muerte por estrangulamiento en caída corta, que alarga el sufrimiento de las condenadas durante varios minutos (*Od.* XXII 473: ἤσπαιρον δὲ πόδεσσι μίνυνθά περ, οὗ τι μάλα δῆν, «aún durante un rato se agitaron con espasmos en las piernas, no mucho tiempo»). Esto les causa una muerte «de lo más lamentable» (*Od.* XXII 472: οἴκτιστα) que las devuelve simbólicamente al lugar que les corresponde, tras la transgresión de su posición social subordinada, como mujeres y esclavas¹⁸. Esta ejecución colectiva, particularmente cruenta, les niega la muerte individualizada y «limpia» asociada a la espada que es, en cambio, la que reciben los pretendientes¹⁹. En *Od.* XXII 171-177, el mismo Odiseo exige una muerte terrible también para Melantio, el cabrero traidor de Ítaca, dado que ordena a Eumeo y Filetio que, tras atarlo de pies y manos, lo cuelguen del techo, «para que, aún vivo, sufra largo rato duros dolores» (*Od.* XXII 177: ὥς κεν δηθὰ ζῶδες ἐὼν χαλέπ' ἄλγεα πάσχη). Sin embargo, en su caso no se usa una soga (βρόχον), como en el caso de Epicasta, ni un cable, como con las sirvientas, sino que, sujeto a una columna, se lo alza del suelo mediante una cuerda trenzada o maroma (*Od.* XXII 192: σειρήν δὲ πλεκτήν) que termina con su vida²⁰. Así, el ahorcamiento conjunto de las esclavas es una muerte específicamente femenina que no se trata solamente de un castigo por su actividad sexual desinhibida, sino también por su desobediencia y deslealtad hacia el οἶκος en el que servían y su rey. De este modo, el castigo sirve, en este caso, para la restitución del orden doméstico con una doble orientación, por razón de género y por razón de estatus social²¹.

En cambio, quien sí parece morir por el hierro es Casandra. Cuando el espectro de Agamenón en el Hades narra su propio asesinato, menciona también el de su cautiva, de quien oyó un último chillido y que murió a su vez (*Od.* XI 421: οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὅπα Πριάμοιο θυγατρός, «oí la lastimosísima voz de la hija de Príamo» y 423: ἄμφ' ἐμοί, «junto a mí»). Él perdió la vida herido de muerte por un puñal (*Od.* XI 424: περὶ φασγάνῳ) a manos de Egisto, el amante de su esposa legítima. Y fue ella, la taimada Clitemnestra, quien terminó con la vida de Casandra (*Od.* XI 422: τὴν κτεῖνε Κλυταιμήστρη δολόμητις), según parece, mediante una muerte dolorosa, presumiblemente, la misma que Agamenón, aunque el texto no lo especifica²². Algunos estudios han concluido que la expresión «ἄμφ' ἐμοί» indica que Casandra debió de ser apuñalada por la espalda y que, al morir, su cuerpo cayó encima del de Agamenón²³. En todo caso, se trata de una muerte lamentable, sentido que viene concedido eminentemente por el término οἰκτροτάτην, adjetivo que suele acompañar un determinado

¹⁸ Fulkerson (2002, pp. 342-343); De Boer (2016, p. 35); Thalmann (1998a, pp. 60-61) y (1998b, pp. 31-32). Véase Morenilla (2014, pp. 54-56) para la evocación de esta escena en *Helena* de Eurípides.

¹⁹ De Boer (2016, p. 43 n. 88).

²⁰ Hay que tener en cuenta que la manera en que este personaje es colgado y la extrema mutilación a que es sometido su cadáver tienen una significación mayor, en relación con el macabro rito de los μασχαλίσματα ya estudiado por Cantarella (1996, pp. 25-27) y, según Samuelsson (2011, pp. 38-39), como un precedente de la crucifixión.

²¹ Thalmann (1998b, 35).

²² Prag (1991, pp. 243-243); Viret (1997, pp. 94-100); De Boer (2016, p. 48). Esta versión de la muerte de Casandra también aparece representada en la iconografía de las épocas arcaica y clásica, donde encontramos un panel de bronce en que Clitemnestra levanta un puñal contra Casandra mientras esta alza los brazos, así como una copa ática de figuras rojas en que Clitemnestra la ataca empuñando un hacha (*LIMC* Kassandra I 199 y 202, respectivamente), Mazzoldi (2001, pp. 81-82, il. VIII); Lo Piparo (2017, p. 133).

²³ Heubeck y Hoekstra (1989, pp. 101-102).

tipo de muerte, impropia de un héroe y paradigmática de un mal fin de la vida²⁴. Este término acompaña al sustantivo ὄπα, la ‘voz’, referida aquí en su corporalidad como sonido y no como signo²⁵. La presencia de Casandra se hace evidente tan solo mediante un lastimero grito de dolor, sin articulación inteligible pero no por ello menos significativa. Agamenón es víctima de la venganza de su mujer, y esta se hace extensible a su cautiva de guerra, quien, como concubina, ha llegado a Micenas para alterar la esperable concordia conyugal y, por lo tanto, forma parte del problema²⁶. De Boer considera que el desclasamiento de la princesa y la violencia sexual que sufre la convierten en una «ruined woman» que no solo ha perdido todo valor como ser humano, sino que, además, es vista como una promiscua cómplice de Agamenón²⁷. Según su punto de vista, su asesinato es un castigo equiparable al de las esclavas desleales de Odiseo. Creemos, no obstante, que en la muerte de Casandra prima la venganza sobre Agamenón antes que el castigo por una transgresión sexual, y que el destino de la princesa troyana no puede entenderse autónomamente. En este sentido, la manera en que Casandra muere podría no parecer propiamente femenina, puesto que es análoga a la de un hombre, pero la razón de su asesinato demuestra lo contrario. Tras la toma de Troya, el destino de la princesa troyana desclasada depende enteramente de su captor, de modo que la muerte del Atrida conlleva la suya propia. Dado que Casandra fue llevada a Micenas para convivir con Agamenón en calidad de concubina (συνεῖναι), le corresponde también una muerte conjunta²⁸. Así, lo característicamente femenino de esta muerte es que se da necesariamente junto a la del dueño de su cuerpo y sexualidad, y por ello mismo la cautiva es desposeída de cualquier capacidad de enunciación articulada.

