



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

*EPIGRAMAS FUNERARIOS ÁTICOS CLÁSICOS:
ANÁLISIS Y ESTRUCTURA*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN LETRAS

PRESENTA

EVELIA ARTEAGA CONDE

COMITÉ TUTOR

LOURDES ROJAS ÁLVAREZ,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM
ALBERTO BERNABÉ PAJARES,
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS, UNAM
ROBERTO SÁNCHEZ VALENCIA,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

MÉXICO, D. F. NOVIEMBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN

La sociedad griega expresó de diferentes maneras sus inquietudes, preocupaciones, deseos e ideales, que plasmó tanto en soportes diversos: piedra, cerámica, papiro o pergamino; como en varios géneros literarios: épica, lírica, comedia, tragedia, diálogo filosófico, oratoria o epigrama, entre otros.

Uno de los soportes de escritura más antiguos (después de la cerámica) fue la piedra, en donde se inscribieron tanto anotaciones públicas (esto es, transacciones del Estado) como privadas; por ejemplo los exvotos o los epigramas escritos en tumbas.

El epigrama, dístico compuesto por un hexámetro y un pentámetro, fue un género literario que surgió en el siglo VIII y que se desarrolló en un primer momento sobre piedra.¹ Para el análisis de estos testimonios se cuenta con algunas antologías, por ejemplo la de Georgius Kaibel, *Epigrammata Graeca ex Lapidibus Collecta* (1878); la de Johannes Geffcken, *Griechische Epigramme* (1916); la de Paul Friedlaender, *Epigrammata* (1948); la de Peter Jay, *The Greek Anthology and other ancient Greek epigrams: A Selection in Modern Verse Translation* (1973); la de Peter Allan Hansen en dos volúmenes, *Carmina Epigraphica Graeca* (1983/9); o la de Gordon L. Fain, *Ancient Greek Epigrams* (2010).

Uno de los tipos de epigramas más populares fue el funerario, que se inscribía en una tumba cuando alguien moría. Para el estudio específico de éstos, se cuenta con la edición de Werner Peek, *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments* (1988).

Además, hay algunos estudios con temas relacionados con estos epitafios griegos, como el de Richmond A. Lattimore, *Themes in Greek and Roman Epitaphs* (1962); el de Luigi Spina, *La forma breve del dolore: ricerche sugli epigrammi funerari greci* (2000); el de Katharine Derderian, *Leaving words to remember. Greek Mourning & Advent of Literacy* (2001); el de Julia Lougovaya-Ast, *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC* (2004); el de Jon Steffen Bruss, *Hidden presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram* (2005); el de Christos Tsagalis, *Inscribing sorrow: fourth-century Attic funerary epigramms* (2008); o el de Joseph Day, *Archaic Greek Epigram and Dedication: Representation and Reperformance* (2010). En español, María Luisa Del Barrio Vega,

¹ Poco a poco el uso del epigrama se extendió, empezó a ser escrito en papiro o pergamino y llegó a ser muy popular en época helenística. Para su estudio se cuenta con la *Antología Griega*, que está formada por la *Antología Palatina* y la de *Planudes*.

Epigramas funerarios griegos (1992), hace una traducción de una selección y presenta un estudio introductorio,.

Por otro lado, existe la compilación de ponencias de Manuel Baumbach, Andrej Petrovic e Ivana Petrovic, *Archaic and Classical Greek Epigram* (2010), quienes afirman que entre la obra de Reitzenstein, *Epigram und Skolion* (1893) y el congreso de 2005 llevado a cabo en el Castillo Rauischholzhausen (de donde surgió esta obra), ningún volumen había sido dedicado por entero al epigrama arcaico o clásico. El estudio de estos testimonios se había dejado de lado debido a que hasta hace unas décadas se pensaba que sólo tenían una función práctica (dejar constancia del difunto) y no se les veía como un texto literario con características propias. Además, como se puede observar, no hay compilaciones o estudios dedicados exclusivamente al estudio de los epigramas funerarios de esta época y lugar.

Por ello, esta investigación pretende contribuir a la comprensión de los epigramas funerarios áticos clásicos en cuanto a su tipo de discurso y, también, en cuanto producto, reflejo e idealización de los valores de la sociedad que los produjo. A través de su análisis se pretende demostrar, de manera general, que los epitafios de época clásica:

- Constituyen textos literarios con características propias, aunque con influencias de diversos géneros típicos griegos.
- Son una fuente útil de información para el conocimiento de la sociedad ática clásica (histórica, sociológica y literariamente).
- Son muchas veces resultado de la idealización de conceptos importantes para el desarrollo de esa sociedad.
- Son producto y reflejo de lo que la sociedad de ese momento pensaba y llevaba a la práctica con relación a la muerte y lo que ésta conllevaba.

Aunque ciertamente sería provechoso utilizar también fuentes iconográficas para este estudio, la extensión resultante de esto rebasaría los límites establecidos para una investigación como la presente. Por otro lado, no es fácil conseguir imágenes de una tumba de la época clásica griega en su totalidad; esto es, el epitafio y la estela con una imagen, por ello se decidió dejar fuera esa parte.

Lo primero que fue necesario hacer para el desarrollo de esta investigación fue la selección del corpus de entre las compilaciones disponibles. En un primer momento se

trabajó con la de Peek, *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*, debido a que comprende sólo los epigramas funerarios. No obstante, al tener acceso a la de Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca*, se decidió utilizar ésta como base debido a que es más reciente, más completa y está mejor editada.

De los 105 epigramas funerarios áticos de los siglos VIII a V (CEG 1); y 160 del siglo IV (CEG 2) recopilados por Hansen, se seleccionaron los que pertenecían a la época clásica y se dejaron de lado los que estaban muy dañados debido a que los datos que aportaban no eran suficientes para ningún aspecto de esta investigación. Además, se incluyeron los que Peek considera de esta misma zona y época (y que por algún motivo Hansen no recopiló). Así, quedaron 184 epitafios en total. Tanto en el capítulo de traducción, como en el análisis posterior, se utiliza la numeración de Hansen sin ninguna especificación; y a los epitafios de Peek (que son pocos) se les añadió una “P” antes del número propuesto por este investigador.

Ya delimitado el corpus, se hizo la traducción de los epitafios; en ella se intentó que prevaleciera el sentido del texto; es decir, que tuviera lógica por encima de una lectura literal. Uno de los problemas frecuentes en este intento fue la constante aparición de formas arcaicas, algunas de ellas dialectales, que dificultaron la comprensión. Por otro lado, debido a que algunos epitafios no fueron encontrados completos, su estudio muchas veces no fue sencillo. Pese a ello, con una gran ayuda del Dr. Alberto Bernabé y de la Dra. Lourdes Rojas, se presenta, en el primer capítulo de esta investigación, la traducción de los 184 epitafios escogidos. Este corpus en versión bilingüe, griego-español, será el primero en su tipo, como ya se mencionó.

Para poder entender en contexto las formas, conceptos y temas específicos que aparecen en los epitafios, de manera paralela a la traducción, se realizó un panorama histórico de la época clásica ateniense, que se presenta en el segundo capítulo. En éste, se toman en cuenta también algunos acontecimientos anteriores; por ejemplo, las reformas de Clístenes, la formación de la democracia, la construcción de las *poleis* y las guerras contra los persas, temas fundamentales para entender la elaboración de dichos epitafios. Asimismo se habla acerca de las obras artísticas y culturales de época clásica (especialmente durante Pericles), como la oratoria, la tragedia y los discursos fúnebres. Se refieren también los conflictos entre Atenas y Esparta (al lado de sus respectivos aliados) y el consiguiente

fracaso político y empobrecimiento general ateniense. Finalmente, se habla del fin de la época clásica con la muerte de Alejandro de Macedonia quien, siguiendo la política conquistadora de su padre, Filipo II, logra crear un Imperio por todo el Mediterráneo y la zona del Próximo Oriente.

Además de proporcionar un panorama de la situación histórica y política de Atenas, en este segundo capítulo también se habla de la composición social de esta *polis*, ciudadanos, metecos y esclavos, entre otras categorías menores; así como del nivel de alfabetización y el uso privado y público de la escritura. Finalmente se presenta un cuadro cronológico con los acontecimientos políticos, militares, sociales y culturales más importantes de la Grecia clásica.

Por otro lado, también se realizó una investigación respecto al contexto literario e ideológico en el que se desarrollaron los epigramas, la cual se presenta en el tercer capítulo. En éste se muestran las definiciones conceptuales necesarias para enmarcar a los epigramas funerarios; para ello, se presentan dos apartados: en el primero se desarrolla la concepción que los griegos tenían de la muerte y todo lo que ella implicaba, con lo cual se puede entender la creación de las inscripciones funerarias, específicamente, de los epigramas; y en el segundo se presentan las características específicas de los epigramas funerarios dentro del contexto literario griego. En esta segunda parte se desarrollan cuatro características del epigrama: dialecto y alfabeto; el poeta como educador en Grecia; texto escrito para ser leído; e influencias literarias.

Teniendo presente el contexto histórico, social, literario e ideológico de los epigramas funerarios, así como su traducción se comenzó con el análisis correspondiente, el cual siguió los temas propuestos derivados de su lectura (a través de comparaciones y cuadros donde se registró la repetición de temas y conceptos). Cada capítulo se dividió de acuerdo a lo que se iba encontrando en los epitafios; además de lo dicho en éstos, se buscó información del respectivo tema en autores clásicos y contemporáneos, para tener una comprensión más profunda de éste.

Este análisis empieza en el cuarto capítulo, donde se da un panorama de la composición sintáctica de los epigramas; para ello son considerados como una “representación de actos de habla”, a partir de lo cual se clasifican según si especifican al emisor y al interlocutor o no. Dentro de estas clasificaciones (cinco en total), se habla de

algunas formas literarias que son parte de los epigramas (como la autobiografía), así como de los modos discursivos que aparecen en ellos (narración y descripción); y de las implicaciones de que estén escritos en primera, en segunda o en tercera persona con algunas variantes. Asimismo, dentro de estas clasificaciones se habla de la figura del caminante, tan importante en los epigramas funerarios, así como de las diferentes maneras de referirse al lugar donde el difunto está enterrado.

El capítulo quinto, el primero del análisis del contenido de los epigramas, trata de los miembros de la familia y amigos que son mencionados en ellos y por qué (en una primera parte); y de quién es el que entierra al difunto (en una segunda parte). Para ello se presenta un panorama de la idea que tenían los griegos acerca de la familia en época clásica: su inserción en la *polis* y los miembros que la componían. Posteriormente, se analizan las relaciones entre padres e hijos (ascendencia y descendencia); entre esposos; y algunas otras como entre hermanos, con tíos, con amigos o con nodrizas.

El siguiente capítulo trata de las menciones al lugar de procedencia del difunto, que se dividen en dos: de algún *demo* dentro de Atenas o de fuera de la ciudad (lo cual se especifica con el llamado “étnico”), ya sea de ciudades griegas o no. Según el contenido de los epigramas, se analiza en qué ocasiones y por qué se mencionan.

El capítulo séptimo está dedicado a lo que dicen los epigramas de los hombres. Éste se divide en cuatro apartados: los elogios del difunto, cómo se habla de la juventud y de la vejez de éstos, las causas de su muerte, y las ocupaciones que tuvieron en vida. Se analiza por qué se decidió inscribir cada uno de estos elementos en los epigramas y por qué se dejó fuera otros, por ejemplo, actividades o causas de muerte comunes.

Lo que los epigramas dicen de las mujeres es presentado en el capítulo octavo, cuyo análisis también se divide en los mismos cuatro apartados que el análisis de los dedicados a hombres. Se remarca que el estudio de las características de las mujeres ha sido más complicado debido a que los testimonios de que se dispone de esta cultura griega fueron hechos, en su mayoría, por hombres. Por ello, los epigramas funerarios dan otra visión del papel que tuvieron éstas en dicha sociedad, el cual, como se verá, no fue menor.

El último capítulo, dedicado a los aspectos religiosos que se reflejan en los epigramas funerarios, se divide en tres apartados: el primero es acerca de los rituales de la *polis*, en donde los epigramas se enmarcan en un contexto que valora especialmente la

religiosidad cotidiana; el segundo trata de las creencias y los dioses de la vida que se reflejan en estos testimonios y se examina por qué; y el tercer apartado analiza las creencias y los dioses de la muerte mencionados en ellos.

Asimismo se trata el concepto de ψυχή tanto en las creencias religiosas relacionadas con la vida como en las relacionadas con la muerte. Además, en el tercer apartado se analizan dos diferentes creencias acerca de lo que sucede después de la muerte: la más extendida en Grecia que afirma que el alma va al Hades, donde permanece por siempre, sin conocimiento ni voluntad, en una existencia inerte; y la que dice que el destino del alma depende del comportamiento que el individuo hubiera tenido en vida, además, que ésta es inmortal y que puede unirse con la divinidad, creencia relacionada con los movimientos místicos, específicamente con el orfismo. Finalmente, en este mismo apartado, se analiza la idea de “destino”, tan importante en la cultura griega, y las diferentes maneras de concebirla y de hablar de ella.

Estos elementos analizados en los epigramas funerarios ayudan a la comprensión no sólo de ese tipo de texto, sino de la sociedad ática de la época clásica que los produjo. Ciertamente hay más elementos plasmados en ellos de los cuales se pudiera hablar, así como estructuras gramaticales y sintácticas que habría que examinar; no obstante, la extensión limitada que se exige para una tesis doctoral obliga a presentar, por ahora, los ya mencionados. Así, se quedan en el tintero otros más que serán desarrollados en futuras investigaciones.

DESARROLLO

CAPÍTULO I “TRADUCCIÓN DEL CORPUS”

En este capítulo se presenta la traducción de todos los epitafios que se utilizarán en esta investigación. Es importante tener una visión de ellos en su conjunto debido a que, para el análisis correspondiente, como ya se explicó, se dividirán en partes de acuerdo a los temas propuestos, por lo que ya no aparecerán completos (salvo que sean pequeños y que todo el epitafio hable de un solo tema). Primero se presentan los recopilados por Hansen y posteriormente los de Peek, respetando la numeración que cada autor asignó a los epigramas. Además de la traducción, al final de cada texto griego se ofrece la fecha que Hansen o Peek propone para cada uno de ellos. En total, son 184 epigramas funerarios:

1.

ἠυπε]δέχσατο, γα[ῖα

]τε σιδάρεον α[(490-60)

La tierra recibió...

... de hierro...

2.

(ii) ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετῆ[ς? ἔσται κλέ] [ος ἄφθι] [τον] αἰεί, :

[.....]ν[.]ρ.[.....] [νέμοσι θεοί]· |

ἔσχον γὰρ πεζοί τε [καὶ] [ὀκυπόρον² ἐπὶ νεο̄]ν :

ἠελλά[δα μ]ὲ πᾶσαν δούλιο [ν ἦμαρ ἰδεῖν].

(iii) ἐν ἄρα τοῖσζ' ἀδάμ[α= = -] ἠότ' αἰχμὲν

στεῖσαμ πρόσθε πυλῶν ἀν[= = -], |

ἀνχίαλομ πρέσαι ῥ[= = - - -] <ο>

ἄστυ βίαι Περσῶν κλινάμενο[ι = -]. (485/4-476/5)

(ii) de estos hombres la fama del valor será imperecedera siempre, ...los dioses designan;...porque los combatientes a pie tuvieron... en barcos rápidos, toda la Hélade no verá el día de la esclavitud.

(iii) Estos hombres, parece, tenían indom(able)... cuando su espada construyeron enfrente de las puertas... costa para quemar...la ciudad, con violencia haciendo retroceder a los persas...

4.

[χαίρετε ἀριστῆες πολέμο μέγα] κῦδο [ς ἔχοντες]

[κῶροι Ἀθηναίον, ἔχσοχοι ἠιπ]οσύνα [ι]·

[hoi pote kallixoro peri pat]ridos o [léssate héβεν],

[pléistoiç hēllánvon antía <?β>] arnáme [voi]³. (458-7)

² = ὀκύπορον.

³ = μαρνάμενοι.

Saludos, excelentes (hombres), que tenéis gran renombre a causa de la guerra, jóvenes atenienses, destacados en el manejo de los caballos, quienes, un día, perdisteis vuestra juventud por la patria de hermosos espacios, luchando frente a muchísimos helenos.

5.

τλέμονες ἡοῖον [ἀ]γῶνα μάχης τελέσαντες ἀέλπ[το]
 φσυχὰς δαιμονίος ὀλέσατ' ἐμ πολέμοι·
 οὐ κατὰ δ[υσ]μενέ[ο]ν ἀνδροῶν σθένος, ἀλλὰ τις ἠμᾶς
 ἡμιθέον, θεῖαν [ἐς ἔρι]ν ἀντιάσας,
 ἔβλαψεν πρόφρον· ~ ~ ~ δε δύσμαχον ἄγραν
 ἐχθροῖς θερεύσας [~ ~ ~] ἠ]υμετέροι
 σὺν κακοῖ ἐχσετέλεσσε, βροτοῖσι δὲ πᾶσι τὸ λοιπὸν
 φράζεσθαι λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος. (447-6)

¡Hombres tenaces!, tras haber sostenido tal lucha en una batalla inesperada, perdisteis vuestras divinas almas en combate. No a causa de la fuerza de los enemigos, sino de uno de los semidioses, quien, decidido, alcanzándolos en la disputa divina, os hirió; pero ... una presa difícil de combatir habiendo cazado a los enemigos... junto con vuestra desgracia (lo) llevó a término, y dispuso el desenlace verdadero de los vaticinios para mostrar(lo) a todos los mortales en el porvenir.

6.

(i) ἐγ Χερρονέσοι | Ἀθηναίων : ἡοῖδε | ἀπέθανον· |
 ἐμ Βυζάντιοι | Ἀθηναίων : ἡοῖδ[ε] | ἀπέθανον· |
 ἡοῖδε : ἐν τοῖς ἄλλοις | πολέμοις | ἀπέθανον· |
 (ii) ἡοῖδε παρ' ἡελλήσποντον ἀπώλεσαν ἀγλαὸν ἡέβην |
 βαρνάμενοι, σφετέραν δ' εὐκλείσαμ πατρίδα· |
 ἡώστ' ἐχθρὸς στενάχεμ πολέμο θέρος ἐκκομίσαντας, |
 αὐτοῖς δ' ἀθάνατον μνημ' ἀρετῆς ἔθεσαν. (440-39)

(i) En Queronea, murieron los siguientes atenienses. En Bizancio, murieron los siguientes atenienses. Éstos, en otras guerras, murieron.

(ii) A lo largo del Helesponto, los que perdieron la espléndida juventud combatiendo dieron honor a su patria. De modo que el enemigo se lamentó en la batalla habiéndolos exterminado durante el verano y un monumento inmortal de su valor les construyeron.

10.

(i) ἐμ Ποτ[ειδαίαι] Ἀθηναίων ἡοῖδε ἀπέθανον].
 (ii) ἀθάνατόμ με θα[νο ~ ~ ~ ~ ~] |
 σεμαίνεν ἀρετ[ὲν ~ ~ ~ ~ ~] |
 καὶ προγόνοσθενεσ [- ~ ~ ~ ~ ~] |
 νίκην εὐπόλεμομ μνημ' ἔλαβομ φθ[ίμενοι]. |
 αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθὸν]
 τῶνδε· Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἐλ[ύθεν]· |
 ἐχθρῶν δ' οἱ μὲν ἔχοσι τάφο μέρος, ἡο[ὶ] δὲ φυγόντες] |
 τεῖχος πιστοτάτην ἡελπίδ' ἔθεντο [βίο]. |
 ἄνδρας μὲμ πόλις ἡέδε ποθεῖ καὶ δ[ῆ]μος Ἑρεχθοῦς], |
 πρόσθε Ποτειδαίας ἡοὶ θάνον ἐμ πρ[ο]μάχοις |

παῖδες Ἀθηναίων· φσυχὰς δ' ἀντίρρο[π]α θέντες |
ἐ[λλ]άχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρ[ίδ'] εὐκλ[έ]ϊσαν. (432)

(i) En Potidea, éstos de entre los atenienses, murieron.

(ii)... inmortal me... mostraba el valor... y para los que vendrán y (vienen) desde los antepasados obtuvieron, al morir, un monumento a la victoria por (ser) hábiles en combate. El éter recibió sus almas y (esta) tierra, sus cuerpos. Alrededor de las puertas de Potidea fueron destruidos; de los enemigos, unos ocupan una parte de la tumba, pero los otros, que huyeron, erigieron como un muro la esperanza más fiel de la vida.

Esta ciudad y el pueblo de Erecteo echan de menos a (estos) hombres, los hijos de los atenienses que ante Potidea murieron en la vanguardia. Muertos, habiendo puesto como contrapeso sus almas alcanzaron la virtud y dieron gloria a su patria.

11.

(i) Πυθαγόρο

(ii) προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ⁴ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ

ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρην⁵ ἔθεσαν

υἷὸν δημοσίαι Διονυσίου· ἰππόβοτον δέ

πατρίδα Σαλυβρίαν⁶ ἴκετ' ἄχος φθιμένου. (Mediados del siglo V, 460-50)

(i) De Pitágoras.

(ii) A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su virtud, tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras, hijo de Dionisio; a su patria Selimbria, abundante en pastos para los caballos,⁷ ha llegado la pena de su muerte.

12.

(i) Σιληνῶ.

(ii) εὐρύχοροί ποτ' ἔθαψαν Ἀθῆναι τόνδε τὸν ἄνδρα

ἐλθόντ' ἐκ πάτρας δεῦρ' ἐπὶ συμμαχίαν·

ἔστι δὲ Σιληνὸς παῖς Φώκο, τόμ ποτ' ἔθρεψεν

Ῥήγιον εὐδαιμον φῶτα δι[κ]αιότατον. (433-2)

(i) De Sileno.

(ii) La vasta Atenas un día enterró a este hombre, que llegó de su patria aquí como aliado; es Sileno, hijo de Foco, el hombre más justo al que un día crió la afortunada Regio.

80.

(i) χαίρετε οἱ παριό|ντες· ἐγὼ δὲ Ἀντιστά|τες ἠυὸς Ἀτάρβο

κειῖμαι | τεῖδε θανὸν πατρίδα | γεῖν προλιπόν.

⁴ La “μ” final equivale a “ν”.

⁵ Forma jónica. El hecho de que los nombres propios sean habitualmente los más reacios a adoptar características de dialectos foráneos lleva a concluir que probablemente se trataba de un personaje de origen jónico en una polis de fundación doria. (Cf. Ginestí, Anna. “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epigrama en honor de Pitágoras de Selimbria (IG I 1154)” en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, II, p. 307)

⁶ Forma doria = Σηλυμβρία. Fue una ciudad de Tracia en la Propóntide.

⁷ El epíteto ἰππόβοτον se relaciona no sólo con Tracia (Selimbria está en este territorio), sino con el culto que se profesaba allí al llamado “caballero tracio”, héroe o dios tracio (Cf. Ginestí, Anna. *Op. cit.*, p. 306)

(ii) Ἀντιστάτες Ἀθηναῖος. (475-450)

(i) ¡Saludos, caminantes! Yo Antístates, hijo de Atarbo, yazgo en esta (tumba), morí después de abandonar la tierra patria.

(ii) Antístates ateniense.

82.

[?τλῆμον Λ]υσίκυδες, ἀπώ[λεσας ἀγλα]ὸ[ν ἦβην] |
 [γῆς π]έρι βαρνάμενος⁸ [καλλιχ]όρο πατρί[δος] |
 [ἄκ]ρωσ μὲν σοφίας μέτρο[ν ἐπι]στάμενος |
 καὶ ψυχὴν ἀγαθός· τούτω[ν μάρ]τυρές ἐσιν ἐμ[οί]. (¿450-425?⁹)

Lisícides tenaz, destruiste tu espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos coros, conociendo la medida de la sabiduría en el punto más alto y (siendo) noble de alma. “Son testigos de estas cosas para mí”.

83.

μνηῆμα τ[ὸδ’ ἐστ’ ἐ]πὶ σώματι κείμενον ἀνδρὸς ἀρίστο·
 Πυθίων | ἐγ Μεγάρω<v> δαΐξας ἑπτὰ μὲν ἄνδρας,
 ἑπτὰ δὲ ἀπορρή<ξ>ας λ[όγγας ἐνὶ σώματι ἐκείνων
 εἴλετο τὰν ἀρετάν¹⁰, πατέρα εὐκ[λείζων ἐνὶ δήμωι.
 οὗτος ἀνήρ, ὃς ἔ<σ>ωισεν Ἀθηναίων τρ[εῖς φυλάς
 ἐκ Παγᾶν ἀγαγὼν διὰ Βοιωτῶν ἐς Ἀθηνas,
 εὐκ[λείσειε Ἀνδοκίδαν] δισχίλοις ἀνδραπόδοιδιν.
 οὐδένα | πημάνας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ἐς Αἶδα κατέβα πᾶσιν μα[καριστὸς] ἰδέσθαι.
 φυλαὶ αἰδ’ εἰσίν· Πανδιονίς, Κεκρ[οπίς, Ἀντιοχίς. (446-5)

Este monumento está situado sobre el cuerpo de un hombre excelente; Pitio, entre los que proceden de Megara¹¹, tras haber matado a siete hombres y quebrado siete lanzas en el cuerpo de aquéllos, obtuvo la virtud dando honor al padre en el pueblo. Este hombre, que salvó a tres grupos de familias¹² atenienses, habiéndolos conducido desde el Oriente a través de los beocios hasta Atenas, dio honor a Andócides con dos mil esclavos de guerra. Sin haber hecho sufrir a ningún hombre de la tierra, feliz a la vista de todos, bajó al Hades. Estas son las tribus: Pandiónide, Cecrópide, Antióquide.

84.

μνηῆμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κεῖται·
 αὐτῷ δὲ οὐ πάρα¹³ δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἶσα,
 πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμοῖμ μέγα πένθος,
 ὄνεκα¹⁴ ἀποφθιμένω βήτην¹⁵ δόμον Ἄιδος ἔσω. (440-30)

⁸ = μαρνάμενος

⁹ Estas interrogaciones de la fecha de datación se encuentran de Hansen.

¹⁰ Forma dórica = ἀρετήν

¹¹ Ciudad en la prefectura de Ática, en el golfo de Egina.

¹² Tribus.

¹³ = πάρεστι.

¹⁴ = ἔνεκα.

¹⁵ 3ª pers., dual, aoristo segundo de βαίνω.

Aquí se encuentra el monumento de Mneságora y Nicócares; pero no está aquí para mostrarlos a ellos. La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

85.

ἐνθάδε Λυσανίας κείται Πόριος Λαχεμοίρο πἄντρο[. (440-20)
Aquí yace Lisantias Porio hijo de Laquemero...

86.

[— —]ας ἐπ' Ἀριστομάχης τάφῳ ἠῆ[μαι] |
[— —]οι τὸς ἀγαθὸς φθιμένος. (440-20)
Estoy sentado en la tumba de Aristómaca... a los muertos buenos.

87.

Φρυγῶν ὃς ἄριστος ἐγένεατ' ἐν εὐ<ρ>υχόροισιν Ἀθήνα<ι>ς,
Μάνηνος Ὀρύμαιο, οὗ μνημα τόδ' ἐστὶ καλόν.
καὶ μὰ Δί' οὐκ εἶδον | ἑμαυτοῦ ἀμείνω ὑλοτόμον. |
ἐν τῷ πολέμῳ ἀπέθανεν. (431-421)
De los frigios, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento. “¡Por Zeus! No vi un leñador mejor que yo.” Murió en la guerra.

88.

ἴτέλην τῶιδε ο. [|
ἰονίοισι δὲ τῆς [|
π]ελταστῆς ἔθα[νε
?βα]ρνάμενο[ς (431-403)
...al final de estas cosas...peltasta¹⁶ murió luchando.

89.

Ἀμφαρέτη.
τέκνον ἐμῆς θυγατρὸς τόδ' ἔχω φίλον, ὅμπερ ὅτ' ἀνγὰς
ὄμμασιν ἠελίο ζῶντες ἐδερκόμεθα,
εἶχον ἐμοῖς γόνασιν καὶ νῦν φθίμενον φθιμένη ἔχω. (410)
Anfárete.
A este hijo querido de mi hija tengo, a quien cuando estábamos vivos y con los ojos veíamos los rayos del sol, tenía en mis rodillas, ahora, muertos él y yo, lo sigo teniendo.

91.

ἐνθάδε παῖς κείται· Θυμ[...]δης ἔστ' ὄνομ' αὐτῶ[ι] | |
ὕος Πιστογένο, ..[| τ]ὸ γένος :
ὃς τε...ἐλθ... (¿420-400?)
Aquí yace un niño. Tim...des es su nombre, hijo de Pistógenos,...su stirpe... quien...

92.

(i) Ἀνθεμίδος τόδε σῆμα· κύκλωι στεφάνου<ι>ν <έ>ταῖροι

¹⁶ Soldado de infantería.

μνημείων ἀρετῆς | οὔνεκα καὶ φιλίας.

(ii) Ἡροφίλε

(iii) Ἀνθεμῖς (¿420-400?)

(i) Esta tumba (es) de Antemis; sus compañeros (la) ciñen con una corona como recuerdos de su virtud y amistad.

(ii) Herófiles

(iii) Antemís

93.

Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγέ|ς μνημα <τόδ' ἐστίν> ,

ἢ πρώτη | Νίκης ἀμφεπόλ|ευσε νεών·

εὐλο|γίαι δ' ὄνομ' ἔσχ|ε συνέμπορον, ὡ|ς ἀπὸ θείας

Μυρ|ρίν<η ἐ>κλήθη συ|ντυχίας ἐτύμω|ς.

πρῶτη Ἀθηναί|ας Νίκης ἔδος ἀ|μφεπόλ|ευσεν

ἐ|κ πάντων κλήρω|ι Μυρρίνη εὐτυ|χίαι. (410-400)

Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco, que (fue) primera sacerdotisa del templo de Nike; su nombre tuvo al elogio como compañero de viaje, por lo que fue llamada Mírrina con toda razón, como por una divina casualidad. Mírrina fue primera sacerdotisa en la sede de Atenea Nike, con un sacerdocio que fue alegría de entre todos.

94.

Διαιτρέφης : Ζώιλο : Παριηνὸς : στρατιώτης. :

Δημοφῶν : Μητροδώρο | Παριηνὸς : στρατιώτης. :

μνημα φίλη μήτηρ με Διαιτρέφει ἐνθάδ' ἔθ|ηκεν

καὶ Περικλεῖ φθιμένοι, Μητρίχη αἰνόμορος·

Ἄγνης τ' ἐνθά|δε οἱ θυγάτηρ καὶ ἀδελφὸς ἔχουσιν

μοῖραν Δημοφῶν, | τῆς μέτα¹⁷ πᾶσι βροτοῖς. (410-400)

Diétrefes de Zoilo, de Parion, soldado.

Demofonte de Metrodoro, de Parion, soldado.

Un monumento mi amada madre, Métrice, de destino funesto, construyó aquí a Diétrefes y a Pericles, muertos; aquí, Hagneis, su hija, y el hermano, Demofonte, tienen su destino, el que pertenece a todos los mortales.

95.

Νικοβόλη.

Φυρκίας.

κεῖσαι πατρὶ γόον δούς, Φυρκία· | εἰ δέ τις ἐστι |

τέρψις ἐν ἡλικίαι, τήνδε θανὼν | ἔλιπες. (siglo V)

Nicóbole.

Fircias.

Tú yaces (enterrado), Fircias, habiendo provocado lamento a tu padre, y, si hay alguna delicia en la juventud, la abandonaste cuando moriste.

¹⁷ = μέτεστι.

96.

(i) Σωσίνοσ Γορτύνιοσ χαλκόπτησ.

(ii) μνήμα δικαιοσύνησ καὶ σωφροσύνησ ἀρετῆσ τε |
Σωσίνο ἐστησαν παῖδεσ ἀποφθιμένο. (Finales del siglo V)

(i) Sósino, gortinio, broncista.

(ii) Los hijos de Sósino, cuando murió, le erigieron un monumento a causa de su justicia, de su prudencia y de su virtud.

97.

πιστῆσ ἠδεΐασ τε χάρι|ν φιλόπτητοσ ἐταΐρα |
Εὐθυλλα στήληγ τήνδ' ἐπέθηκε τάφωι |
σῶι, Βιότη· μνήμηγ γὰρ |ἀει δακρυτὸν ἔχοσα
ἠλικίας τῆσ σῆσ κλαΐει ἀποφθιμένησ. (Finales del siglo V)

Por tu dulce fidelidad, tu compañera Eutila colocó esta estela sobre tu tumba, Biotos, el más querido. Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y llora tu juventud perdida.

98.

σάρκασ μὲν πῦρ | ὄμματ' ἀφείλετο τῆ|δε Ὀνησοῦσ,
ὄστέα δ' ἀν|θεμόεσ χῶροσ ὄδ' ἀνφ<ίς ἔχ>ει. (Finales del siglo V)

El fuego quitó de Oneso, sus carnes y sus ojos, pero esta región florida rodea sus huesos.

99.

(i) [- - - - - ἴ]σασιν
καὶ πατρίσ, ὡσ πολλὸσ ὄλεσα δυσμε[νέων]· |
[- - - - -]σθε
μάρτυρεσ ὄσσ' ἀρετῆσ στήσα τρόπαια μά[χηι].

(ii) [.....]υλοσ Φλυεύσ. (ca. 400)

(i) ... y la patria, saben cómo destruí a muchos enemigos... sed testigos de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor...

(ii) ...ilos flieo.

102.

πότνια Σωφροσύνη, θύγατερ μεγαλόφρονοσ Αἰδὸσ, |
πλεΐστα σὲ τιμήσασ εὐπόλεμόν τε Ἀρετήν |
Κλειδήμοσ Μελιτεὺσ Κλειδημίδο¹⁸ ἐνθάδε κεΐται, |
ζῆλοσ πατρί ποτ' ὦν μητ[έρι νῦν ὀ]δύ[νη]. (ca. 400)

Soberana Prudencia, hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor, hábil en combate, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace; siendo envidia un día ahora dolor, para su padre y para su madre.

