

OIKOS KAI KEDOS: RESTRICCIONES EN LAS MANIFESTACIONES FUNEBRES DE LA FAMILIA¹

VASILIS G. TSIOLIS

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La regulación legal de las disposiciones funerarias en la antigua Grecia no debe interpretarse sólo en el ámbito de la preservación de los rituales. Los legisladores también muestran en ella su preocupación por el mantenimiento de un orden social que podría verse perturbado por la ostentación, e incluso una actitud restrictiva respecto a la libertad de acción que las mujeres de la familia disfrutaban con ocasión de los preparativos funerarios. Desde esta perspectiva, se analiza en especial la ley funeraria de Iulis, promulgada, como ocurre a menudo, en momentos de potencial tensión en el cuerpo ciudadano.

ABSTRACT

Legal regulations of funerary dispositions in Ancient Greece should not be interpreted only by means of ritualistic conservatism. Legislators also reveal their concern with preservation of social order, imperiled by *exorbitant displays*, and they even show a restrictive attitude on women's liberty on the occasion of funerary arrangements. From this point of view, the Iulis funerary law is analysed. It was proclaimed, as it usually happens, in times of *possible civic tension*.

Entre las disposiciones legales que regulan las modalidades culturales de los santuarios, por un lado, y las ordenanzas relativas a las prácticas funerarias, por otro, existen importantes diferencias de contenido, como cabe esperar de dos tipos de legislación que afectan a distintos campos de la vida espiritual². Pese a la tendencia a asociar el contexto funerario con lo puramente religioso que se detecta en algunas inscripciones y textos literarios, el ámbito del más allá y su aparato ritual quedan, prácticamente, desvinculados del culto a los dioses. Como es bien sabido, las leyes relativas a los santuarios y a los cultos, establecen normas que atañen, casi exclusivamente, al sector

¹ Debo agradecer el rigor de las observaciones formuladas por el informante anónimo de este estudio, aunque no esté de acuerdo en alguno de los puntos señalados.

² F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, París 1969 (en adelante SOKOLOWSKI) recoge tanto las leyes que conciernen a santuarios y cultos, como las funerarias.

ritual y/o litúrgico, con la finalidad de preservar o difundir el código religioso deseado. Al contrario, las ordenanzas relativas a los procedimientos a seguir en los funerales y en el luto, que, a primera vista parecen perseguir objetivos análogos, obedecen, a la vez, a criterios distintos.

En primer lugar, al igual que los *hieroi nómoi*, también estas leyes apuntan a la codificación de los procedimientos puramente rituales, de modo que aparecen como textos de derecho sagrado. Se especifican las obligaciones de los afectados y se determina el procedimiento exacto, con el fin de evitar trasgresiones de las costumbres funerarias deseadas por el legislador, así como de cumplir correctamente con las creencias vigentes con respecto a la muerte³. Este código ritual está presente en todas las leyes funerarias que han llegado hasta nosotros, induciendo a muchos investigadores a aceptar el exclusivo valor ético-ritual de las mismas.

En efecto, en el ámbito funerario, donde lo sobrenatural adquiere una trascendencia excepcional, resultaría incomodo prescindir de la dimensión sagrada de los actos, incluso en los casos en que el objetivo principal del legislador fuera de otra índole. Por ello, la interpretación de las disposiciones oficiales referentes a los funerales se convierte en una tarea más compleja, en cuanto que está abierta a distintas lecturas. Así, por ejemplo, la ordenanza soloniana⁴ que impone el horario nocturno de la *ekphorá* y sepultura del difunto, así como la exigencia de silencio durante estas operaciones, no sólo se abre a una lectura ritual de carácter antimiasmático y catártico. También responde a la necesidad social de preservar de la turbación psicológica al resto de la comunidad, ajena a un acto de carácter privado, como supondría la celebración de los funerales, con todas sus implicaciones visuales y acústicas, durante el día. Además, la celebración nocturna invalida la parafernalia fúnebre como medio de lucimiento social, al convertir en innecesaria, por falta de "espectadores", es decir de asistentes pasivos, la eventual aparatosidad del procedimiento. Así mismo, la prohibición de sacrificar el toro, parece obedecer más a criterios económicos y sociales, que a un mero imperativo ritual⁵. Es, por tanto, necesario, que la investigación en torno al móvil del legislador