Además de esta muerte lamentable, en el corpus homérico hay aún otra que es retratada como una muerte tan triste que hace desear que «no muera así quien, viviendo aquí conmigo, me es amigo y actúa amistosamente» (*Od.* XV 359-360: ὥς μὴ θάνοι ὅς τις ἐμοί γε / ἐνθάδε ναιετάων φίλος εἶη καὶ φίλα ἔρδοι). Son estas las palabras de Eumeo al describir la «miserable muerte» (*Od.* XV 359: λευγαλέωι θανάτῳ) de Anticlea. Como él mismo indica, fue la aflicción (*Od.* XV 358: ἦ δ’ ἄχρ’ οὗ παιδὸς ἀπέφθιτο κυδαλίμοιο «ella se consumió de pena por su glorioso hijo») lo que terminó con la vida de la madre de Odiseo. Cuando ella misma le relató su muerte —en palabras de Ioannis Ziogas (2021, p. 52), su propia «thanatography»— lo hizo en términos parecidos (*Od.* XI 202-203: ἀλλὰ με σὸς τε πόθος σά τε μήδεα ... / σὴ τ’ ἀγανοφροσύνη μεληιδέα θυμὸν ἀπηύρα «sino que la nostalgia de ti, tu recuerdo, ... y tu amabilidad me quitaron la vida dulce como la miel»). Además, no es solo Eumeo quien piensa que esta es una horrible manera de morir: Penélope le pide

²⁴ Aluja (2018, p. 258). Encontrábamos una forma de este mismo adjetivo en la escena del ahorcamiento de las esclavas (*Od.* XXII 472: ὅπως οἴκτιστα θάνοιεν «para que mueran de la manera más lamentable») y el mismo Agamenón lo usa para describir su muerte unos versos antes, en *Od.* XI 412. Para la recurrencia del motivo tradicional de «la muerte lamentable» con este adjetivo en los poemas homéricos, véase Aluja (2018, pp. 258-259).

²⁵ Tentorio (2007, pp. 198-199).

²⁶ De Boer (2016, p. 47) señala, muy acertadamente, que Casandra es un paralelo opuesto de Euriclea, quien, a pesar de haber llegado al palacio de Ítaca como esclava de Laertes, nunca yació con él (*Od.* I 433: εὐνήϊ δ’ οὐ ποτ’ ἔμικτο, χόλον δ’ ἄλεινε γυναικός, «nunca se acostó con ella, evitaba así la ira de la esposa»). En la misma línea, Morenilla y Llagüerri (2017, p. 295) señalan que Casandra «supone una amenaza a su posición como mujer legítima».

²⁷ De Boer (2016, pp. 46-47).

²⁸ Precisamente, Loraux (1987, pp. 24-26) describe esto mismo en la tragedia ateniese, expresado en griego con el verbo συνθνήσκω: «To die with: a form in death of *synoikein*, “to live with”, which was one of the commonest expressions in Greek to mean marriage».

a Ártemis que termine con su vida «con tal de no estar consumiéndome el alma toda la vida, añorando la virtud de todo tipo del amado marido» (*Od.* XVIII 203-205: ἵνα μηκέτ' ὀδυρομένη κατὰ θυμόν / αἰῶνα φθινύθω, πόσιος ποθέουσα φίλοιο / παντοίην ἀρετήν)²⁹. Sin embargo, es Níobe, mencionada en la *Iliada* (*Il.* XXIV 603-617), quien protagoniza el ejemplo paradigmático de la mujer consumida por el duelo. Su historia es explicada por Aquileo en el último canto de la epopeya: tras la muerte de sus doce hijos e hijas, la madre, «derramando lágrimas» (*Il.* XXIV 613: δάκρυ χέουσα), parece que incluso fue capaz de probar bocado, pero su duelo se extendió tanto en el tiempo que, en el presente «aún y siendo una piedra digiere las penalidades de parte de los dioses» (*Il.* XXIV 617: ἔνθα λίθος περ εἶδ' ὄντα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει). El héroe saca a colación esta narración mitológica para convencer a Príamo con tal de que acepte su invitación a cenar, diciéndole que incluso Níobe en esas terribles circunstancias se acordó de comer. En el pasaje se cuenta, además, que el funeral por sus hijos e hijas se alargó tristemente durante nueve días —parecido innegable con el caso del cuerpo de Héctor— porque «el Cronida convirtió al pueblo en piedra» (*Il.* XXIV 611: λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων)³⁰. Aquileo no menciona en ningún momento la muerte de Níobe, sino que alude a su metamorfosis en piedra, un estado peculiar de «novida». Así pues, este caso es distinto al de Anticlea porque el duelo por los hijos perdidos no es presentado como la causa directa de su muerte. Sin embargo, y según el último verso de este *exemplum* paradigmático, el dolor de una madre es algo peor que la muerte porque supone un sufrimiento que no termina ni siquiera con el fin de la vida.

En último lugar, queda por tratar el caso que atañe a las hijas de Pandáreo. Es una muerte que Penélope implora para sí misma y que, igual que la muerte por las flechas de Ártemis, es también atribuible a los dioses (*Od.* XX 79: ὥς ἔμ' ἀϊστώσειαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες «así me aniquilen los que tienen palacios olímpicos»)³¹. Penélope empieza este ruego pidiendo poner fin a su vida, ya sea por las flechas de la diosa arquera, lo que supondría una muerte suave, o bien mediante el rapto violento de una ventisca (θύελλα)³². En este segundo caso, Penélope sería impelida por los aires hasta que el temporal la «lanzase a las bocas del refluente Océano» (*Od.* XX 65: ἐν προχοῇς δὲ βάλοι ἀπορροῦ Ὠκεανοῖο). Del mismo modo, Helena desearía haber muerto antes de la guerra de Troya por obra de un «mal temporal de viento» (*Il.* VI 346: κακὴ ἀνέμοιο θύελλα). Según Emily Vermeule, ambos son «a safe feminine wish, unlikely to be fulfilled, and it is usually made in poetic contexts where Eros threatens or delays» (1979, p. 169). De este modo, la muerte de las hijas de Pandáreo justo antes del matrimonio es significativa y enlaza con el género al que

²⁹ De Boer (2016, p. 27). La muerte por nostalgia del marido o el suicidio para evitar un nuevo matrimonio serán lugares comunes en las representaciones trágicas de la esposa que espera, Weiberg (2016, pp. 96-97). En la tragedia *Fedra* también vemos el enlace entre el ayuno y el duelo con la muerte, como demostró Oddone Longo (2009, pp. 19-26).