103.

μνήμα τό[δε ἀθάνα]|τον θνητ[ὸ μεγάλη]|τοροσ ἀν[δρόσ vac.] |
Εὐκτίτο, [ὄσ πλείσ]|τοσ ἐξαν[έλυσε πό]|νων vac. |
βλαμφ[ρόνων...] | ἥσχαλλ[ε(v) ...6..|.] θ[.....] (ca. 400)

¹⁸ = Κλειδημίδου.

Este es un monumento inmortal del mortal Euctites, hombre de gran corazón, quien liberó a muchos de penas enloquecedoras... se afligía...

104.

(i) Ἑρσηίς

(ii) τηλοῦ πατρίδος οὗς' ἔθανον κλειναῖς ἐν Ἀθήν<α>ις
Ἑ<ρ>σηίς, γνωτοῖσιν πᾶσι λιποῦσα πόθον. (400)

(i) Hersis

(ii) (Soy) Hersis, morí estando en la renombrada Atenas, lejos de mi patria, habiendo dejado nostalgia a todos mis conocidos.

105.

(i) Κρεῖος.

(ii) οὗτος, ὃς ἐνθάδε κεῖται, | ἔχει μὲν τῶνομα κριοῦ, |
φωτὸς δὲ ψυχὴν ἔσχε | δικαιοτάτο. (ca. 400)

(i) Crío.

(ii) Éste que aquí yace, tiene el nombre de “carnero”¹⁹, pero tenía el alma de un hombre muy justo.

466.

ο[ὐ]δὲν ἐλευθερίας κρεῖττ[ον ∞ - - - -], |
[ῆς] ο[ῖ]δε ἰέ<μ>ενοι θνητ[ισκον ∞ - - - (-)] |
ναυμαχίας ἐν ἀγῶνι, τάφ[ος (δὲ) ∞ - - - -] |
φράζει κ[αὶ] πατρίδα [.] (ca. 350)

Nada mejor que la libertad... éstos morían enviando ... en la contienda de una batalla naval, (pero) la tumba...muestra... y a la patria...

467.

[ὦ Χρόν]ε, παντοίων θνητο[ῖς πανεπίσκοπε δαίμων], |
[ἄγγελο]ς ἡμετέρων πᾶσ[ι γενοῦ παθέων], |
[ὡς ἱερὰν σώζειν πε]ι[ρώμενοι Ἑλλάδα χώρ<α>ν] |
[Βοιωτῶν κλεινοῖς θνήσκομεν ἐν δαπέδοις]. (338)

¡Oh Tiempo!, divinidad protectora de todo tipo para los mortales, sé mensajero de nuestros sufrimientos para todos, de cómo, tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

469.

ἐνθάδε Θέρσανδρον καὶ Σιμόλον, ἄνδρε ποθεινὴ
πατρίδι Κερκύραι δέξατο γαῖα τάφωι
πρέσβες ἐλθόντας· κατὰ συντυχίαν δὲ θανόντας
παῖδες Ἀθηναίων δημοσίαι κτέρισαν. (375)

Aquí a Tesandro y Similo, hombres echados de menos por su patria, Corcira, la tierra acogió en (esta) tumba, habiendo llegado como embajadores; providencialmente, los hijos de los atenienses rindieron los últimos honores en un acto público a los muertos.

¹⁹ Κρεῖος = κριός.

473= 99a.

- (i) Μείδων Ἐπιτέλος. |
Μειδοτέλης Μείδωνος. |
Φαναγόρα Μειδοτέλους γυνή. |
(ii) Καλλιτέλ[ης] | Μειδοτέλ[ου]ς. |
Μνησιπτολέμη Καλλιτέλους | γυνή. |
Μείδων | Καλλιτέλους | Μυρρινούσιος. |
Μνησιστράτη | Καλλίου | Μυρρινουσίου | Μείδωνος γυνή. |
Μειδοτέλης | Καλλιτέλους | Μυρρινούσιος. |
Καλλιτέλης | Μειδοτέλους | Μυρρινούσιος. |
Καλλιμήδης | Μείδωνος | Μυρρινούσιος. |
Μνησιπτολέμη | Μειδοτέλους | θυγάτηρ.
(iii) μάντεος ἐντίμο μάντιν σοφόν, ἄνδρα δίκαιον, |
κρύπτω Μειδοτέλος ἐνθάδε Καλλιτέλην. (Siglo IV)

(i) Midón hijo de Epítelos.

Midóteles hijo de Midón.

Fanágora, mujer de Midóteles.

(ii) Calíteles hijo de Midoteles.

Mnesiptóleme mujer de Calíteles.

Midón hijo de Calíteles Mirrino.

Mnesístrate hija de Calias Mirrino, mujer de Midón.

Midóteles hijo de Calíteles Mirrino.

Calíteles hijo de Midóteles Mirrino.

Calímedes hijo de Midón Mirrino.

Mnesiptóleme hija de Midóteles.

(iii) Oculto aquí al adivino sabio, (hijo) del adivino apreciado, hombre justo, Calíteles hijo de Midóteles.

474=99b.

πολλ' ἀρετῆς μνημεῖα λιπών, ἔργοις δὲ κράτι[στος]

κεῖται Ἀθηνοκλῆς ἐνθάδε ἀνὴρ ἀγαθός. (ca. 400)

Tras haber dejado muchos recuerdos de su virtud, y (habiendo sido) el más fuerte en sus trabajos, yace aquí Atenocles, un hombre bueno.

475.

(i) Νικόμαχος Περαιεύς.

(ii) Λήμνο ἀπ' ἠγαθέας κεύθει τάφος ἐνθάδε γαίας
ἄνδρα φιλοπρόβατον· Νικόμαχος δ' ὄνομα. (404-387)

(i) Nicómaco del Pireo.

(ii) Una tumba en este lugar de la tierra oculta a un hombre, amante del ganado, venido de la sacra Lemnos.²⁰ Nicómaco es su nombre.

477.

(i) Λιττίας, Χοιρίνη. Λυσιστράτη.

(ii) εὐδαίμων ἔθανον, δεκάδας δέκ' ἐτῶν διαμείψας, |

²⁰ Isla del mar Egeo.

ώραϊον πένθος παισὶν ἐμοῖσι λιπών. (400-390)

(i) Lisias. Querina. Lisístrata.

(ii) Morí dichosa, después de atravesar diez décadas, dejando a mis hijos un fuerte dolor.

478.

Ἄνδρων ἐνθάδε κεῖται, ὃς αὐτοῦ τὸν | μὲν ἐπεῖδεν

ὕδον ἀποφθίμενον, τὸν δὲ ὑπέδεκτο θανών. (Mediados del siglo IV)

Aquí yace Andrón, el que vio morir a un hijo suyo; al otro lo recibió tras haber muerto.

479.

σῶμα μὲν ἐντὸς γῆ κατέχει, τὴν σοφ|ροσύνην δέ,

Χρυσάνθη, τὴν σὴν οὐ | κατέκρυψε τάφος. (Mediados del siglo IV)

La tierra guarda dentro tu cuerpo, pero tu prudencia, Crisante, no la ocultó una tumba.

480.

[ἐ]νθάδε [ἐγὼ κε]ῖμαι πρ[ολιπών ἡβην Φιλ]έταιρο[ς], |

[ε]ῖκοσι [καὶ δ]ύ ἔτη γε[γαώς ὀλέσας νε]ότητα, |

[ἐ]ν πᾶσι[(ν).....] ἔργ[.....]ο[.] ἔχων, |

[σ]ωφροσ[ύνης.....]ι[.....]ν [.....]<α>ς μετέχων, |

[γ]υμνασι[.....]λωνο[.....]όμενος. (Siglo IV)

Aquí yazgo yo, Filétero, después de llegar a la edad de veintidós años, pasada la adolescencia, y de perder mi juventud. En todas (mis) acciones...; teniendo... de prudencia; participando en ejercicios físicos...

481.

σῆμα τόδ' Οἰναίου Διονυσίου· | τῶν δ' ἔτι πρόσθεν

Πειθωνος πατρὸς οὗ καὶ Φειδίππου τόδε θείου· |

τούτο τῶν τ' ἄλλων, ὧν τύπος | εἰκόν' ἔχει. (Siglo IV)

Esta tumba es de Eneo, hijo de Dionisio; y también de los de antes, de su padre Piton y de su tío Fidipo; suya y de los otros, cuya efigie muestra la figura.

482.

πολλὰ μεθ' ἡλικίας ὁμοήλικος ἠδέ|α παίσας

ἐκ γαίας βλαστὼν γαῖα πάλιν γέγονα·

εἰμι δὲ Ἀριστοκλῆς Πειραιεύς, παῖς δὲ Μένωνος. (Siglo IV)

Después de haber jugado dulces juegos muchas veces con compañeros de mi edad, germinado de la tierra, me he vuelto de nuevo tierra. Soy Aristocles, del Pireo, hijo de Menón.

483.

(i) Ὀλυμπιόδωρος. Πολεμῶ. Σώτιος.

(ii) Σώτιον ἐνθάδε γῆ κατέχει, τέχνην τε κράτιστον,

ἣν εἶχεν, πάντων ὄντα φύσιν τε ἀρετῆς

ἀστοῖσιν τε ποθεινόν· ἀεὶ γὰρ πᾶσιν ἀρέσκων

ἦν ψυχὴν τε φίλοις ἔσχε δικαιοτάτην. (Siglo IV)

(i) Olimpiodoro de Pólemo. Sotio.

(ii) Aquí la tierra guarda a Sotio, el mejor en el oficio que él practicaba, teniendo entre todos una naturaleza de virtud, echado de menos por los ciudadanos; pues siempre era agradable a todos y tuvo un alma muy justa con los amigos.

484.

(i) Καλλίας Σκαμβονίδης.

(ii) ἦρξας Ἀθηναίοισι, Δικαιοσύνην δὲ πάρεδρον, |
Καλλία, ἐκτίσω δαίμον|[α] σεμνοτάτην· |
[ἐκ δ' ἀγ]αθῶν ἀγαθὸς προγ[ό]νων γεγαὼς ἀνεφάνθης |
[— ~ — ~ —]σ[θ]λο| — ~ —. (Siglo IV)

(i) Calias (del demo) de Escambónides²¹.

(ii) Fuiste el primero entre los atenienses, Calias, te procuraste como páredro²² a Justicia, la divinidad más venerable; fuiste declarado el bueno entre los buenos antepasados... por noble...

485.

(i) ἐνθάδε Πυθοκλῆς κεῖται πολλοῖσι ποθενός, |
καὶ Σάτυρος νέος ὦν ἔσχεν ἐπωνυμίαν. |
[π]αῖς δὲ Ἡρακλείδο, μητρὸς δὲ Ἀριαστίδος ἐστὶ, |
πατρὶς δ' ἐστὶ Ἐφεσος κλενοτάτη πόλεων. |
θρεφθὲς δ' ἐν χθονὶ τῆιδε ἔθανεν, μέγα πῆμα φίλοισι
τῆι τε κασιγνήτηι πένθεα πλεῖστα λιπών.

(ii) Ἀριαστὶς. Πυθοκλῆς. (Siglo IV)

(i) Aquí yace Pitocles, echado de menos por muchos, siendo joven tuvo el sobrenombre de “sátiro”, es hijo de Heraclides y de Ariástide, su madre; su patria es Éfeso, la más famosa de las ciudades. Pero murió tras haber sido criado en esta tierra, dejando una gran tristeza a sus amigos y a su hermana, muchísimos lamentos.

(ii) Ariástide. Pitocles.

486.

[ἦ]δ' ἔθανεν προλιποῦσα πόσιν καὶ μητ[έρα σεμνήν] |
[καὶ] κλέος ἀθάνατον σωφροσύνης [μεγάλης]. |
Ἀριστοκράτεια Κορινθία... Θεόφ[ιλος]. (Siglo IV)

Ella murió habiendo dejado a su esposo y a su madre venerable y (obtuvo) una fama inmortal por su gran prudencia. Aristocracia corintia. Teófilo.

487.

πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανεῖν. |
ἐνθάδε κεῖται Θεοίτης παῖς | Τελέσωνος Τεγεάτας Τεγεάτο
καὶ μητρὸς Νικαρέτης | χρηστῆς γε γυναικός.
χαίρε|τε οἱ παρι<ό>ντες, ἐγὼ δὲ γε τὰ|μὰ φυ<λάτ>τω. (Siglo IV)

De todos los hombres es ley común el morir. Aquí yace Teetes, hijo de Telesón, un tegeata de un tegeata, y de su madre Nicárete, una buena mujer. “¡Saludos, caminantes!, pues yo vigilo lo mío”.

²¹ Barrio de comerciantes desde el que se accedía al campo por las puertas de Filé y de Acarnania.

²² Lit. “el que está sentado al lado”.

488.

- (i) [εἰ] τοιῶνδε ἀνδρῶν ἔη πόλις, ὅποτ' ἂν αὐτ[ῆς] |
 [ἐ]χθροὶ στήσαιεν Ζηνὶ τρόπαιον ἔδος.
 (ii) [κ]τ<ώ>μενον εὐκλεαν [δ]ορὶ καὶ χερὶ τόνδε πρὸς ἀ[νδ]ρὸς |
]όκρ[..]κον ὄλεσε θεοῦρος Ἄρ<ης>. |
 [... ἔ]ξοχα σ[... (¿Siglo IV?)

- (i) Si la ciudad fuera de tales hombres, entonces los enemigos colocarían en ella un trofeo como asiento para Zeus.
 (ii) Procurando fama con la lanza y con la mano a favor del hombre... Ares impetuoso destruyó... extraordinariamente...

489.

- τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος, |
 καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὑβρίσαι· |
 ὦγ²³ καὶ Γ[λ]αυκιάδης δῆϊος ἀπὸ πατρίδος ἔργων²⁴ |
 ἦλθ' ἐπ[ι] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλ<α>μον. (Siglo IV)

- Ares ama a los buenos. También, la alabanza los ama²⁵ y la juventud no permite que sean maltratados en la vejez; uno de ellos (es) Glaucíades, quien, valeroso, apartando de su patria (a los enemigos), llegó a la morada de Perséfone que a todos acepta.

490.

- (i) ...]τα τε γαῖα δέδε[κται] |
 [– – πολυδέ]γμονι δ' ἐστὶ παρ' Αἰ[δη] |
 ... λει]πομένην ἀρετε[ῖ]. (Siglo IV)

(ii) Εὐάνθης

- (i) ... la tierra tomó...está con Hades, que a muchos recibe,... abandonada con virtud.
 (ii) Evantes.

491.

- σῆς ἀρετῆς μνημεῖα, | Θεοφίλη, οὔποτε λήσει, |
 σώφρων καὶ χρηστὴ καὶ | ἐργάτις πᾶσαν ἔχουσα | ἀρετ[ι]ήν. (Siglo IV)

- Recuerdos a causa de tu virtud nunca permanecerán ocultos, Teófila, (eras) sensata, buena y trabajadora, teniendo toda la virtud.

492.

(i) Καλλίμαχος.

- (ii) Καλλιμάχου | μνημεῖον | ἐν ἀνθρώποι|σι τόδ' ἔσται· |
 χαίρετε δ' οἱ παριόντες, | ἐ<γ>ὼ δὲ λι|πὼν πατρίδ|α ἐνθάδε κεῖ|μαι
 δύσμο|ρος, ὁδὲ²⁶ φίλος²⁷ γο|νέας ἐπιδών. (Siglo IV)

(i) Calímaco.

²³ = ὦν

²⁴ Forma jónica usada por εἰργων.

²⁵ ἔστερξεν y ἐφίλησε se consideran aquí aoristos gnómicos.

²⁶ = οὐδέ.

²⁷ = φίλους.

(ii) Este será el monumento de Calímaco entre los hombres. “¡Saludos, caminantes! Yo, después de abandonar mi patria, yazgo aquí, desgraciado, sin haber visto a mis queridos padres.”

493.

ὄστις ἔπαινος ἄριστος ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν, |
Χαιρίππῃ τούτο²⁸ πλεῖστον ἔχουσ' ἔθανεν· |
μνημεῖον δὲ ἀρετῆς παισὶν ἐμοῖς ἔλιπ<ο>ν. (Siglo IV?)

Queripe murió teniendo el máximo grado de aquello que es el mejor elogio entre los hombres para las mujeres. Y a mis hijos les dejé un recuerdo de mi virtud.

494.

[~ ~ - τ]όδε σῆμ' ἀγαθῆς, ἢ πᾶσι | [ποθεινῆ] |
[σ]ωφροσύνης ἀρετ[ῆς | εἴνεκα καὶ] σοφίας.²⁹ (Siglo IV)

... esta tumba (es) de una buena (mujer) que por todos (es) echada de menos a causa de su prudencia, virtud y sabiduría.

495.

[σ]ῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύνη]ς μνημεῖον ἅπασιν |
[λείπ]εις οἰκ<τ>ρὰ παθῶν Μοίρας ὑπὸ, δαίμονος ἐχθροῦ. (Siglo IV)

... dejas a todos el recuerdo de tu virtud y de tu prudencia, habiendo sufrido cosas lamentables a manos de la Moira, una divinidad enemiga.

496.

[~ ~ ~ ~ ~] ἰδη ἐστεφάνωσε |
[~ ~ ~ ~ ~ π]ολύκοινος ἀγών. |
[~ ~ ~ ~ ~] ἔ]χει, ἀθάνατον δέ |
[~ ~ ~ ~ ~] ἰ θανῶν <ἔ>λιπες. (¿Siglo IV?)

...coronó... disputa común a muchos. ... tiene, pero inmortal ... habiendo muerto abandonaste.

497.

(ii) ἄξιον εὐλ[ογίας ~ ~ ~ ~ ~] |
χθῶν ἀρετ[~ ~ ~ ~ ~] |
ὅμ ποτε α[~ ~ ~ ~ ~] |
οὐχ ὀσίω[ς ~ ~ ~ ~ ~]. (¿Siglo IV?)

(ii) ... digno de elogio... la tierra... virt(ud)... a quien un día... no... de manera divina.

498.

...

[~ ~ ~ ~ ~ π]ᾶσιν ἐὺς Σα[~ ~ ~] |
[~ ~ ~ ~ ~, ἐτάρο]ισι δὲ πένθος ἔθη[κα]. |
[~ ~ ~ ~ ~ πιστο]τάτην ἔλιπον. (¿Siglo IV?)

²⁸ Acento agudo referido por Hansen.

²⁹ El nombre del difunto no es legible y por eso no se refiere en las compilaciones.

... Sa..., noble para todos... muerto, dejó dolor para sus compañeros... una muy fiel...

500.

ιατρὸς θνητοῖσιν νόσων ὁ κράτιστος ἀπάντων :

ἐνθάδε Πινυταγόρο κεῖται Ἀριστοκράτης. (¿Siglo IV?)

El mejor médico de todas las enfermedades para los mortales, aquí yace Aristócrates (hijo) de Pnitágora.

501.

[κ]οῦρος Χρυσόχοο[ς] | κεῖμαι πολλοῖσ<ι> | ποθεινός. (400-375)

Joven Crisoco, yazgo, echado de menos por muchos.

503.

[--- E]ὐμήλο κατέχ[ει --- ---] |

[---]σε ἔχθων μητ[(-) --- (-)] |

[αὐτοκασι]γνήτει καὶ ὅμα[ιμ---] |

[πένθος ἀ]εἰμνηστον τοι[(-) --- (-)]. (¿400-350?)

... de Eumelo, ...guarda... ...odiando... a su propia hermana, de la misma sangre... dolor, recordado por siempre...

504.

[? Ἰππίαι τόδ]ε σῆμα νέον γεγαῶτι τοκ[εῦσιν] |

[? Κλει]νῶ Ἀλεξάνδρο τ' ἠδ' Ἐρατὼ χεάτην³⁰. (¿400-350?)

Esta tumba (es) para Hipias, un recién nacido, para los padres. Clino (esposa) de Alejandro y Erato lo lloraron.

505.

εἰκὼν μνήμα χρόνο· τιμὴ δὲ κασιγνήταισιν

τοῖν ὄν --- ὄν --- ὄν --- ὄν --- |

Καλλιστοῦς τε Φίλης τε, οἷν ἢ πίστις διέμενεν

ἀί[διο]ς ὄν --- ὄν --- ὄν ---]. (Siglo IV)

(Esta) figura es un recuerdo en el tiempo; y un honor para dos hermanas... de Calisto y de File, a quienes se atribuía una lealtad eterna...

507.

[--- ---]αιε, Ἀγακλείδας μνήματι σὸς παῖ[ς] |

[--- ---]ον καὶ ἀδελφὰν <Δ>ιαινέταν αὐτ[οῦ]. (¿400-350?)

Tu hijo... de Agaclida para este memorial... y a su hermana Dieneta.

509.

(i) Ἐλλὰς μὲν πρωτεῖα τέχνης αὐλῶν ἀπένευμεν |

Θεβαῖοι Πο<τ>άμωνι, τάφος δ' ὄδε δέξατο σῶμα· |

πατρὸς δὲ μνήμασιν Ὀλυμπίχου αὔξεται ἔπαινος, |

οἷον ἐτέκνωσεμ παῖδα σοφοῖς βάσανον.

³⁰ De χέω.

(ii) Πατρόκλεια Ποτάμωνος γυνή. (390-80)

(i) La Hélide concedió el primer premio por su técnica en las flautas al tebano Potamón, esta tumba acogió su cuerpo; con recuerdos de (su) padre olímpico, tanta alabanza cultivaba, que engendró a un hijo como prueba para los sabios.

(ii) Patroclea, esposa de Potamón.

510.

(i) Φιλοστράτη Φίλωνος.

(ii) Φίλων Καλλίππο | Αἰζωνεύς.

(iii) ἐνθάδε τὴν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολῶσαν |
Φαναγόραν κατέχει Φερσεφόνης θάλαμος.

(iv) Ἀλκιμάχη | Καλλιμάχου | Ἀναγυρασί[υ]. (390-365)

(i) Filóstrate (hijo) de Filón.

(ii) Filón (hijo) de Calipo, Exoneo.

(iii) Aquí, habiendo llegado al extremo de toda virtud, a Fanágoras guarda la morada de Perséfone.

511.

(i) Νικόβολος Μυν|νίχο Εἰτεαῖος.

(ii) σῆς ἀρετῆς ἔστηκεν ἐν Ἑλλάδι | πλεῖστα τρόπαια
ἐν τε ἀνδρῶν | ψυχαῖς, οἷος ἐὼν ἔλιπες,

Νικόβ|ολε, ἡελίο λαμπρὸμ φῶς· Περσεφί|ονης δέ
δῶμα ποθεινὸς ἐὼν σοῖ|[σι φίλο]ις κατέβης. (390-65)

(i) Nocóbolo (hijo) de Minico iteo.

(ii) Muchísimos trofeos de tu virtud se alzan en la Hélide y en las almas de los hombres, siendo de tal clase, cuando abandonaste, Nicóbolo, la brillante luz del sol; a la morada de Perséfone descendiste siendo echado de menos por tus seres queridos.

512.

(i) Τηλέμαχος | Σπουδοκράτος | Φλυεύς.

(ii) ὃ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις
κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον
παισὶ φίλει τε γυναικί· — τάφο δ' ἐπὶ δεξιά, μῆτερ,
κεῖμαι σῆς φιλίας οὐκ ἀπολειπόμενος.

(iii) Ἱερόκλεια | Ὀψιάδου | ἐξ Οἴου. (390-65)

(i) Telémaco, (hijo) de Espudócrates, fliasio.

(ii) ¡Oh!, teniendo renombre alabanza por (ser) digno de eterna memoria y por tu virtud entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, ama a tus hijos y a tu mujer. “A la derecha de tu sepultura, madre, yazgo, no estando falto de tu amor”.

(iii) Hieroclea (hija) de Opsiades de Eo.

513.

(i) Μνησαρέτη Σωκράτος.

(ii) ἦδε πόσιν τ' ἔλιπεν καὶ ἀδελφὸς³¹ μητρὶ τε πένθος
καὶ τέκνον μεγάλης τε ἀρετῆς εὐκλεαν ἀγήρω. |

³¹ Acusativo plural.

(iii) ἐνθάδε τὴν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρ[μα μολοῦ]σαν
Μνησαρέτη κατέχε³² Φερσεφόνης θ<ά>λαμος. (380-70)

(i) Mnesárete (hija) de Sócrates

(ii) Ésta dejó un esposo, hermanos, luto a una madre y un niño, fama que no envejece por una gran virtud.

(iii) Aquí, habiendo llegado al extremo de toda virtud a Mnesárete la morada de Perséfone guarda.

514.

Φαίδιμον Εὐθυ[γέν]ος ὄδ' ἔχει τάφος ἀνφικαλύψας. (ca. 380-70)

Esta tumba tiene oculto a Fédimo (hijo) de Eutígenes.

515.

ὦ μεγάλην λύπην σὺ λιποῖσα Φαν[--- --]

...

[ὄ]δέ σ' ἐπώικτισε³³ Μο<ῖ>ρα ποθει[ν --- --].

...

Habiendo dejado una gran tristeza, ¡oh Fan...!... La Moira no se apiadó de ti, ...echar de menos...

516.

ἐνθάδε Φυλονόη κεῖται, θυγάτηρ [--- --], |
σώφρων, εὐσύνετος, πᾶσαν ἔχο[υσ' ἀρετή]ν. (380-70)

Aquí yace Filónoe, hija de... sensata, inteligente, que tenía toda la virtud.

517.

(i) Εὐκολίνη Ἀντιφάνος.

(ii) εὐκολίας ὄνομ' εἶχεν ἐπώνυμον ἦδε βίος δὲ |
κεῖται ἔχουσ' ὑπὸ γῆς μοῖραν ἐφ' ἥπερ ἔφυ. (380-70)

(i) Eucoline (hija) de Antífanos.

(ii) Ella tenía un nombre que igualaba su buena disposición en su vida, pero yace bajo tierra, teniendo un destino para el cual ella nació.

518.

πᾶσι θανεῖν <ε>ἵμαρτα<ι>, ὅσοι ζῶσιν· σὺ δὲ πένθος
οἰκτρὸν <ε>χ<ειν> ἔλιπες, Πausιμάχη, προγόνοις
μητρ<ί> | τ<ε> Φ<α>ινί<π>πηι καὶ πατρὶ Πausανίαι,
σῆ<ς> δ' ἀρετῆ<ς> μ<ν>η|μ<ε>ῖον ὁρᾶν τό<δ>ε τοῖς παριοῦσιν
σωφροσύνη<ς> τ<ε>. (375)

Morir está destinado para todos cuantos viven; tú dejaste que tus padres tuvieran un lamentable dolor, Pausímaca: a tu madre, Fenipe y a tu padre Pausanias. Este (es) un recuerdo de tu virtud y de tu prudencia para que lo vean los que pasan al lado.

³² = κατέχει

³³ ἐπ-οικτίζω.

519.

- (i) Κλειόβολος Ἀχα[ρνεὺς] | μάντις.
(ii) Γλαύκο παῖ Κλεόβολε θανόντα σε γαῖα καλ[ύπτει] |
ἀμφοτέρων μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μά[χεσθαι], |
ὄν ποτ' Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἔστεφά[νωσε] |
δῆμος ἀριστεύσαντα καθ' Ἑλλάδα ἠκῦδος [ἔχοντα]. (¿375-350?)

(i) Cleobolo, adivino acarniano.

(ii) Cleobolo, hijo de Glauco, la tierra te cubre, muerto, a ti que (hacías) ambas cosas: buen adivino y luchar con la lanza, al que un día el pueblo del magnánimo Erecteo coronó por ser el mejor y por gozar de renombre en toda la Hélade.

520.

- (i) Δημάρετος Δημονόθου Ἀλωπεκῆθεν. |
(ii) Χαιρίας Χαιρεφάνος | Περγασῆθεν.
(iii) Κα<λλ>ιστρ<ά>τη
(iv) ὧ φίλοι ἡμέτεροι, χρηστ<ο>ὶ πιστ<ο>ὶ διὰ παντός, |
χαίρετε, κοινὸν γὰρ ῥῆμα τόδ' ἐστὶ βροτοῖς. |
ἡμεῖς δ' ἀελίου <~>ὄσον χρόνον εἶ<δ>ομεν αὐγὴν |

...

εἰς ἀγαθὸν τε ἐνέποντες καὶ ἐξοπίσ[ω] πάλιν αὖθις, |
νυνὶ δὲ <φ>θ<ί>μενοι κείμεθα γῆς ἀφανεῖς. (370-60)

(i) Demáreto de Demónoto (del demo) de Alopece.

(ii) Ceria de Ceréfano (del demo) de Pergasa.

(iii) Calístrate.

(iv) Amigos nuestros, buenos y fieles en todo momento, salud, pues ésta es una expresión común para los mortales. Pero nosotros durante el tiempo en que vimos la luz del sol... y hablando acerca de lo bueno y de lo nuevo en lo porvenir, pero ahora nosotros yacemos muertos invisibles en la tierra.

521.

- (i) Φανοστράτη Ἐξηκεστίδου †ε_ηδικιραρτε†.
(ii) [ἤτῳ ἠκ<λ>υτῳ ἠύωνοί †μ[= -]λοπι† ἠτῆ<ι>δ' ἠπέθηκαν,
ζηλωτὸν στέφανον τοῖς παριοῦσι ὀ<ρᾶ>ν.
(iii) Ἐξηκεστίδης Πρωτίωνος Αἰξωνεύς. †ζανχαιρε†. (ca. 360)

(i) Fanóstrate (hijo) de Execéstides

(ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona envidiada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

(iii) Execéstides (hijo) de Protiono, Exoneo.

522.

Τιμαγόρας θύγατερ καὶ Ἀριστοκλέους Φιλοκυδί, |
χαῖρε· ποθεῖ σε Εὐκλεία ἦν ἔλιπες προγόνοις. (ca. 360)

Salud, Filócides, hija de Timágora y de Aristocles. Euclia te echa de menos, a quien dejaste con sus abuelos.

523.

(i) [Καλλίστ]ρατος. Λυσιστράτη... Νικοστράτη. Κ<αλλίμαχος>.

(ii) ἐνθάδ' ἀνὴρ ἀγαθὸς κεῖται, Καλλιστράτο υἱὸς |
Καλλίμαχος, φιλῶν Κεκροπίδου Μελιτεύς. (360)

(i) Calístrato. Lisístrata... Nicóstrata. Calímaco.

(ii) Aquí yace un buen hombre, Calímaco, hijo de Calístrato, de la tribu Cecrópide, meliteo.

524.

(i) Ἄρχιππος | Σκαμβωνίδης.

(ii) εἴ τις ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς ἕνεκ' ἐστεφανώθη, |
πλεῖστον ἐγὼ μετέχων τοῦδ' ἔτυχον στεφάν[ο] |
χρυσῶ· Ἀθηναίων δὲ ἐστεφάνωσε πόλις·

εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπω[v]. (ca. 360)

(i) Árquipo, Escambónides.

(ii) Si alguien entre los hombres a causa de su virtud fue coronado, yo, participando en gran medida de esto, obtuve esta corona dorada. La ciudad de Atenas (me) coronó; y feliz, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

525.

(i) Γλυκέρα Θουκλείδου.

(ii) ὃ σπάνις ἐστὶ γυναικὶ ἐσθλὴν καὶ σώφρονα φῦναι |
τὴν αὐτὴν, δοκίμως τοῦδ' ἔτυχε Γλυκέρα. (ca. 360)

(i) Glícera (hija) de Tuclido.

(ii) Glícera logró indudablemente aquello que es raro³⁴ para una mujer: ser noble y prudente por naturaleza.

526.

(i) Ξενόκλεια χρηστή.

(ii) ἠιθέους προλιποῦσα κόρας δισσὰς Ξενόκλεια |
Νικάρχου θυγάτηρ, κεῖται ἀποφθιμένη, |
οἰκτρὰν Φοίνικος παιδὸς πενθοῦσα τελευτήν, |
ὃς θάνεν ὀκταέτης ποντίω ἐν πελάγει.

(iii) τίς θρήνων ἀδαής, ὃς σὴν μοῖραν, Ξενόκλεια, |
οὐκ ἔκεεῖ, δισσὰς, ἢ προλιποῦσα κόρας |
ἠιθέους παιδὸς θνεῖσκεις πόθω, ὃς τὸν ἄνοικτον |
τύμβον ἔχει, δνοφερῶι κείμενος ἐμ πελάγει; (ca. 360)

(i) Buena Jenoclea.

(ii) Después de abandonar dos hijas solteras, Jenoclea, hija de Nicarco, yace muerta, lamentando el triste fin de su hijo Fénix, quien murió a los ocho años en el mar.

(iii) ¿Quién (hay) ignorante de los lamentos, que tu suerte no compadezca, Jenoclea, tú que, después de abandonar dos hijas solteras mueres por el dolor (causado) por tu hijo, quien tiene una tumba despiadada, que yace en el sombrío mar?

527.

(i) [Εὐθ]ύκριτος ? [[Εἶτε]]αῖος.

(ii) ἐνθάδε τὸν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολόντα |
[Ε]ὐθύκριτον πατρία χθὼν | ἐκάλυψε τάφωι, |

³⁴ Literalmente: “aquello de lo que hay rareza”.

μητρὶ φίλον καὶ πατρὶ κασιγνήταις τε ποθεινόν |
πᾶσ[ί] τε ἐταίρουσιν σύντροφον | ἡλικίας. (ca. 360-50)

(i) Eutícrito íteo.

(ii) Aquí, tras haber llegado al extremo de toda virtud, a Eutícrito la tierra paterna escondió en (esta) tumba, querido por su madre, por su padre y por sus hermanas, echado de menos por todos sus compañeros de juventud con quienes fue educado.

528.