³ Miasma, purificación, profilaxis ritual, etc.; véase L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, París 1967 (en adelante, MOULINIER 1967), *passim*, esp. 75-93; cfr., también, W. BURKERT, *Homo Necans*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1989 (en adelante, BURKERT 1989), 48-58, con bibliografía.

⁴ Plut., *Sol.*, 21, con el fin de no manchar los rayos del sol.

⁵ Los que podían sacrificar un toro con ocasión de los funerales de algún familiar sólo representaban una reducida parte de la sociedad, la más opulenta; eran los mismos que, en época algo más reciente, disponían de suficientes medios y posición social como para erigir un *koúros* sobre la tumba del joven difunto familiar. Las disposiciones solonianas, al igual que otras legislaciones análogas, pretenden controlar este tipo de manifestaciones desproporcionadas, privilegio de unos pocos. Tal vez, uno de los principales objetivos es combatir las tendencias a la heroización de los difuntos miembros de las familias aristocráticas o, simplemente, acomodadas.

no debe limitarse sólo a la lectura del contenido ritual de las disposiciones legales. La elaboración de un código ritual apunta, evidentemente, a la creación de un mecanismo capaz de forjar la rectitud del comportamiento individual y familiar respecto al resto del cuerpo social, sin violar en lo esencial el sentimiento religioso de los afectados. No obstante, al presentarse como tal código, con frecuentes referencias a las prácticas ancestrales, hace, al mismo tiempo, más fácil la aceptación y observación de aquellas disposiciones en él incluidas, de carácter no ritual. El peso que la disposición sagrada ejerce sobre la comunidad se instrumentaliza, así, para lograr otros propósitos, probablemente más importantes para el legislador, que el rito en sí⁶.

El segundo objetivo de estos reglamentos concierne a la regulación de los gastos relacionados con los funerales, al incluir disposiciones de índole cuantitativa, siempre reductoras⁷. Para muchos investigadores es ésta la principal preocupación del legislador, deseoso de frenar el derroche de dinero y el exceso de lujo durante las ceremonias fúnebres y los posteriores actos de conmemoración del difunto. En efecto, la progresiva penetración del lujo en estas ceremonias llegó a convertirlas casi en meros actos sociales, con evidentes consecuencias económicas para los menos ricos y para la misma ciudad, a menudo de escasos recursos como para permitir tales excesos. Paralelamente se ponían de manifiesto las diferencias sociales entre unos y otros, con el potencial riesgo de fomentar la crispación de la sociedad, riesgo que la ciudad no estaba dispuesta a correr habida cuenta de las dificultades para mantener el equilibrio social. No es casual que tales leyes se promovieran sobre todo en momentos de agitación social -no necesariamente en períodos de recesión económica- como demuestran, en el caso de Atenas, las intervenciones solonianas primero y las de Demetrio de Falero más tarde. En ambos momentos se produjo una profunda reestructuración social y, pese a no tratarse de movimientos igualitarios, se consideró necesaria la moderación de las manifestaciones fúnebres y la restricción de las demostraciones de riqueza y de rango social (para las que los funerales se presentaban particularmente adecuados), en el intento de mitigar la conflictividad social⁸.

En la conciencia de los griegos el derroche inútil de riqueza constituía un acto reprobable, incluso para los que se lo podían permitir. Sin embargo, en determinados casos de regulaciones funerarias podemos hablar, ya no de intentos de frenar el exceso, sino de verdaderos

⁶ No es casual que los principales legisladores griegos, hombres políticos por excelencia, se preocuparan tan a fondo de cuestiones relacionadas a los funerales. Según la tradición literaria, además de Solón, lo hicieron Licurgo, Carondas, Pitaco, Diocles de Siracusa y Demetrio de Falero. Fuentes citadas en SIG III 2, 1218; sobre el caso de Esparta, véase M. NAFISSI, *La nascita del kosmos*, Perugia, 1992, *passim*.