³⁰ La imposibilidad de que Níobe pudiese comer tras haber sido convertida en piedra ha sido señalada en varios estudios como una incongruencia. Por ello, los vs. 614-617 han sido considerados, tanto por filólogos antiguos como contemporáneos, una interpolación que impedía cerrar correctamente la estructura del relato, Macleod (1982, p. 139), Richardson (1993, pp. 339-340), Brügger (2017, pp. 222-223). A nuestro parecer, sin embargo, los versos han sido razonablemente explicados por Pearce (2008, p. 23) como una modificación del poeta para ajustar el relato mitológico al contexto narrativo. Kakridis (1949, pp. 98-99) ya la consideró una «poetic invention». Un caso paralelo es el de Aedón, que fue convertida en un ruiseñor que siempre canta para llorar a su hijo, a quien ella misma mató (*Od.* XIX 518-523), Johnston (1994, pp. 151, 159, n. 68).

³¹ Nagy (1990, p. 245).

³² Nagy (1990, p. 251).

pertenecen los ruegos de Helena y Penélope. Ambas heroínas lamentan su situación y desean, la primera, haber muerto de joven para evitar haber sido dada en matrimonio y después raptada, y, la otra, morir para evitar el matrimonio con un hombre inferior a Odiseo³³. Sin embargo, y a pesar de que el deseo de morir es habitual en estos contextos de lamento lírico, las tempestades no son tan frecuentemente invocadas como agentes de la muerte: en la épica homérica suelen causar pérdidas no deseadas cuando provocan naufragios y acaban con la vida de los hombres en alta mar³⁴. La única muerte femenina que se da en estas condiciones es la de las hijas de Pandáreo, a las que la misma Penélope se refiere en su ruego. Según este mito poco conocido, las muchachas, tras quedar huérfanas, fueron criadas por Afrodita y obtuvieron dones de las diosas. Y cuando la diosa del amor se dirigió a Zeus «para pedirle un matrimonio próspero para las jóvenes» (*Od.* XX 74: κούρησ' αἰτήσουσα τέλος θαλεροῖο γάμοιο), «entonces las Harpías arrebataron a las jóvenes / y las dieron a las odiosas Erinias para que se encargaran de ellas» (*Od.* XX 77-78: τόφρα δὲ τὰς κούρας Ἄρπυιαι ἀνηρείψαντο, / καὶ ῥ' ἔδοσαν στυγερῆσιν Ἐρινύσιν ἀμφοιπολεύειν)³⁵. En este contexto, Ἄρπυια y θύελλα son equivalentes funcionales, como demuestra el hecho de que una u otra sean el sujeto de ἀνηρείψαντο en todas las atestaciones del verbo en Homero³⁶.

Al morir siendo doncellas, las jóvenes huérfanas se convierten en ἄωροι, ‘muertas prematuramente’, y, por lo tanto, en un ejemplo de feminidad fallida³⁷. Sin embargo, todavía resulta sorprendente, por un lado, la causa de su muerte, y, por otro, su relación con las Erinias. Esta última fue explicada por Sarah Johnston (1994, p. 148), quien defiende que «Erinys evolved from a goddess who could either support or destroy fecundity into a sort of glorified female *aōros*, childless herself and vindictively inflicting childlessness on other women». Como puede entenderse por las palabras de Penélope, las hijas de Pandáreo no habrían sido simplemente arrojadas por los aires hasta morir, sino que se las habría transportado a los confines del Océano (*Od.* XX 65, l.c.), un espacio liminal que hacía frontera con el más allá, hacia el cual el mismo Odiseo navegó para visitar el Inframundo (*Od.* XI 13, 21-22)³⁸. Por lo tanto, y a pesar de que Homero omite mencionarla, la causa de su muerte respondería al arquetípico rapto de mortales por capricho de una divinidad, con el añadido de que, en palabras de Gregory Nagy (1990, p. 195), «the divine abduction of mortals by gusts of wind (*thiellai* or *hárpuiai*) entails not only preservation but also sex and death»³⁹.

³³ De Boer (2016, p. 27 n. 51), Nobili (2023a, pp. 112-113, 121) y (2023b, pp. 69-70). Esta expresión del lamento femenino tiene su eco más evidente en el lamento de Medea en *Argonáuticas* (A. R., III 771-776), donde la protagonista desea haber sido asaetada por Ártemis antes de haber conocido a Jasón, por quien va a traicionar a su familia.

³⁴ Cf. *Od.* IV 727, en que Penélope presupone la muerte de Telémaco; y *Od.* IV 515; V 317, 429; VI 171 y VII 275, entre otros muchos ejemplos.

³⁵ Ya sea porque las doncellas se convirtieron en sirvientas de las Erinias, o porque las Erinias las tomaran bajo su cargo, las hijas de Pandáreo acabaron siendo asimiladas a ellas, en tanto que seres femeninos «who failed precisely at reproduction», Levaniouk (2011).

³⁶ Cf. *Od.* I 241 y XIV 371, en que Telémaco y Eumeo suponen que Odiseo ha sido llevado por las Harpías, Vermeule (1979, pp. 168-169); Nagy (1990, p. 245). Nótese que este último se refiere a ἄρπυια como un nombre común, «snatching wind».

³⁷ Alden (2017, p. 149). Para la definición de este tipo de muerte y su presencia en fuentes literarias y epigráficas, v. Garland (1985, pp. 77-88, especialmente p. 87).

³⁸ Johnston (1994, p. 140); Nagy (1979, pp. 195-196). Nagy (1990, p. 245) señala que en *Il.* XVI 149-151 se menciona la genealogía de los caballos de Aquileo, hijos de Zeus y la harpía Podarge, cuyo encuentro tuvo lugar junto a las corrientes del Océano, donde ella pacía.

³⁹ Sin embargo, algunos estudios han tratado de explicar la muerte de las hijas de Pandáreo como parte del castigo a su padre por haber robado un perro que pertenecía a los dioses, tal como narra una versión posterior del mito, Grimal (1989, p. 404 s. u. Pandáreo); Eck (2012, p. 44).

III. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Qué sucede con los cadáveres de los héroes homéricos, cómo se llevan a cabo sus funerales y qué ritos acompañan el proceso del duelo son elementos ampliamente conocidos y que han sido objeto de numerosas publicaciones en la literatura académica, especialmente a partir de las descripciones de los funerales de Patroclo (*Il.* XXIII 110-261), Héctor (*Il.* XXIV 782-804) y Aquileo (*Od.* XXIV 43-92)⁴⁰. Sin embargo, la parquedad con que se hace referencia a la muerte femenina en la épica homérica es la razón principal de su escaso tratamiento: en la misma línea, son poquísimas las referencias homéricas a sepelios de mujeres.

La primera de estas referencias se encuentra en la mención de «la tumba de Mirina, la de ágiles brincos» (*Il.* II 814: σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης), un túmulo que a ojos de los mortales parece una colina (κολώνη) que tiene por nombre «el Zarzal» (Βατίεια)⁴¹. El escolio afirma que Mirina era el nombre de una amazona, una interpretación que ya se encuentra en Estrabón⁴². En *Il.* XXIII 255-257 asistimos a la elaboración de un túmulo parecido, el que Aquiles le erige a su amigo Patroclo, mediante el vertido de tierra alrededor de la pira fúnebre. Sin embargo, antes del entierro del joven héroe, «se dispuso un copioso banquete fúnebre» (*Il.* XXIII 29: τάφον μενοεικέα δαίνυ). Como es habitual tras la muerte de un héroe o un miembro de la familia, las exequias que se celebran incluyen un banquete en honor del difunto. En este sentido, no son una excepción los casos de Clitemnestra y Egisto, a pesar de los terribles actos que cometieron. Así, Orestes, su hijo y asesino, ofreció un banquete a los argivos como parte de su funeral (*Od.* III 309-310: ἤτοι ὁ τὸν κτείνας δαίνυ τάφον Ἀργείοισιν / μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάλκιδος Αἰγίσθοιο «ciertamente, tras asesinarlo, a los argivos ofreció un banquete por el funeral / de su odiosa madre y el cobarde Egisto»). De este modo, vemos que al menos dos de los procedimientos típicos del ritual funerario que la tradición homérica concede a los héroes también son aplicados a mujeres. Por otro lado, no hay que olvidar la tercera mención a un sepelio femenino, cuando en *Il.* XXIV 610-612 Aquiles cuenta cómo, después de que los cuerpos de los doce hijos e hijas de Níobe yacieran nueve días «entre la matanza» (*Il.* XXIV 610: ἐν φόνῳ), «en el décimo los enterraron los dioses celestes» (*Il.* XXIV 612: οὐς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ οὐρανίωνες). Además, esta es la única vez en la épica homérica en que los dioses mismos dan sepultura a unos mortales⁴³. De estos tres testimonios podemos constatar que, a pesar de que en algunos casos existan maneras particularmente femeninas de morir, los ritos y prácticas que Homero menciona en los sepelios y funerales no distinguen entre hombres y mujeres.

⁴⁰ Mylonas (1948, p. 57); Segal (1971); Edwards (1986); Van Der Plas (2020). Para una síntesis de la participación femenina en los rituales fúnebres, véase Molas (2003, pp. 105-119).

⁴¹ Kirk (1985, p. 247).

⁴² El escolio a *Il.* II 814 dice así: πολυσκάρθμοιο: πολυκινήτου. Μυρίνα δὲ Ἀμαζόνος ὄνομα «de ágiles brincos: (es decir,) que se mueve mucho. Por otro lado, Mirina es el nombre de una amazona». Estrabón (XII 8.6) dice: ἐν δὲ τῷ Ἰλιακῷ πεδίῳ κολώνη τις ἔστιν ... ἣν ἱστοροῦσι μίαν εἶναι τῶν Ἀμαζόνων ἐκ τοῦ ἐπιθέτου τεκμαιρόμενοι· εὐσκάρθμους γὰρ ἵππους λέγεσθαι διὰ τὸ τάχος· κάκεινην οὖν πολυσκάρθμον διὰ τὸ ἀπὸ τῆς ἡνιοχείας τάχος· καὶ ἡ Μύρινα οὖν ἐπώνυμος ταύτης λέγεται «En la planicie de Ilión hay una colina ... que, según explican los historiadores, considerándolo a partir del epíteto, era una de las amazonas. Ya que se dice “buenos brincadores” de los caballos por su velocidad, y a aquella por su velocidad al dirigir un carruaje. Así pues, Mirina recibe su nombre por ella». Más adelante el autor vuelve sobre la misma cuestión (Str., XIII 3.6). Para más referencias, véase Pórtulas (2021, 10 n. 31).

⁴³ En el caso paralelo del cadáver de Héctor, los dioses tienen cuidado de su cadáver expuesto hasta que Aquiles consiente su entierro, Kakridis (1949, p. 102); Lang (1983, p. 144); Rennó (2004, pp. 54-55).