πατρίδα μὲν Πόντον Κύπρις κατέχει, ἐμὲ δὲ Ἀτθίς |
κρύψε πρὸ ἡλικίας Δωρίδα τῶιδε τάφῳ. (ca. 360-50)

Cipris guarda el mar patrio, y a mí, Dóride, el Ática me escondió antes de la juventud en esta tumba.

529.

πένθος κοριδίῳ τε πόσει καὶ μητρὶ λιποῦσα |
καὶ πατρὶ τῷ φύσαντι Πολυξένη ἐνθάδε κεῖται. (ca. 360-50)

Tras haber dejado dolor a una niña recién nacida, a su esposo, a su madre y a su padre, Políxene yace aquí.

530.

χαῖρε, τάφος Μελίτης· χρηστὴ γυνὴ ἐνθάδε κεῖται.
φιλοῦντα | ἀντιφιλοῦσα τὸν ἄνδρα Ὀνήσιμον ἦσθα κρατίστη·

τοιγαροῦν ποθεῖ | θανοῦσάν σε, ἦσθα γὰρ χρηστὴ γυνή. —
καὶ σὺ χαῖρε, φίλτατ' ἀνδρῶν, ἀλλὰ | τοὺς ἐμοὺς φίλει. (ca. 360-40)

¡Salud!, sepulcro de Melita; una buena mujer yace aquí. Amando de forma correspondida a tu esposo Onésimo, eras la mejor; por ello él te echa de menos a tí, muerta, pues eras una buena mujer. “También tú, salud, el más querido de los hombres, pero quiere a los míos”.

531.

(i) Χαιρίων | Μικυλίωνος : Αἰξῶ. |
Νάκιον : Ἡγησίῳ : Αἰξῶ. | Χαιρίωνος γυνή. |
Εὐξιθέα | Χαιρίωνος θυγ.

(ii) ἐννέα ἐτῶν ἐβίων δεκάδας, θνείσκω δὲ γεραίος, |
σωφροσύνην δὲ ἥσκησα, ἔλιπον δὲ εὐκλειαν ἀμεμφῆ. (Mediados del siglo IV)

(i) Cerión, (hijo) de Micilión, (del demo de) Exona.

Nación (hija) de Hegesias, (del demo de) Exona, esposa de Cerión.

Euxitea hija de Cerión.

(ii) Nueve décadas de años viví, muero anciano, cultivé la prudencia, dejé una irreprochable reputación.

532.

(i) [τοῦνο]μα μὲν τὸμὸν³⁵ καὶ ἐμοῦ πατρὸς ἦδε ἀγορεύ[ει] |
[στή]λη καὶ πάτραν· πιστῶν δὲ ἔργων ἔνεκα ἔσχο[v] |

[Πις]τὸς ἐπωνυμίαν, οὗ σπάνις ἀνδρὶ τυχεῖν.

(ii) Πραξίνος | Τερεία | Αἰγινήτης. (ca. 350)

³⁵ = τὸ ἐμὸν.

- (i) Esta estela anuncia mi nombre, el de mi padre y mi patria. A causa de mis obras leales tuve un sobrenombre, Pistos³⁶, cosa que (es) una rareza en un hombre obtener.
(ii) Praxino, Terias egineta.

533.

- (i) Βελτίστη Νομηνί³⁷ | Ἡρακλειῶτις. |
(ii) μητέρα ἔθηκα | ὀσίως ὀσίαν τοῖς | πᾶσιν ιδέσθαι· |
ἀνθ’ ὧν εὐλογίας | καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι.
(i) Bértiste (hija) de Numenio de Heraclea. (Siglo IV)
(ii) He enterrado con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio de lo cual, soy digno de elogio y alabanzas.

534.

- (i) <ἐ>νθάδ<ε> γῆ κατέχει τίτθην παίδων Διογείτο
ἐκ Πελοποννήσ|ο τήνδε δικαιοτάτην. |
(ii) Μαλίχα Κυθηρία. (ca. 350?)
(i) Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa que procede del Peloponeso.
(ii) Málica de Citera.

535.

- Εὐρυμάχου ψυχὴν | καὶ ὑπερφιάλος διαν|οίας
αἰθὴρ ὑγρὸς ἔχει, σῶμα δὲ τύνβος | ὄδε. (ca. 350)
El éter húmedo tiene el alma y los poderosos pensamientos de Eurímaco; esta tumba, su cuerpo.

536.

- (i) Μυρτίς Ἰεροκλείας θυγάτηρ, Μόσχου | γυνή, ἐνθάδε κεῖται,
πλεῖστα τρόποις | ἀρέσασα ἀνδρὶ τε τοῖς τε ἔτεκε.
(ii) Ἰερόκλεια. Μυρτίς. (ca. 350)
(i) Mirtis, hija de Jeroclea, esposa de Mosco, yace aquí, habiendo agradado en gran medida por sus hábitos a su esposo y a los hijos a los que parió.
(ii) Jeroclea. Mirtis.

537.

- (i) ἐργ[ά]τις οὖσα γυνὴ φειδωλὸς τε ἐνθάδε κεῖμαι.
(ii) Νικαρέτη. (ca. 350)
(i) Aquí yazgo yo, que fui una mujer trabajadora y ahorradora.
(ii) Nicárete.

538.

- [οἶκον ἔδωχ’ Ἰ]μέναιος, ἐν ᾧ ποτε Παμφίλη ἦδε :
ζῆλον ἔχουσα³⁸ ὄκει τὸν μακαριστότατον· |

³⁶ Leal.

³⁷ = Νομηνίου.

³⁸ = ἔχουσα.

[πρὶν ᾗδ' ᾗτ]η τελέσαι β[ί]ο] εἴκοσ[ι]ν ὄρφανίσασα :
νυμφιδίος οἶκος ἡλικίας ἔθανεν. (ca. 350)

Una boda dio lugar a un hogar en el que un día ésta, Pánfila, vivía, tras haber sido objeto de envidia por su gran felicidad. Antes de cumplir los veinte años de vida, habiendo dejado huérfana la casa nupcial de su juventud, murió.

539.

ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σόφρονα γαῖ' ἐκάλυψεν |
Ἀρχεστράτην ἀνδρὶ ποθεινοτάτην. (ca. 350)

Aquí la tierra ocultó a Arquéstrate, (mujer) buena y sensata, muy echada de menos por su esposo.

540.

Εὐθυκράτ<ο>υς <θ>υγάτηρ Αἰζωνέ[ως ἐν<θ>άδε κεῖται], |
πλεῖστον ἔχ<ο>υσα μέρ<ο>ς <Θ>ε<ό>[-— — (-)]. (ca. 350)

La hija de Eutícraates, Exoneo, yace aquí, Teo..., que tiene la mayor parte de...

541.

(i) καὶ ζῶσαι πλούτου πατρικοῦ μέρος | εἶχον ὁμοίως,
τὴν αὐτῶν φιλίαν καὶ | χρήματα ταῦτ' ἐνόμιζον. |

(ii) [οὐ]δένα λυπήσασα, τέκνων δ' ἐπιδοῦσ[|α ἔτι] παῖδας
τῆς κοινῆς μοιρᾶς πᾶσ[|ιν ἔχε]ι τὸ μέρος.

(iii) [...]οστράτη, Μελινῶ | [—]νος Ἀναφλυστ[ίου]. (ca. 350)

(i) En vida tenían parte de la riqueza paterna por igual, consideraban esos bienes como el amor que se tenían.

(ii) Sin haber afligido a nadie y habiendo visto incluso a los hijos de sus hijos, tiene la parte del destino común a todos.

(iii) ...óstrata, de Melino... (del demo) de Anaflisto.

542.

(i) Πεισικράτεια Εὐφρονίου | [Λ]αμπρεῖως. Εὐφρόνιος.

(ii) Πεισικράτεια ἥδ' ἐστὶ Εὐφρονίου θυγάτηρ,
ἧς ψυχὴν μὲν ἔχει τὸ χρεῶν γ' ἠ | [τ]οῖς δὲ τέκνοισι
τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν | σωφροσύνην τε ἔλιπεν.

(iii) Ἀριστόδικος. (ca. 350)

(i) Pisisicratia (hija) de Eufronio (del demo) de Lamprio. Eufronio.

(ii) Esta es Pisisicratia, hija de Eufronio, cuya alma tiene lo que debe ser, quien dejó para sus hijos el practicar la virtud y la prudencia.

(iii) Aristodico.

543.

(i) πλεῖστομ μὲν καὶ ζῶσα [τ]ρό|πων σῶν ἔπαινον, |
Λυσάνδρο Πιθέως | Ἀρχεστράτη ἔγγονε, καὶ νῦ[ν] |
[λ]εῖπεις σοῖσι φίλοισι μέγαν πόθον, | ἔξοχα δ' αὐτῆς
ἀνδρὶ, λιποῦσα φάος | μοιριδίωι θανάτωι.

(ii) εὐσεβῆ ἀσκήσασα βίον | καὶ σόφρονα θνήσκω,

ἡνίκα | μοι βίотου μόρσιμον ἦλθε τέλος.

(iii) πένθος μητρὶ λιποῦσα κασιγνή|τοι τε πόσει τε
 παιδί τ' ἐμῶι | θνήσκω καί με χθῶν ἦδε καλύ|πτει,
 ἢ πᾶσιν κοινή τοῖς ἀπογιγνο|μένοις·

εἰμι δὲ Λυσάνδρου | Πιθέως Ἀρχεστράτη ἦδε. (ca. 350)

(i) Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos, y ahora dejas a tus seres queridos gran nostalgia y en mayor medida a tu esposo, tras abandonar la luz a causa de la muerte fatal.

(ii) Habiendo cultivado una vida con piedad y prudencia, muero, cuando me llegó el final de la vida señalado por el destino.

(iii) Muero habiendo dejado dolor a mi madre, a mi hermano, a mi esposo y a mi hijo. Esta tierra, que (es) común para todos los muertos, me cubre. Esta soy, Arquéstrate, hija de Lisandro, (del demo) de Piteo.

544.

(i) Κώμαρχος, | Ἀπολλόδωρος, | Σωσώ | Ἡρακλεῶται.

(ii) οὗ τὸ χ<ρ>εὼν εἴμ<a>ρται, ὄρα | τέλος ἡμέτερον νῦν· |
 ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε | [π]ατήρ υἱὸς <θ>υγ<ά>τηρ τε |
 [θ]νήσκομεν Αἰγ<a>ίου | κύμασι πλαζόμενοι. (ca. 350)

(i) Comarco, Apolodoro, Soso, Heracleotas.

(ii) Mira nuestro fin ahora, cuyo destino fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo.

545.

ὄστέα μὲν καὶ σάρκας | ἔ{ι}χει³⁹ χθῶν παῖδα τὸν ἠ|δύν,
 ψυχὴ δὲ εὐσεβέων | οἴχεται εἰς θάλαμον. |

εἰ δὲ ὄνομα ζητεῖς, Θεογεῖτ|ων Θυμόχου παῖς,

Θηβαῖος γενεάν, κεῖμα<ι> κλειν|αῖς ἐν Ἀθήναις. (Mediados del siglo IV)

La tierra contiene los huesos y las carnes del niño dulce, pero el alma de los piadosos va hacia la morada (de Perséfone). Si buscas un nombre, Teogito, hijo de Timoco, tebano por nacimiento, yazgo en la gloriosa Atenas.

546.

(i) [Ἄν]θήπιη.

(ii) πλεῖστον ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν | ἔσχες ἔπαινον
 πασῶν, Ἀνθήπιη, | νῦν τε θανοῦσα ἔτ' ἔχεις. (ca. 350)

(i) Antipe.

(ii) Entre los hombres te ganaste la más grande alabanza de todas las mujeres, Antipe, y ahora que has muerto, todavía lo tienes.

547.

Ἄττις ἦν | χρηστὸς | καὶ χρηστῶ|[ν ἐξεγ]εν|[ήθη]. (ca. 350)

Atis fue bueno y fue engendrado de entre los buenos.

³⁹ Con doble acusativo.

548.

- (i) Δημέτριος | Θεοδότης.
(ii) ψυχὴ μὲν προλιποῦσα τὸ σόν, [Δημήτριε, σῶμα] |
οἴχεται εἰς Ἑρεβος· σωφροσύν[η δὲ ?καλή] |
θάλλει ἀγήρατος· τύμβωι δέ σε [κρύψε θανόντα] |
Ἑρξίς, ἴσον στέρξας οἴσι⁴⁰ τέκ[νοισ(ιν) (-)~ -] |
(iii) ἄφθονον εὐλογίας πηγὴν, Δημ[ήτριε, λείπεις]
ἀσκήσας κόσμον σωφροσύν[η, τε ?καλήν]· |
ὦν σε χάριν στέρξας Ἑρξίς τέκ[νοισ(ιν) (-)~ - -] |
μνημεῖον φιλίας τεῦξε τάφ[ον ~ - -] | (ca. 350)

(i) Demetreio teodota.

(ii) Tu alma, tras haber abandonado tu cuerpo, Demetrio, va al Érebo⁴¹; pero tu bella prudencia exenta de vejez, florece; en esta tumba, Erxis te ocultó muerto, quien quiso a sus hijos por igual.

(iii) Después de cultivar la no envidiada fuente del elogio, Demetrio, abandonas el orden y la bella prudencia; a causa de los cuales, Erxis, que te amó igual que a los hijos,... fabricó (esta) tumba como recuerdo de su amor.

549.

- σῶμα μὲν ἐνθάδ' ἔχει σόν, Δίφιλε, γαῖα θανόντο[ς], |
μνήμα δὲ σῆς ἔλιπες πᾶσι δικαιοσύνης. (ca. 350)

Tu cuerpo aquí, habiendo muerto, la tierra contiene, Dífilo, pero dejaste el recuerdo de tu justicia a todos.

550.

- ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα | ποθεῖ θ' ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, |
Εὐθία, οὐκ ἀδίκως, ὃς τέχνει, | οὐχὶ φύσει
ἐμ βοτρυοστεφάνωι | κωμωιδία⁴² ἠδυγέλωτι
δεύτερος | ὦν τάξει πρῶτος ἔφυ<ς> σοφίαι. (Mediados del siglo IV)

Toda la Hélade te envidia y ahora en los sagrados concursos, Eutias, no sin justicia, quien en técnica, no por naturaleza, en la comedia que produce la dulce risa coronada de racimos eras el segundo, pero naciste el primero en disposición en cuanto a sabiduría.

551.

- (i) Καλλιστώ.
(ii) σῶμα σὸν ἐν κόλποις, Καλλιστοῖ⁴³, γαῖα καλύπτει, |
σῆς δὲ <ἀ>ρετῆς μνήμην σοῖσι φίλοις ἔλιπες.
(iii) Εὐκολίνη. (ca. 350)

(i) Calisto.

(ii) Tu cuerpo en su regazo, Calisto, la tierra cubre, pero dejaste el recuerdo de tu virtud a tus seres queridos.

(iii) Eucóline.

⁴⁰ Atracción de relativo.

⁴¹ Personificación de la oscuridad.

⁴² κωμωδία

⁴³ Καλλιστώ, -οῦς

552.

[–∞ –∞ – ἀρ]ετῆς ἕνεκα ἐνθάδε κεῖμαι.
 Τηλεφάνη[ς ∞ –(∞) – ∪ ∪ – ∪ ∪ – (-)]. (ca. 350)
 ... a causa de la virtud, aquí yazgo.
 Teléfanos.

553.

(i) [–∞ – και] μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ [?ποθεινοῦ] |
 [πα]ιδὸς τύμβον ὄρᾶν τόνδε πρό[– ∪ ∪ –].
 (ii) ἤσκουν μὲν τὸ δίκαιον ἐμμού[μην τ(ε) (∪)∪ – –], |
 ἐν τῷ δ’ ἐκτελέσαι λείπομα[ι – ∪ ∪ –]. |
 Μοῖρα γὰρ οὐκ εἶασ’, ἔστησε[ε δ(ἐ) (∪)– ∪ ∪ – –]· |
 ἐν τριάκοντ’ ἔτεσιν κ[– ∪ ∪ – ∪ ∪ –]. (ca. 350)
 (i) ... a ver esta tumba del hijo echado de menos por su amada madre y por su padre.
 (ii) Cultivaba la justicia e imitaba la..., y soy privado de llegar a la perfección en ello...
 Pues la Moira no (me) lo permitió...pero instituyó... A los treinta años...

554.

ἐπτά βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος, οὐθένα | λυπῶν
 σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε δικαιο|σύνης τε μετασχών
 τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος. (ca. 350)
 Siete décadas de vida, querido por todos, sin haber provocado sufrimientos a nadie, sino
 habiendo compartido prudencia, virtud y justicia, tengo la parte del destino común a todos.

555.

[ἀ]θάνατος φιλία σῆς ψυχῆς [ἔ]στι παρ’ ἀνδρί | (ca. 350)
 El amor de tu alma es inmortal ante tu esposo...

556.

αἰαῖ, ἐγὼν ἥβης κα[(∪) – ∞ – ∪ ∪ – –] |
 κεῖμαι ἐπ’ ἄλλοτρ[ι – (∞) – ∞ – ∪ ∪ – (-)]. (ca. 350)
 ¡Ay, al menos yo... de la juventud... yazgo en extranjero...

557.

πένθους καὶ στοναχῆς ἐτρέφην χάριν, οὐχὶ βοηθός |
 μητρὶ φίλῃ γήρως εἰς τέλος ἐρχομένη· |
 ἐννεετῆς γὰρ ἰδὼν κυκλίους ὥρας ἐνιαυτῶν |
 θνήσκω δυσξυνητῶι δαίμονι χρησάμενος. (ca. 350)
 Fui criado para causar sufrimientos y gemido, y no como ayuda para mi amada madre
 cuando llegaba al final de la vejez; pues tras ver las nueve estaciones cíclicas de años,
 muero tomado por una divinidad difícil de entender.

558.

[–∞ – διέ]μεινεν ἀείμνηστον τρόπον, αὐτή, |
 [–∞ – ὑπὸ] γ[ῆ]ι κεῖται, ψυχὴ δ’ ἐν Ὀλύμπ[ωι]. (ca. 350)

...por su carácter digno de eterna memoria, ésta; ...yace bajo tierra, y su alma en el Olimpo.

559.

(i) Εὐφάνης | Μύρμηκος.

(ii) εἴ τι δικαιοσύ[ν]ης ἄθλον τίθεται κατὰ γαίας, |
Εὐφανεσ, οὐ χαλεπὸν τοῦδέ σε πρῶτα λαβεῖν. (ca. 350)

(i) Éufanes (hijo) de Mirmeco.

(ii) Si bajo tierra se instituye un reconocimiento a la justicia, Éufanes, no es difícil que tú obtengas el primero de éste.

560.

(i) <Α>ντιφῶν Εὐφ<ά>νος.

(ii) [ἀσκ]ήσαντα ὅσα χρὴ θνητῶ φύσει ἀν[δρ]ὸς ἐνεῖνα[ι], |
[σωφρ]οσύνην, σοφίαν, γῆς με ἐ[κάλυψ]ε τάφος. (ca. 350)

(i) Antifonte (hijo) de Éufanes.

(ii) Esta tumba de tierra me ocultó, a mí que me esforcé en la medida en que a la naturaleza mortal del hombre le es posible, en cuanto a prudencia y a sabiduría.

561.

(i) Καλλιμέδων Καλλιτέλ[ου]ς | Μυρρινούσιος.

(ii) τῶν μὲν δοὺς βάσα[νον, ∞ - ∞ - ∞ - ∞ - -], |
Καλλιμέδων, ἀρε[τ]ῆς πλεῖστ[ο]ν ἔπαινον ἔχεις. |
σοὶ δὲ πατὴρ φθιμένοι [σ]υνεπέσπετο τὴν πολύκλαυτον |
Καλλιτέλης παιδ[ὸς] μοῖραν ἰδὼν θανάτο. (ca. 350)

(i) Calimedon (hijo) de Caliteles mirrinusio.

(ii) ...después de dar una prueba entre los que... Calimedonte, tienes muchísima alabanza por tu virtud. Pero después de que moriste, tu padre Calíteles te siguió, tras haber visto el destino muy lamentable de la muerte de su hijo.

562.

ἐξ ἀγαθῶν [∞ - ∞ - ∞ - ∞ -]θη |
ὕὸν Μειδ[∞ - (∞) - ∞ - ∞ - (-)]. (ca. 350)

De entre los buenos... hijo de Mid...

563.

γηραιὰν ἄνοσον παῖδας παίδων | ἐπιδοῦσαν
Λύσιλλαν κατέχει | κοινοταφῆς θάλαμος. (ca. 350)

(Esta) morada, en donde todos deben ser enterrados⁴⁴, guarda a Lisila, la cual vio, anciana e inofensiva, a los hijos de sus hijos.

564.

(i) [Φιλ]όστρατος Φιλοζένου.

(ii) παῖ πατέρασ σαυτοῦ πατρὸς ἔχων ὄνομα,

⁴⁴ Lit. Tumba común de todos.

καὶ παραμύθιον ἦσθα | παρωνύμιόν τε γονεῦσι,
 Νεολλαρίων, δαίμων δέ σ' ἀφείλετο πᾶ<σ>ι πο|θινόν. (post. ca. 350)

(i) Filóstrato (hijo) de Filóxeno.

(ii) Hijo, teniendo el nombre de tu padre en relación a tus abuelos, eras también un consuelo derivado de (tu) nombre para tus antepasados, Neolario, pero una divinidad te arrebató, echado de menos por todos.

565.

(i) [Φιλοκράτης] Φρυνίχου Ἀχαρνεύς.

(ii) [-∞ -∞ -] ποτ' ἐλευθερίας σ' ἐπιβῆσαι |

[-∞ -∞]εν, Μοῖρα δ' ἀνεῖλε βίου |

[-∞ -∞ -]σι, Φιλόκρ[α]τες, ἠνί[κ(α)]..ου |

[-∞ -∞]ραις να[∞ ∞ -]. (post. ca. 350)

(i) Filócrates (hijo) de Frínico acarneo.

(ii) ...un día ...de libertad obtener... pero la Moira te llevó de la vida... Filócrates, cuando...

566.

(i) [Χαιρεστράτη | Μεν]εκρ[άτους | Ἰ]καριέως.

(ii) Μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος | σεμνή τε γέραρα

τῶιδε τάφωι κεῖται | Χαιρεστράτη, ἦν ὁ σύνευνος

ἔστερξεν | μὲν ζῶσαν, ἐπένθησεν δὲ θανοῦσαν· |

φῶς δ' ἔλπ' εὐδαίμων παῖδας παίδων ἐπιδούσα. (post. ca. 350)

(i) Queréstrate, mujer de Menécraates de Icaria.

(ii) Queréstrate, servidora y sacerdotisa augusta de la madre de todos (Magna Mater), yace en esta tumba. Su marido la amó, mientras vivió, y ahora que está muerta, la llora. Afortunada dejó la luz habiendo visto a los hijos de sus hijos.

567.

(i) [Βάκ]χ[ιος | Ἀ]μφισ[————] | ἐκ Κεραμέων.

(ii) γῆγ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ εἰς ταὐτὸ τέχνηι συναγόντων

Βάκχιον ἀντιτέχνων πρῶτα φέροντα φύσει

Ἑλλάς ἔκρινεν ἅπασα, καὶ ὧν προῦθηκεν ἀγῶνας

ἦδε πόλις, πάντας τῶνδε ἔλαβε στεφάνους. (post. ca. 350)

(i) Baquío, de Anfis... del Cerámico.

(ii) En el oficio de los que mezclan tierra, agua y fuego, toda la Hélade juzgó que él, Baquío, por su destreza natural entre sus rivales se llevara el primer premio, y de entre los concursos que esta ciudad propuso, de ellos obtuvo todas las coronas.

568.

(i) Μακαρεὺς Λακιάδης Ἀρχέβιος.

(ii) εἶ σε Τύχη προῦπεμψε καὶ ἡλικίας ἐπέβησεν, |

ἐλπίδι γ' ἦσθα μέγας τῶι τε δοκεῖμ, Μακαρεῦ, |

ἠνίοχος τέχνης τραγικῆς Ἑλλησιν ἔσεσθαι· |

σωφροσύνη δ' ἀρετῆι τε οὐκ ἀκλειῆς ἔθανες. (post. ca. 350)

(i) Macareo (hijo) de Laciades. Arquebio.

(ii) Si bien la Fortuna te persiguió y alcanzó tu juventud, eras grande en cuanto a la esperanza de juzgar que tú, Macareo, ibas a ser conductor del arte trágico para los helenos y por tu prudencia y virtud no moriste sin gloria.

569.

(i) Φανος[τράτη *nomen patris*] | Μελιτέως.

(ii) Ἀντιφίλη. Φανοστράτη.

(iii) μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται,

[ο]ύθενι λυπη<ρ>ά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινή. (post. ca. 350)

(i) Fanóstrata (hija) de...Meliteo.

(ii) Antífila. Fanóstrata.

(iii) Partera y médica, Fanóstrata yace aquí, desagradable a nadie, muerta, (es) echada de menos por todos.

570.

(i) Φιλιστίδης | Σωστράτου | Πειραιεύς.

(ii) [ἐν]θάδε γαῖα ἐκάλυπεν ἀδελφῶ<ν> σώματα δ<ισ>σῶ[v], |

[οῖ] ποτε καλλιχόροισιν ἐ[v] εὖστε{υ} φάνοισί τε Ἀθήνα[ις] |

[ἦρ]ξάτον ἀμφοτέροι [τ]ε[τρ]άκι στεφανηφόρον ἀρχή[v], |

[ῶ]στε λιπεῖν παισὶν παῖ[δ]ων εὐκλειαν ἄ<μ>ενπτο[v], |

καὶ παῖδας παίδων εἶδοσαν ἀμφότερο[ι].

(iii) Σώστρατος | Φιλιστίδου | Πειραιεύς. (post. ca. 350)

(i) Filístides (hijo) de Sóstrato del Pireo.

(ii) Aquí la tierra ocultó los cuerpos de dos hermanos, que en otro tiempo en Atenas la de hermosas danzas, la de bellas coronas, cuatro veces uno y otro se encargaron de una magistratura que lograba coronas, de modo que dejaron una irreprochable reputación a todos sus hijos y ambos vieron a los hijos de sus hijos.

(iii) Sóstrato (hijo) de Filistides del Pireo.

571.

(i) [[Μέλιττα]] Ἀπολλοδώρου | ἰσοτελοῦ θυγάτηρ |

(ii) Μέλιττα |

(iii) τίτθη.

(iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τί[τθ]ὴν κατὰ γαῖα καλύπτει

Ἴπποστράτης· καὶ νῦν π[ο]θεῖ σε.

καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλ|ουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ

οὔσαν καὶ κατὰ γῆς, | καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ·

οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ [γ]|ῆς, εἶπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν,

πρώτει σοὶ τι[μα]|ί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κεῖνται. (post. ca. 350)

(i) Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano.

(ii) Melita.

(iii) Nodriza.

(iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva. Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

572.

(i) Ἀτώτας μεταλλεύς.

(ii) Πόντου ἀπ’ Εὐξείνου Παφλαγῶν μεγάλθυμος Ἀτώτας |
ἤς γαίας τηλοῦ σ[[σ]]ῶμ’ ἀνέπαυσε πόνων. |
τέχνηι δ’ οὔτις ἔριζε· Πυλαιμένεος δ’ ἀπὸ ρίζης |
εἴμ’, ὃς Ἀχιλλῆος χειρὶ δαμείς ἔθανεν. (post. ca. 350)

(i) Atotas minero.

(ii) El magnánimo Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él): “Soy del linaje de Pilémenes, que murió vencido por la mano de Aquiles”.

573.

οὐχὶ πέπλους, οὐ χρυσὸν ἐθαύμασεν ἐμ βίωι ἦδε,
ἀλλὰ πόσιν τε αὐτῆς σωφροσύ[νην τ(ε) (-)~ -]. |
ἀντὶ δὲ σῆς ἦβης, Διονυσία, ἠ<λ>ικίας τε
τόνδε τάφον κοσμεῖ σὸς πόσις Ἀντίφ[ίλος]. (post. ca. 350)

Ni vestidos ni oro admiró en vida ella, sino que... a su esposo y su propia prudencia. A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba.

574.

λείπω πᾶσ[ι ~ - ~ - ~ - ~ -] |
πένθος τ’ οὐκ ὀλίσις⁴⁵ χρησ[~ ~ ~ ~]. |
Εὐδαίμων δὲ ὄνομ’ ἔσχον επε[~ - ~ - ~ -]· |
παῖδας γὰρ παίδων εἶδον ὁ πᾶσ[ι φίλος]. (post. ca. 350)

Dejo a todos... dolor.. para los funestos... Contento, me llamaba... Pues querido por todos, vi a los hijos de mis hijos.

575.

[εἰ θέμις ἦν], θνητὴν ἐναρίθμι|ο[v - ~ ο]υσαν
ἀθανάταις | νο[μίσαι, σοῖ] τὸ γέρας τόδ’ ἂν | ἦν,
Ἡράκλ[ει]α· σὺ γὰρ προλι|ποῦσ’ ἦβην [π]ολυανθῆ
ῶιχ|ου ἀποφθιμ[έ]νη μητρὸς π|ρολιποῦσα μέ[λ]αθρον
Σίμ|ου ἀνοικτίστω[ς] Φερσεφό|νης θάλαμου<ς>. (post. ca. 350)

Si fuera lícito considerar... a una mortal y contada entre los inmortales, esta distinción honorífica sería para ti, Heraclea; pues tú habiendo dejado atrás la juventud abundante en flores, muerta, fuiste implacablemente a las moradas de Perséfone, luego de abandonar el techo de tu madre, Simo.

576.

παῖδά τοι ἰφθίμαν Δαμαινέτου ἄδε Κρατίσταν, |
Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο κόνις, |
ἅ ποθ’ ὑπ’ ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, |
ὄρφανὸν ἐμ μεγάροις παῖδα λιποῦσα πόσει. (post. ca. 350)

⁴⁵ = οὔλιος, α, ον.

En efecto, la ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa amada de Arquémaco; quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

577.

[π]άντων ὧν θέμις ἐστὶ τυχεῖν εὐδαίμοσι θνητοῖς : |
ζῶσά τε ἐκοινώνουν καὶ φθιμένη μετέχω. |
ἡλικίας δὲ πόθον νεαρᾶς μνήμην τε λιποῦσα |
σωφροσύνης ἔθανον Λογχις ἐπωνυμίαν. (post. ca. 350)

De cuantas cosas es lícito alcanzar para los mortales dichosos, participaba mientras vivía y una vez muerta sigo haciéndolo. Tras haber dejado nostalgia y recuerdo de la fresca juventud y de la prudencia, morí, con el sobrenombre de Lónquide (“Lanza pequeña”).

578.

(i) Ἑλλάδος ὕμνωιδὸ[v – – – –] |
ζῶντα τ' ἐπαίδευσαν[v – – – –] |
οἱ δὲ καλῶς ἤρωες [– – – –] |

...

(ii) σῶν Θεόδω[ρ(ε), (–) – – – –] |
Ἑλλάδι ση[– – – –] ἀρμονία, |
οὔ καὶ ἀπο [γλώσσες μέλιτος] γλυκίων ρέ[εν αὐδῆ], |
ἦν σὺ λαβῶ[v ἥσκεις τερψιχ]όρους σοφίας.
(iii) ἐννέα Πιε[ρίδων Μουσῶν ἀ]νέδησεν ἐκάστη |
σόν, Θεόδω[ρε , τάφον ?λευκοῦ] Ἰου στεφάνοις, |
γῆν κάτω κ[ηρύξασ' αἴς ἀχ]ήσαντά [σ]ε πλείσταις |
ἀντιπάλω[v νίκαις Ἑλλάς ἄπ]ασα ποθεῖ.

(iv) N[..... E]ὐηγόρου. | Αθ[..... Eὐηγό]ρου Μελιτεύς. (post. ca. 350)

(i) ... al cantante de himnos de la Hélade... instruyeron al que vivía... los héroes de forma bella...

(ii) Teodoro, de tus... armonía para la Hélade... de cuya lengua fluía la voz más dulce que la miel, a la que ejercitabas alcanzando los placenteros coros de la sabiduría.

(iii) Cada una de las nueve Musas de la Pieria ciñó tu tumba, Teodoro, con coronas de lirio blanco, después de anunciar bajo la tierra, toda la Hélade te echa de menos, a ti que te vanagloriaste de muchas victorias entre los rivales.

(iv) N... (hijo) de Evégoro. At... (hijo) de Evégoro meliteo.

579.

ὄ<λ>βιον εὐγήρων ἄνο[σον – – – –]
τύμβος ὄδ' εὐθάν[ατον – – – –(nomen difuncti) ἔχει]. (post. ca. 350)

...disfrutando de una buena vejez... feliz, sin enfermedad... Esta tumba tiene a... que tuvo una muerte apacible.

580.

[– – – –] Μοῖραι τελέειν ὄτ' ἀ[– –] |
[– – – –]πων γῆ κατέχει φθιμεν[–]. (post. ca. 350)
Las Moiras... terminar... la tierra guarda... muert...

581.

[ὄστις ἔπ]αινος ἄριστος ἐν ἀνθρώποις[ι ὤ - -].

... (post. ca. 350)

...el que (es) el mayor elogio entre los hombres...

584.

δ[...][—] |

ἡλικίας [β]αῖδόν σωφροσύν[—] |

ἐν δεκάσιν δισσαῖσιν ἐ[τῶν [— - —], |

οἱ τάφον ἀντὶ γάμου [— - - -]. (post. ca. 350)

... lo poco de su juventud... prudencia en sus dos décadas. Los que... una tumba... en vez de una boda.

585.