⁷ No hay constancia de leyes que inciten al incremento de la parafernalia funeraria.

⁸ Tal vez el ejemplo más claro se encuentra en la disposición licurgea de prohibir las inscripciones funerarias, exceptuando sólo las de los caídos en combate (Plut., *Inst. Lac.*, 18; cfr. *Lyc.*, 27).

planes de austeridad, dictados por circunstancias histórico-políticas en las que la recesión económica obligaba a la adopción de medidas oportunas. Sobre este particular volveremos más adelante.

Por último, un tercer objetivo de estas leyes está relacionado con la imposición de una conducta apropiada a determinados sectores de la población, con respecto a los actos fúnebres. Tal apartado afecta fundamentalmente al sector femenino, tradicional depositario de las obligaciones rituales funerarias, pero proclive a la trasgresión de las mismas por distintos motivos. En efecto, las mujeres, familiares del difunto, encabezan las prácticas rituales desde la preparación adecuada del cadáver, hasta su sepultura e incluso después, hasta la conmemoración de los aniversarios. Sin embargo, debido a su posición subalterna respecto al varón en términos de responsabilidad, la mujer como elemento social tiende a utilizar las ocasiones que se le brindan para desarrollar aquel mínimo de vida social que le permite el orden socio-familiar establecido. Toleradas e incluso incitadas por este régimen, y al margen de lo meramente religioso y metafísico, las manifestaciones de las mujeres en el ámbito social, minuciosamente reguladas, asumen el papel de verdaderas válvulas de escape de las posibles tensiones psicológicas acumuladas por su desigual posición en la sociedad. Por mucho que algunas obras del Comediógrafo⁹, en sentido social, no son más que una broma, aun así reflejan en cierta medida los temores de la ciudad sobre lo lejos que pueden llegar las reivindicaciones de este colectivo. En la realidad las reivindicaciones son mucho más sutiles, limitadas e inconscientes, pero sí latentes. La comunidad de ciudadanos, varones, es consciente de este potencial "peligro" y se previene con medidas oportunas, como son la educación adecuada o la concesión de ciertas libertades. Aunque de fecha más tardía y de tintes caricaturescos, las Siracusanas de Teócrito reflejan bastante bien los enfoques opuestos de contemplación de la realidad de las mujeres y de los varones. Gorgo y Prasinoa no dudan en considerar a sus respectivos maridos unos derrochadores de dinero por haber gastado unas sumas mínimas en la compra de productos útiles para la economía familiar, pero inútiles y molestos para las consortes. Al mismo tiempo a ambas les parece bien gastada la considerable suma de dos minas de plata para la compra de un vestido de lujo, que Gorgo podrá lucir el día de las fiestas de Adonis, cuando, acompañada por amigas y sirvientas le será permitido salir a la calle, aunque bajo la condición de estar de vuelta pronto para preparar la comida del marido¹⁰. Las fiestas y los funerales ocasionan incluso actitudes traumáticas para los cánones sociales por parte de las mujeres. Bastaría con citar el testimonio de Alcifrón¹¹ con respecto a la conducta libertina de algunas esposas con ocasión de las fiestas de

⁹ En especial, Aristoph., *Lysistr.*; *Ekk.*

¹⁰ Theocr., *Id.*, XV, esp. vv. 15-43.

¹¹ *Epist.*, IV 14 (ed. M. A. Shepers, Leipzig, 1905). El epistológrafo, que vive en la época de los Antoninos, recoge temas de la época clásica y, especialmente, del siglo IV a.C.