No obstante, ya hemos visto más arriba que la tumba no es el único destino posible de una mujer tras su muerte. En el caso de las hijas de Pandáreo, las doncellas fueron transportadas al borde del Hades, junto a las Erinias (*Od.* XX 77-78, l.c.). Por otro lado, Níobe tampoco llegó a ser sepultada, puesto que se convirtió en roca y permaneció emplazada en el monte Sípilo (*Il.* XXIV 617, l.c.). Y, además, quien no pudo conocer honra fúnebre alguna fue la esclava fenicia de Eumeo, que fue abatida por Ártemis en el octavo día de navegación hacia su isla natal, acompañada del niño al que había secuestrado (*Od.* XV 477). Tras ser alcanzada por una flecha de la diosa, su cuerpo «dio un fuerte golpe al caer en la sentina, como un ave marina» (*Od.* XV 479: ἀντλῶι δ' ἐνδοῦπησε πεσοῦσ' ὥς εἰναλίη κῆξ). Así, la muerte, que supone el truncamiento de su regreso a la patria, es el castigo por traicionar la casa a la que servía: no solo se fugó, sino que secuestró al hijo de su señor y se llevó consigo tantos objetos de valor como pudo robar en su huida⁴⁴. El tratamiento que recibe su cadáver es proporcional a la gravedad de los actos que cometió —una traición, recordemos, sexual, material, personal y familiar—. Los tripulantes de la embarcación «la arrojaron por la borda para que fuese presa de focas y peces» (*Od.* XV 480-481: τὴν μὲν φώκησι καὶ ἰχθύσι κύρμα γενέσθαι / ἐκβαλον). El «festín de bestias» es un tema recurrente al hablar de los héroes épicos, ya que sobre ellos siempre pesa la amenaza de morir en combate y de que sus cuerpos sean devorados por los perros y las aves de presa. La mutilación pasiva de los cadáveres —abandonados, insepultos y expuestos a la intemperie y a la voracidad de los animales— es una imagen que se menciona repetidas veces en el corpus homérico, sobre todo en la *Iliada*⁴⁵. En estos casos, los agentes causantes de la corrupción y degradación de los cuerpos pueden ser más o menos dañinos: cuando el cadáver permanece insepulto demasiado tiempo, acecha el peligro de que «las moscas críen gusanos» en él (*Il.* XIX 25-26: μυῖαι ... εὐλὰς ἐγγείνωνται). Sin embargo, en la mayoría de los casos suelen ser las «fieras» en general (*Od.* V 473: θήρεσσιν) y «los perros y pájaros de todo tipo» (*Il.* I 3-4: κύνεσσιν / οἰωνοῖσι τε πᾶσι), los que se alimentan del cuerpo, mutilándolo a mordiscos. Únicamente en *Il.* XXI 203, los animales acuáticos —peces y anguilas— son los agentes de la corrupción de los cuerpos, cuando se alimentan de los cadáveres que Aquileo deja en el río Escamandro (ἐγγέλωες τε καὶ ἰχθύες ... ἐρεπτόμενοι). Este último caso, el más parecido, materialmente hablando, al de la esclava fenicia, mantiene aún algunas diferencias sustanciales. En primer lugar, cabe no olvidar que la caída de un guerrero en combate constituye una muerte heroizante, mientras que el final de la fenicia es completamente indigno de un personaje ilustre. Y, en segundo lugar, en el caso de los guerreros arrojados al Escamandro todavía cabe la posibilidad de rescatar o hallar sus cuerpos en el río, mientras que el cadáver de la mujer resulta definitivamente irrecuperable una vez arrojado al mar. Si bien los tripulantes fenicios actúan condicionados por las circunstancias, la mera mención al hecho es significativa, pues deja constancia de que la degradación que sufrirá el cadáver es la peor posible⁴⁶.

⁴⁴ Thalmann (1998b, p. 33); De Jong (2001, p. 380); De Boer (2016, p. 40).

⁴⁵ La hendíadis «ἔλωρ καὶ κύρμα», por ejemplo, aparece cuatro veces en el corpus homérico (*Il.* V 488, XVII 151 y *Od.* III 271, V 473). Para más menciones, véase Van der Plas (2020, p. 468). Acerca de la preocupación de los griegos por la integridad de los cadáveres de los héroes, véanse Segal (1971) y De Boer (2016, p. 41, n. 84), con numerosas referencias. Para una revisión del tema de los ἄταφοι 'insepultos' en la literatura griega, véase Garland (1985, pp. 101-103).

⁴⁶ Thalmann (1998a, p. 98); Navarro (2024, p. 41).

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS TÓPICOS SOBRE LA MUERTE FEMENINA EN HOMERO

Katherine de Boer (2016, p. 25) inicia el capítulo «Women and Death in the *Odyssey*» con esta afirmación, que ofrece una visión general sobre la muerte femenina en esta obra épica:

The *Odyssey's* anxiety regarding unregulated female sexuality is demonstrated by the deaths of female characters. Virtuous women are imagined dying swift, merciful deaths, whereas sexually transgressive women die with suffering and shame.

Si bien coincidimos en muchos aspectos con las ideas expuestas en su tesis, su planteamiento no tiene en cuenta algunos de los casos que hemos examinado y sus respectivos contextos de enunciación. Es cierto que cuando las mujeres respetables y virtuosas imaginan su propia muerte, suelen hacerlo en unos términos semejantes, aparentemente apacibles — las flechas de Ártemis y la enfermedad son las que se evocan en el caso de Anticlea— y que las peores muertes a menudo se dan en las mujeres que transgreden el pudor típicamente femenino y su posición social —algo que se hace evidente con las esclavas desleales de Ítaca—. Sin embargo, hay también algunos matices que merecen explicación. Por ejemplo, las muertes de Ariadna, la esclava fenicia, Laodamía y las hijas de Níobe tienen lugar de manera aparentemente apacible, o al menos mueren del mismo modo que algunos personajes sobre los cuales no cae ningún reproche relacionado con la moral sexual o la ira divina (los ancianos de la isla de Siria, en *Od.* XV 407-411, y la madre de Andrómaca, l.c.). Del mismo modo, las hijas de Pandáreo son inocentes de cualquier culpa —de hecho, se encuentran bajo el amparo de varias diosas cuando son arrebatadas por un temporal—. Por ello, concluimos que a cada caso particular corresponde una muerte que, independientemente de su tipología, está connotada contextualmente de una u otra manera. Partiendo de esta clave de interpretación, consideramos que debe establecerse una categorización sobre la muerte femenina en Homero que tenga más en cuenta los tópicos presentes en cada pasaje que el tipo de muerte que acontezca en cada caso y, para ello, proponemos la siguiente:

1. La muerte como castigo de una transgresión femenina

Con relativa frecuencia vemos que la muerte es el vehículo de un castigo directo o indirecto por una transgresión perpetrada por una mujer. En la mayoría de estos casos, Ártemis asume el rol de verdugo. Se trata, por tanto, en primer lugar, del tópico del castigo divino que recae sobre una mujer como retribución a una ofensa. Salvo en el caso de las hijas de Níobe, en el que se castiga a la madre por una ofensa verbal⁴⁷, estos agravios están relacionados en algún punto con la conducta sexual: Ariadna, según cuenta una versión del mito, profanó un recinto sagrado yaciendo con Teseo; Laodamía tuvo un hijo de Zeus, hecho que pudo haber provocado la ira de la diosa; y, finalmente, la esclava fenicia traicionó a la familia a la que servía tras haber sucumbido a los placeres de Afrodita. Aunque la pervivencia de este tópico se ve prácticamente restringida a la épica y la mitografía, podemos asegurar que se trata de un tipo de muerte altamente tipificada, como demuestra la mención a la muerte de Calisto en el *Certamen Homeri et Hesiodi* (l.c.).

⁴⁷ Ofensa que, recordemos, tiene que ver con su caracterización como madre orgullosa y que no deja de ser una conducta típicamente femenina. Ello no comporta, por otro lado, que la mitología griega no contemple que un varón reciba un castigo similar a causa de una imprecación verbal o una falta en los deberes culturales, como sucede en los casos de Agamenón y Ártemis (Apollod., *Epit.* III 21) e Hipólito y Afrodita (E., *Hipp.* 10-46), entre otros posibles ejemplos.