σωφροσύνην ἤσκον⁴⁶ ἀρετὴν τε, ὡς χρὴ νέον ἄνδρα, |

καὶ ζῶν ἠτινούμην καὶ ἐπεὶ βίотου τέλος ἔσχον, |

ὥστε θανὼν ἔλιπον λύπας προγόνοισι φίλοις τε· |

οὐ γὰρ ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν σῶμα γονεῦσιν ἐμόν. (post. ca. 350)

(Yo) practicaba la prudencia y la virtud, tal como es necesario a un hombre joven y era alabado cuando vivía, y cuando tuve el fin de la vida, de modo que al morir dejé penas a mis antepasados y amigos, que a mis padres ya no les es posible ver mi cuerpo.

586.

(i) Δαικράτης | Δημοκράτους | Μιλητοπολίτης.

(ii) [π]ολλοῖς ἀ<φ>νηδὸν δαίμων βίον ὥπασε προικ[α], |

παύροισιν δὲ ἔτυμογ κτῆμα δικαιοσύνην, |

ἧς μέρος οὐκ ἐλάχιστον ὄδε ζωοῖσι μετασ[χῶν]

Δαικράτης (*sic*) κοινοῦ (*sic*) τέρμα ἐπέρησε βίου, |

οἰκείαις δ' ἐγ χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδα[κ]ρυ[τὶ] |

[ε]ὐξυνέτου Μοίρας εἰς τὸ χρεῶν δίδοται. (post. ca. 350)

(i) Deícrates (hijo) de Demócrato de la ciudad de Mileto.

(ii) A muchos, una divinidad opulenta obsequió una vida de regalo, pero a pocos, una posesión verdadera: la justicia; éste, Deócrates, participando entre los vivos de una parte, no la más pequeña, cruzó el término de la vida común. Se entrega en las manos familiares de los hijos y de la esposa sin lágrimas, hacia lo que es menester de parte de la Moira inteligente.

587.

(i) Πλαγγῶν | Προμάχου | Λακεδαιμονίο<υ>.

(ii) οὐ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγῶν, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις |

ᾠλβισεν, ἀλλ' ἐδάκρυσ' ἐκτὸς ἀποφθιμένην· |

σῶι δὲ πάθει μήτηρ καταλείβεται, οὐδέ ποτ' αὐτήν |

λείπουσι θρήνων πενθίδιοι στεναχαί. (post. ca. 350)

(i) Plangón (hija) de Prómaco lacedemonio.

⁴⁶ i.e. ἤσκουν.

(ii) No a ti, Plangón, te hizo dichosa Himeneo, el sirviente de los casamientos en los hogares, sino que te lloró cuando moriste fuera de ellos; tu madre se consume por el dolor que le causaste y ni un día los sollozos doloridos de sus trenos la abandonan.

589.

ἦδε κασιγνήτη ἢ Σμικύθο ἐνθάδε κεῖται, |

πένθος τῆς ἀρετῆς πᾶσι φίλοις θεμένη. (post. ca. 350)

Ésta, hermana de Esmícito, yace aquí, después de inspirar pena a todos sus amigos por su virtud.

590.

(i) Φίλαγρος Ἀγγελῆθεν. Ἥγιλλα Φιλάγρο. |

(ii) ἡλικίαμ μὲν ἐμὴν ταύτην δεῖ πάντας ἀκοῦσαι·

εἰκοστῶι καὶ πέμπετωι ἔτει λίπον ἡλίου ἀνγάζ. |

τοὺς δὲ τρόπους καὶ σωφροσύνην, ἣν εἶχομεν⁴⁷ ἡμεῖς,

ἡμέτερος⁴⁸ πόσις οἶδεν ἄριστ' εἰπεῖν περὶ τούτων. (ca. 350-25)

(i) Filagro (hijo) de Angele. Hégila (hija) de Filagro.

(ii) Es necesario que todos sepan mi edad⁴⁹; en el vigésimo quinto año abandoné los rayos del sol. Las costumbres y la prudencia que tenía, mi esposo sabe hablar mejor acerca de éstas.

591.

(i) ἡλικίαν δάκ[ρυσον, [- - - - -] |

δωδεκέτις [- - - - -] |

στερχθεῖσ', ἀθά[νατον δὲ - - - - -] |

πᾶσι τόδ' ἀγγέλλει [?μνημ(α) (-) - - -].

(ii) ὃ πολύκλαυθ' Ἄϊδη, τ[ί Κλεοπτολ]έμη[v - - -] |

ἦρπασας ἡλικίας δύσ[μορον -]κέ[-]; |

μητρὶ δὲ τεῖ μελέαι πένθ[ο]ς μνη[μην? ?τε λέλοι]πας

ἀθάνατον θνητῆς εἵνεκα συν[τυχία]ς.

(iii) ὃ μελέα μῆτερ καὶ ὁμαίμονες ὅς τέ σ' ἔφυσεν |

Μειδοτέλης αὐτῶι πῆμα, Κλεοπτολέμη, |

οἱ γόον, οὐ θάλαμον τὸν σὸν προσορῶσι θανούσης |

θρηῖνόν τε ἀντ' ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντὶ γάμου. (ca. 350-25)

(i) Lloro por su juventud,... de doce años... después de amar, pero inmortal... este recuerdo anuncia a todos...

(ii) ¡Oh, muy lamentado Hades! ¿Por qué arrebataste de la juventud a la desgraciada Cleoptóleme...? Dejaste dolor y un recuerdo inmortal a tu madre desdichada a causa de la desgracia mortal.

(iii) ¡Oh madre desdichada y hermanos y el que te engendró, Midóteles, como un dolor para sí mismo, Cleoptóleme, los cuales contemplan un lamento, no tu cámara nupcial, dado que has muerto, y un canto fúnebre en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda!

⁴⁷ Plural mayestático (poético).

⁴⁸ Plural mayestático (poético).

⁴⁹ Lit.: “Esta juventud mía”.

592.

Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, | εἰμὶ δὲ πατρὸς
Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον | Μαραθωνίου, εὐθ[α]νάτως δὲ
στείχω | ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον, |
γῆραι ἀριθμ[ή]σας' ἑννέα ἐτῶν | δεκά<δ>ας.

Εὐσεβία θυγατρὸς δὲ | ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει. (ca. 350-17)

Cércope yo me llamaba, soy Hediton,⁵⁰ de padre Sócrates de Maratón, envidiada, camino en un buena muerte hacia la morada de Perséfone, después de contar nueve décadas en mi vejez. Fui enterrada por mi hija con piedad, como me es debido.

593.

(i) ὀθεῖς⁵¹ μόχθος ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν |
ζητεῖν, ἠῦρηται δὲ ἄφθονος εὐλογία· |
ἦς⁵² σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν ἀνάγκης |
κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον.

(ii) Διονύσιος Ἀλφίνο.

(iii) σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσιε, γαῖα καλύπτει, |
ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας· |
σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας |
πένθος ἀείμνηστον σῆς φιλίας φθίμενος· |
δισσαὶ δ' αὖ πατρίδες σ' ἢ μὲν φύσει, ἢ δὲ νόμοισιν |
ἔστερξαν πολλῆς εἵνεκα σωφροσύνης. (346/5 y 338)

(i) No es ningún esfuerzo buscar una alabanza en los hombres buenos, sino un elogio exento de envidia es encontrado; tú, después de conseguirlo, moriste, Dionisio, y ocupas la morada común de Perséfone del destino para todos.

(ii) Dionisio (hijo) de Alfino.

(iii) La tierra cubre tu cuerpo aquí, Dionisio, pero el árbitro común tiene tu alma inmortal; muerto, a tus amigos, a tu madre y a tus hermanas has dejado un luto de eterna memoria por tu amor. Tus dos patrias, a su vez, una por naturaleza, otra por las leyes, te amaron a causa de tu mucha prudencia.

594.

(i) Διόγνητος Εὐαδήτου Παιονίδης.

(ii) εἴ τις τῶν ἀγαθῶν μνεῖαν ἔχει ἐν δορὸς ἀλκεῖ, |
πρῶτον κρίνων {ων} ἂν τόνδε δίκης μετέχοι· |
ἀντὶ γὰρ ἦς ψυχῆς ἀρετῆ πόλιν ἐστεφάνωσεν, |
θεσμὸς οὐ παραβὰς εὐδοκίμων προγόνων. (338)

(i) Διόγνητο (hijo) de Evádeto peónide.

(ii) Si alguien tiene un recuerdo de los buenos en la fuerza de la lanza, eligiendo a éste primero, lo haría partícipe de la justicia. Pues ante ésta coronó a la ciudad con la virtud de su alma, sin haber transgredido las leyes de los renombrados ancestros.

595.

⁵⁰ Cércope es su filiación tribal y Hediton (diminutivo de ἡδύς: dulce) es su nombre.

⁵¹ = οὐδεῖς.

⁵² Genitivo objetivo.

(i) Γῆρυς | ἰσοτελής. | Νικῶ | Γῆρυος γυνή. | Θεόφιλος ἰσοτελής.

(ii) εἰ τὸ καλῶς ἐστί θανεῖν, κάμοι τοῦτ' ἀπένειμε Τύχη· |

οὐδὲ φάος λεύσων ὃ γε δαίμοσιν ἦν ἀγέραστος, |

πᾶσιν δ' ἀνθρώποισι παρέσχον ἀνένκλητον ἑμαυτόν· |

ἔντιμον χθονίοισι θεοῖς ὑπεδέξατο γαῖα.

(iii) καὶ ἐγὼ τοῦδ' ἀνδρὸς ἔφυν καὶ πάντα ὁμοί<α> |

γήραι καὶ φροντίδι εὐσεβίας ἔνεκα. (335/4)

(i) Geris que contribuía como un ciudadano. Nico, esposa de Geris. Teófilo⁵³ que contribuía como un ciudadano.

(ii) Si es posible morir bien, también a mí Fortuna me lo concedió. Y sin ver ya la luz, no fui honrado como me merecía por las divinidades, si bien me mostré irreprochable para todos los hombres. La tierra me recibió honrado por los dioses subterráneos.

(iii) También yo nací en todo semejante a este hombre, en vejez y en sensatez a causa de la piedad.

596.

(i) Ἀντίπατρος Ἀφροδισίου Ἀσκα[λωνίτης]. |

Δομσαλῶς Δομανῶ Σιδώνιος ἀνέθηκε.

(ii) Τίτulo en fenicio.

(iii) μηθεὶς ἀνθρώπων θαυμαζέτω εἰκόνα τήνδε, |

ὥς περὶ μὲν με λέων, περὶ δὲγ πρῶϊρ' ἰγκτετάνυσται⁵⁴. |

ἤλθε γὰρ εἰχθρολέων⁵⁵ τὰμὰ θέλων σποράσαι· |

ἀλλὰ φίλοι τ' ἤμυναν καὶ μοι κτέρισαν τάφον οὔτη⁵⁶, |

οὓς ἔθελον φιλέων, ἱεῤῶς ἀπὸ νηὸς ἰόντες· |

Φοινίκην δ' ἔλιπον, τεῖδε χθονὶ σῶμα κέκρυμαι. (340-17)

(i) Antípatro (hijo) de Afrodisio de Ascalón. Domsalo (hijo) de Domano, sidonio, dedicó el monumento.

(ii) Τίτulo en fenicio.

(iii) Que ningún hombre se admire de esta imagen, de cómo en uno de mis lados se extiende un león, en el otro una proa de un barco. Pues un león hostil vino con intención de rasgar mi cuerpo, pero mis amigos me rescataron y erigieron aquí una tumba, amigos a quienes yo quería, que vienen de su sagrado barco. Yo dejé la tierra de Fenicia, mi cuerpo está enterrado en esta tierra.

597.

(i) Ἱέρων Ἱεροκλέους Ῥαμνούσιος. Λυσίπη.

(ii) αἰπεῖαν στεῖχων ἀτραπόν, ξένε, φράζεο, σῆμα |

πέντε κασιγνήτων, οἱ γενεῖν ἔλιπον· |

[ῶ]ν [Ἱ]έρων ἔμολεν πύματος βασίλεια Αἰ<δ>αο,

γήραι ὑπόλλιπαρῶ⁵⁷ θυμὸν ἀποπρολιπῶν. (330-20)

(i) Hierón hierocleo Ramnusio. Lisipa.

⁵³ Hansen anota que puede ser hijo de Geris.

⁵⁴ = ἐκτετάνυσται.

⁵⁵ = ἐχθρο λέων.

⁵⁶ Adverbio = ταύτη

⁵⁷ Dos palabras: ὑπό y λιπαρός (3): vigoroso, lozano.

(ii) ¡Oh extranjero, que caminas por el sendero escarpado!, mira (esta) tumba de cinco hermanos que dejaron la familia; el último de los cuales, Hierón, llegó a las residencias de Hades, tras haber abandonado su ánimo a la vejez poco lozana.

599.

ἦδε χθὼν ἐκάλυψε Κλεὼ τὴν σόφρονα πάντα |
 δύσμορον ἡλικίας ὀλοφύρεται ἢ σε τεκοῦσα, |
 σοὺς τε κασιγνήτους λ<υ>ποῦσα ἔθανες, <δ>ή<μ>ου φῶς, |
 σὴν αὔξουσ' ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην ἐρατεινὴν. (¿Siglo IV?)

Esta tierra cubrió a Cleo, sensata en todo, la que te dio a luz se lamenta de la desgracia de tu juventud. Moriste, abandonando a tus hermanos, luz del demo, después de hacer crecer tu virtud y prudencia amable.

600.

(i) Μνησαρχίδης | Μνησάρχου | Ἀλαιεύς.

(ii) εἰ τὰ θεῶν τιμᾶν χρηστῶν τ' ἔργων ἐπιθυμεῖν |
 καὶ τὸ δικαιοσύνην τε φίλον τε φίλοισι προσεῖναι |
 δόξα ἀρετὴ τε βροτοῖς καὶ ἀνεκκλήτως βιοτεῦσαι, |
 πάντα σὺ ταῦτ' ἔσχες, Μνησαρχίδη, ἀπροφασίστως.

(iii) Μνήσιππος | Χαριταίου | Ἀλαιεύς. | Μνησ[αρχίδ]η[ς] | ——— | Ἀλαιεύς]. (¿Siglo IV?)

(i) Mnesárquides (hijo) de Mnesarco haleeo.

(ii) Si la reputación y la virtud para los mortales están en honrar las cosas de los dioses, desear las acciones útiles, acercarse al amigo a la justicia con los amigos, y vivir sin tacha alguna; todas estas cosas las tuviste tú, Mnesárquides, sin titubear.

(iii) Mnésipo (hijo) de Cariteo haleeo. Mnesárquides... haleeo.

601.

(i) Κυδίμα[αχ]ος [Γ]νί[φ]ων[ος] | Θοραιεύ[ς].

(ii) Κυδίμαχον χθὼν ἦδε πατρίς στέρ[νοι]σι καλύπ[τε]ι
 ὄλβιον εὐαίωνα βί[ου] | πλεύσαντα πρὸς ὄρμον·
 παῖδας [γὰρ] | παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλ[υπον] |
 τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] | φθίμενος. (¿Siglo IV?)

(i) Cidímaco (hijo) de Gnifón del Toreo.

(ii) A Cidímaco esta tierra patria en su pecho cubre, después de haber navegado feliz y afortunado hasta el puerto de la vida; porque, después de ver a los hijos de sus hijos y una vejez exenta de penas, muerto, tiene el destino común de todos.

602.

(i) Ἐξηκεστίδης | Ἀριστοδήρου | Κοθωκίδης.

(ii) σῶμα μὲν [ἐνθ]<ἀδ>[(ε) (-) - ∞ - ∞ - ∞ - ∞ - -], |
 μνημα δὲ [- ∞ - (∞) - ∞ - ∞ - (-)].

(iii) [..]φο[————] | Ἐξηκεστίδου | Κοθωκίδης. (¿Siglo IV?)

(i) Exequéstida (hijo) de Aristódero de Cotoquides.

(ii) Por un lado, el cuerpo aquí... por el otro un recuerdo...

(iii) ...(hijo) de Exequéstida de Cotoquides.

603.

(i) Φιλίτια. | Πολυκράτης | Πολυκράτου Κριωεύς. | [Π]ολύμνηστος Πολυαράτου Κριωεύς.

(ii) [Νικοπ]τολέμη Νικοκλέους Ἐ[κ]αλήθεν | [Πο]λυ[μν]ήστου Κριωέως γυνή.

(iii) σῆς ἀρετῆς, Νικοπτολέμη, χρόνος οὐποτε λ[ύ]σει

μνήμην ἀθάνατον, σῶι πόσει ἦν ἔλιπες·

εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἐστίν,

καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε Τ[ύ]χη φθιμένει. (¿Siglo IV?)

(i) Filítia. Polícrates (hijo) de Polícrates crioeo. Polímnesto (hijo) de Poliarato crioea.

(ii) Nicoptóleme (hija) de Nicocleo de Hecales, mujer de Polimnesto crioea.

(iii) Nicoptóleme, el tiempo nunca disipará el recuerdo inmortal de tu virtud, que dejaste en tu esposo; si en la morada de Perséfone hay algún reconocimiento a la piedad, Fortuna también a ti te dio una parte de éste cuando moriste.

604.

(i) Κλεαγόρα Φιλέου Μελ[ιτέως γυνή].

(ii) εἰς φῶς παῖδ' ἀνάγουσα βίου φάος ἦν[υσας αὐτή], |

Κλεαγόρα, πλείστης σωφροσύνης [μέτοχος], |

ᾧστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον [λίπες – –]·

ἔσθλων [- ∞ – – ∞ – ∞ –].

(iii) Φιλέας | Φιλάγρου | Μελιτεύς. (¿Siglo IV?)

(i) Cleágora, mujer de Fileo meliteo.

(ii) Dando a luz a un niño, perdiste la luz de la vida, Cleágora, participe de muchísima prudencia, de modo que a tus padres dejaste un dolor que no envejece. Entre los nobles...

(iii) Fileo (hijo) de Filagro meliteo.

605.

Δηίλοχος με ἐτέκνωσε, | Φιλουμενὴ ἐξανέφηνε, |

θρέψε Προκόννησος, τοῦ | νομα Μητρόβιος. (¿Siglo IV?)

Deíloco me engendró, Filumena me dio a luz, el Proconeso me crió, mi nombre, Metrobio.

606.

(i) Σύμμαχος Σίμωνος Χῖος.

(ii) πλεῖστα μὲν εὐφρανθεὶς βιότῳ, λύπαις δὲ ἐλαχίσταις |

χρησάμενος, γήρως τέρμα μολῶν πρὸς ἄκρον, |

Χῖος μὲν γενεὰν βλαστῶν, πατρὸς δὲ Σίμωνος, |

Σύμμαχος ἐν δαπέδοις Κεκροπίας ἐκλίθην. |

ἢ μὲν καλλικόμοις πτόρθοις βοτρῦδεις οἴνης |

Χῖος ἀγαλλομένη Συμμάχῳ ἐστὶ πατρίς, |

αἱ δὲ θεοῖσι μάλιστα φίλαι θνητοῖσιν τε Ἀθῆναι

σῶμα σὸν ἐγὼ κόλποις κρύψαν ἀποφθίμενον. (¿Siglo IV?)

(i) Símaco (hijo) de Simón quiota.

(ii) Habiéndome alegrado en vida de muchas cosas, tenido muy pocas penas y llegado a una vejez extrema hasta el momento supremo, nacido del linaje de Quíos (quiota), de padre Simón, yo, Símaco, fui enterrado en las tierras de Cecropia.

Quíos, la que se engalana con hermosos follajes nuevos cubiertos de racimos de uva, es la patria para Símaco; pero Atenas, la más amada por los dioses y por los mortales, tu cuerpo muerto en su regazo ha escondido.

607.

(i) [————]α Ὀλύμπου Ἐφεσίου.

(ii) [- ∞ -]ν φθιμένους κρύπτει τάφος [ἐ]γ χθονὶ τεῖδε |
[- ∞ - ∞ -]νδ' ὑπεδέξατο †μαιμιαω[..]†. (¿Siglo IV?)

(i) ... (hijo) de Olimpo efesio.

(ii) Ahora una tumba esconde a (dos) muertos en esta tierra; ... pues la mamá acogió a éste...

608.

(i) [———— ———]σάνδρου. Χαιρελέα Θεοπόμπου. : Γλυ[κέρα ———] | θυγάτηρ.

(ii) [- ∞ - ∞ -Γλ]<υ>κέραν, ἧς οὐτ' ἐπὶ μορφῆι
οὔτε τρόπων ἀρ[ετῆι (∞) - ∞ - ∞ - (-)]. |

[- ∞ - ∞ - ∞]ε πόθον τοῖς †τ[....]υσα†
τῆς πᾶσιν κοιν[ῆς (∞) - ∞ - ∞ - (-)]. (¿Siglo IV?)

(i) de ...sandro. Querelea (hija) de Teopompo. Glícera, hija de...

(ii)... a Glícera, a quien ni en la figura ni en la virtud de hábitos.....nostalgia a... común a todos.

609.

[- ∞ - ∞ - ∞]ατο π<ρ>ὸς τέρμα κελε<ύ>θο<υ>, :
εὐκλειαν δ<ε> β<ί>ο[υ (∞) - ∞ - ∞ - (-)] |

[- ∞ - ∞ - ? Ἄρεω]ς ἐν ἀγῶσι δαμέντα <: >

Ἴσ[∞-]ν πατρι[(- ∞) - ∞ - ∞ - (-)]. (¿Siglo IV?)

... hacia el fin del camino ... una buena reputación de la vida... dominando en las competencias de Ares... al padre...

610.

[- ∞ - ∞ - ∞ - ∞] μὲν ἦνδανεν οἷς χρῆν |

[- ∞ - ∞ - ∞ - ∞ - ∞] π]όθον. (¿Siglo IV?)

...complacía a quienes era necesario ...nostalgia.

611.

[σ]ῶμα μὲν ἐν κόλποισι κατὰ χθῶν ἦδε καλ[ύπτει] |

[Τι]μοκλείας· τὴν σὴν δὲ ἀρετὴν οὐθεὶς [φθ]ίσει α[ίων]. |

[ἀθά]νατος μνήμη σωφρ[ο]σύνης ἔνε[κ]α. (¿Siglo IV?)

Esta tierra cubre debajo en su regazo el cuerpo de Timoclea. Ningún tiempo hará desvanecer tu virtud. Un recuerdo inmortal a causa de tu prudencia.

613.

(i) Νικησ[ώ]. | Σῆμον Θεοβούλου Ἐρχιέ[ως].

(ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσ[α] |

τρεις παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἐτέρους παῖδας προσιδ[οῦσα] |

θν[ή]ϊσκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσ[α]. (¿Siglo IV?)

(i) Niqueso. Simón (hijo) de Teóbulo Erquieo.

(ii) Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos, muero después de alcanzar un destino envidiable de muerte.

617.

Δεινία ἦδε | σορὸς παισί τε | καὶ γενεᾶ[ι]. (¿Siglo IV?)

Esta urna cineraria⁵⁸ (es) para Denias y para los hijos y para el linaje familiar.

618.

[– ∞ – ∞ – ∞ παν]τοδαπὸς τελέσαντα |

[– ∞ – ∞ – ἐν]θάδε γῆ κατέχει. (Siglo IV)

De toda clase... después de cumplir... la tierra aquí guarda.

620.

[– ∞ – ∘ ν]όημα τρόπους αμιας, καλύπτει |

[– ∞ – ∞ – π]λειῖστον ἔχουσα μέρος |

[– ∞ – ∞ – ∘] σορῶι δεικνῦσα ἀναφαίνει |

[– ∞ – ∞ – ἔ]μ φθιμένων νομίμοις. (¿Siglo IV?)

...actitudes... cubre... teniendo la mayor parte... brilla después de mostrar...en la urna cineraria... de los que han muerto... conforme a las leyes.

623.

μάρτυ<ρε>ς ἡέλιος καὶ μήτηρ ἠδὲ πατήρ σός,

Πανταλέων,τῆς σῆς εὐκολίας β[ιότ]ωι. (¿Siglo IV?)

El sol, tu madre y también tu padre, Pantaleón, (son) testigos de tu buena disposición en la vida.

624.

πατρ[ι ∘ – ∞ – ∞ – ∞] | ἠδὲ Φιλ[– –]

[μητρ[ι ∘ – ∞ –]ν ἡλικία[ν] προλιπών·

σω[φροσύνη]ς δὲ ἀρετῆς τε πρ[όφρ]ων | τόδε τεῦξε πατήρ σοι

μνημεῖον θνητοῖς | πᾶσιν ὄρᾶν φανερόν. (¿Siglos IV-III?)

Al padre..., también a tu madre Fil..., habiendo dejado una juventud...; tu padre benévolo para ti construyó este monumento visible de tu prudencia y de tu virtud para ser visto por todos los mortales.

626.

χρηστὸς ἀνὴρ Μάνη[ς] | νακοτίλτης | ἐνθάδε κε[ῖται]. (¿Siglo IV-III?)

Manes, esquilador de ovejas, hombre bueno, yace aquí.

P12.

ἀμφὶ τε Βυζάντειον ὅσοι θάνον, ἰχθυόεσσαν
ῥύόμενοι χώραν, ἄνδρες ἀρηίθοοι. (476-3)

⁵⁸ También puede significar féretro.

Alrededor de Bizancio, ¡cuántos hombres ágiles en combate murieron, protegiendo la región abundante en peces!

P13.

οἶδε παρ' Εὐρυμέδοντά ποτ' ἀγλαὸν ὤλεσαν ἦβην,
μαρνάμενοι Μήδων τοξοφόρων προμάχοις,
αἰχμηταὶ πεζοὶ τε καὶ ὠκυπόρων ἐπὶ νηῶν·
κάλλιστον δ' ἀρετῆς μνήμ' ἔλιπον φθίμενοι. (469-5)

Éstos, a lo largo del Eurimedonte⁵⁹, en otro tiempo destruyeron su brillante juventud, cuando los lanceros a pie combatieron a los que estaban al frente de los medos que llevaban arcos, así como entre los que avanzaban rápidamente en las naves. Dejaron el recuerdo honorabilísimo de su valor habiéndoles llegado el fin.

P21.

οἶδε Συρακουσίους ὀκτὼ νίκας ἐκράτησαν
ἄνδρες, ὅτ' ἦν τὰ θεῶν ἐξ ἴσου ἀμφοτέροις. (413-2)

(Aquí están) los hombres que dominaron en las ocho victorias siracusanas, cuando los asuntos de los dioses eran de la misma manera para unos y otros.

P28.

εἰ τὸ καλῶς θνήσκειν ἀρετῆς μέρος ἐστὶ μέγιστον,
ἡμῖν ἐκ πάντων τοῦτ' ἀπένευμε Τύχη·
Ἑλλάδι γὰρ σπεύδοντες ἐλευθερίην περιθεῖναι
κεῖμεθ' ἀγηράτῳ χρώμενοι εὐλογίῃ. (338-7)

Si morir de forma bella es la parte más grande del valor, Fortuna asignó esto para nosotros entre todos; pues esforzándonos por la libertad para la Hélade, nos puso en esta situación, yacemos disfrutando un elogio que no envejece.

P35.

τούσδε θανόντας ἔχει ξείνους τάφος, οἱ περὶ Δήλου
μαρνάμενοι ψυχὰς ὤλεσαν ἐν πελάγει,
τὴν ἱερὰν ὅτε νῆσον Ἀθηναῖοι κεράϊζον,
κοινὸν Ἄρη βασιλεῖ Καππαδόκων θέμενοι. (Siglo V)

(Esta) tumba contiene a estos extranjeros muertos, los que al combatir por Delos, perdieron sus vidas en el mar, cuando los atenienses devastaban la sagrada isla, tras haber entablado una batalla común con el rey de los capadocios.

P327.

ἐνθάδε Ἀρίστουλλα κεῖται,
παῖς Ἀρίστωνός τε καὶ Ῥοδίλλης,
σώφρων γ', ᾧ θύγατερ. (440)

Aquí yace Arístila, hija de Aristón y de Rodila, en verdad (eras) sensata, ¡oh hija!

P547.

ἦδε χθὼν κόλποισι Φασηλίτην Θεοδέκτην

⁵⁹ Río de la actual Turquía que desemboca en el Golfo de Antalya en el Mediterráneo.

κρύπτει, ὄν ἠϋξησαν Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες·
ἐν δὲ χορῶν τραγικῶν ἱεραῖς τρισὶ καὶ δέκα ἀμίλλαις
ὀκτῶ ἀγηράτους ἀμφεθέμην στεφάνους. (Siglo IV)

Esta tierra en su regazo esconde a Teodectes de Fáselo,⁶⁰ al cual las Musas olímpicas criaron; “en trece sagrados concursos de coros trágicos me puse ocho coronas que no envejecen”.

P746.

ἢ ποτε κυδιόωσα ξανθαῖς ἐπὶ κρατὸς ἐθίραις
καὶ χαριτοβλεφάροις ὄμμασι λαμπομένη
χιονέοις τε πρέπουσα προσώποις ἠδὲ παρειαῖς
καὶ γλυκεροῦ στόματος ὅπα λιριόεσσαν ἰεῖσα
χίλεσι πορφυρέοις ἔλεφαντινέων δι’ ὀδόντων
παντοίην τε ἀρετὴν περικαλλεῖ σώματι θεῖσα,
ἦν τέκεν Εὐτυχίδη σθεναρῶ Κιλικία χαριτῶπις,
εἰκοσιπενταέτης Τρυφέρα τῆδ’ ἐν χθονὶ κεῖται.
Ἑρμέρωσ δὲ Ἀριστομάχοιο πατρὸς καὶ μητέρος Ὀρφης
μνημ’ ἀλόχῳ φιλή θήκατο κουριδίη. (Siglos III-IV)

La que un día (estuvo) orgullosa por la rubia cabellera de su cabeza, brillaba con ojos de gráciles párpados, se hacía notar por su níveo rostro y mejillas, emitía una voz de la naturaleza del lirio desde su dulce boca, con sus labios color púrpura a través de sus dientes de marfil, y tenía toda clase de virtud y un cuerpo muy hermoso, a la que dio a luz Cilicia, de aspecto grácil, para el robusto Eutíquides, Trífera, de 25 años, yace en esta tierra. Hérmero, de padre Aristómaco y de madre Orfe, le construyó este monumento a su joven amada esposa.

P1282.

Ἀσκληπιοδότη[ς] ἱερόν, φίλε, δέρκεο κάλλος
ψυχῆς ἀθανάτης καὶ σώματος· ἀμφοτέροις γάρ
ἐν φύσις ὥπασε κάλ[λ]ος ἀκήρατον. εἰ δὲ ἐ Μοῖρα
ἦρπασεν, οὐκ ἐδάμασσε· θανοῦσα γὰρ οὐ θάνε μούνη.
οὐδὲ πόσιν προλέλοιπε, καὶ εἰ λίπε· νύν δ’ ἔτι μᾶλλον
οὐρανόθεν μιν ὄρῳ καὶ τέρπεται ἠδὲ φυλάσσει. (Siglos III-IV)

Querido Asclepiodotes, mira claramente la belleza sagrada del alma inmortal y del cuerpo; pues a ambos la naturaleza los dotó de una belleza pura. Si la Moira la robó, no la venció, pues habiendo muerto, no murió sola. No abandonó a un esposo y si (lo) dejó, ahora incluso desde lo más alto del cielo lo ve y ella se regocija y también vigila.

P1373.

[μ]ῆ κείνει λίθον | ἐκ γαίης, ἄνθρω[π]ε πανούργε, |
μή σ’ ἄταφον, τ[λ]ῆμον, κύνες ἐ[λ]|κῆσωσι θανό[v]|τα. (¿Siglos IV-III?)

No quites la piedra de la tierra, hombre maligno, no sea que los perros arrastren insepulto al pobre muerto.

⁶⁰ Faselita.

P1602.

δειλαία Μνάσυλλα, τί τοι καὶ ἐπ’ ἠρίωι οὔτος
 μυρομένοι κούραν⁶¹ γραπτὸς ἔπεστι τύπος
 Νευτίμας; ἄς⁶² δὴ ποκ’ ἀπὸ ψυχὰν ἐρύσαντο
 ὠδῖνες, κεῖται δ’ οἷα κατὰ βλεφάρων
 ἀγλύι πλημύρουσα φίλας⁶³ ὑπὸ ματρὸς ἀγοστῶι·
 αἰαῖ, Ἀριστοτέλης δ’ οὐκ ἀπάνευθε πατήρ
 δεξιτερῆι κεφαλὰν ἐπιμάσσεται⁶⁴. ὦ μέγα δειλοῖ,
 οὐδὲ θανόντες ἔων ἐξελάθεσθ’ ἀχέων. (Siglos IV-III)

Desdichada Mnásila, ¿por qué, pues, sobre el sepulcro, está esta imagen grabada de tu hija Neutima a quien lloras? Ella, cuyos dolores de parto en otro tiempo, arrancaron de la vida, yace en la oscuridad desbordándose en lágrimas bajo los párpados, en brazos de la querida madre. ¡Ay! Aristóteles, el padre, no lejos, con la mano derecha palpará su cabeza. ¡Oh, muy desdichados!, ni estando muertos se olvidan de sus pesares.

P1727.

Ὅρφεὺς μὲν κιθάραι πλεῖστον γέρας εἶλετο θνητῶν,
 Νέστωρ δὲ γλώσσης ἠδυλόγου σοφίηι,
 τεκτοσύνηι δ’ ἐπέων πολυίστωρ θεῖος Ὅμηρος,
 Τηλεφάνης δ’ αὐλοῖς, οὗ τάφος ἐστὶν ὄδε. (¿Siglo IV?)
 Orfeo con su cítara alcanzó un gran honor entre los mortales, Néstor con la sabiduría de su lengua persuasiva, el divino Homero rico en conocimientos en la construcción de versos; éste, Teléfanos, de quien es esta tumba, con sus flautas.

P1756.

σῶμα μὲν ἐν κόλποις κατέχει τόδε γαῖα Πλάτωνος·
 ψυχή δ’ ἰσόθεος τάξιν ἔχει μακάρων. (después del 348)
 La tierra guarda en su regazo este cuerpo, el de Platón; su alma igual a los dioses, tiene un lugar entre los dichosos.