Adonis; o con mencionar el caso del marido engañado que mató a Eratóstenes, amante de su mujer, como nos lo relata Lisias en su oración¹². En este caso, el primer contacto entre los dos adúlteros se produjo durante la celebración de los funerales de la madre del marido, es decir, en una de las pocas ocasiones en que la mujer, habitualmente recluida en su propia casa, podía salir fuera. En las operaciones de seducción otras mujeres jugaron un papel importante, aprovechando de las ocasiones que ofrecían las fiestas religiosas.

No sería pues inoportuno reconocer en los apartados de la leyes funerarias que prohíben la mezcla entre los dos sexos, además de su valor ritual, una dimensión social, es decir, una precaución contra la conducta incorrecta de los participantes¹³. Tal vez es este uno de los motivos por los que las leyes también regulan el número de mujeres consideradas impuras por el contacto con la muerte, al que tienden a restringir en lo esencial¹⁴. Esta disposición tiene como posible finalidad, al margen de lo meramente ritual y además de la reducción de la aparatosidad de los funerales, la de evitar que las mujeres mantuvieran contactos sociales inoportunos. Por otra parte, se reduce, así, el volumen y el impacto psicológico de las lamentaciones y vociferaciones y se limita la labor de las plañideras profesionales.

El mejor ejemplo de una ley de este tipo a nuestra disposición es la ley de Iulis¹⁵. La ordenanza en cuestión se abre a una serie múltiple

¹² *Pro Erat. (I)* 7-8; 20.

¹³ Cfr. *SIG* 3 III, 1219, donde se hace mención de las competencias de los *gynai-konómοι*.

¹⁴ Véase MOULINIER, 1967, 77 ss., con citación de las fuentes.

¹⁵ *IG* XII 5, 593 = *SIG* 3 III, 1218 = SOKOLOWSKI, n. 97.

A

Οἶδε νόμοι περὶ τῶν καταφθιμ[έ]νων· κατὰ
 [π]άδε θά[π]τεν τὸν θανόντα· ἐν ἐμα[τ]ί[ο]ις τρι-
 [υ]σι λευκοῖς, στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ]
 [ἐ]πιβλέματι, ἐξέειναι δὲ καὶ ἐν ἐλάσι[σ]σι, μ-
 [ε] πλέονος ἀξίους τοῖς τρισὶ ἑκατὸν δρα[μ]-
 [α] χιμένων· ἐχφέρειν δὲ ἐγ κλίνῃ σφηνόποδι [κ]-
 [αὶ] μὲ καλύπτειν, τὰ δ' ὀλο[σ]χερίεα τοῖς ὄφου-
 [ίο]ις· φέρεν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα μὲ πλέου[ν]
 τριῶν χῶν καὶ ἔλαιον μὲ πλέοιν[ον] ἐνός, τὰ δὲ
 ἀγγεῖα ἀποφέρεσθαι· τὸν φανόν[τ]α [φέρεν]
 [κ]ατακεκαλυμμένον σιωπῆι μεί[χ]ρι [ἐ]πὶ τὸ
 [σ]ῆμα· προσφαγίω [χ]ρέσθαι κατὰ τὰ π[ά]τρι-
 [α]· τῆγ κλίνην ἀπο τοῦ[ν] σῆ[μ]ατος[ι] καὶ τὰ στρώ-
 ματα ἐσφέρειν ἐνδόσε· τῆι δὲ ὑστεραί[τ]η δι-
 αραίνειν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θαλάσση-
 [ν] πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὕδατι λούειν γῆ[ν] χ[ρ]ίσ-
 αντα· ἐπὶν δὲ διαραιθῆ, καθαρὴν εἶναι καὶ τὴν οἰκίην καὶ θύη θύεν ἐφ[ί]στ[ι]-
 [α]· τὰς γυναῖκας τὰς [ι]ούσας [ἐ]πὶ τὸ κήδεον
 ἀπιέναι προτέρας τῶν ἀνκανδρῶν ἀπὸ [τοῦ]
 [σ]ῆματος· ἐπὶ τῶι θανόντι τριηκόστια μῆ
 5
 10
 15
 20