En algunos casos, los verdugos son hombres mortales. Encontramos, en primer lugar, el castigo de las esclavas itacenses. Como sucede con la esclava fenicia, aquí no se pretende castigar una actividad sexual descontrolada, sino la transgresión social que deriva de ella y que tiene implicaciones mayores, ya que afecta tanto su posicionamiento social —son esclavas— como su género —son mujeres—. Probablemente por ello, su castigo es de los más atroces y presenta una caracterización más detallada y un tratamiento más complejo, que da cuenta de todos los agravantes de carácter moral e incluso político-social que envuelven las actuaciones de los personajes. Por otro lado, el asesinato de Clitemnestra, aunque recibe un tratamiento mucho menor (es mencionada indirectamente en *Od.* III 309-10, l. c.), también se vehicula como un castigo a razón de la transgresión sexual y personal contra Agamenón. Su posición social como esposa legítima del rey de Micenas la hacía merecedora de una valoración enormemente positiva (*Od.* III 266). Sin embargo, y del mismo modo que la esclava fenicia, Clitemnestra fue seducida y con ello corrompió sus actos, intenciones y reputación⁴⁸. En cambio, el asesinato de Casandra no podría interpretarse como un castigo ejecutado a manos de mortales porque está vehiculado mayormente por el deseo de venganza sobre otra persona, a cuya vida está ligada.

2. Morir de pena ante la muerte de un hijo: paradigma épico

Aunque las flechas de Ártemis están altamente asociadas a la causa de la muerte de mujeres, hay todavía otra tipología de muerte específicamente femenina: aquella causada por el duelo de una madre tras la pérdida de sus hijos. Esta muerte tópica, que afecta directamente a Anticlea y, en cierto modo, también a Níobe, está estrechamente relacionada con un motivo literario de larga pervivencia: el de la madre afligida. La misma Penélope, en *Od.* IV 722-734, entona un lamento por la partida de Telémaco, temiendo por su vida bajo las amenazas de la navegación y los pretendientes. Llega a proclamar que, de haber conocido sus intenciones, tan solo lo habría dejado marchar por encima de su cadáver (*Od.* IV 732-734: *εἰ γὰρ ἐγὼ πυθόμην ταύτην ὁδὸν ὀρμαίνοντα, / τὼ κε μάλ' ἢ κεν ἔμεινε καὶ ἐσσύμενός περ ὁδοῖο, / ἢ κέ με τεθνηῖαν ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπεν* «de haber sabido yo que pretendía este camino, / se habría quedado, aunque ansiase el camino, / o me habría dejado muerta en el palacio»)⁴⁹.

Hallamos referencias a este motivo en múltiples géneros literarios: el mismo lamento de Hécuba por Héctor en *Il.* XXIV 746-759, así como el *Himno homérico a Démeter*, centrado en la búsqueda de Perséfone y las consecuencias de su ausencia, hasta el lamento de la madre de Euríalo en el canto IX de la *Eneida* de Virgilio, entre muchos otros ejemplos. Más adelante, este tópico se verá encarnado en la figura de la Virgen María, la *mater dolorosa* por excelencia en la tradición cristiana⁵⁰. Así pues, vemos cómo las muertes de pena de las madres homéricas constituyen necesariamente un paradigma mítico, dado que se trata del ejemplo de dicho motivo llevado a su máxima expresión. Sin lugar a duda, asentaron un precedente en la literatura clásica, como puede verse, por ejemplo, en el caso del suicidio de Yocasta en *Fenicias* de Eurípides⁵¹.

⁴⁸ Así, los narradores de ambas historias usan la misma expresión: *Od.* XV 421-422: *τά τε φρένας ἡπεροπεύει / θηλυτέρησι γυναιξί, καὶ ἦ κ' εὐεργὸς ἔησιν* «Esto les seduce el corazón / a las mujeres en su feminidad, incluso la que actúa bien» = *Od.* XI 434, XIV 202, Peradotto (2002, pp. 5-7). Acerca de la traición de Clitemnestra, véase Morenilla y Llagüerri (2017, pp. 293-294).

⁴⁹ Nobili (2023a, pp. 58-59).

⁵⁰ Nobili (2023a, pp. 15, 52-53); Oller y Puigvert (2024, p. 297).

⁵¹ Esta cuestión ha sido ampliamente tratada por Loraux (1998, pp. 35-41) y retomada por Morenilla (2014, pp. 52-54).

3. Morir antes de las nupcias: *παρθενία* y muerte prematura

En la épica homérica asistimos a una de las primeras configuraciones literarias de lo que posteriormente se convertirá en un tópico literario muy prolífico y ampliamente tratado en géneros tan distintos entre sí como lo son la tragedia ateniense y la epigrafía funeraria: la *θάνατος ἄωρος*, la ‘muerte prematura’. En el caso de las mujeres, es la muerte que acontece antes del matrimonio y, por lo tanto, les impide completar sus funciones sociales y vitales fundamentales —casarse y engendrar hijos— mediante las cuales podrían alcanzar el estatus social de *γυναῖκες*⁵². Ya hemos visto cómo en los pasajes homéricos se dibuja la génesis de este tópico. Por un lado, Ariadna no llegó a abandonar la isla de Día y, por lo tanto, nunca pisó Atenas, donde debía convertirse en la esposa de Teseo. En el caso de las hijas de Pandáreo, el más característico, las jóvenes mueren justamente cuando Afrodita iba a concertarles un matrimonio y, por lo tanto, se truncan todas las esperanzas que el futuro les tenía reservado, quedando junto a las Erinias como *παρθένοι* eternas. Por otro lado, Penélope y Helena son dos *τέλειαι γυναῖκες*, ‘mujeres casadas, cumplidas’, que, sin embargo, en un momento concreto expresan el deseo de morir (o haber muerto) de la misma manera que estas *παρθένοι ἄωροι*, envidiando el destino de las doncellas que, involuntariamente, evitaron las nupcias que ellas mismas rehúyen o lamentan. En este contexto, sus ruegos vehiculan la expresión típica del lamento femenino que encontramos también en la lírica arcaica⁵³.