P1781.

[σῶ]μα μὲν ἐν κόλποις [χ]άδε γαῖ’ Ἰα|[τρ]οκλείας,
 τὴν δ[ἐ] ἀρετὴν ὁ [πόσις] | Κηφισόδωρος ὑδ[εῖ]. (Siglo IV)
 La tierra acogió en su regazo el cuerpo de Iatroclea, y su esposo, Cefisodoro, celebra su virtud.

⁶¹ Forma jónica = κόρη

⁶² = ἦς

⁶³ = φίλης

⁶⁴ Futuro, forma épica usada por ἐπιμάσσεται.

CAPÍTULO II
“LA ÉPOCA CLÁSICA EN ATENAS”

Los epitafios son un reflejo de la sociedad que los crea, en este caso, de la Atenas clásica, por ello, se vuelve fundamental enmarcarlos en su contexto histórico. Además, es necesario recordar que los epitafios muestran, quizá más que ningún otro testimonio griego, sentimientos reales ya que, si bien respondían a ciertas exigencias sociales, no había reglas claras o límites para su elaboración, por lo que los realizadores tenían libertad de creación (en cierto sentido, como se verá más adelante). Así, al entender la situación por la que los griegos pasaban en ese momento, se podrá entender, también, por qué decidían inscribir tal o cual cualidad o característica de un difunto, por ejemplo, el hecho de haber muerto en batalla se alabó especialmente durante el siglo V y parte del IV y esto se entiende si se piensa en la importancia que tuvieron los conflictos bélicos en esta época.

Antes de comenzar, se aclara que las fechas indicadas a lo largo de este trabajo corresponden a la era antes de Cristo, salvo que se indique lo contrario. También se aclara que no se pretende una gran profundización de la historia de la Grecia clásica, por lo que no se hablará de todos y cada uno de los acontecimientos políticos, militares o culturales que sucedieron, sino sólo de los necesarios para tener una comprensión global de la época.

Tradicionalmente se entiende por época clásica el período que va de las guerras Médicas a la muerte de Alejandro Magno, esto es, del 479 al 323 aproximadamente. Este período, el más brillante sin duda de la historia cultural griega, comprende casi todo el siglo V y prácticamente todo el IV.

Para entender la época clásica ateniense, hay varios acontecimientos anteriores que se deben mencionar: a finales del siglo VI (en 508), Clístenes puso las bases, con sus reformas, para el desarrollo posterior de la democracia, entre éstas se encontraban: la creación de diez tribus (*φυλαί*), en lugar de cuatro (de esa manera, mezcló a los individuos de diversos territorios y, por ello, con diversos intereses); la formación del Consejo de los Quinientos miembros (en lugar de cuatrocientos), cincuenta de cada tribu; la división del territorio de los *demoi* (*δῆμοι*) en treinta partes o *tritías* (*τριτῦες*); y el hecho de hacer conciudadanos de *demo* a los que habitaban en cada uno, “por eso los atenienses se llaman todavía a sí mismos por los *demos*”, dice Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 21).¹

Respecto a los monumentos funerarios (en donde se inscribían los epitafios que aquí se analizarán), Cicerón (*De Legibus*, 2.59-66) menciona que en tres ocasiones los

¹ Trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1995.

atenienses restringieron el comportamiento en los funerales y limitaron esos monumentos, “atribuyéndole un peligro potencial a la comunidad de la *polis*”.² El primero, en 594, cuando Solón restringió el comportamiento de las mujeres y protegió las tumbas de la profanación;³ el segundo, en 510-480, con las reformas de Clístenes, al prohibir los monumentos para los cuales se necesitara más de 3 días del trabajo de 10 hombres; y la tercera, con las leyes de Demetrio Falero, aproximadamente en 317, cuando se decreta que los funerales deben llevarse a cabo en la noche y que los monumentos deben restringirse.

De hecho, desde las reformas clisténicas, la práctica de inscribir los epitafios privados en verso se detuvo y no regresó sino hasta finales del siglo V. Durante este período se desarrolló una tradición de epitafios en verso para conmemorar públicamente a los muertos en combate,⁴ dichos epitafios existieron desde la mitad del siglo V hasta el IV, aunque transformados, como se verá más adelante.

Ana María González de Tobía dice que la retórica del epitafio público evitaba registrar la piedad para enfatizar, en cambio, una actividad de fama y encomio; las lágrimas no figuran en los epitafios públicos. Estos poemas son, en realidad, encomios, no lamentos; apuestan por una elección activa, no por un sufrimiento pasivo.⁵ Así que, como se verá más adelante, los epitafios públicos y los privados cumplían funciones diferentes y, por tanto, tenían un esquema diferente.

La consecuencia política inmediata de la reforma clisténica, expuesta por Aristóteles, fue que se eliminaba la particularista lucha de tribus, para abrir el paso a una visión en la que los intereses de las grandes familias quedaban supeditados a un bien superior, el Estado democrático o *polis*. Las tribus ya no se basaban en un lazo de sangre, sino en consideraciones políticas. Dice Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 22.1): “Una vez realizado esto, la constitución resultó mucho más democrática que la de Solón; sucedió, en efecto, que la tiranía suprimió, por desuso, las leyes de Solón, y Clístenes dio otras nuevas para hacerse con el pueblo”.⁶ Ni la tribu ni el *demo*, ni, desde luego, la *tritía* se

² Cf. Meyer, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), p. 107.

³ Acerca de la legislación de Solón, cf. Demóstenes, 43.62; Plutarco, *Solón*, 21.

⁴ Cf. Lougovaya-Ast, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004, p. 84.

⁵ Cf. González de Tobía, Ana María. “La palabra fundante”, en *La Fascinación por la palabra. Homenaje a Paola Vianello*, México: UNAM, 2011, pp. 185-198.

⁶ *Ibid.*

basaban en lazos de sangre, pero en el seno del *genos* se mantuvo la organización anterior con sus cultos familiares, aunque ya no tenían la primacía del culto, sino que ahora estaba en manos de la ciudad. Ello dio motivo a fuertes tensiones, a verdaderos conflictos entre la lealtad a la religión oficial y al culto privado que estaba indisolublemente unido a la familia: la posibilidad de intereses encontrados entre el Estado y la familia era algo evidente, y, ciertamente, una buena parte de los conflictos de las tragedias que se llevarán a escena, plantearán problemas de este tipo (*Antígona*, por ejemplo). De hecho, los conflictos entre individuo y *polis* se extendieron a otros ámbitos a lo largo de la época clásica, como se verá más adelante.

El año 508, con las reformas de Clístenes, puede señalarse como el momento en que se prepara la época clásica, o, cuando menos, el último paso hacia el comienzo definitivo de una nueva concepción del mundo y de la vida. Así, muchas actividades cotidianas de los individuos se enfocarán ya no en beneficio de un tirano, sino de la *polis*, lo cual se verá reflejado incluso en los epitafios.

En otro lado del mundo antiguo, Ciro, durante su reinado (de 579 a 529), consolidó el imperio persa, y cuando Darío subió al trono (en 522), en los mismos años en que Clístenes gobernaba Atenas, siguió con la política de expansión provocada por la búsqueda de nuevas rutas de comercio.

En Atenas, los elementos antipersas prevalecieron, pero había también un grupo, el de los partidarios de los Pisistrátidas⁷ que veían en Persia la solución para reinstaurar la tiranía de Hípias, hijo de Pisístrato.

Entre los antipersas, Milcíades, con intereses ligados a los de los poseedores de tierras —ganados, olivos, viñedos—, proponía un fortalecimiento del cuerpo de hoplitas atenienses para hacer frente por tierra a los persas. Temístocles, por su parte, era partidario de la táctica naval, como medio de expulsar a éstos no sólo de Ática, sino de todo el Mediterráneo, lo que permitiría el incremento del artesanado y del comercio ateniense. Así, aunque ambos coincidían en oponerse a los persas, cada uno representaba sus intereses políticos y comerciales, y de ahí sus diferentes estrategias militares.

Hasta el año 490, a pesar de que Temístocles fue arconte desde el año 493, prevaleció la táctica y la política de Milcíades. El éxito de los griegos contra los persas en

⁷ Pisístrato gobernó Atenas antes que Clístenes, Cf. Aristóteles. *Constitución de los atenienses*, 28.2-3.

la batalla de Maratón, en 490, fue también el éxito de la política de éste, pero al morir poco después,⁸ se facilitó la acción de Temístocles quien eliminó, con el apoyo de la Asamblea, a sus opositores (los herederos de la ideología de Milcíades). Al respecto dice Plutarco (*Vida de Temístocles*, 4.4): “...en vez de recios hoplitas, como dice Platón,⁹ [Temístocles] los convirtió en navegantes y marineros y dio pie a la acusación contra él de que Temístocles había quitado a los ciudadanos la lanza y el escudo y reducido al pueblo de los atenienses al banco y al remo”.¹⁰

En el año 488 se llevó a cabo otra reforma de la Constitución en Atenas. Ahora los arcontes eran elegidos por sorteo y perdían, además, prerrogativas al pasar parte de sus funciones a diez estrategos, elegidos por votación en la Asamblea; ahora mandaban los jefes militares y civiles elegidos por el pueblo, interesados en la defensa por mar.

Temístocles hizo una alianza con Esparta que, en 480, al mando del rey Leónidas, perdió defendiendo las Termópilas frente a los persas, al mando de Jerjes. Leónidas comandaba sólo a 300 espartanos quienes, sacrificándose, permitieron la retirada del resto del ejército griego. Después de esto, las fuerzas aliadas griegas se concentraron en el istmo de Corinto. Este episodio fue narrado por Heródoto (7.228) y los combatientes ahí muertos, inmortalizados en un epitafio de Simónides: “Extranjero, anuncia a los espartanos que aquí, obedientes a sus leyes, yacemos”. El resto del territorio griego quedó a merced de los persas, que aplicaron una política de represión o de tolerancia, según el comportamiento de las distintas ciudades.

Los atenienses, conscientes de la dificultad de defender las Termópilas, planearon con antelación la evacuación de la ciudad: “todos los hombres útiles fueron movilizados; se levantaron los ostracismos; se llamó a los exiliados; mujeres, niños, ancianos y bienes fueron evacuados a la isla de Salamina. Cuando los persas entraron en Atenas encontraron una ciudad prácticamente desierta”.¹¹

En 480, la gran flota persa fue deshecha por la griega junto a Salamina. El año siguiente, en Platea, la infantería espartana liderada por Pausanias aniquiló también al

⁸ Cf. Heródoto. *Historias*, 6.136.

⁹ Cf. *Leyes*, 4.706c.

¹⁰ Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 1985. Asimismo, cf. Heródoto. *Historias*, 7.144, 1.

¹¹ Hidalgo de la Vega, María José et al. *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad, 1998, p. 196.

ejército persa.¹² La marina griega acudió a liberar a las ciudades jonias y con estas victorias se decidió la libertad de Grecia, aunque aún quedaban a los persas refugios en el Mediterráneo que irían perdiendo poco a poco en los años siguientes.

En la batalla de los griegos contra los persas, no debe exagerarse el factor patriótico mostrado por los griegos en defensa de la patria común, ya que cada Estado o *polis*, de acuerdo a sus propios intereses, decidía unirse a otro o no.¹³ No obstante, aunque ya los unían la lengua, los cultos, las costumbres, las tradiciones y organizaciones políticas y sociales comunes, en la conciencia colectiva de los griegos tomó cuerpo una frontera ideológica que los separaba del resto de los pueblos, a los que designaban con el término *bárbaroi*. Este hecho, el reforzamiento de la identidad griega (aunque cada *polis* tuviera sus particularidades), fue decisivo para la prosperidad del mundo griego durante la época clásica y se ve reflejado en los epitafios de la primera mitad del siglo V, que se analizarán en la presente investigación.

Una de las principales fuentes para el estudio de las guerras médicas es Heródoto. La mayoría de sus fuentes fueron orales,¹⁴ las cuales él interpretó. Compartía el punto de vista griego de que las batallas entre helenos y persas habían sido una lucha por la libertad y por una vida bajo el imperio de la ley.

Al período comprendido entre el año 479 y el 431, es decir, desde el final de las guerras Médicas al inicio de la guerra del Peloponeso, Tucídides lo llamó *Pentecontecia*. Ranuccio Bianchi explica que durante estos casi cincuenta años en Atenas se da la formación de aquello que impropriamente se suele llamar imperio ateniense.¹⁵ Llámese imperio o de otra manera, este período fue verdaderamente decisivo en la historia del mundo antiguo y ha hecho que se considere al siglo V como uno de los más profundamente creativos en muchos ámbitos de la historia de la humanidad.

Grandes transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales suceden en este siglo V en Grecia: en lo político hay *poleis* con monarquías tradicionales, otras con oligarquías, tiranías en algunas e incipientes democracias en casi todas.

¹² Tucídides describe la destrucción de esta ciudad (3.68).

¹³ Cf. Sayas Abengochea, Juan José. "Grecia clásica" en Hidalgo de la Vega, María José et al., *Op. Cit.*, p. 199.

¹⁴ Recabados en los grandes viajes que realizó para llevar a cabo su obra.

¹⁵ Bianchi Bandinelli, Ranuccio (dir.). *Historia y civilización de los griegos. Grecia en la época de Pericles. III. Historia, literatura, filosofía*, Barcelona: Icaria, 1981, p. 50-1.

Además, fue también un período de rivalidades y conflictos bélicos provocados por diferentes visiones políticas, tanto al interior de Atenas como entre las distintas *poleis*. Las ciudades-estado eran económicamente interdependientes, mientras por otro lado se le dejaba a cada una la soberanía política en su propia y pequeña morada. Esto constituía una falta de armonía que no podía durar, dice Arnold Toynbee: “O bien las ciudades-estado volvían a ser entidades económica y políticamente autónomas, lo cual les haría caer en un nivel de vida que volvería a acarrearles hambre y guerras civiles, o bien renunciaban a buena parte de su soberanía individual para que fuese posible crear algún tipo de estructura política panhelénica”.¹⁶ Esta situación llevaría al mundo griego a lo que se conoce con el nombre de Guerra del Peloponeso, la cual enfrentaría a Atenas y sus aliados, con Esparta y los suyos.

Las fuentes historiográficas específicas acerca de este período son escasas y fragmentarias, y han sido, por así decirlo, absorbidas por Tucídides y Jenofonte. Este hecho incide profundamente en la posibilidad de comprender la *Pentecontecia* y la Guerra del Peloponeso, debido a que los acontecimientos son vistos a la luz de los hechos narrados por estos autores, y sobre todo, a la luz del fracaso progresivo de la política ateniense en el curso de la guerra del Peloponeso.¹⁷

Después de las guerras Médicas, Pausanias, rey de Esparta, fue para Atenas poco benéfico y se mostraba simpatizante con los persas. En 478, la flota helénica terminó formando dos grupos, uno dirigido por Esparta y las ciudades del Peloponeso, y otro a cuyo frente estaba Atenas.

Atenas, para reorganizarse, formó en 477 la Confederación de Delos, en la que cada ciudad mantenía su autonomía política y se comprometía a aportar hombres, material de guerra y dinero para que la Liga pudiera cumplir sus funciones. Atenas aprovechó para controlar paulatinamente la política interior de las ciudades confederadas y para organizar estos territorios a su gusto.

¹⁶ Toynbee, Arnold J. *La civilización helénica*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1960, p. 87.

¹⁷ Robin Lane Fox afirma que hay una diferencia importante entre la forma de hacer historia de Heródoto y la de Tucídides, ya que este último dejó de lado: “la simple sabiduría de los sabios consejeros, la creencia en que todo el que va demasiado lejos acaba sufriendo una justa venganza y el castigo divino, así como las explicaciones basadas en maldiciones o causas divinas” (Lane Fox, Robin, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona: Crítica, 2007, p. 219).

En 464, Esparta pidió ayuda a Atenas ante la sublevación de los hilotas. Cimón consiguió que la Asamblea enviara cuatro mil hoplitas atenienses, sin embargo éstos fueron expulsados por los éforos espartanos y la Asamblea condenó a Cimón al ostracismo. A partir de este hecho, Atenas mostró enemistad y oposición abierta hacia los espartanos; además, intentaba suprimir a los grupos aristocráticos que aún existían dentro de la *polis* y fuera de ella; y, por otro lado, tenía una decidida política de expansión comercial y artesanal que terminó convirtiendo a la Confederación de Delos en el imperio ateniense.

El tiempo de la política naval de Temístocles, al ser continuada y manejada por políticos de su misma tendencia, empezó a dar buenos frutos para Atenas. Efiálfes y Pericles, protagonistas del ostracismo de Cimón, terminaron de configurar la política interior y exterior de Atenas.

Efiálfes redujo la competencia del Areópago a la persecución de los homicidios y vigilancia de la religión. El Consejo o *boulé* perdió también su poder decisorio. La *ecclesia* o Asamblea del pueblo quedaba encargada de vigilar el cumplimiento de las leyes, de tomar todas las decisiones, quedando la *boulé* como un órgano previo de preparación de la Asamblea. Por su parte, la *helaía*, tribunal popular, exigía rendición de cuentas a todos los magistrados.

Después del asesinato de Efiálfes a manos de grupos aristócratas, en 461, Pericles fue reforzando paulatinamente, por medio de sus acciones, la posición de los grupos democráticos durante los años siguientes: aumentó el comercio exterior, lo cual elevaba la posición económica de muchos atenienses que cada día se encontraban más liberados de desempeñar trabajos físicos. La mayor parte de los atenienses de este tiempo podía tener algunos esclavos a su servicio, lo que permitía que se dedicara con mayor libertad a la política y a las actividades culturales. Además, Pericles desarrolló las *cleruquías*, κληρουχίαι, lotes de tierras, a donde se mudó parte de la población ateniense que, al recibir el derecho de ciudadanía, si antes no lo tenía, quedaba obligada a defender militarmente los intereses de Atenas en el territorio donde se encontrara.

Una de sus medidas más polémicas fue la ley del año 451 que decía que sólo los hijos de ciudadanos atenienses (por ambos lados) podían ser atenienses.

Por otro lado, una de las más vistosas y principales tareas de Pericles fue que reconstruyó, embelleció y aumentó el prestigio de Atenas, una de las razones de su política

de obras públicas fue crear empleos, tal como describe Plutarco (*Vida de Pericles*, 12.5-6.1):

τοῖς μὲν γὰρ ἡλικίαν ἔχουσι καὶ ῥώμην αἱ στρατεῖαι τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν εὐπορίας παρεῖχον, τὸν δ' ἀσύντακτον καὶ βάνουσον ὄχλον οὗτ' ἄμοιρον εἶναι λημμάτων βουλόμενος, οὗτε λαμβάνειν ἀργὸν καὶ σχολάζοντα, μεγάλας κατασκευασμάτων ἐπιβολὰς καὶ πολυτέχνους ὑποθέσεις ἔργων διατριβὴν ἔχόντων ἐνέβαλε φέρων εἰς τὸν δῆμον...

En efecto, a los que tenían juventud y vigor, las expediciones les facilitaban holgados recursos gracias al dinero público; y en cuanto a la masa desorganizada y obrera, ni quiso que se quedara sin participar en las ganancias, ni que las recibiera ociosa y sin hacer nada; por eso propuso decididamente al pueblo grandes proyectos de edificios y planes con implicación de muchos oficios sobre obras que requerían tiempo.¹⁸

La democracia griega imprimió, además, dos marcas culturales evidentes: una en el teatro, y otra en la oratoria. De hecho, a partir de las guerras médicas, como ya se había mencionado, se inició la costumbre de pronunciar una oración fúnebre por parte de un orador cuidadosamente elegido en alabanza de los caídos en la guerra. El más famoso de estos discursos es el atribuido a Pericles, pronunciado en el invierno del año 431 y narrado por Tucídides (2.35-46).

La oración fúnebre es una invención ateniense. Nicole Loraux afirma que para esta ciudad en la época clásica, la gloria de los muertos y las obligaciones del Estado hacia las víctimas de guerra constituyeron una dimensión importante de la vida cívica. Entonces, se recurrió a la oración fúnebre, “para glorificar a Atenas como ciudad modelo, que es la emanación simbólica de la polis democrática”.¹⁹ Esta misma autora explica que la oración fúnebre tiene su auge desde la caída de Naxos hasta la desgracia de Cimón; esto es, al momento en que Atenas se compromete en la vía irreversible de las reformas democráticas y, por la ruptura con Esparta, en la “primer guerra del Peloponeso”.²⁰

Para Lisias (3), como para Pericles, la oración fúnebre es a la vez un elogio a los hombres de bien, honor acordado a los muertos, reserva de ejemplos educativos y una lección de moral cívica para que la usen los vivos.

Estas oraciones fúnebres se pronunciaban en las llamadas “tumbas del Estado” (por ejemplo en el área inmediatamente fuera de la puerta de la ciudad). Como Demóstenes explica (10.141), los atenienses no enterraban a sus muertos en el campo de batalla, sino que traían los restos para ser enterrados en una tumba pública. Según Tucídides (2.34.1)

¹⁸ Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 1985.

¹⁹ Loraux, Nicole. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cite classique"*, Paris: Mouton, 1981, p. 18-19.

²⁰ *Ibid*, p. 63.

esto era una costumbre ancestral, *patrios nomos*.

Donna Kurtz y John Boardman explican que el funeral del Estado se diferencia del privado en que es financiado por éste y en la existencia del discurso fúnebre. En estas tumbas se inscribían las listas de las víctimas de guerra, de manera anual; había más de 30 listas en 464. Inicialmente debieron haber sido diez estelas en la tumba, una por cada tribu, donde los nombres de los caídos se inscribían.²¹

Rosalind Thomas afirma que tanto los discursos fúnebres públicos como los epitafios de esa época son la representación de una tradición oficial oral.²² La tradición ancestral de los funerales públicos, *patrios nomos*, empezó antes que los discursos, como Tucídides cree (2.34.1) y la evidencia de Pausanias confirma (1.29.7).

Aunque en los epitafios no se podía inscribir todo lo que se decía en la oración fúnebre, también éstos expresaban, dentro de su esquema, valores de la *polis* misma, como el siguiente, de los años 440-439:

6. (i) ἐγ Χερρονέσοι Ἀθηναίων : hoΐδε ἀπέθανον· ἐμ Βυζάντιοι Ἀθηναίων : hoΐδε ἀπέθανον· hoΐδε : ἐν τοῖς ἄλλοις πολέμοις ἀπέθανον· (ii) hoΐδε παρ' ἑλλησποντον ἀπόλεσαν ἀγλαὸν ἠέβην βαρνάμενοι, σφετέραν δ' εὐκλείεσσι πατρίδα· ἥωστ' ἐχθρὸς στενάχεμι πολέμο θέρος ἐκκομίσαντας, αὐτοῖς δ' ἀθάνατον μνήμ' ἀρετῆς ἔθεσαν.²³

(i) En Queronea, murieron los siguientes atenienses. En Bizancio, murieron los siguientes atenienses. Éstos, en otras guerras, murieron.

(ii) A lo largo del Helesponto,²⁴ los que perdieron la espléndida juventud combatiendo dieron honor a su patria. De modo que el enemigo se lamentó en la batalla habiéndolos exterminado durante el verano y un monumento inmortal de su valor les construyeron.

De hecho, estos actos públicos se siguieron conmemorando durante el siglo IV, como se ve en el siguiente epitafio datado en el año de 375:

469. ἐνθάδε Θέρσανδρον καὶ Σιμίλον, ἄνδρε ποθεινὴ πατρίδι Κερκύραι δέξατο γαῖα τάφωι πρέσβες ἐλθόντας· κατὰ συντυχίαν δὲ θανόντας παῖδες Ἀθηναίων δημοσίαι κτέρισαν: Aquí a Tesandro y Similo, hombres echados de menos por su patria, Corcira, la tierra acogió en (esta) tumba, habiendo llegado como embajadores; providencialmente, los hijos de los atenienses rindieron los últimos honores *en un acto público* a los muertos.

En medio de este desarrollo ateniense, el conflicto con Esparta seguía vigente. El punto débil de Atenas era la Grecia central, y por allí atacaron los espartanos. Unidos éstos a Tebas, donde los grupos aristocráticos deseaban tomar la revancha, decidieron dirigirse al

²¹ Kurtz, Donna C. and John Boardman. *Greek Burial Customs*, London: Thames and Hudson, 1971, p. 112.

²² Thomas, Rosalind. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: University Press, 1989, p. 196.

²³ Parte de una estela de mármol con tres listas de nombres de los hombres que murieron durante la campaña que dirigió Pericles en 447 en la zona de Bizancio, alrededor del Helesponto (Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 129 ss.).

²⁴ Hoy el estrecho de los Dardanelos que comunica el mar Egeo con el mar interior de Mármara.

Ática, y en Tánagra de Beocia se libró una batalla en el año 457, después de la cual los espartanos regresaron al Peloponeso y las ciudades beocias cayeron en manos de Atenas.

La Confederación de Delos (aunque ya había paz con los persas) siguió existiendo en beneficio principal de Atenas a través del tributo recibido por las ciudades, las cuales resultaban también beneficiadas porque les garantizaba cierta estabilidad. Sin embargo, Atenas chocaba con los intereses de otras ciudades de la Confederación, y desde luego las ciudades que no estaban incluidas en ella se veían cada vez más arrinconadas por el expansionismo comercial organizado a través de la Confederación (por ejemplo, Mégara y Corinto).

En el año 454 fue trasladado a Atenas el tesoro de la Confederación de Delos, al cual iban agregándose anualmente los tributos que pagaban las ciudades que continuaban siendo aliadas de los atenienses. Este traslado tuvo como resultado que más ciudadanos atenienses se encargaran de su administración y que algunas ciudades vieran con malos ojos la política de esta ciudad-estado.

En 453, Esparta firmó una tregua con Atenas por cinco años. En 448, Beocia expulsó a los grupos democráticos y estableció regímenes oligárquicos confederados bajo Tebas, y toda la Grecia central se apartó de Atenas. Esparta y Atenas firmaron otro pacto en 446 por treinta años, pero se cumplió sólo parcialmente.

Un ejemplo del papel que tenía Atenas frente a las demás ciudades de la Confederación de Delos se puede ver en los distintos tratados de paz, por ejemplo el siguiente realizado entre los atenienses y Calcis, en el año 446:

“No me sublevaré contra el pueblo de los atenienses ni con engaños ni con traición de ningún tipo, ni de palabra ni de obra. Ni me uniré a nadie en la rebelión y si alguien se subleva, lo denunciaré a los atenienses. Pagaré a los atenienses el tributo que logre convencerles (que me corresponde) y como aliado seré tan bueno y tan fiel como me sea posible...” Este juramento deberá tomarse a todos los calcidios adultos, sin excepción. Quien no preste este juramento, perderá sus derechos de ciudadanía y sus bienes serán confiscados.²⁵

Aunque Esparta no salía perjudicada directamente del desarrollo de la Confederación, sí algunas de sus ciudades aliadas. La excesiva oferta de las ciudades que apoyaban a Atenas y en especial la de ésta obligaba a poner trabas al comercio de Corinto y Mégara, al no aumentar al mismo ritmo de la producción artesanal la demanda de los centros

²⁵ Citado en Lane Fox, Robin. *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona: Crítica, 2007, p. 171.

compradores. El único camino que tenía Atenas era el bloqueo directo o indirecto de estas ciudades competidoras y ajenas a sus protegidas, es por ello que inició la llamada Guerra del Peloponeso. “Ésta es la causa de las Guerras del Peloponeso. Los incidentes anteriores al comienzo de los conflictos y los pretextos aducidos fueron otros”, afirma Julio Mangas.²⁶ La guerra duró desde 431 hasta 404, con algunos períodos de calma. Es al final del primer año cuando Pericles pronuncia su famoso discurso fúnebre ya mencionado.

En la primera etapa de esta guerra, igual que contra los persas, Esparta ataca por tierra y Atenas desarrolla sus operaciones por mar; de esta forma, cada uno de los dos bandos mantenía el control de la guerra en frentes separados y se debilitaban a la par.

En 429, Atenas sufrió las graves consecuencias de la peste, por culpa de la cual murió Pericles. La guerra paró con un nuevo tratado de paz (de Nicias) por cincuenta años, dice Tucídides (5.17): “acordaron hacer la paz con la condición de devolver ambas partes los territorios ocupados en acción de guerra”.²⁷ El hecho de que se reconociera la situación que cada ciudad tenía al empezar la guerra, lo que incluía la mala posición de Mégara y de Corinto, hizo que éstas no estuvieran dispuestas a aceptar el tratado. Corinto se alió con Argos para atacar Esparta, pero en 418, en Mantinea, perdieron.

Por su parte, en Atenas, Alcibíades no dudó en utilizar cualquier medio con tal de que Atenas siguiera ampliando su control comercial en el Mediterráneo. Éste convenció a la Asamblea en 415 de hacer una expedición a Sicilia, la cual fue un fracaso; al respecto dice Tucídides (7.87.5-6):

ξυνέβη τε ἔργον τοῦτο [Ἑλληνικὸν] τῶν κατὰ τὸν πόλεμον τόνδε μέγιστον γενέσθαι, δοκεῖν δ' ἔμοιγε καὶ ὧν ἀκοῆ Ἑλληνικῶν ἴσμεν, καὶ τοῖς τε κρατήσασι λαμπρότατον καὶ τοῖς διαφθαρεῖσι δυστυχέστατον·

Esta empresa ha resultado ser la más grande de las acometidas en el curso de esta guerra, e incluso, a mi parecer, de todos los hechos de los griegos que la tradición nos ha transmitido; ha sido la más esplendorosa para los vencedores y la más desgraciada para los vencidos.²⁸

Como ya se había mencionado, a partir de la mitad de este siglo V, la práctica de inscribir epitafios en verso en las tumbas de los monumentos privados resurge. Esta reaparición, dice Elizabeth Meyer, indica una relajación del monopolio del Estado en las conmemoraciones que envolvían estos monumentos, alrededor del 430, porque entonces, con la plaga y la guerra “desarraigados e irrevocablemente comprometidos a ser habitantes de una ciudad

²⁶ Mangas, Julio. *Textos para la historia antigua de Grecia*, 4ª ed., Madrid: Cátedra, 1986, p. 106.

²⁷ Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1992.

²⁸ *Idem.*

asediada, los atenienses empezaron a considerar seriamente la naturaleza de su *politeia* y su propio papel en ella”.²⁹ Los atenienses, afirma Julia Lougovaya-Ast, reclamaban su lugar en el cuerpo cívico de la *polis* y el desastre de Sicilia es el que parece clave para cuestionar su *politeia*.³⁰ Posteriormente, durante el siglo IV el Estado sigue conmemorando a los muertos en batallas, pero las familias también erigían monumentos privados para ellos en sus terrenos.

La gran derrota de Atenas en Sicilia, proporcionó la ocasión para que Esparta interviniera en ayuda de Siracusa. En esta segunda etapa, Esparta decidió acabar con Atenas por mar. El dinero para equipar la flota lo consiguió de Persia (a ésta no le importó la paz de Calias puesto que ya había sido rota por Atenas al apoyar una sublevación de Caria contra el Gran Rey). Además, Esparta convenció a algunas ciudades, que no estaban contentas con su posición en la Confederación ateniense, de unírsele y, por otro lado, supo aprovechar las tensiones de los grupos políticos para potenciar el desarrollo de los aristócratas que no habían desaparecido de Atenas.

En 411, fue impuesto en Atenas un régimen oligárquico con un gobierno de treinta tiranos, un Consejo de cuatrocientos y una Asamblea de cinco mil ciudadanos. Jenofonte, en sus *Helénicas* dice (2.3.11):

Οἱ δὲ τριάκοντα ἠρέθησαν μὲν ἐπεὶ τάχιστα τὰ μακρὰ τείχη καὶ τὰ περὶ τὸν Πειραιᾶ καθήρεθη· αἰρεθέντες δὲ ἐφ' ὅτε συγγράψαι νόμους, καθ' οὓστινας πολιτεύσοιντο, τούτους μὲν αἰεὶ ἔμελλον συγγράφειν τε καὶ ἀποδεικνύναι, βουλήν δ' ἔκαὶ τὰς ἄλλας ἀρχὰς κατέστησαν ὡς ἐδόκει αὐτοῖς.

Los Treinta fueron elegidos tan pronto como se destruyeron los Muros Largos y los del Pireo; pero elegidos para redactar leyes con las que pudieran gobernarse, aplazaban continuamente el redactarlas y promulgarlas, y dispusieron el Consejo y las demás Magistraturas como les parecía.³¹

Este gobierno, durante el cual se condenó a muerte a quienes defendían la democracia, duró sólo unos meses, hasta que Terámenes gobernó bajo un régimen mixto, según cuenta Jenofonte (*Helénicas*, 2.3.17-18). Esta situación también terminó pronto, al tomar de nuevo las riendas de la situación Alcibíades quien, en el 411, impuso una oligarquía. Éste derrotó en Cícico a la flota espartana y, aunque Esparta quería la paz, Atenas se negó ya bajo una democracia dirigida por Cleofonte.

²⁹ Meyer, Elizabeth A. *Op. cit.*, p. 112-113.

³⁰ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 151.

³¹ Trad. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid: Gredos, 1994.

Alcibíades, como general, siguió conquistando terrenos, pero los espartanos, al mando de Lisandro, lo derrotaron en Notio, por lo que los atenienses lo sustituyeron por el general Conón. Éste fue derrotado también por los espartanos, liderados por Calicrátidas, frente a Mitilene pero, con la fundición del oro y de la plata de los templos de la Acrópolis, Atenas reconstruyó su flota y los venció en la batalla de Arginusas, al sur de Lesbos, en 406.

El año siguiente, Lisandro puso sitio a Lámpsaco con el propósito de interferir el tráfico del Ponto ático, por lo que los atenienses zarparon para hacerle frente. La batalla de Egospótamos, en el año 405, fue la última de la tercera parte de la Guerra del Peloponeso; en ella, los espartanos, bajo el mando de Lisandro, terminaron con el poder naval ateniense, capturando la mayoría de las naves en la playa. Fue el fin de la Guerra del Peloponeso.