tamaño de los sudarios, que no deben cubrir la totalidad del difunto (o, tal vez, algunas partes del lecho fúnebre) parece apuntar en la misma dirección. El lecho fúnebre con patas de cúneo parece afectar sólo a lo ritual: en efecto, este se conserva y puede ser utilizado nuevamente¹⁷. Por ese motivo, posiblemente, no se hace referencia alguna a su valor¹⁸. La cantidad de vino y de aceite derramado en la tumba no debe superar los 3 y 1 congios respectivamente. La ordenanza se limita a fijar la cantidad máxima, sin impedir otras cantidades inferiores. Por consiguiente, no se trata de imponer una cantidad "ritual" sino de prohibir el uso de cantidades superiores. También aquí encontramos una limitación cuantitativa, al tratarse de algo que debe necesariamente perderse. Sin embargo, nada limita el número de vasos utilizados, ni define su tipología específica como esperaríamos de una disposición ritual. Esto ocurre, sin duda, porque la ley prevé que los vasos sean devueltos a casa.

Es difícil definir el término *prosphágion*, interpretado por Ziehen como *próthyma*, el sacrificio¹⁹ que precede al sepelio. En mi opinión, se trata más bien de los alimentos y dulces, de carácter simbólico, que acompañan al muerto²⁰. La obligación de respetar en este punto el rito ancestral (*katà tà pátria*), bien puede ser interpretado como una restricción de los excesos, aunque, a mi juicio, cabe la posibilidad de que más que una restricción sea un permiso, es decir, que la ley no pretenda modificar nada en este aspecto, tal vez por tratarse de algo irrelevante en términos económicos.

La *ekphorá*, sin especificación de horario, debe realizarse en silencio y con el cadáver cubierto (*katakekalyménon*), por los mismos motivos, entiendo, que expuse anteriormente con respecto a la ley soloniana.

A continuación se regulan los actos purificatorios. La casa debe de ser purificada con agua marina (o salada) al día siguiente. Una laguna restituida de distintas maneras impide saber si el otro elemento utilizado es agua dulce. Se permite el sacrificio tradicional en el hogar, los *ephístia*. No está claro si obliga o prohíbe que las mujeres abandonen la tumba antes que los varones²¹. Se prohíbe celebrar la conmemoración a los 30 días²². Se prohíbe poner una *kylix* bajo la cama, se prohi-

¹⁷ La costumbre de enterrar el lecho junto al difunto se puede apreciar, entre otros documentos, en el lutróforo del pintor de Safo, recogido en J. BOARDMAN, *Athenian Black Figure Vases*, Londres, 1974, fig. 264.

¹⁸ En cuanto a la tipología de la cama, sólo se pueden hacer conjeturas. Es plausible que el tipo de lecho con patas de cúneo sea de carácter ritual; pero es también posible que aquí no se trate de una exigencia sino de un permiso de utilizar un tipo de cama que muchas familias ya poseían.

¹⁹ Ziehen, citado en SOKOŁOWSKI, piensa en la prohibición soloniana de sacrificar el toro.

²⁰ Cfr. Aristoph. *Neph.* 507: tartas de miel para "ablandar" al Cerbero.

²¹ Cfr. *supra* la historia de la adúltera tratada por Lisias; *Dem.* XLIII 62.

²² Al parecer sólo se permite la celebración del tercer día y el aniversario. Otros documentos admiten también la celebración de los 9 días (Isaeus II 37: *tà tríta kai tà*

be derramar el agua utilizada en el ritual²³ y se prohíbe llevar a la tumba los *kallysmata*²⁴, acaso para evitar el impacto psicológico que supone volver pronto a la tumba, o, tal vez para limitar las salidas de casa de las mujeres, encargadas de mantener los ritos²⁵. Finalmente se regula el número de los *miainómenoí* (mujeres y niños) que pueden entrar en la casa en luto y que deben de ser parientes estrechos.