En este trabajo hemos descrito y analizado las maneras femeninas de morir que aparecen en la épica homérica: presenciamos muertes a causa de las flechas de Ártemis (*Il.* VI 205, VI 428, XXIV 603-609, *Od.* XI 324-325), por ahorcamiento (*Od.* XI 271-280 y XXII 457-473), de pena (*Il.* XXIV 601-617, *Od.* XV 355-360), por apuñalamiento (*Od.* XI 421-424) y por una tempestad (*Od.* XX 61-78). Hemos visto también qué pasa después con el cadáver de la difunta, en los pocos casos en los que se menciona (se la entierra en *Il.* II 814 y *Od.* III 309-310; se metamorfosea en *Il.* XXIV 601-617; o es arrojado al mar y se convierte en pasto de los animales en *Od.* XV 478-481). Finalmente, hemos identificado los tópicos que surgen alrededor de la muerte femenina (el castigo divino y/o humano, la muerte de la madre afligida, así como la muerte prematura de las doncellas) señalando, a su vez, la relación que mantienen con los diferentes prototipos ejemplares o modélicos de la mujer homérica. Hemos visto que las muertes de mujeres que aparecen en la *Iliada* y la *Odisea* presentan un cierto grado de tipificación y que en su tratamiento son ya identificables algunos tópicos específicamente femeninos que se constituyen como elementos retóricos propios de la literatura griega y de la construcción social del género en la Antigüedad clásica. Su pervivencia más allá de la épica homérica y las evoluciones que tomaron en la literatura inmediatamente posterior son cuestiones igualmente relevantes que deberían desarrollarse apropiadamente en otro trabajo.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a la Dra. Marta Oller y a los Drs. Sergi Grau y Xavier Riu las sugerencias sobre el borrador de este trabajo, que han contribuido a mejorarlo significativamente, así como los esclarecedores comentarios del Dr. Jaume Pòrtulas sobre algunos pasajes concretos. Las propuestas de los revisores han sido igualmente valiosas. Sin embargo, cualquier error en el artículo debe atribuirse únicamente a su autora.

⁵² Estos aspectos han sido tratados por Muñoz Martínez (2018) y (2020). Véase también Valderrábano (2021, pp. 37-44) para los casos de la literatura clásica en que se ve plenamente desarrollada la equivalencia entre muerte y matrimonio.

⁵³ Nobili (2023b, pp. 69-70).

Fuentes de financiación

La elaboración de este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda FPI asociada al proyecto «TOPOI: El repertorio de la *paideía* en la literatura griega de época imperial y tardoantigua», dirigido por la Dra. Pilar Gómez y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PID2022-137964NB-I00).

Declaración de conflicto de intereses

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría

Maria Navarro López: conceptualización, investigación, visualización, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Alden, M. J. (2017) *Para-Narratives in the Odyssey. Stories in the Frame*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199291069.001.0001>
- Aluja, R. (2018) *Comentari referencial al cant XI de l'Odissea. Un estudi de l'estètica de la poesia oral a partir de la teoria de la referencialitat tradicional*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona.
- Brügger, C. (2017) *Homer's Iliad. The Basel Commentary, Book XXIV*, (Olson, S. D. ed.), Berlín: De Gruyter.
- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma, Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*, Madrid: Akal.
- Cantarella, E. (2002) *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milán: Feltrinelli.
- De Boer Simons, K. R. (2016) *Death and female body in Homer, Vergil, and Ovid*, Tesis doctoral, University of North Carolina.
- De Jong, I. J. F. (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482137>
- Doherty, L. E. (1995) *Siren Songs. Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*, Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.14790>
- Eck, B. (2012) *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, París: Les Belles Lettres. <https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.1759>
- Edwards, M. W. (1986) «The conventions of a Homeric funeral», en Betts K. H., Hooker J. T. y Green, J. R. (eds.), *Studies in honor of T. B. L. Webster*, Bristol: Bristol Classical Press, pp. 84-92.
- Fulkerson, L. (2002) «Epic Ways of Killing a Woman: Gender and Transgression in *Odyssey* 22.465-72», *The Classical Journal* 97(4), pp. 335-350.
- Garland, Robert (1985) *The Greek Way of Death*, Nueva York: Cornell University Press.
- Gazis, G. A. (2015) «The Nekyia's Catalogue of Heroines: Narrative Unbound», *Les études classiques* 83, pp. 69-99.
- Gómez, P. (2022) «Las mujeres muertas de Odiseo: almas de silente locuacidad», *Humanitas* 79, pp. 43-62. https://doi.org/10.14195/2183-1718_79_2
- Griffin, J. (1980) *Homer on Life and Death*, Oxford: Clarendon Press.
- Grimal, P. (1989) *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Paidós.
- Heubeck, A. y Hoekstra, A. (1989) *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. II, Books IX-XVI*, Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Holmes, B. (2007) «The Iliad's Economy of Pain», *Transactions of the American Philological Association* 137 (1), pp. 45-84. <https://doi.org/10.1353/apa.2007.0002>
- Johnston, S. I. (1994) «Penelope and the Erinyes: *Odyssey* 20.61-82», *Helios* 21, pp. 137-159.
- Kakridis, J. T. (1949) *Homeric Researches*, Lund: C. W. K. Gleerup.
- Kirk, G. S. (1985) *The Iliad: a commentary. vol. I. Books 1-4*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lang, M. L. (1983) «Reverberation and mythology in the *Iliad*», en Rubino, C. A. y Shelmerdine, C. W. (eds.), *Approaches to Homer*, Austin: University of Texas Press, pp. 140-164. <https://doi.org/10.7560/703612-008>
- Levaniouk, O. (2011) *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19*, Washington: Center for Hellenic Studies.
- Lo Piparo, F. (2017) «Torn Fillets and a Broken Sceptre: Cassandra's Costume, Props and Attributes in Ancient Greek Drama and Vase-Painting», *La Rivista di Engramma* 148, pp. 49-65.
- Longo, O. (2009) *El universo de los griegos. Actualidad y distancias*, Barcelona: Acantilado.
- Loraux, N. (1987) *Tragic Ways of Killing a Woman*, Cambridge: Harvard University Press.
- Loraux, N. (1998) *Mothers in Mourning. With the essay Of Amnesty and Its Opposite*, Londres: Cornell University Press.
- Macleod, C. W. (1982) *Homer. Iliad. Book XXIV*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazzoldi, S. (2001) *Cassandra, la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Roma: Istituti Editoriali e poligrafici internazionali.
- Méndez Dosuna, J. V. (2021) «Ahorcar sirvientas, cazar pájaros y dejar volar la imaginación: un símil homérico mal entendido (*Odissea* 22.468-470)», en González Iglesias, J. A., Méndez Dosuna, J. V. y Prósper, B. M. (eds.), *Curiositas nihil recusat. Studia Isabel Moreno Ferrero dicata: estudios dedicados a Isabel Moreno Ferrero*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 335-350.
- Molas Font, M. D. (2003) «Mujeres y rituales funerarios en la Grecia antigua», en Molas Font, M. D. y Guerra López, S. (eds.), *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*, Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, pp. 99-126.
- Morenilla Talens, C. (2014) «Morir por espada: *Helena*, vv. 298-302», *Nova Tellus* 31 (2), pp. 43-64.
- Morenilla Talens, C. y Llagüerri Pubill, N. (2017) «Κλυταμνήστρη δολόμητις (*Od.* 11, 422)», en De Martino, F., Morenilla, C., do Céu Fialho, M., Fátima Silva, M., De Martino, D. y Navarro, A. (eds.), *Clitemnestra o la desgracia de ser mujer en un mundo de hombres. Homenaje a los profesores doctores Aurora López López y Andrés Pociña Pérez*, Bari: Levante Editori, pp. 285-300.
- Muñoz Martínez, S. (2018) «Experiencia de la *mors immatura* según la epigrafía y la tragedia griegas», *Tycho* 6, pp. 75-96.
- Muñoz Martínez, S. (2020) «“La núvia d'Hades”. Presència del tòpic als laments per una mort prematura en *Ifigenia a Àulida* i als *Carmina Epigraphica greca*», *Anuari de Filologia, Antiqua et Mediaevalia*, pp. 1-19. <https://doi.org/10.1344/10.1344/AFAM2020.10.1.1>
- Mylonas, G. E. (1948) «Homeric and Mycenaean Burial Customs», *American Journal of Archaeology* 52, pp. 56-81. <https://doi.org/10.2307/500553>
- Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore – Londres: Johns Hopkins University Press.
- Nagy, G. (1990) *Greek Mythology and Poetics*, Londres: Cornell University Press.
- Navarro López, M. (2024) «Vida i obra de l'esclava fenícia: alguns apunts a *Odissea* XV 417-81», *Faventia* 46, pp. 31-44. <https://doi.org/10.5565/rev/faventia.194>
- Nobili, C. (2023a) *Voci di donne nell'epica. Personaggi e modelli poetici femminili nell'Iliade e nell'Odissea*. Roma: Carocci Editore.
- Nobili, C. (2023b) «Female Lyric Voices in the *Odyssey*», *Philologia Antiqua. An International Journal of Classics* 16, pp. 65-81. <https://doi.org/10.19272/202304601006>
- Oller Guzmán, M. y Puigvert Planagumà, G. (2024) *Quan les dones tenien el poder. Lideratge femení a l'antiga Grècia i a Roma*, Barcelona: La Magrana.
- Pearce, T. (2008) «Homer, *Iliad* 24, 614-17», *Rheinisches Museum für Philologie* 151, pp. 13-25.
- Peradotto, J. (2002) «Prophecy and persons: reading character in the *Odyssey*», *Arethusa* 35 (1), pp. 3-15. <https://doi.org/10.1353/are.2002.0012>
- Pòrtulas, J. (2021) «Le tombe del Vecchio Esiete e dell'agilissima Mirina (*Il.*, II 791-794; 811-814)», *Gaia* 24, pp. 86-97. <https://doi.org/10.4000/gaia.1833>