En Atenas, conocida la noticia, la Asamblea resolvió bloquear los puertos, reparar las murallas y colocar la ciudad en estado de sitio bajo el mando del general Éufrates. Pausanias, rey espartano, reclutó tropas de la Liga del Peloponeso, excepto de Argos, se unió a Agis en Decelia y ambos se dirigieron sobre Atenas, sitiándola por tierra. Al poco tiempo arribó Lisandro con la flota de 150 naves, bloqueándola también por mar.

Luego de varios meses de sitio y negociaciones, en que el pueblo ateniense se sublevó contra su gobernante Cleofón, matándole, la ciudad se rindió. Las condiciones fueron: se demolerían los Muros Largos, construidos bajo el gobierno de Pericles, que iban desde la ciudad hasta el puerto, y las fortificaciones; Atenas devolvería todas sus posesiones en el exterior, quedando reducido su territorio al Ática y Salamina; se confiscaría la flota ateniense; se garantizaría a los exiliados el derecho de regresar a su patria; y entraría en alianza con Esparta, aceptando el predominio de ésta.

Pese a las disposiciones económicas tomadas por Pericles, los atenienses perdieron la guerra, entre otras cosas, por falta de dinero. Atenas había iniciado la guerra contando con las disponibilidades económicas que le daba su imperio (al frente de la Confederación de Delos). Tras la guerra, se perdieron las ricas posesiones ultramarinas y ya no se dispuso de lugares adonde remitir a la población desheredada de la fortuna para encontrar fuera del Ática un medio de subsistencia.

Destrucciones, confiscaciones, acaparamiento y ventas de tierras contribuyeron a crear en el Ática una situación de relativa crisis durante el siglo IV, durante el cual todavía

se recurrió al viejo procedimiento de enviar *cleruquías*, pero éstas ya no fueron bien recibidas. Así pues, el servicio en el mercenariado y la contratación de actividades artesanales y técnicas en otros lugares del mundo griego fueron medios de ganarse la vida para muchos atenienses.

La pérdida que la guerra supuso en el incremento de las actividades artesanales y comerciales en el Egeo, será aprovechada por las ciudades griegas occidentales y por las del Mar Negro, que empezaron a competir con las tradicionales ciudades comerciales de esta zona. Sólo algunas ciudades consiguieron reestablecerse, cayendo todas las demás en un lento pero constante empobrecimiento; por ello, la conquista por parte de Filipo II no fue difícil.

En la historia política de las ciudades griegas desde el fin de la Guerra del Peloponeso hasta Alejandro Magno se pueden observar dos etapas: la primera, que se prolonga hasta la década de 360-350, durante la cual la política de las ciudades griegas estuvo mediatizada por los persas, corresponde a la búsqueda de una salida a través de la hegemonía griega; Esparta y Tebas se la disputaron, mientras que Atenas consiguió reestablecer una parte de su antigua Confederación. Durante la segunda etapa, las ciudades griegas se debatieron entre el mantenimiento de las fórmulas antiguas y la integración en una unidad política superior, que venía ofrecida por la monarquía de Filipo de Macedonia.³²

Esparta reprimió a las ciudades que habían sido aliadas de Atenas, además, se buscó la enemistad de los persas debido a que éstos, al darle su apoyo económico durante el final de la guerra del Peloponeso, habían pedido a cambio el dominio de las ciudades asentadas en la costa occidental de Asia Menor y eso mermaba el prestigio vencedor de Esparta, que no aceptó.

Así, Persia, en contra de Esparta, ayudó económicamente a la restauración de los grupos democráticos de las ciudades griegas y se sirvió del apoyo de estrategias democráticas para reforzar su poderío marítimo. Además, el oro de los persas ayudaba a las ciudades democráticas a expulsar de su territorio a las guarniciones espartanas bajo cuya protección se mantenían los regímenes oligárquicos.

Gran parte de Grecia se unió a la alianza beocia-ateniense y comenzó la Guerra de Corinto, en 394, contra Esparta. La guerra se prolongó extendiéndose a otros frentes que se

³² Mangas, Julio. *Op. Cit.*, p. 110.

sumaron a la rebelión contra Esparta. Debido a las victorias de Atenas y a su reconquista de varias ciudades, en el año 386 el rey persa promovió un tratado de paz en el que las cláusulas beneficiaban ante todo a Persia, que mantenía las ciudades griegas de Asia Menor y de las islas contiguas; y a Esparta, encargada de vigilar el cumplimiento del tratado. Se trataba de imponer el antiguo principio de la autarquía de la *polis* que no se adecuaba a las necesidades reales. No es extraño que pronto las ciudades olvidaran este intento de paz.

Esparta siguió luchando contra los regímenes democráticos, pero en el año 379 Beocia derrotó a los espartanos y en 377 Atenas formó la Segunda Confederación ateniense, la cual logró el control marítimo del Egeo.

En esta Segunda Confederación, todos reconocían que Atenas debía ser la ciudad rectora y en ella debían residir los órganos de la Confederación, pero se precisaron bien las limitaciones de aquélla para evitar que se repitiera la historia de la Primera. La administración se realizaba entre el Consejo de los aliados, al que no pertenecía Atenas, y la Asamblea de los ciudadanos atenienses; las decisiones políticas importantes exigían la aprobación de ambos órganos.

Pero la situación económica y social en crisis de Atenas seguía, no sólo por su menor producción, sino por la excesiva concentración de la propiedad, con las secuelas de empobrecimiento de grandes masas de población.

Por otro lado, debido al debilitamiento de su flota y a su situación frente a Persia, Esparta tuvo que retirar sus tropas de las ciudades y recluirse en sus viejos límites del Peloponeso, mientras Atenas y Beocia mantenían sus correspondientes Ligas.

En un nuevo tratado de paz, en el año 371, ninguna ciudad mantenía un poder hegemónico sobre el resto del mundo griego. Los tres bloques importantes (Liga Beocia, Confederación Ateniense y Confederación del Peloponeso) no podían mantenerse así mucho tiempo.

En esta época, debido a que muchas ciudades se fueron liberando poco a poco de la dominación de Esparta, pero que no encontraban un sistema que les permitiera una mejora económica, hubo múltiples conflictos sociales. Las exigencias económicas para el mantenimiento de un ejército en guerra, así como la constitución de obras públicas complicaban más aún las finanzas de las *poleis*. En el año 362 pierde Beocia en Mantinea contra Esparta y comienzan a aflorar las debilidades de la hegemonía beocia.

Atenas había vuelto, ante las dificultades económicas del momento, a los antiguos usos de pretender monopolizar la Confederación en su propio provecho, lo cual terminó en el enfrentamiento entre Atenas y sus aliados (Imbros, Lesbos, Samos) en 357. Dos años más tarde, terminada la guerra, la Confederación quedó prácticamente disuelta.

En 360, no se había conseguido encontrar una fórmula política estable que superara el estrecho marco de los pequeños estados o *poleis*. El fracaso político iba acompañado de un empobrecimiento general. No debe, por tanto, extrañar que la aparición de un poder político fuerte, el de Macedonia, fuera visto con buenos ojos por muchos griegos.

En 356, Filipo II había ya consolidado la unificación de Macedonia y estaba en condiciones de intervenir en los asuntos internos de las ciudades griegas, cuya cultura admiraba. Y lo hizo paulatinamente, con Tesalia, la Calcídica (Olinto) y la Fócide. La amenaza de Filipo obligó a Atenas a firmar con Macedonia un tratado de paz en 346, conocido como paz de Filócrates por el nombre del negociador ateniense. Éste fue más bien una tregua que Filipo utilizó para anexionarse Acarnania, Etolia y Eubea, mientras Atenas preparaba un enfrentamiento global contra Filipo.

Después de algunos enfrentamientos menores en las colonias, la coalición griega, dirigida por Atenas, se enfrentó definitivamente a las tropas de Filipo en el año 338 en Queronea y perdió. A este hecho se refiere el siguiente epitafio:

467. ὦ Χρόνε, παντοίων θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων, ἄγγελος ἡμετέρων πᾶσι γενοῦ παθέων, ὡς ἱερὰν σώιζεις πειρώμενοι Ἑλλάδα χώραν Βοιωτῶν κλεινοῖς θνήσκομεν ἐν δαπέδοις: ¡Oh Tiempo!, divinidad protectora de todo tipo para los mortales, sé mensajero de nuestros sufrimientos para todos, de cómo, tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

Filipo dejó en libertad a las ciudades griegas contentándose con establecer al frente de ellas a los grupos políticos partidarios suyos. El trato concedido a Atenas fue muy benévolo: los ciudadanos caídos prisioneros de Filipo pudieron volver a su ciudad sin necesidad de pagar rescate, Atenas seguía conservando su autonomía y el control sobre sus antiguas posesiones en las islas (Lemnos, Samos, Imbros, Salamina, Delos), aunque se veía obligada a renunciar a sus pretensiones sobre el dominio de las ciudades de la Calcídica y de Tracia.

Demóstenes, da un retrato de cómo era el gobierno de Filipo (*Olintíaco*, 1.4):

τοῦθ' ὁ δυσμαχώτατόν ἐστι τῶν Φιλίππου πραγμάτων, καὶ βέλτιστον ὑμῖν· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐκεῖνον ἔν' ὄντα κύριον καὶ ῥητῶν καὶ ἀπορρήτων καὶ ἅμα στρατηγὸν καὶ δεσπότην καὶ ταμίαν, καὶ πανταχοῦ αὐτὸν παρεῖναι τῷ στρατεύματι, πρὸς μὲν τὸ τὰ τοῦ πολέμου ταχῶς καὶ κατὰ καιρὸν πράττεσθαι πολλῶς προέχει,

...el punto más duro de combatir de la posición de Filipo es también el más favorable para nosotros; pues, por el hecho de que él, una sola persona, sea responsable de todo, lo decible y lo secreto, y, al mismo tiempo, general, dueño y administrador, y en todo lugar esté al frente de su ejército, en lo que se refiere a la gestión rápida y oportuna de la guerra nos lleva mucha ventaja...³³

Filipo reunió a todos los griegos en el llamado Congreso de Corinto en el año 337 donde firmaron que no harían la guerra entre sí ni contra él; la política internacional la decidiría él mismo; se decidió también emprender una campaña contra los persas, cuyo primer objetivo residía en la liberación de las ciudades griegas asentadas en la costa minorasiática; y, finalmente, no se facilitaría la manumisión de esclavos.

Cuando en 336 Filipo es asesinado por un Pausanias, quien formaba parte de su guardia personal, le sucedió Alejandro, alumno militar de su padre e hijo intelectual de Aristóteles. Alejandro convocó a un nuevo Congreso en Corinto y, después de imponer su autoridad sobre los pueblos sometidos a Macedonia (que se habían revelado después de la muerte de Filipo II), lanzó a su ejército contra los persas.

Alejandro Magno reinó sólo por trece años, en los cuales cambió la estructura política de la zona al conquistar el Imperio Aqueménida y dar inicio a una época en la que la cultura griega se expandió por todo el Mediterráneo y la zona del Próximo Oriente. Tras su muerte (en 323), con un imperio no consolidado del todo, empieza la época Helenística, que es el límite cronológico de la presente investigación.

Como se puede observar, en los siglos V y IV, había muchas comunidades griegas que vivían diseminadas por las costas del Mediterráneo “como hormigas o como ranas alrededor de una charca”, como dice Platón en el *Fedón* (109b). No obstante, para una comprensión de la población, sólo Atenas muestra una variedad de material suficiente como para poder entender cómo vivía la gente, aun así, se cuenta con testimonios que parecen contradictorios.

Por ejemplo, los *Diálogos* de Platón, retratan Atenas con mucho detalle, “como un mundo de intelectuales jóvenes y semejantes a los dioses que se reúnen en casas privadas para conversar o beber en sociedad, pasean en parques suburbanos o bajan al Pireo para algún festival, y escuchan a famosos visitantes de toda Grecia expertos en retórica o

³³ Trad. Antonio López Eire, Madrid: Gredos, 1980.

filosofía.”.³⁴ No obstante, si se recuerda que Platón escribe en un período lleno de guerras y asolado por una peste que marcó incluso a los que sobrevivieron a ella (la cual seguramente fue resultado de las insalubres condiciones en que mucha gente vivía dentro de los muros de la ciudad), se llega a la conclusión de que “en realidad era peligroso viajar y había poco movimiento; y la bajada al Pireo debía de estar inundada, apestosa y llena de gente como los suburbios de Calcuta”, tal como afirma Boardman.³⁵

Por su parte, la comedia ática se basó para sus propósitos en ciertos aspectos de la vida cotidiana, exagerándolos para que tuvieran un efecto cómico; pero una vez más cabe la pregunta de qué parte de lo que representaron es real y qué no. En cuanto a los discursos de los oradores atenienses, dice Boardman, se refieren al grupo especial de los ricos, y a situaciones en las que hay una herencia que disputar o unos intereses de negocios en pugna; oculto tras ellos hay un mundo de actividad normal. Lo más vívido que tenemos como prueba es un conjunto de estereotipos y puntos de vista parciales que nos informan sólo indirectamente de cómo era ser un ateniense.³⁶

Como se mencionó, desde época arcaica las comunidades griegas estaban formadas en su interior por diferentes tipos de agrupaciones de distintos ámbitos, como el cívico, el político, el social o el religioso; un mismo hombre podía y tenía que pertenecer a varios a la vez: a un *demo*, a una *fratria*, a una familia, a un grupo de allegados, a un movimiento religioso, entre otros. En los siglos V y IV sólo mediante la pertenencia a un *demo* se era ciudadano, “así los atenienses se llamaban entre ellos de acuerdo a los *demoi*”, dice Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 21.4). De ahí la importancia de marcarlos en los epitafios (además del nombre personal y, muchas veces, del patronímico), como se verá en la presente investigación.

Para pertenecer a un *demo* había tres requisitos: tener más de 18 años, ser libre (no esclavo), y haber nacido de acuerdo a las leyes (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 42.1), es decir, de acuerdo a las leyes de Pericles acerca de la ciudadanía que en 451 establecieron que el joven debía tener ambos padres ciudadanos. Esto es, sólo se era ateniense si se nacía ateniense.

³⁴ Boardman, John et al. (eds.). *Historia Oxford del Mundo Clásico*, versión española: Federico Zaragoza Alberich, Madrid: Alianza, 1988, p. 234.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibid*, p. 235.

El siglo IV se ha llamado el apogeo de los *demoi*, aunque la actividad política en el *demo* y los sentimientos por éste, debieron haber sido igual de grandes en el siglo V, no se inmortalizaron epigráficamente, dice Elizabeth Meyer.³⁷

Además de los ciudadanos, había metecos y esclavos, entre otras categorías que se mencionarán más adelante. Gomme presenta un cuadro con las cantidades aproximadas de ciudadanos, metecos y esclavos que había en época clásica en Atenas, el cual da una idea de la formación de la población ateniense:³⁸

Fecha	Ciudadanos	Metecos			Esclavos		Total de población
			Hombres		Mujeres	Total	
			Domésticos	Industriales	Domésticas		
480	140,000	¿?	¿?	¿?	¿?	¿?	¿?
431	172,000	28,5000	30,000?	50,000?	35,000?	115,000	315,500
425	116,000	21,000	22,000?	37,000?	22,000?	81,000	218,000
400	90,000	¿?	¿?	¿?	¿?	¿?	¿?
323	112,000	42,000	20,000	60,000?	24,000?	104,000	258,000

El número de metecos, como se observa, variaba seguramente dependiendo de la situación política y social por la que Atenas pasaba en ese momento, Isócrates (7.21) dice, por ejemplo, que la ciudad estaba “desierta de comerciantes y extranjeros y metecos” durante la guerra social de 357-5.

Algunos de los epitafios que se analizarán en esta investigación pertenecieron a estos metecos, lo cual se sabe por la mención de su respectiva patria, por ejemplo el siguiente datado entre los años 431-421:

87. Φρυγῶν ὃς ἄριστος ἐγένεατ' ἐν εὐρυχώροισιν Ἀθήναις, Μάννης Ὀρύμαιοις, οὗ μνημα τόδ' ἐστὶ καλόν. καὶ μὰ Δί' οὐκ εἶδον ἐμαυτοῦ ἀμείνω ὑλοτόμον. ἐν τῷ πολέμῳ ἀπέθανεν: *De los frigios*, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento. “¡Por Zeus! No vi un leñador mejor que yo.” Murió en la guerra.

³⁷ Meyer, Elizabeth A. *Op. cit.*, p. 115.

³⁸ Gomme hace sus propios cálculos y estimaciones para la realización de esta tabla, basándose en diferentes elementos, por ejemplo: el número de combatientes o de naves que hubo en ciertas batallas (referido por algún autor clásico), algún censo o inscripción oficial, entre otros. Cuando considera que no tiene elementos, prefiere no estimar el número, por lo que hay casillas en blanco (Cf. Gomme, A. W. *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries b. C.*, Chicago: Argonaut, Inc., Publishers, 1967, p. 25-27.). Aun así, resulta sumamente útil para imaginar la composición de la sociedad en época clásica.

Acerca de los esclavos, en promedio, una familia con dos hijos mayores (asumiendo que las hijas mayores se habían casado) tenía cuatro sirvientes, afirma Gomme.³⁹

El número de esclavos variaba más frecuente y violentamente que el número de libres. Los esclavos eran, casi todos, traídos de fuera, y eran empleados (además de en el hogar) en talleres y minas, donde el trabajo era más propenso a fluctuaciones, no como en una actividad básica como la agricultura.

A algunos esclavos también se les mandaba hacer epitafios, principalmente a los que trabajaban en los hogares y formaban parte de la familia.

Pasando a otro tema relacionado la sociedad, uno de los objetivos de los epitafios (desde sus inicios), como se verá más adelante, fue que el caminante, al verlo, lo leyera en voz alta; por ello, es importante hablar del nivel de alfabetización que había en Atenas en esta época. De hecho, Elizabeth Meyer afirma que en época clásica, la escritura, más que el arte, fue el vehículo para comunicar algo acerca del difunto.⁴⁰

Acerca del nivel de la alfabetización, de su importancia y de sus consecuencias en Grecia, ha habido diferentes enfoques en los investigadores, por ejemplo, Eric Havelock,⁴¹ en los años sesenta y posteriormente, afirmó que gracias a la instrucción alfabética Grecia llegó a ser la gran cultura que fue.

Por su parte, William Harris enfatizó que pocas personas, fuera de la élite educada, eran alfabetizadas, a cualquier nivel, y que nunca se dio una alfabetización masiva.⁴² El nivel de lectura y escritura en la cultura griega ha sido difícil de determinar con exactitud, en parte debido a que incluso en época antigua la palabra ἀγράμματος oscilaba en significado entre “inculto” e “incapaz de escribir y leer”, por lo que cuando los autores la mencionan no es claro a lo que se refieren exactamente.⁴³

Ciertamente se cuenta con registros que indican que la escritura tenía varias funciones: indicar propiedad, hacer cuentas, dar recibos, etiquetar productos, indicar pesos o medidas, escribir cartas, establecer leyes, hacer peticiones, compilar registros militares,

³⁹ *Ibid*, p. 21.

⁴⁰ Meyer, Elizabeth A. *Op. Cit.*, p. 108-109.

⁴¹ Cf. Havelock, Eric A. *Preface to Plato*, Cambridge: University Press, 1963; *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton: University Press, 1982.

⁴² Cf. Harris, William V. *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

⁴³ *Ibid*, p. 5.

transmitir trabajos de literatura, preservar la memoria de los muertos, entre otras.⁴⁴ No obstante, aunque las funciones de la escritura se propagaron principalmente en época clásica, esto no implica que el nivel de alfabetismo se haya expandido de la misma manera.

De los únicos que se pudiera asegurar que eran letrados es de los hombres acomodados, que tenían a su servicio esclavos que trabajaban por ellos y, por tanto, tenían tiempo para su educación, aunque, aclara Harrison, esto empezó a ser más común durante los siglos V y IV (y sólo en la ciudad, no en el campo).⁴⁵

Alfred Burns, por otro lado, afirma que desde finales del siglo VI, la gran mayoría de los ciudadanos atenienses era alfabeta, y que este hecho tenía un papel importante en el desarrollo intelectual y cultural de la ciudad. Explica que la adaptación griega al alfabeto semítico fue tan superior a todos los sistemas previos de escritura que hizo posible la democratización de la alfabetización, y que el totalmente vocalizado alfabeto griego por primera vez permitió una representación exacta en esencia de la voz humana por medio de menos de treinta signos. Leer y escribir ahora podía ser aprendido en un tiempo relativamente corto (no como con los anteriores sistemas de escritura: ideográficos y silábicos), incluso por niños. Concluye que la sociedad ateniense del siglo V funcionaba en general como una sociedad alfabeta, “incluso con la ausencia de una ortografía estandarizada y de una producción de libros a gran escala, el alfabetismo tuvo un impacto profundo en la vida intelectual de Atenas y en el desarrollo del pensamiento abstracto”.⁴⁶ Ciertamente, las referencias literarias de las primeras escuelas apuntan a la primera década del siglo V. Por ejemplo, Heródoto (6.27.2) cuenta que 119 niños fueron muertos “mientras estaban aprendiendo sus letras” cuando se cayó un techo de la escuela en Quíos en 496.

Cook explica que, además del uso privado de la escritura, las inscripciones fueron particularmente importantes para extender y registrar información en las democracias griegas, donde todos los ciudadanos debían ser parte activa de la *polis*. Éstas incluían leyes, decretos aprobados por el Consejo, tratados con otras *poleis*, memoriales de guerra, listas de nombres de Arcontes y ganadores de competencias, así como registros de ventas y

⁴⁴ *Ibid*, p. 26ss.

⁴⁵ *Ibid*, p. 103.

⁴⁶ Cf. Burns, Alfred. “Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul.-Sep., 1981), p. 371-387. Los epitafios, según Zsuzsanna Várhelyi, estaban entre las formas más frecuentes de escritura en la Grecia arcaica. (“The Written Word in Archaic Attica”, *Klio*, 78:1 (1996), pp. 28-52.).

cuentas públicas.⁴⁷ Estas inscripciones públicas eran puestas a la vista de todo el mundo, lo cual implicaba la necesidad de que gran parte de la población pudiera leerlas.

No obstante, no hay que pensar en una burocracia griega: los registros, si los tenían, eran escasos, desorganizados y en cualquier caso descentralizados. Incluso si se preservaron, no eran usados necesariamente. “El poder de escribir, en la *polis* griega descansaba no en la habilidad de almacenar registros sino, a través de la visualización pública, en su potencial de publicación al aire libre”, explica Rosalind Thomas.⁴⁸ Tal vez los ideales democráticos necesitaban más publicidad para las promulgaciones oficiales.

Por otro lado, el que la mayoría de la población pudiera entender estas inscripciones oficiales, no implicaba que todos tuvieran el mismo nivel de alfabetización.

William A. Johnson y Holt N. Parker explican que en Atenas, la línea en la que alguien estaba seriamente en desventaja por sus habilidades pobres de escritura, era muy baja, pero eso no significa que tuviera un nivel educativo y político igual al de la élite. La élite educada, que se sobreponía considerablemente con los líderes políticos, tenía un avanzado alfabetismo y logros culturales que incluían música, conocimiento literario y composición literaria.⁴⁹

Estos autores ponen como ejemplo el ostracismo, manifiesto en la Asamblea, como el único momento en que, en el siglo V, un ciudadano escribía para ejercer sus funciones básicas democráticas: un nombre en un tiesto para votar que alguien se fuera al exilio. En este ejercicio, parece que era común que algunos no supieran escribir (llegaron a esa conclusión a través de garabatos que se han encontrado en los *ostraka* o porque muchos de éstos presentan una caligrafía exactamente igual, lo cual implicaría que una sola persona escribía los de varios), como lo menciona Plutarco (*Arístides*, 7.7-8). Así, pudiera ser que muchos de esos ciudadanos que ejercían sus derechos civiles, tuvieran un nivel mínimo de alfabetización, tal vez sólo de lectura básica.⁵⁰

En el siglo IV, cuando los decretos aumentaron considerablemente (en forma y en cantidad), la gente que tenía un nivel mínimo de escritura quedó relegada. Entonces, las

⁴⁷ Cook, B. F. *Greek Inscriptions*, London: British Museum Publications, 1987, 6.

⁴⁸ Thomas, Rosalind: “Literacy and the city-state in archaic and classical Greece”, en Bowman, Alan K. And Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge: University Press, 1994, p. 34, 43.

⁴⁹ Johnson, William A. and Holt N. Parker (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford: University Press, 2009, 16.

⁵⁰ *Ibid*, p. 18.

necesidades de alfabetización funcional cambiaron conforme se desarrolló la democracia que cada vez exigía más relación con los textos escritos. Es decir, la gente que con poco entendía, cada vez lo lograba menos. La élite, por su parte, continuó a la cabeza: la educación literaria se desarrolló también y aprendían ahora habilidades oratorias.⁵¹

Entonces, si fuera cierto que la mayoría de la gente “alfabetizada” sólo podía leer lo mínimo, entonces sólo eran capaces de leer de los epitafios, tal vez, el nombre del difunto. Y pocas personas lograban leer el epigrama completo.

Acerca de la posibilidad de pagar un monumento funerario, hay algunos autores que han afirmado que sólo los ricos podían hacerlo (Davies, Garland, Osborne, Whitehead, Meyer y Morris,⁵² entre otros); en 1989, Thomas Heine Nielsen y su equipo contradijeron esta opinión común; afirmaron que incluso los ciudadanos pobres podían fácilmente permitirse una lápida con su nombre inscrito. Graham Oliver no está de acuerdo con él, ya que, dice, sería muy difícil mostrar que a pesar de su alto costo, los monumentos funerarios inscritos hubieran podido ser pagados por los atenienses más pobres; por otro lado, los ritos funerarios no requerían la erección de una piedra inscrita forzosamente, así que la gente sin dinero bien podía sólo llevar a cabo los ritos sin mandar hacer un monumento. Por otro lado, la evidencia arqueológica, epigráfica y literaria no indica que el pobre estuviera bien representado entre las inscripciones funerarias áticas del siglo IV. Las ideas ortodoxas, desafiadas por Nielsen, siguen pareciendo la manera más adecuada de interpretar los monumentos funerarios de esa época, mostrando que podían ser erigidos más por gente rica que por gente pobre, según Oliver.⁵³

Julia Lougovaya-Ast afirma que en el período clásico ya no sólo las familias de élite atenienses (como en el período arcaico) o el estado ateniense (como en el siglo V) inscribían epitafios en verso, sino familias de diferentes estratos optaban por éste,⁵⁴ incluso,

⁵¹ *Ibid*, p. 35-36.

⁵² Elizabeth Meyer continúa con la idea del costo relativamente alto de los monumentos funerarios (Meyer, Elizabeth, *Op. cit.*, p. 105). Morris también mantiene la idea de que la tumba era un objeto caro y propone que en el siglo IV tal vez sólo el 10 por ciento de los atenienses podía permitírsela (Morris, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge: University Press, 1992, p. 135).

⁵³ Cf. Oliver, Graham. “Athenian Funerary Monuments: Style, Grandeur, and Cost” en *Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, GBR: Liverpool University Press, 2000, pp. 59-80.

⁵⁴ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 5.

continúa la autora, la apariencia del monumento no es necesariamente siempre un reflejo del estatus financiero de la familia.⁵⁵

Por su parte, John Bodel afirma que los epitafios constituyen la evidencia más informativa epigráfica de las vidas de personas de las clases bajas de la sociedad.⁵⁶

Tal parece que las evidencias literarias y epigráficas no han sido suficientes para llegar a una conclusión acerca de la posibilidad que tenía la gente pobre de mandarse hacer un monumento funerario.

Hasta aquí la presentación del contexto histórico de los epigramas funerarios que se utilizarán en la presente investigación. En los siguientes capítulos se retomarán aspectos particulares que ayudarán al análisis específico de algunos de ellos.

⁵⁵ *Ibid*, p. 159.

⁵⁶ Bodel, John. *Epigraphic Evidence: Ancient history from inscriptions*, London ; New York : Routledge, 2001, p. 30.

Esquema cronológico de los acontecimientos militares, político-sociales y culturales de Grecia clásica:⁵⁷

Período	Acontecimientos militares	Acontecimientos políticos y sociales	Desarrollo cultural
750-490 Época Arcaica		508 Clístenes inicia sus reformas políticas en Atenas	
	499 Rebelión de las ciudades griegas de Jonia contra los persas		
	494 Derrota de Argos por la Liga del Peloponeso en la batalla de Sepea		Científicos racionalistas del siglo V; Hipócrates; progreso en la medicina; incremento del conocimiento de la escritura
490-323 Época Clásica	490 Batalla de Maratón	489 Proceso de Milcíades 486 Decisión de elegir a los arcontes de Atenas por sorteo 483 Ostracismo de Arístides	Estilo clásico en la escritura
	480-479 Batallas de las Termópilas, Artemisio, Salamina, Platea y Mícale; Jerjes es expulsado de Grecia		
		477 Fundación de la Liga de Delos	
			470-456 Construcción del templo de Zeus Olímpico
		Desarrollo de la democracia ateniense; Temístocles es desterrado de Atenas y se refugia en Persia	
	Rebelión de los ilotas en Esparta	ca. 460 Hegemonía de Cimón	
		461 Reformas de Efiltes en Atenas; comienza la hegemonía de Pericles	
	460-445 “Primera” Guerra del Peloponeso.		
			458 <i>Orestíada</i> de Esquilo

⁵⁷ Tomado de Pomeroy, Sarah et al., *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural*, Barcelona: Crítica, 2002, p. 16-25.

Período	Acontecimientos militares	Acontecimientos políticos y sociales	Desarrollo cultural
		454 Los atenienses trasladan el tesoro de Delos a Atenas	
		Auge del comercio y las manufacturas griegas	451 Pericles hace aprobar una ley que limita la ciudadanía en Atenas
			Heródoto escribe sus <i>Historias</i>
			447-432 Construcción del Partenón de Atenas
			Actividad de los sofistas en Atenas
	431-404 Guerra del Peloponeso		Tucídides empieza a escribir su <i>Historia</i>
		429 Muerte de Pericles	428 <i>Edipo Rey</i> de Sófocles
			425 <i>Los acarnienses</i> de Aristófanes
		423 Tucídides es desterrado de Atenas	
		422 Muertes de Brásidas y Cleón	
		421 Paz de Nicias	
	415-413 Expedición a Sicilia		415 <i>Las troyanas</i> de Eurípides
		411-410 Golpe de estado oligárquico en Atenas; creación del consejo de Los Cuatrocientos; régimen de los Quinientos	411 <i>Lisístrata</i> de Aristófanes
		407 Ascensión de Dionisio I de Siracusa	
	403-377 Hegemonía de Esparta	404-403 Gobierno de los Treinta en Atenas	
		399 Proceso y ejecución de Sócrates	399-347 Diálogos de Platón; fundación de la Academia
	395-387 Guerra de Corinto	Siglo IV: Aparición de la clase de los rétores en Atenas; generalización de las desigualdades económicas y la <i>stásis</i> social en Grecia	
	377 Creación de la Segunda Confederación Ateniense		

Período	Acontecimientos militares	Acontecimientos políticos y sociales	Desarrollo cultural
	377-371 Hegemonía de Atenas		
	371 Victoria de Tebas sobre los espartanos en Leuctra		
	371-362 Hegemonía de Tebas		
		Grave descenso demográfico en Esparta; empobrecimiento de la clase de los “inferiores” en Esparta; cada vez con más frecuencia la propiedad recae en manos de las mujeres en Esparta	
	359 Derrota de Perdicas III	359 Ascensión de Filipo II de Macedonia	
	357 Asedio de Anfípolis	357 Boda de Filipo II y Olimpiade	
		357-355 Guerra Social	
		356 Nacimiento de Alejandro Magno; estallido de la Tercera Guerra Sagrada	356 Victoria de Filipo II en Olimpia
			355 Primer discurso de Demóstenes
	352 Batalla del Campo Croco		
	348 Toma de Olinto		
			347 Muerte de Platón
		346 Fin de la Tercera Guerra Sagrada; Paz de Filócrates	346 <i>Filipo</i> de Isócrates
	340 Guerra entre Atenas y Macedonia		
	338 Batalla de Queronea	388 Asesinato de Artajerjes III; fundación de la Liga de Corinto; matrimonio de Filipo II y Cleopatra	338 Muerte de Isócrates
		338-325 Gobierno de Licurgo en Atenas	
	336 Invasión de Asia por Filipo II	336 Ascensión de Darío III; asesinato de Filipo II; ascensión de Alejandro III	
	335 Rebelión de Tebas	335 Destrucción de Tebas	335 Aristóteles regresa a Atenas; fundación del Liceo

Período	Acontecimientos militares	Acontecimientos políticos y sociales	Desarrollo cultural
	334 Batalla de Gránico		
	333 Batalla de Iso	333 Alejandro en Gordion	
	331 Batalla de Gaugamela	331 Fundación de Alejandría	331 Visita de Alejandro al santuario de Siwah
	330-327 Guerra de Bactria y Sogdiana	330 Destrucción de Persépolis; muerte de Filotas	
		329 Asesinato de Darío III	
		328 Asesinato de Clito	
	327-325 Alejandro invade India	327 Boda de Alejandro y Roxana	
	326 Batalla del Hidaspes		
		324 Decreto de los Desterrados	
323-30 Época Helenística		323 Muerte de Alejandro III; ascensión de Filipo III y Alejandro IV	

CAPÍTULO III
“EPIGRAMAS FUNERARIOS.
DEFINICIONES CONCEPTUALES”

El objetivo de este capítulo es presentar las definiciones conceptuales que permitan establecer el contexto literario e ideológico en el que se desarrollaron los epigramas funerarios áticos de la época clásica (el contexto social y el político ya se presentó en el capítulo anterior). Esto es importante para enmarcar dos de las hipótesis planteadas en la introducción de la presente investigación: la primera es que muchos epigramas funerarios son producto y reflejo no sólo de los valores cívicos de la *polis* ateniense, sino también de lo que la sociedad griega pensaba y llevaba a la práctica con relación a la muerte; y la segunda es que los epigramas funerarios constituyen un tipo de texto literario con características propias y originales.