Son todas éstas disposiciones rituales, pero con finalidades económicas y sociales. De particular relevancia es el espíritu de ahorro, más que de moderación del lujo, que caracteriza a la ley. Tal vez algunos elementos externos a la lápida puedan justificar la necesidad de promulgar (o revisar) una ley semejante en Iulis.

Iulis es la única ciudad interior de las 4 de la minúscula isla de Céos (Cartea, Coreso, Poessa), conocida en la antigüedad, además de por sus célebres exponentes literarios, por su producción de *miltos* (una especie de minio), mineral utilizado esencialmente para pintar las trirremes y como elemento cosmético y farmacéutico, monopolizado por Atenas²⁶. Como miembro de la Liga delio-ática, también tenía que pagar tributo²⁷. Durante la guerra del Peloponeso, Céos es, naturalmente, aliada de Atenas y, sin duda, sufre también las consecuencias de la beligerancia. La ley funeraria, fechada en torno a la época de la firma de la paz de Nicias, bien podría reflejar el clima de recesión económica que atravesaba la isla. Los escasos productos de la tierra, como el aceite y el vino, así como las telas eran evidentemente elementos muy apreciados, incluso al margen de la guerra. Es plausible, que las restricciones estuvieran relacionadas con la difícil situación económica que supuso la decisión de Atenas de incrementar espectacularmente el tributo aliado, en el año 425 a.C.²⁸. En esta dirección parece apuntar también el hecho de que la ley funeraria de Iulis esté promulgada por la autoridad política, sin intervención alguna de los agentes religiosos, aparentemente más competentes en este campo.

Por otra parte, la restricción del número de las mujeres impuras, es decir, la limitación del círculo de afectados por las tensiones psicológicas contenidas en semejantes momentos, al margen de una lectura meramente ritual o ético-social, podría señalar también el propósito de evitar la difusión de sentimientos depresivos fuera de ámbito

énata epoíesa). Esta celebración incluía, al parecer, un banquete: véase BURKERT, 1989, 48 ss., esp. notas 6 y 7, con citación de algunas fuentes y bibliografía.

²³ Véase MOULINIER, 1967, 80 ss.; cfr. BURKERT, 1989, 54 s., esp. nota 28, donde cita Arr., *Anab.*, 6, 26.

²⁴ Hesich., s.v. *sármata: purgamenta*. Véase MOULINIER, 1967, 92 ss.

²⁵ Cfr. SIG 3 III, 1219.

²⁶ El monopolio está documentado, al menos, a mediados del siglo IV a.C., cfr. IG II 1, (ed. minor), 1128. Cfr. Xen., *Oec.*, 11, 5.

²⁷ Thuc., 7, 57.

²⁸ IG I 3, 71. La noticia no está ofrecida por Tucídides. Véase L. KALLET-MARX, *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, 164 ss. con bibliografía.

estrictamente familiar²⁹, algo inoportuno más que nunca para el conjunto de la comunidad en un período poco positivo, como lo es un período de guerra.

La lectura interpretativa de las disposiciones relativas a los funerales no deben, por tanto, limitarse exclusivamente a su aspecto ritual, ni tan sólo a lo económico. Parece que para el legislador es de fundamental importancia evitar la ruptura del ritual tradicional, provocada por eventuales excesos y trasgresiones voluntarias o involuntarias. No obstante, al contener las ordenanzas referencias de índole económica y social, hay que considerar su emisión o revisión como impuesta por una necesidad socio-económica, más que por efecto de los sentimientos de piedad y/o a causa del conservadurismo religioso. La tarea del legislador es la de proponer fórmulas equilibradas entre la práctica ritual y sus repercusiones económicas y sociales, de modo que el rito privado de los funerales se armonice con la realidad social, garantizando así el correcto funcionamiento de la comunidad.

²⁹ Depresiones colectivas como la provocada en Atenas por la representación de la tragedia *Milêtos* de Frínico.