- Prag, J. (1991) «Clytemnestra's Weapon Yet Once More», *The Classical Quarterly* 41, pp. 242-246. <https://doi.org/10.1017/S0009838800003712>
- Rennó Assunção, T. (2004) «Luto e comida no último canto da *Iliada*», *Classica* 17-18, pp. 49-58. <https://doi.org/10.24277/classica.v17i17/18.380>
- Richardson, N. (1993) *The Iliad: a commentary. vol. VI: books 21-24*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Adrados, F. (coord.) (2008-2019) *Diccionario Griego-español, vols. I-VIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Samuelsson, G. (2011) *Crucifixion in Antiquity, An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion*, Tubinga: Mohr Siebeck.
- Segal, C. (1971) *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004327245>
- Stoevesandt, M. (2016) *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book VI*, Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9781501501760>
- Tentorio, G. (2007) «Dal grido di Cassandra al canto delle Sirene: contributo a uno studio di acustica omerica (ὄπα)», *Seminari romani di cultura greca* 10 (2), pp. 189-221.
- Thalmann, W. G. (1998a) *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the Odyssey*, Londres: Cornell University Press, pp. 49-107.
- Thalmann, W. G. (1998b) «Female Slaves in the *Odyssey*», en Joshel, S. R., y Murnaghan, S. (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, Londres – Nueva York: Routledge, pp. 23-35.
- Valderrábano González, I. (2021) *Al amparo de Ártemis: virginidades humanas y divinas en la Grecia Antigua*, Madrid – Sevilla: UAM Ediciones – Editorial Universidad de Sevilla.
- Van der Plas, M. (2020) «Corpse mutilation in the *Iliad*», *The Classical Quarterly* 70, pp. 459-472. <https://doi.org/10.1017/S0009838821000136>
- Vermeule, E. (1979) *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520310827>
- Viret Bernal, F. (1997) «When painters execute a murderess. The representation of Clytemnestra on Attic vases», en Koloski-Ostrow, A. O. y Lyons, C. L. (eds.), *Naked truths. Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, Londres – Nueva York: Routledge, pp. 93-107.
- West, M. L. (ed.) (1998-2000) *Homeri Ilias, vols. I & II*, Berlin: De Gruyter.
- West, M. L. (ed.) (2017) *Homeri Odyssea*, Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110420234>
- Wiberg, E. L. (2016) «False reports and waiting wives on the home front in Aeschylus' *Agamemnon* and Sophocles' *Trachiniae*», *Classical Philology* 117 (2), pp. 282-302. <https://doi.org/10.1086/718677>
- Ziogas, I. (2021) «Life and death of the Greek heroine in *Odyssey* 11 and the Hesiodic *Catalogue of Women*», en Gazis, G. y Hooper, A. (eds.), *Aspects of Death and the Afterlife in Greek Literature*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 49-68. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qp9gc9.6>