Por ello, este capítulo se dividirá en dos partes: la primera hablará acerca de lo que los griegos creían y hacían en relación con la muerte, hasta llegar a explicar lo que es el epigrama funerario; y la segunda, acerca de las características que éstos tienen, las cuales los hacen ser un texto literario con características específicas y especiales.

1. Acerca de la muerte y el epigrama funerario

La muerte es una realidad que ha provocado fascinación o curiosidad en muchas sociedades debido a que resulta la clave fundamental en la búsqueda del sentido de la vida. Así, las culturas no sólo se preguntan acerca de la muerte, sino que actúan ante ella. Jean-Pierre Vernant explica que cada sociedad tiene que, de una u otra forma, integrar la muerte a su universo mental y a sus prácticas institucionales.¹

Los griegos tuvieron concepciones específicas acerca de la muerte, de lo que tenían que hacer frente a ella y de lo que había en el más allá.

Cuando alguien moría, se llevaban a cabo los correspondientes ritos funerarios, los cuales tenían el objetivo principal de facilitar y preparar el viaje del alma del difunto desde el mundo de los vivos hasta el más allá. Esto es, como se ve desde Homero a través del testimonio del alma de Elpénor, pensaban que las almas no podían entrar al Hades hasta que su cuerpo hubiera recibido los ritos apropiados (*Odisea*, 11.51-54):

πρώτη δὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου·
οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης·
σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς
ἄκλαυτον καὶ ἄθαπτον...

¹ Gnoli, Gherardo et Jean-Pierre Vernant. *La mort, les morts dan les sociétés anciennes*. Cambridge: University Press, 1982, p. 6-7.

Presentóse el alma, primero, de Elpénor, mi amigo,
todavía sin cubrir por la tierra de vías anchurosas,
pues habíamos dejado su cuerpo en las salas de Circe
insepulto y sin duelos...²

Esto también se puede ver en la imperiosa necesidad que Antígona tiene de sepultar a su hermano Polinices (independientemente de otro tipo de razones) en la tragedia de Sófocles.

Mucha de la información acerca del proceso que los vivos llevaban a cabo cuando alguien moría fue plasmada en las representaciones de los pintores griegos en los vasos de cerámica, tan populares en Grecia, desde la época arcaica hasta la helenística. Por ejemplo, en los vasos con decoración geométrica aparecen varias escenas de las etapas de los ritos funerarios, como las lamentaciones³ y la exposición o *próthesis*, *πρόθεσις*.⁴ Además, los pintores de épocas posteriores (arcaica y clásica) no sólo realizaron escenas sobre el proceso funerario, sino también sobre lo que creían que sucedía después de la muerte: representaron a los dioses o a distintos personajes que estaban relacionados con este ámbito, por ejemplo: a Caronte, el barquero que cruzaba a las almas de los muertos por el río Aqueronte; a Hermes, el heraldo de los dioses, que controlaba el acceso de las almas al Hades; o a Tánatos que las acompañaba en su viaje al inframundo, entre otros.⁵ Por otro lado, en los *lécitos* blancos (utilizados frecuentemente como vasos funerarios) también se representaron escenas relacionadas con la muerte; por ejemplo, el alma del difunto con forma humana pequeña y alada cerca de su propio ataúd o tumba; o el alma llegando al Hades, al lado del barquero Caronte;⁶ o a mujeres que llevan ofrendas a las tumbas de los muertos.⁷

Los ritos funerarios se llevaban a cabo en tres etapas: la *próthesis*, que era cuando el difunto era expuesto (momento en que se realizaban las lamentaciones y las purificaciones

² Trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2008.

³ Cf. Alexiou, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*, 2ª ed., Cambridge: University Press, 2002.

⁴ Cf. Vermeule, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley: University of California Press, 1979.

⁵ Cf. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich-München: Artemis Verlag, 1994.

⁶ Cf. Díez de Velasco, Francisco. “Implicaciones sociológicas en el surgimiento y desarrollo del Caronte griego: apuntes de metodología” en *Dioses viejos-Dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua*, Santa Cruz de Tenerife: Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, 2006, pp. 27-39.

⁷ Cf. Shapiro, H. A. “The Iconography of Mourning in Athenian Art”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 95, No. 4 (Oct., 1991), pp. 629-656.

correspondientes); la *ekphorá*, que era la procesión funeraria, y la inhumación o incineración.⁸

Acerca de lo que hacían con los restos del difunto, los griegos practicaban tanto la inhumación como la incineración. Primero apareció la inhumación, en la cual se depositaba al difunto bajo tierra, bien directamente, bien dentro de una caja o sarcófago de madera, arcilla o piedra. Walter Burkert afirma que la incineración es el cambio más espectacular desde la Edad Micénica; que en la Edad de Bronce griega era desconocida y que aparece en el siglo XII en Ática en el cementerio Perati.⁹ Además, en el barrio del Cerámico en Atenas se puede observar, a través de los vasos del Proto-Geométrico, que la cremación fue preferida y en el siglo IX era la única forma practicada; pero a partir del siglo VIII, la inhumación reaparece y llega a constituir el treinta por ciento de los entierros. Los restos incinerados del difunto, y de los objetos que habían sido quemados con él, se depositaban en tierra o en recipientes de cerámica o mármol.¹⁰

Había varios cementerios en Atenas donde depositaban los restos del difunto, el más famoso fue el localizado en el exterior del *demo* o barrio de los alfareros, el Cerámico, Κεραμεικός, que era conocido en la Antigüedad, como lo es ahora, como el repositorio de muchas tumbas, pero que, en realidad, no fue en un inicio un cementerio, explica Cynthia Patterson.¹¹

El Cerámico, según Tucídides, “era el barrio más bello de la ciudad” (2.34.5.2) e incluía talleres de artesanos, templos, la Academia y las grandes puertas de la ciudad. En un sentido, constituía el centro del arte público.

La parte exterior del barrio fue utilizada especialmente como cementerio a partir de la construcción en 478 del muro de la ciudad alrededor del ágora, que dividió a este barrio en el Cerámico interior y el Cerámico exterior. En la parte exterior fueron enterrados los soldados muertos por la patria en las Guerras Médicas, entre otros tipos de entierros, y ahí también fue el lugar donde Pericles pronunció su célebre oración fúnebre en 431.

⁸ Para las etapas de un funeral en Grecia, cf. Kurtz, Donna and John Boardman. *Greek Burial Customs*, London: Thames and Hudson, 1971; y Garland, Robert. *The Greek way of death*, New York: Cornell University Press, 1985.

⁹ Burkert, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé, Madrid: Abada Editores, 2007, p. 191.

¹⁰ Cf. Demóstenes. *Contra Leócares*, 18 y 30.

¹¹ Patterson, Cynthia. “‘Citizen Cemeteries’ in Classical Athens?”, *The Classical Quarterly*, Vol. 56, No. 1 (May, 2006), p. 56.

En el siglo II d. C., Pausanias (1.29.2) describe este cementerio, pero se centra en los santuarios y en las tumbas de los caídos en combate y en las de otros hombres famosos. Pasa por alto las tumbas de los individuos privados, aunque debieron haber sido la mayoría, afirma Ruth Leader.¹²

Desde época arcaica fue importante dejar una constancia física del lugar en donde estaba enterrado el difunto, tal como aparece ya en Homero (*Odisea*, 24.80-84):

ἀμφ' αὐτοῖσι δ' ἔπειτα μέγαν καὶ ἀμύμονα τύμβον
χεύαμεν Ἀργείων ἱερὸς στρατὸς αἰχμητῶν
ἀκτῆ ἔπι προῦχούσῃ, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ,
ὥς κεν τηλεφανῆς ἐκ ποντόφιν ἀνδράσιν εἶη
τοῖσ', οἳ νῦν γεγάασι καὶ οἳ μετόπισθεν ἔσσονται.

A los tres [Aquiles, Patroclo y Antíloco] erigimos un túmulo grande y sin tacha, trabajando la tropa robusta de argivos lanceros, sobre un cabo eminente a la orilla del ancho Helesponto por que fuese de lejos visible en el mar a los hombres hoy en vida y a aquellos que vivan en siglos futuros.¹³

Desde muy pronto también surgió en el mundo griego el deseo de indicar la presencia del sepulcro mediante una señal. Al principio, dicha señal era anónima y se reducía a un túmulo de tierra o piedras amontonadas, con otra que sobresalía encima, la cual se consideraba como el σῆμα del difunto, es decir, lo que lo representaba. Burkert explica que la tumba, al principio, se marcaba con una piedra, un σῆμα, pero que ya en el círculo de tumbas de la fosa de Micenas, se erigían estelas con relieves.¹⁴ Dichas estelas conforman lo que se denomina el monumento funerario.

A partir del siglo VII, con la introducción y extensión de la escritura, en la tumba — sobre una piedra algo más elevada, o en el recipiente que contiene los restos— se escribía el nombre del difunto, el cual posteriormente se convirtió en epitafios o inscripciones funerarias largas.

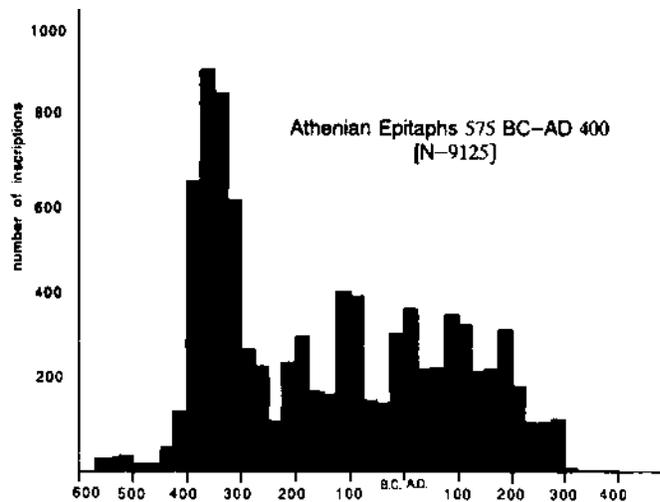
Elizabeth Meyer presenta una gráfica de los epitafios atenienses que va desde el año 575 a. C. hasta el 400 d. C., en donde se puede observar que éstos llegaron a su más alto nivel de producción durante el siglo IV a. C.:¹⁵

¹² Leader, Ruth E. “In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelae”, *American Journal of Archaeology*, Vol, 101, No. 4 (Oct., 1997), p. 685.

¹³ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

¹⁴ Burkert, Walter. *Op. cit.*, p. 261.

¹⁵ Meyer, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), p. 100.



Este auge de inscripciones funerarias en el siglo IV se puede explicar si se piensa en el hecho, ya mencionado en el capítulo anterior, de que a partir de las reformas de Clístenes, a finales del siglo VI, la costumbre privada de inscribir en las tumbas un epitafio en verso desapareció y dio paso sólo a las conmemoraciones públicas de los muertos caídos en combate; y que esta práctica resurgió más o menos cincuenta años después, alrededor del año 460 hasta tener su máximo desarrollo en el siglo IV. De hecho, las inscripciones sepulcrales constituyen el grupo más numeroso de todo el material epigráfico que nos ha heredado la Antigüedad.

Acerca de estos primeros epitafios, es posible que junto con el alfabeto, los griegos también tomaran de los fenicios un determinado formulario epigráfico, afirma Del Barrio Vega.¹⁶

Por su parte, Ruth Scodel dice que los epitafios en prosa debieron venir del Cercano Este junto con la escritura misma. Da como argumento el hecho de que en la *Ilíada* (7.87-90), Homero asocia los epitafios con el troyano Héctor más que con un aqueo, lo cual se puede ver cuando éste dice:¹⁷

καὶ ποτέ τις εἶπησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων
 νηὶ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον·
 ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,
 ὃν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ.

Y alguna vez quizá diga uno de los hombres venideros, surcando con su nave, de muchas filas de remeros, el vinoso ponto:

“De un hombre es este túmulo (τόδε σῆμα), muerto hace tiempo,

¹⁶ Del Barrio Vega, María Luisa. *Epigramas funerarios griegos*, Madrid: Gredos, 1992, p. 17.

¹⁷ Scodel, Ruth. “Inscription, Absence and Memory: Epic and Early Epitaph”, *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV annata, Terza Serie, Volume X, Fascicoli I-II, Firenze: Felice le Monnier, 1992, p. 61.

al que, como un bravo que era, mató el esclarecido Héctor.”¹⁸

La autora también explica que estas palabras, aunque muy cercanas a un epitafio, son un anti-epitafio. Aunque formalmente aparece el τόδε σῆμα, presente en prácticamente todos los epitafios, excluye precisamente la información más esencial del género, el nombre del muerto. Además, no hay inscripción, es decir, no hay un lugar fijo en donde se pudiera leer dicho epitafio.¹⁹ Así que concluye que probablemente la épica estuviera familiarizada con los epitafios, aunque no necesariamente el epitafio en verso se desarrolló a partir de la inscripción. Si la épica tomó prestadas las fórmulas del epitafio, el epitafio también tomó prestadas las del lenguaje épico.²⁰

Ana María González de Tobía explica que hasta el siglo VII el epitafio no llegó a ser un acontecimiento inscrito, es decir, “hasta la época en la que Simónides de Ceos (556-477) hizo que la inscripción cayera en las manos de un gran poeta y resultara una forma de arte mayor”.²¹

Este autor fue el más prolífico compositor de epitafios en el mundo antiguo y debido a su fama muchos epitafios contemporáneos y posteriores le fueron atribuidos, por ejemplo, monumentos en memoria de muertos en las batallas de Platea, Termópilas, Artemisio, Salamina y Maratón.

Cecil Maurice Bowra afirma que Simónides fue célebre en la antigüedad por su *pathos*, el cual se manifiesta en este género, los epitafios de los muertos, especialmente los que cayeron en la guerra contra los persas. En uno o dos pares de líneas, el epitafio menciona todo lo que tiene que decir, a pesar de que se trata de hacer visible, a la mirada de la eternidad, la valía y el destino de un hombre.²² Así, para los caídos en las Termópilas, le bastó escribir un dístico, ya mencionado en el capítulo anterior, que dice: “Extranjero, anuncia a los espartanos que aquí, obedientes a sus leyes, yacemos” (fr. 92 D).

Si bien las inscripciones funerarias o epitafios en verso presentaron diversos tipos de métrica, el género epigramático fue el que tuvo mayor auge. Es de estos epigramas grabados en las estelas funerarias de lo que trata la presente investigación.

¹⁸ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*, 2008.

¹⁹ Scodel, Ruth. *Op. cit.*, p. 59.

²⁰ *Ibid*, p. 61.

²¹ González de Tobía, Ana María. "La palabra fundante" en *La fascinación por la palabra. Homenaje a Paola Vianello*, México: UNAM, 2011, p. 185.

²² Bowra, Cecil Maurice. *Introducción a la literatura griega*, Madrid: Guadarrama, 1968, p. 153-4.

Muy especialmente tras las Guerras Médicas (499-479), cuando se multiplicaron las ocasiones propicias para escribir epigramas, ya conmemorativos de una victoria o de un difunto caído en batalla, se impuso el uso del dístico elegíaco (constituyente del epigrama), probablemente por influjo de la elegía.

Según Guillermo Galán Vioque, los primeros epigramas, los votivos y funerarios que se inscribieron en piedra o en cerámica, son casi contemporáneos de los poemas homéricos y, aunque pronto adquirieron características propias, en un principio compartían con ellos el metro —el hexámetro— e incluso la lengua, pues se inscribieron utilizando los giros, epítetos y fórmulas propios de la lengua de la poesía épica.²³ Acerca de los epigramas reales o epigráficos, escritos para ser grabados en estelas, estatuas y otros objetos, los más antiguos datan del siglo VIII, y se siguen escribiendo ininterrumpidamente hasta época bizantina y moderna.

La poesía epigramática, junto con la “Jarra del Dípilon” (CEG 432, 740-25 a. C) y la “Copa de Néstor” (CEG 454, 735-20 a. C.) son la más antigua evidencia fechable de la poesía griega. Catherine Trümpy afirma que tan pronto como el alfabeto griego fue inventado, alrededor del siglo VIII, no solo la épica homérica estuvo ahí, sino también el género del epigrama.²⁴

No obstante, el nombre de “epigrama” en griego se establece, para designar un tipo de metro específico, posteriormente a la creación del metro mismo. Como su nombre lo indica (de ἐπί y γράμμα, del verbo γράφω, esto es: “letras encima”, “escribir encima”), esta palabra designaba simplemente una inscripción (sin una métrica particular), la cual podía estar sobre diferentes objetos: una estatua, un vaso, un exvoto o una tumba, como lo indica el siguiente testimonio de Heródoto del siglo V, al hablar del santuario de Apolo Ismenio, en Tebas de Beocia (5.59.4-5):

Ὁ μὲν δὴ εἷς τῶν τριπόδων ἐπίγραμμα ἔχει·
Ἀμφιτρώων μ' ἀνέθηκε θεῶ ἀπὸ Τηλεβοάων.
Uno de los trípodos tiene la inscripción (ἐπίγραμμα):
“Me consagró Anfitrión al volver de los téléboas”.²⁵

²³ Cf. Segundo volumen de la *Antología Palatina. La guirnalda de Filipo*, Madrid: Gredos, 2004, p. 10-11.

²⁴ Trümpy, Catherine. “Observations on the dedicatory and sepulchral epigrams, and their early history”, Manuel Baumbach et al. (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge: University Press, 2010, p. 167.

²⁵ Trad. Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 2007.

Posteriormente, dicho término se fue especializando hasta designar a un pequeño poema literario escrito en dísticos elegíacos. Esto es, no se le llamaba epigrama, pero la composición griega ya existía. Rodríguez Adrados explica que a partir del siglo IV se da el nombre de “epigrama” a un pequeño poema en dísticos elegiacos, de carácter puramente literario y muchas veces destinado al banquete, caracterizado por una cierta “punta” o mordiente; y que más tarde se llama “epigrama” a toda composición breve en dicho metro.²⁶

Así, el epigrama no sólo fue el metro que más auge tuvo entre los que inscribían tumbas, sino que también se usó de manera literaria, como se vio con Simónides (aunque no todas sus composiciones se inscribieron en tumbas). Los temas que se trataron de esta manera fueron muy variados ya que sirvieron de vehículo para recoger sentimientos de todo tipo: de dolor ante un fallecimiento (aunque no fueran inscritos en tumbas), deseos de pervivencia más allá de la muerte, agradecimientos o súplicas a los dioses (epigramas votivos), descripciones más o menos minuciosas de obras de arte, ya sea esculturas, pinturas o construcciones de cierta envergadura como fuentes o puentes (epigramas descriptivos), invitaciones al disfrute de la vida y del banquete (epigramas simposíacos), incluso el amor en sus más diversas manifestaciones, incluida la sexual (epigramas eróticos), y la sátira de situaciones, personas y tipos humanos (epigramas satíricos).

Guillermo Rousset habla de tres fases históricas de este epigrama de autor: en la primera, el epigrama elegíaco pasó de poema ocasional, a veces improvisado, dicho en los convites, a inscripción sepulcral que culminó su depuración y laconización en Simónides (siglo VI). Durante la segunda, en época helenística, cuyos exponentes más notables fueron Calímaco y su competidor Asclepiades de Samos (principios del siglo III), renovadores definitivos del epigrama, dejó de grabarse o decirse, para sólo leerse; esto es, los epitafios y otras formas eran inscripciones fingidas, aplicadas a personajes históricos o literarios. En la tercera fase, desde Páladas (alejandrino del siglo IV d. C.), el epigrama se volvió recurso poético socorrido para mostrar la concepción escéptica y pesimista de la existencia, que desde el Renacimiento se incorporó a la prosa sentencial, sobre todo castellana y francesa.²⁷

²⁶ Rodríguez Adrados, Francisco. "La lírica griega" en López Férez, J. A. (ed) *Historia de la literatura griega*, Madrid: Cátedra, 4ª ed., 2008, p. 163.

²⁷ *Epigramática griega. Varios y eróticos*, tr. Rousset Banda, Guillermo, México: Punto por Punto, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1988, p. 9-10.

Los epigramas de la época clásica y helenística se reunieron en algunas colecciones, la más importante es la *Antología Palatina* de ca. 980 d. C., recopilación de otras colecciones anteriores: las de Meleagro, ca. 100 a. C.; Filipo de Tesalónica, ca. 40 d. C.; Agatías, s. VI d. C.; y Céfalas, 900 d. C. Los epigramas funerarios están reunidos en su mayor parte en el libro VII, 754 en total —seis de ellos repetidos. No obstante, como ya se explicó, en esta investigación se utilizarán como base los compilados por Peter Allan Hansen en su *Carmina epigraphica graeca*.

2. Epigrama funerario, un texto literario original

En esta segunda parte del capítulo se presentan las características literarias que tienen los epigramas funerarios inscritos, los cuales son el objeto de estudio de la presente investigación.

Se describen cuatro características que, por un lado, colocan a los epigramas funerarios en la tradición literaria griega y, por otro, los vuelven originales dentro de ese contexto. Esas características son:

- a) Dialecto y alfabeto
- b) El poeta como educador en Grecia
- c) Texto escrito para ser leído
- d) Influencias y originalidad literaria

a) Dialecto y alfabeto

Los textos griegos fueron escritos en diferentes dialectos y, además, muchas veces, utilizando características de distintos alfabetos.

- Los dialectos griegos

Para el 750 a. C., los cuatro grupos tradicionales de dialectos comúnmente conocidos, por una mezcla de terminología étnica y geográfica, como griego occidental (del cual el dórico era una subdivisión), eólico, arcadio-chipriota, y ático-jónico habían emergido. Esta situación cambió a través del tiempo; así, el mapa lingüístico se fue fragmentando en áreas más pequeñas.

Ningún dialecto, explica John Bodel, estuvo totalmente representado epigráficamente antes del V a. C.; pocos están documentados antes del IV; algunos nunca lo estuvieron; y de los conocidos a través de las inscripciones, sólo el ático está extensamente documentado en las diferentes fases de su historia. Además, agrega que, al parecer, las diferencias dialectales nunca impidieron la comunicación.²⁸

El proceso de expansión del dialecto ático se inició en el siglo V, con la creciente importancia política y económica de Atenas, y llevó durante el siglo IV a la creación de la *koiné* jónico-ática.²⁹ Ma. Luisa del Barrio Vega explica:

Los epigramas más antiguos tendían a usar la lengua local propia de la ciudad del difunto, lo cual hizo que las fórmulas homéricas fueran adaptadas a la fonética local y los epigramas presentaran una mezcla de elementos homéricos y elementos dialectales. Sin embargo, en la época clásica, se nota mucho más la presencia de la lengua épica que del dialecto local, la cual afecta casi exclusivamente a la fonética [...] A partir del siglo IV la presencia de la lengua local es cada vez más esporádica y artificial.³⁰

Florence Alden, por su parte, clasifica algunas formas dialectales presentes en los epigramas encontrados en Ática. Algunas aparecen en los epigramas aquí analizados (se da el número correspondiente de Hansen o de Peek entre paréntesis) y otras no:

Del siglo V da las siguientes formas: ἀριστήεις (4), κοῦροι (en P1602 aparece la forma κούραν), ξεῖνε (en P35 aparece ξείνους), Ἀθηναίη, Ἄρεος, φιλοξενίης, πόληας, Πυθαγόρην (11), βαρνάμενοι (4, 6, 82), Ἑλλάνων, πόκα. Si dichas formas eran usadas por los nativos de Ática, decir que las formas épicas eran usadas sólo cuando la forma ática era imposible métricamente, es incorrecto, afirma Alden.³¹

Del siglo IV, esta autora menciona: γαῖα (469, 482, 490, 519, 549, 551, 570, 571, 593, 595, P1756), ἐών, Ἀχιλλῆος (572), ἀρετᾶς (en 83 aparece ἀρετάν), Ἀθάναι. La única forma épica, afirma Alden, que se extiende en este siglo es la de las palabras terminadas en –οιο (en P746: Ἀριστομάχοιο), la cual persiste gracias a su conveniencia métrica, igual que las terminaciones -οισι (en 493, 546, 595: ἀνθρώποισι; en 543 y 600: φίλοισι; en 585:

²⁸ Bodel, John. *Epigraphic Evidence: Ancient history from inscriptions*, London, New York: Routledge, 2001, p. 59-60.

²⁹ Cf. Ginestí Rosell, Anna. “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epigrama en honor de Pitágoras de Selimbria (IG I 1154)” en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, II, p. 303.

³⁰ Del Barrio Vega, María Luisa. *Op. cit.*, p. 50-51.

³¹ Alden Gragg, Florence. “A Study of the Greek Epigram before 300 b. C.”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 46, No. 1 (Sept., 1910), p. 41.

προγόνοισι; en 595: χθονίοισι; en 611 y P547: κόλποισι) y -αισι.³²

Entonces, como se ve, no son tantas las formas dialectales externas las que aparecen en los epigramas funerarios áticos, sino que, en general, fueron escritos en el dialecto local. Tal vez esto se debe a que los lectores (tanto la familia y los amigos como los caminantes) debían ser capaces de entenderlos y, como se verá en el capítulo siguiente, de completar el acto comunicativo. Ruth Scodel afirma: “El epitafio es la más local de las formas, no pretende ser de circulación panhelénica, y por lo tanto, no está compuesto en el lenguaje común de la poesía [...] El epitafio pide un acto público de lectura privada, un objeto único hablando a un lector”.³³

La pertenencia del dialecto de los epigramas ha sido objeto de discusiones: Fick, Kirchhoff, Mess, Wilamowitz y Wagner han discutido acerca de si el dialecto pertenece al que lo escribe o al que se le dedica el epigrama, y también si en un epigrama hay más de un dialecto.³⁴ No obstante, en los que aquí se analizarán, esta pregunta resulta prácticamente imposible de contestar debido a que no se sabe quién los escribió, por lo que no se puede saber a quién pertenecen esas formas dialectales.

Por su parte, Anna Ginestí, afirma que las inscripciones funerarias constituyen un documento excepcional no solo por tratarse de testimonios directos, sino porque son un documento de carácter privado y están menos sometidos al control de la lengua oficial. Por ello, explica, debemos tener presente la posible influencia proveniente del grabador de lápidas o del taller que realiza la obra, así como la existencia de expresiones formularias y sus variaciones, las cuales no necesariamente son de dialectos exteriores.³⁵

Finalmente, Catherine Trümpy dice que parece posible que los compositores de epigramas trataran de componer en el dialecto local, pero que intentarían darle a su poesía un toque especial de elegancia con préstamos de la épica. Después de todo, usaban el hexámetro épico.³⁶

³² *Ibid*, p. 43.

³³ Scodel, Ruth. *Op. Cit.*, p. 68-70.

³⁴ Cf. Chantraine, Pierre. “Le divin et les dieux chez Homère” en *Entretiens sur l’Antiquité Classique. Tome I: La notion du divin. Depuis Homère jusqu’à Platon*, Vandoeuvres-Genève, 8-13 septembre, 1952, p. 40.

³⁵ Ginestí Rosell, Anna. *Epigrafia funerària d’estrangers a Atenes (segles VI-IV a.C.)*, Tarragona: Institut Català d’Arqueologia Clàssica, 2012, p. 17.

³⁶ Trümpy, Catherine. *Op. cit.*, p. 176.

- Acerca del alfabeto

Así como hubo influencias de otros dialectos en la creación de los epigramas funerarios áticos, también hubo mezcla no tanto de alfabetos, sino de fenómenos fonéticos derivados de la adopción del alfabeto jónico en Atenas.

Euclides, quien fue arconte en el 403 a. C., decretó el cambio oficial del alfabeto propio de Atenas por el jónico; después de tal fecha, todos los textos fueron hechos siguiendo las reglas gráficas jónicas. Dada la influencia cultural de la capital ateniense, estas reglas de escritura acabaron imponiéndose en el resto del territorio griego y es la que hoy en día aún está vigente.

No obstante, ya desde el siglo VII, el alfabeto jónico se empezaba a difundir por el mundo griego. Incluso, desde mediados del siglo V, explica E. S. Roberts, las letras ya se habían establecido en la forma en que se mantendrían inalterables, con los caracteres adoptados del alfabeto jónico.³⁷

Leslie Threatte explica que por el año 400 a. C., y posteriormente, se presentan en los textos muchos fenómenos ortográficos, que son normalmente o casi exclusivamente encontrados sólo en textos privados. El más importante es la “ε” por el diptongo original “ει”; confusión entre “η” y “ε”, entre “η” e “ι”; entre “ει” e “ι” (larga) y entre “ει” e “ι” (breve).³⁸ Roberts especifica que después del año 376, el uso de “ε” para “ει” se volvió inusual, aunque continuó apareciendo esporádicamente en las inscripciones hasta finales del siglo IV. El uso de “ο” duró un poco más, y casi desapareció en 353 a. C., aunque también siguió apareciendo en inscripciones hasta finales del siglo IV, especialmente en los nombres propios, en el artículo y en el caso de terminaciones.³⁹

Otro fenómeno, continúa explicando Threatte,⁴⁰ se da en las consonantes: la confusión entre las oclusivas sonoras y sordas y confusión en la escritura de las nasales. En los epigramas que se analizan en la presente investigación, las nasales se intercambian por otras consonantes en algunos casos:

³⁷ Roberts, E. S. (ed.), *An Introduction to Greek Epigraphy, Part II. The inscriptions of Attica*, Cambridge: University Press, 1905, p. xii-xiii.

³⁸ Threatte, Leslie. *The Grammar of Attic Inscription. Vol. I: Phonology*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 5.

³⁹ Roberts, E. S. *Op. cit.*, p. xiii.

⁴⁰ Threatte, Leslie. *Op. cit.*, p. 5

- Se coloca “γ” final en vez de “ν” cuando está seguida de una palabra que empieza por una gutural: 567: γῆγ και; 97: μνήμηγ γὰρ; 489: ὄγ και; 586: ἔτμογ κτῆμα; 513: Μνησαρέτηγ κατέχε; 606: ἐγ κόλποις o de una dental: 97: στήληγ τήνδ’.

- Se coloca “μ” final en vez de “ν” cuando está seguida de una palabra que empieza con una labial o nasal: 6: ἐμ Βυζάντιοι; 10: ἐμ Ποτειδαῖαι, ἀθάνατόμ με, εὐπόλεμομ μνήμ’, ἔλαβομ φθίμενοι; 11: χάριμ προγόνων, 12: τόμ ποτ’; 511: λαμπρόμ φῶς; 513: τῆμ πάσης; 526: ἐμ πελάγει; 543: πλεῖστομ μὲν; 550: ἐμ βοτρυοστεφάνωι; 568: δοκεῖμ, Μακαρεῦ; 573: ἐμ βίωι; 590: ἠλικίαμ μὲν.

- Se coloca “ν” en vez de “μ” cuando le sigue una labial: 535: τύμβος; o una labial: 98: ἀνφίς.

Otro fenómeno es que, como en el alfabeto epicórico no había consonantes dobles: “ξ” ni “ψ”, se usaban dos grafías: “χσ”, en vez de “ξ”,⁴¹ como en los siguientes epigramas: 1: *ὑπεδέχσατο*; 4: *ἔχσοχοι*; 5: *ἐχσετέλεσσε*; 10: *ὑπεδέχσατο* y *ἐλλάχσαντ’* (todos del siglo V); y se usaban “φσ” en vez de “ψ”, por ejemplo: en 5, 10: *φσυχὰς*; en 5: *ἔβλαφσεν* (también del siglo V). El casi universal uso de las oclusivas aspiradas en estas dos grafías es visto por algunos investigadores como evidencia de que las oclusivas en verdad eran aspiradas en Ática. Debido a la cercana asociación de las dos consonantes también hay buena evidencia de su frecuente inversión, por ejemplo: “σφ”, “σχ” (lo cual también aparece en el 554: *μετασχών*).⁴²

Otra omisión en estos epigramas es el aumento de los verbos en tiempo aoristo indicativo, por ejemplo, en el 10: *θάνον* y *σεμαίνεν*; 526 y P1282: *θάνε(ν)*; 548: *κρύψε*; 603: *δῶκε*; 624: *τεῦξε*.

En los epigramas funerarios se encuentran, entonces, estos fenómenos ortográficos que son herencia del alfabeto epicórico, en uso oficial en Ática hasta el año 403/2 a. C., usualmente llamado “viejo alfabeto ático”. Thraette agrega que son especialmente los monumentos sepulcrales los que ilustran un estándar más bajo de ortografía, sea por el descuido o por el semi-alfabetismo del que grababa el epitafio.⁴³

⁴¹ *Ibid*, p. 19.

⁴² *Ibid*, p. 20.

⁴³ *Idem*.

b) El poeta como educador en Grecia

Los epigramas funerarios también tienen la característica, como prácticamente toda la literatura griega, de pretender ser “educadores”.

Este concepto, sin que fuera totalmente desconocido, fue desarrollado, como se sabe, por la *Paideia* de Werner Jaeger. En realidad, Jaeger siguió hilos que venían de los antiguos, por ejemplo, Platón dice en la *República* (606e): “Así pues —proseguí—, cuando topes, Glaucón, con panegiristas de Homero que digan que este poeta fue quien educó (πεπαίδευκεν) a Grecia”;⁴⁴ además, este mismo autor, en el *Banquete*, cuando hace la presentación de la filosofía como máximo factor educativo, su rival en esa misma función es precisamente la poesía.⁴⁵ Y Aristófanes, en las *Ranas* (1054-1055) afirma que para los adultos el maestro es el poeta (Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν / ἐστὶ διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖσιν δ' ἡβῶσι ποιηταί).

El poeta griego en general, explica Rodríguez Adrados, estaba en el centro mismo de la vida de la sociedad; es el intérprete de los dioses, de la tradición, de la nueva creatividad también. Pero no se trata de ideas abstractas e intemporales: su vida está entretejida dentro de la sociedad, en la que ocupa un lugar destacado. Se podría acotar que tienen precisamente ese papel educador. Esto sucede en los epigramas funerarios, no son ideas abstractas ni intemporales, son realidades que la gente quería y gustaba de leer en las tumbas. De cierta manera, al exponerlos al público, se fijaban esas creencias o comportamientos.

Por otro lado, como se verá en el respectivo análisis, muchos de los valores reflejados en los epitafios están directamente relacionados con la *polis*, esto es, con lo que ésta pedía de sus ciudadanos, lo cual hace todavía más claro el papel de educador que podían tener los epigramas funerarios.

Ciertamente, hay epigramas muy parecidos entre sí, no sólo en cuanto a conceptos, sino también en cuanto a estructuras sintácticas, lo cual podría revelar una falta de originalidad, pero hay que recordar que ésta no era necesaria (ni en éste ni en ningún otro género griego) debido a que había ciertos valores establecidos socialmente, y lo que lograba

⁴⁴ Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.

⁴⁵ Cf. Rodríguez Adrados, Francisco. “Poesía y sociedad en la literatura griega arcaica y clásica” en *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV Annata, Terza Serie, Volume X, Fascicoli I-II, Firenze: Felice le Monnier, 1992, p. 39.

el epigrama era afirmar que el difunto había vivido siguiendo esos valores establecidos. Esto es, el poeta o creador de los epitafios repite y fija los ideales de una sociedad para que ella misma los pueda admirar y reconocer en sus difuntos.

c) Texto escrito para ser leído

El epigrama funerario que se analizará en esta investigación fue, desde el inicio, un género escrito, además, tenía un contexto físico fijo, esto es, una tumba o un cenotafio. Este contexto fijo se refleja en adverbios de lugar como ἐνθάδε o δεῦρο, de tiempo como νῦν y en pronombres demostrativos referidos a la tumba, como τόδε σῆμα (deícticos, de los que se hablará en el capítulo siguiente).

Como se mencionó, desde su aparición el epigrama continuó hasta la modernidad. Y, según Jon Steffen Bruss, se puede llamar correctamente el primer género escrito conocido en lengua griega.⁴⁶

El epigrama arcaico, dice Katharine Derderian, desarrolla una continuidad tanto con la tradición oral, con una retórica, dicción formularia y continuidad de temas; como con la nueva posibilidad comunicativa ofrecida por la escritura: una asociación cercana entre los mensajes orales y verbales.⁴⁷

Además, el epigrama funerario no sólo está escrito y fijo, sino que, como se verá en el siguiente capítulo, una de sus características esenciales es que pretende ser leído en voz alta y, como consecuencia, ser posiblemente memorizado y repetido en un futuro. Joseph Day explica, en el caso de los primeros epigramas funerarios, que deben leerse para cumplir el objetivo de memorizar el ritual funerario.⁴⁸

Entonces, los epigramas funerarios tienen como una de sus características peculiares que están escritos, de forma fija (tumba o cenotafio) y, además, que requieren ser leídos (en voz alta) para completar su función comunicativa.

⁴⁶ Bruss, Jon Steffen. *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek funerary Epigram*, Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2005, p. 168

⁴⁷ Derderian, Katharine. *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill, 2001, p. 64.

⁴⁸ Day, Joseph W. "Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments", *Journal of Hellenic Studies*, 1989, 16.

d) Influencias y originalidad literaria

Como todo texto literario, el epigrama funerario tuvo influencias tanto de literatura y expresiones orales anteriores a su aparición, como contemporáneas, por ello se presenta aquí un panorama de algunas de ellas, que no pretende ser exhaustivo:

- Tradición oral, lamentaciones

Los epitafios, como muchas otras composiciones literarias, tienen influencia de la poesía popular, tradicional: se conservan en ellos, en buena medida, técnicas de composición oral. El epitafio, además, existe en una forma que, por un lado, pide ser escrita, y, por otro, existe para ser leída; ilustra la complejidad de la relación entre lo oral y lo escrito, como ya se mencionó.

Entre las influencias de tradiciones orales que los epitafios recibieron están los lamentos. En época homérica, el lamento oral, el *góos* (γόος), era parte del ritual funerario, reflejo de los ideales heroicos. De hecho, Katharine Derderian dice que la escritura en la tumba funciona como un suplemento al lamento, extendiendo las posibilidades comunicativas de los dolientes, pero también introduciendo nuevas ventajas y problemas a causa del público y de la naturaleza permanente de la tumba.⁴⁹ No obstante, el *góos* está asociado a la ocasión singular y liminar de la muerte ritual, opuesto al material durable y siempre accesible del epitafio, del *σῆμα*.

Además de ese tipo de lamento, la épica presenta otros, los cuales también influyeron en los epigramas funerarios. Margaret Alexiou explica que el *thrênos* (θρήνος) es un lamento profesional representado en público por especialistas, no parientes; mientras que el *góos* es un género privado representado por parientes o amigos cercanos, pero frecuentemente también en un contexto público más amplio.⁵⁰ Los *thrênnoi* pindáricos del siglo V son un ejemplo de lamentos compuestos profesionalmente.

El epigrama funerario, dice Rodríguez Adrados, sea el escrito en la tumba, sean las recreaciones de los poetas, tiene una relación innegable con la tradición del *thrênos*:

No es que los antiguos epigramas sean la transcripción del *treno* cantado ante la tumba, como se ha propuesto alguna vez: esto no parece probable. Son, más bien, una inscripción en que habla la tumba o se hace referencia a ella, para dar a conocer al caminante que se halla ante una piedra sepulcral e indicarle a quién corresponde. Su modelo está en las inscripciones

⁴⁹ Derderian, Katharine. *Op. cit.*, p. 63.

⁵⁰ Alexiou, Margaret. *Op. cit.*, p. 102 ss.

sepulcrales fenicias, que se imitaron como se imitó su escritura. Pero el epigrama contiene desde pronto el elogio del muerto y luego cada vez más el tema del dolor de los parientes por él. No es dudoso que se ve influido por la tradición del *treno*.⁵¹

Sabemos, por los fragmentos de Simónides, que los *thrênoi* tocaban el viejo tema de lo incierto del destino humano y de la debilidad del hombre ante el dios (fr. 521 y 542), el cual también aparece en los epigramas funerarios de la época clásica. Y en el coro de *Agamenón*, el primer pensamiento, a su muerte, es el de quién cantará el treno que califica de “elogio fúnebre”, ἐπιτύμβιος αἶνον (1547). En realidad, hasta la misma Grecia moderna ha llegado esta tradición del llanto y el elogio fúnebre, dice Rodríguez Adrados.⁵²

El *thrênos* aparece en dos de los epigramas analizados en la presente investigación:

587. (ii) οὐ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγόν, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις ὄλβισεν, ἀλλ' ἐδάκρυσ' ἐκτὸς ἀποφθιμένην· σῶι δὲ πάθει μήτηρ καταλείβεται, οὐδὲ ποτ' αὐτὴν λείπουσι θρήνων πενθίδιοι στεναχαί: (ii) No a ti, Plangón, el sirviente de los casamientos en los hogares, Himeneo, te hizo dichosa, sino que te lloró cuando moriste fuera de ellos; tu madre se consume por el dolor que le causaste y ni un día los sollozos doloridos de sus *trenos* la abandonan.

591. (iii) ὦ μελέα μήτηρ καὶ ὁμαίμονες ὅς τέ σ' ἔφυσεν Μειδοτέλης αὐτῷ πῆμα, Κλεοπολέμη, οἱ γόον, οὐ θάλαμον τὸν σὸν προσορῶσι θανούσης θρήνόν τε ἀντ' ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντὶ γάμου: (iii) ¡Oh madre desdichada y hermanos y el que te engendró, Midóteles como un dolor para sí mismo, Cleoplóleme, los cuales contemplan un lamento, no tu cámara nupcial, dado que has muerto, y un *canto fúnebre* en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda.

Había otro tipo de lamento, el *kommós* (κομμός) que está representado en las escenas de la cerámica geométrica, ya mencionadas, en donde se puede ver a mujeres tirándose del cabello al lado del cuerpo del difunto (en la *próthesis* o exposición del difunto). Dichas escenas tan tempranas hacen pensar que este lamento también pudo tener influencia en la creación de los epigramas funerarios. Además, este tipo de lamento se siguió llevando a cabo, según escenas de la tragedia griega clásica.⁵³

Los tres tipos de lamento anteriores eran llevados a cabo por mujeres, sin embargo, hay otros elementos de la conmemoración funeraria llevados a cabo por hombres. Margaret Alexiou explica que mientras que el *thrênos*, el *góos* y el *kommós* estaban basados, en un acto ritual o llanto de lamentación representado por las mujeres frecuentemente acompañadas por música; el epigrama [...] y el *epitáphios logos* (el discurso que se pronunciaba en el funeral en conmemoración del difunto) por otro lado, se desarrollaron en

⁵¹ Rodríguez Adrados, Francisco. *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza, 1981, p. 106-107.

⁵² *Idem*.

⁵³ Cf. Esquilo. *Las coéforas*, vv. 22-30.

una actividad social y literaria de hombres, con influencia de esos lamentos arcaicos.⁵⁴ Como se verá, el hecho de que los epigramas funerarios estuvieran a cargo de la esfera masculina tiene en éstos un claro peso ideológico; por otro lado, de cierta manera, el lamento funerario femenino también está presente en ellos.

Es claro, entonces, que los epigramas funerarios recibieron influencia de las representaciones de los lamentos que se hacían desde la época homérica, esto es, el dolor por la muerte de alguien y la necesidad de mostrarlo siguieron presentes, pero la escritura transformó la caracterización del muerto y la actividad del doliente, por ello estos epitafios tuvieron su propio desarrollo.

- Épica

Como se vio anteriormente, los primeros epigramas, los votivos y los funerarios que se inscribieron en piedra o en cerámica, son prácticamente contemporáneos a los poemas homéricos y se inscribieron utilizando los giros, epítetos y fórmulas propios de la lengua de la poesía épica.

Ruth Scodel afirma que muchos epitafios de época arcaica están imbuidos del lenguaje épico; y que se ha pensado que muchos fueron realizados por rapsodas, quienes crearon el estilo del género. La adopción de las fórmulas del epitafio en la épica (como el ejemplo mencionado páginas atrás de la *Ilíada*, 7.87-90) muestra el interés de este género en la forma y soporta esta sugerencia.⁵⁵ No obstante, como ya se mencionó, los epitafios homéricos son discursos imaginados, y hay que valorarlos en este contexto.

Christos Tsagalis afirma que aunque en el siglo IV el vocabulario épico disminuye, mientras que el de la tragedia va en aumento, todavía sobreviven algunas expresiones o palabras sueltas, y da unos ejemplos,⁵⁶ por ejemplo el siguiente epigrama: 519 de esta investigación:

519. (ii) Γλαῦκο παῖ Κλεόβολε θανόντα σε γαῖα καλύπτει ἀμφότερον μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μάχεσθαι, ὃν ποτ' Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἐστεφάνωσε δῆμος ἀριστεύσαντα καθ' Ἑλλάδα κῦδος ἔχοντα: (ii) Cleobolo, hijo de Glaucos, la tierra te cubre, muerto, a ti que (hacías) ambas cosas: buen adivino y luchar con la lanza, al que un día el pueblo del magnánimo Erecto coronó por ser el mejor y por gozar de renombre en toda la Hélade.

⁵⁴ Alexiou, Margaret, *Op. cit.*, p. 107-108.

⁵⁵ Scodel, Ruth. *Op. cit.*, p. 62.

⁵⁶ Tsagalis, Christos C. *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. , p. 262-265.

El segundo verso del primer dístico: ἀμφοτέρων μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μάχεσθαι, es prácticamente la misma expresión que la que aparece en la *Ilíada* (3.179): ἀμφοτέρων βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής, pero que se encuentra de forma aún más parecida en el ciclo épico, *La Tebaida* (fr. 10 PEG 1=7 EGF): ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάχεσθαι, según la edición de Bernabé⁵⁷ y en Píndaro (*Olímpica* 6.17): ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάχασθαι Tsagalis dice que se puede suponer que el compositor del epitafio tenía en mente tanto *La Tebaida*, como la oda de Píndaro.

Otro ejemplo está en el siguiente epigrama:

572. (ii) Πόντου ἀπ' Εὐξείνου Παφλαγῶν μεγάλθυμος Ἀτώτας ἦς γαίας τηλοῦ σ[[σ]]ῶμ' ἀνέπαυσε πόνων. τέχνη δ' οὔτις ἔριξε· Πυλαιμένεος δ' ἀπὸ ρίζης εἴμ', ὃς Ἀχιλλῆος χειρὶ δαμῆς ἔθανεν: (ii) El magnánimo Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él): “Soy del linaje de Pilémenes, que murió vencido por la mano de Aquiles”.

Pilémenes es muerto en la *Ilíada* por Menelao (5.576-9), no por Aquiles. Tsagalis explica que hubo probablemente una tradición post-homérica pero temprana (antes del siglo IV) que decía que Aquiles había matado a Pilémenes. La expresión del segundo verso del primer dístico del epigrama: ἦς γαίας τηλοῦ, no está como tal en Homero, pero todas sus miembros constituyentes sí: el uso posesivo del relativo ὃς, el adverbio τηλοῦ + γαίας (*Ilíada*, 1.270; *Odisea*, 7.25). Otro ejemplo es acerca del epigrama 578:

578. (ii) ...Θεόδωρε... οὗ καὶ ἀπο γλώσσας μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδῆ, ἦν σὺ λαβῶ[ν] ἤσκεις τερψιχόρους σοφίας: (ii) Teodoro... de cuya lengua fluía la voz más dulce que la miel, a la que ejercitabas alcanzando los placenteros coros de la sabiduría.

En la *Ilíada* (1.249), se dice de Néstor, uno de los más elocuentes oradores homéricos, en una de sus intervenciones: τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδῆ: “de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra”.⁵⁸ Así que no podía haber mejor elogio para Teodoro, ya que era un cantor de himnos.

El último ejemplo de la influencia directa de la épica en los epigramas funerarios es la fórmula φῶς/φάος + λείπειν (aparece en los epigramas 543 y 566), la cual es recurrente en Homero donde ya es usada como una metáfora estándar de la “muerte”. En *Ilíada* (18.11), es empleada por Aquiles cuando habla de la muerte de Patroclo (λείπειν φάος ἠελίοιο). En Homero, también se usa para designar a la vida, tanto en la *Ilíada* (5.120): δηρὸν ἔτ' ὄψεσθαι λαμπρὸν φάος ἠελίοιο: “que no veré ya mucho tiempo la brillante luz

⁵⁷ Cf. *Ciclo épico. Ciclo tebano. Ciclo troyano*, ed. Alberto Bernabé, Madrid: Gredos, 1979.

⁵⁸ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

del sol”; como en la *Odisea* (4.833): ἢ που ἔτι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἠελίοιο: “si en algún sitio vive y contempla las luces del día”.⁵⁹

No obstante estas influencias, debido a la corta extensión de los epigramas, los autores, aunque anónimos, desarrollaron una especial y particular capacidad sintética para poder expresar, en pocas palabras, no sólo dolor por la muerte de alguien, sino características del difunto, de sus familiares, de su muerte o de la tumba misma. Este hecho los independiza de la épica y da soporte a su ingenio literario.

- Lírica

Este género griego es otra influencia que tuvieron los epigramas funerarios. Francisco Rodríguez Adrados asegura que en el centro de la interpretación de la lírica ha estado, desde siempre, el hecho de que se trata de poesía ejecutada en un contexto social; poesía en que un “yo” se dirige a un “tú” con exhortaciones, llamadas o reproches; poesía, de otra parte, referida al aquí y al ahora, en contraste con la épica.⁶⁰

En los epigramas funerarios se encuentran los siguientes elementos: están dentro de un contexto social, como ya se vio en el capítulo anterior; hay un emisor y un receptor e incluso, cuando el receptor es un caminante, es exhortado a llevar noticias del difunto; además, es una poesía referida al aquí y al ahora, no sólo por el obvio hecho de la presencia de la muerte, sino por reflejar ideales o valores que son cotidianos en la vida de los seres que tienen que ver con dichos epigramas. “Ofrecen información que se encuentra, se considera y se pasa. Si la épica es mito sin tiempo, el epigrama es noticia”, dice Michael Wolfe.⁶¹

Por otro lado, el poeta lírico, continúa Rodríguez Adrados, transmite sabiduría inspirada a los hombres o crea humanamente nueva sabiduría; les ilumina en el camino de la vida, del amor y de la muerte: aconseja a los poderosos, como Píndaro; guía a todo el grupo a que pertenece, como Safo o Alceo o Teognis; inicia en la boda, como Safo, o en la muerte, como Simónides; critica lo que hay que criticar, como Arquíloco, Hiponacte o Alceo.⁶²

⁵⁹ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

⁶⁰ Rodríguez Adrados, Francisco. *Op. cit.*, 1992, p. 35-37.

⁶¹ Wolfe, Michael (ed.). *Cut these Words into my Stone. Ancient Greek Epitaphs*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013, p. 2.

⁶² Rodríguez Adrados, Francisco. *Op. cit.*, 1992, p. 39.

Por su parte, si bien los epigramas funerarios no podrían establecer sabiduría nueva, sí servían para fijar y perpetuar muchos valores y creencias ya existentes en la sociedad.

Tsagalís da un ejemplo de una influencia directa de la lírica en el siguiente epigrama, parte del corpus analizado en esta investigación:

573. οὐχὶ πέπλους, οὐ χρυσὸν ἐθαύμασεν ἐμ βίῳ ἦδε, ἀλλὰ πόσιν τε αὐτῆς σωφροσύνην τε ἀντὶ δὲ σῆς ἧβης, Διονυσία, ἡλικίας τε τόνδε τάφον κοσμεῖ σὸς πόσις Ἀντίφιλος: Ni vestidos ni oro admiró en vida ella, sino que... a su esposo y su propia prudencia. A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba.

Este autor explica que el inicio es un priamel (ni... ni...), reminiscencia de Arquíloco (fr. 19 West):

οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἶλέ πώ με ζῆλος οὐδ' ἀγαίομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἐρέω τυραννίδος·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὄφθαλμῶν ἐμῶν
No me importan los montones de oro de Crises (Giges).
Jamás me dominó la ambición y no anhelo
el poder de los dioses. No codicio una gran tiranía.
Lejos está tal cosa, desde luego, de mis ojos.⁶³

Tanto en esta cita de Arquíloco como en el epigrama mencionado, se afirma que los sujetos no tuvieron codicia o ambición (lo cual ya es una cualidad en ellos); pero en el caso del epigrama funerario, se resalta además la prudencia de Dionisia, es decir, hay elementos que se relacionan entre sí como causa y consecuencia: dado que no admiró ni vestidos ni oro, es una mujer prudente.

Por otro lado, dentro de la lírica arcaica, se encuentra la elegía que, dice Rodríguez Adrados, es una variante de la poesía hexamétrica que se usaba en la lírica:

Cada hexámetro es seguido de un pentámetro, en realidad, la suma de dos miembros dactílicos catalécticos: dos dactilos, una sílaba larga, una cesura y otra vez dos dactilos y una sílaba, esta vez *anceps*. Es una construcción muy artificial, da la impresión de una invención de un aedo, que ha introducido... el acompañamiento de flauta. Se trata de una lengua homérica, un poco jonizada. Y no hay conexión métrica con la lírica popular, como la hay en el caso del yambo, de la mélica y de la lírica coral.⁶⁴

O. Weinrich dice que la elegía nació en el banquete fúnebre, “en que se celebrarían las virtudes del muerto y se harían consideraciones de duelo o del parénesis moral, todo unido a la alegría báquica”.⁶⁵ Este autor se basa en el hecho de que, algunas veces, la palabra

⁶³ Trad. Carlos García Gual. *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a. C.*, Madrid: Alianza, 1980, fr. 14.

⁶⁴ Rodríguez Adrados, Francisco. *Op. cit.*, 2008, p. 118.

⁶⁵ *Ibid*, p. 119.

élegoi significa simplemente “lamento”. Gentili se opuso a esta teoría, dado que el uso de la elegía en el epigrama funerario es secundario y, con frecuencia, puramente literario; además no está testimoniada en un *thrênos* propiamente dichos. No obstante, apunta Rodríguez Adrados, existe una elegía trenética en el Peloponeso, en el siglo VII, en manos de Sácadas y Clonas; y hay usos literarios de la elegía para expresar duelo, como en Arquíloco (elegía a Pericles 3 y ss.), en diversos pasajes de Teognis, en Eurípides, *Andrómaca* 103 y ss., en Simónides y en Erina, entre otros. Así, si la elegía abarcó el lamento, siempre fue de forma literaria. Concluye Rodríguez Adrados: “La elegía y su expresión métrica tomaron su nombre del *élegos*, del lamento; y éste se cantaba a veces en dísticos elegíacos, pero no siempre, pues hay *treno* coral. O sea: hay una asociación sólo parcial entre poema trenético y dístico elegíaco; explica el nombre de éste, pero hay *treno* no elegíaco y elegía —variante lírica del hexámetro— no trenética”.⁶⁶

Muchos epigramas retoman ideas de las elegías, por ejemplo de las de Tirteo, especialmente de las dedicadas a los muertos en combate: “Pues es hermoso morir si uno cae en la vanguardia cual guerrero valiente que por su patria pelea.”⁶⁷ (Inicio de los fr. 6 y 7D).

- Tragedia

Si bien los epigramas funerarios tienen influencias notorias, como se ha visto, de los lamentos, de la épica, y de la lírica (incluida la elegía), también la tragedia se reflejó en ellos. De hecho, en el siglo IV las imágenes de la épica empiezan a desaparecer de los epigramas funerarios y dan paso a los de la tragedia, por ejemplo:

La expresión *τέρμα βίου* (que aparece en el epigrama 586: *κοινοῦ τέρμα ἐπέρησε βίου*: cruzó el término de la vida común) es usada por Esquilo (fr. 362.2): *εἰ μὴ τέρμα ξυντρέχοι βίου*: “si no se encontrara al final de la vida”; por Eurípides (*Alceste*, 643): *ὄς τηλικόσδ' ὄν κἀπὶ τέρμ' ἤκων βίου*: “siendo de tal edad y habiendo llegado al límite de la vida”⁶⁸; y por Sófocles (*Edipo rey*, 1530): *τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν*: “Hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso”.⁶⁹

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Trad. Carlos García Gual, *Op. cit.*

⁶⁸ Trad. Alberto Medina y Juan Antonio López Férrez, Madrid: Gredos, 2000.

⁶⁹ Trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1992.

Además, ποθεινός, una palabra muy frecuente en los epigramas del siglo IV (por ejemplo en: 469, 483, 485.1, 494, 501, 511, 512, 527, 539, 553.1, 564, 569), es una de las favoritas de los poetas trágicos, especialmente de Eurípides:⁷⁰ en *Helena* (623): ὦ ποθεινός ἡμέρα: “¡Oh día deseado...!”,⁷¹ en *Ifigenia entre los tauros* (515): καὶ μὴν ποθεινός γ' ἦλθες ἐξ Ἄργους μολών: “Y sin embargo eres *bienvenido* al llegar de Argos”⁷² y en *Fenicias* (1737): ποθεινὰ δάκρυα παρὰ φίλαισι παρθένους: “Lágrimas *de añoranza* les dejo a mis jóvenes amigas...”.⁷³

El vocabulario de la tragedia en los epigramas funerarios del siglo IV cada vez es más abundante, principalmente de obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides, probablemente debido a que a partir del 386 a.C., cada nueva trilogía presentada en Atenas tenía, por ley, que estar acompañada de una representación de los tres grandes trágicos. Por lo que no sólo las copias que circulaban influían en estos epitafios, sino que también su representación continua hacían posible el conocimiento de sus trabajos más que antes. Tsagalis propone que el promedio de la gente educada ateniense era consciente de expresiones, frases y vocabulario “introducidos” en la literatura *vernácula* del siglo IV.⁷⁴

- Otras influencias

Además de las influencias literarias ya mencionadas, y estudiadas ampliamente por autores como Tsagalis, hay de otro tipo. Este mismo autor habla de la influencia del lenguaje de los decretos y de las inscripciones dedicatorias. Por ejemplo, la palabra ἀντί + genitivo constituye una característica fundamental de los decretos del siglo V (donde se usaba la fórmula ἀνθ' ὧν) y también es frecuentemente utilizada en las inscripciones dedicatorias.⁷⁵

Los epigramas funerarios del siglo IV se reapropiaron de este uso tradicional, pero crearon una nueva tipología, como se ve en los siguientes: en el 573: ἀντι δὲ σῆς ἥβης, Διονυσία, ἡλικίας τε τόνδε τάφον κοσμεῖ σὸς πόσις Ἀντίφιλος: *A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba*; o en el 584: τάφον ἀντι γάμου: *una tumba... en vez de una boda*; o en el 591: θρῆνόν τε ἀντ' ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντι γάμου: *y un canto fúnebre en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda*. Es interesante

⁷⁰ Para más referencias clásicas de esta palabra, cf. Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 271.

⁷¹ Trad. J. L. Calvo et al., Madrid: Gredos, 2006.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 268.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 278-280.

remarcar que estos tres epitafios donde se presenta esta construcción son del siglo IV y pertenecen a mujeres que mueren prematuramente.

Entonces, con este panorama del uso del dialecto ático y jónico; de la mezcla fonética de alfabetos; de la importancia de que los epigramas estuvieran escritos y de que se recitaran oralmente; de su papel como educadores en la sociedad griega; y de las influencias literarias que pudieron recibir, se puede entender que los epigramas funerarios desarrollaron su propio estilo: no eran lamentos propiamente dichos, ni solamente alabanzas a los caídos en combate, ni representaciones teatrales, ni inscripciones dirigidas a los dioses; sino que, usando toda esta herencia, crearon un vocabulario con fórmulas y una estructura específica y original, la cual se analizará en los capítulos posteriores.

CAPÍTULO IV
“EL EPIGRAMA FUNERARIO COMO ACTO DE HABLA”

Si bien no es propósito de esta investigación realizar un análisis profundo de la composición sintáctica de los epigramas funerarios, vale la pena mostrar los esquemas que éstos siguen. Para ello se presenta en este capítulo una clasificación que considera a los epigramas como “representaciones de actos de habla”. Como se verá más adelante, algunos investigadores ya han propuesto este concepto para clasificar a los epigramas funerarios. No obstante, ninguno ha trabajado el corpus que se presenta en este trabajo. Además, aquí, en cada clasificación se añadirán elementos de análisis, como:

- Formas literarias específicas: autobiografía (para los redactados en primera persona) y narración (para los de tercera persona).
- Modos discursivos: narración y descripción (tomando en cuenta las formas verbales).
- Figuras que tienen un papel importante en los epigramas, como el caminante o el lugar en donde está enterrado el difunto.

Algunos otros elementos que no aparezcan desarrollados en el presente capítulo se analizarán en los posteriores, por ejemplo: los familiares que aparecen en los epigramas, las actividades que se resaltan del difunto o el motivo de su muerte, entre otros.

Como se ha visto, el epigrama funerario tiene influencia de formas literarias orales, como los lamentos representados en los ritos funerarios. Además, también influyó en su composición el hecho de que una de las funciones de estos epigramas era que el que pasaba frente a él lo leyera en voz alta. Por ello, algunos autores han usado la categoría de “representación de acto de habla” para definir y analizar su estructura. El concepto “acto de habla” fue propuesto por John Langshaw Austin (aunque no referido a las inscripciones funerarias) en su publicación póstuma *Cómo hacer cosas con palabras*, en 1962. Un acto de habla es el que se lleva a cabo cuando un hablante produce un enunciado en una lengua natural en un tipo específico de situación comunicativa; es decir, Austin toma en cuenta el lenguaje en uso, no como una abstracción, sino teniendo en cuenta la dimensión social que éste manifiesta.

Anne Le Bris dice que a través de la inscripción que se graba en la estela, se establece un contacto entre el difunto y los que viven, contacto que es una garantía de inmortalidad; el epitafio, además, da a aquellos que ya no están en este mundo la posibilidad de expresarse. Las palabras son obras de los vivos, afirma esta autora, pero este

simulacro de comunicación da tranquilidad a los que han perdido un ser querido y que saben que ellos también deberán morir un día; les permite atenuar el horror de la muerte.¹

Por su parte, Mercedes Díaz de Cerio hace un análisis del proceso evolutivo del género epigramático en relación con el tránsito de funcionalidad del epigrama de inscripción a literario, y afirma que éste puede clasificarse como una representación de un acto de habla, “caracterizado por la disociación temporal y espacial de emisor e interlocutor, de suerte que la constante ‘actualización’ del acto comunicativo contenido en el epigrama no constituye una mera consideración teórica sino que conforma su estructura y deriva en singulares consecuencias formales”.² Es decir, el acto comunicativo en los epigramas funerarios se completa con la acción del que lo lee posteriormente (tal vez años después) a su realización.

En muchas obras literarias el emisor (autor) y el receptor (lector) aparecen indefinidos. No obstante, en el epigrama funerario sí puede haber una identificación de los participantes del acto locutivo ahí representado. Estos participantes que toman las funciones de emisor, receptor o interlocutor en estos epigramas son:

1. Difunto
2. Monumento
3. Caminante
4. Superviviente (familiar, amigo u otro)
5. Deidad

En la presente investigación se seguirá la propuesta de clasificación (en cuatro partes) que hace Díaz de Cerio,³ la cual está basada en la diferenciación o no de los participantes en los epigramas funerarios considerados como representaciones de actos de habla. Debido a que algunos epigramas presentan más de una de estas clasificaciones, se presentará una quinta categoría que los contenga. No obstante, cuando en un epigrama, un dístico completo forme parte de una categoría y el que sigue de otra, se presentarán en la clasificación

¹ Le Bris, Anne. *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris: L' Harmattan, 2001, p. 133.

² Díaz de Cerio, Mercedes. "Estructura discursiva en el epigrama funerario: la evolución de un género", *Habis* 30, 1999, p. 191. Asimismo, Cf. Tsagalis, Christos C., *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

³ Díaz de Cerio, *Op. Cit.*, p. 193.

correspondiente, es decir, se separarán. Es importante aclarar que debido a que los epigramas se analizarán en los capítulos posteriores, en el presente sólo se dará la traducción al español y no el griego de cada epigrama presentado como ejemplo. Dichas clasificaciones quedan de la siguiente manera:

1. Emisor diferenciado e interlocutor indiferenciado
2. Emisor diferenciado e interlocutor diferenciado
3. Emisor indiferenciado e interlocutor diferenciado
4. Emisor e interlocutor indiferenciados
5. Mezclados

1. Emisor diferenciado e interlocutor indiferenciado

En esta primera clasificación, los epigramas funerarios están redactados en primera persona (singular o plural) y no se identifica a quién se dirigen en concreto, es decir, el destinatario o interlocutor no tiene características singulares, sino que se imagina como un extraño, alguien que pasa por ahí: un caminante, o nadie en particular. Entonces, la persona “yo” invita al lector (cualquiera que éste sea) a volverse el “tú” de la conversación, actualizando así el acto de habla y centrando la atención en el emisor. Aunque el interlocutor no se diferencia, hay varias posibilidades de emisor:

a) El emisor es el difunto mismo

Díaz de Cerio afirma que la creencia griega en una cierta pervivencia del difunto tras la muerte sustenta la “ficción” dramática de colocar en boca del difunto la información relativa a su muerte.⁴ Este tipo se consolida a partir del siglo IV (aunque existe desde el VI), proceso en el que Gentili⁵ reconoce el innegable influjo de la elegía, que se concretiza en la instauración de una nueva relación entre el difunto y el monumento, pues éste no se reduce ya a un mero medio informativo sino que constituye un auténtico vínculo del difunto con el mundo de los vivos. Tsagalis, por su parte, afirma que el uso del estilo “yo” indica que todo el proceso comunicativo es visto como un acto de habla oral.⁶

Es tentador considerar estos epigramas funerarios una autobiografía del difunto, debido a que están en primera persona y a que cuentan algo de sus vidas. Este género literario no era desconocido en la Antigüedad (aunque no se llamara así). Por ejemplo,

⁴ Díaz de Cerio, *Op. cit.*, p. 197.

⁵ Cf. Gentili, Bruno. “Epigramma ed elegia”, en A. E. Raubischek, et al., *L'Épigramme Grecque. Sept exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, 28 août – 3 septembre 1967, pp. 39-81.

⁶ Tsagalis, Christos C., *Op. cit.*, p. 255.

algunas obras de Licurgo de finales del siglo IV (narradas por Plutarco) pueden considerarse autobiográficas: “cuando iba a morir, pidió ser llevado al Metroo y al Buleuterio, con el deseo de rendir cuentas de su gestión política” (842f), además “elaboró un registro de todas las obras de su administración y lo erigió en una estela delante de la palestra que había construido, para quienes desearan examinarlo” (843f).⁷ La rendición de cuentas de su vida recordaba todo lo que él había dicho y hecho en tanto que hombre público, y constituía un autorretrato del autor como buen ciudadano.

Baslez afirma que en este hecho Licurgo se borraba como individuo y se volvía parte de la *polis*, esto es, que había en sus actos una “supresión del que se cuenta”, que es una característica de las inscripciones donde el autor habla de sí mismo: el devoto se borra delante de su dios, el hombre político se diluye en la comunidad de la cual es miembro y el soberano exalta la divinidad tutelar sin el menor trazo de egoísmo monárquico.⁸

Es posible aplicar esta afirmación de Baslez a los epigramas funerarios donde habla el difunto (en primera persona), ya que en cierta medida el difunto se borra como individuo para volverse parte de la *polis*; esto es, como se verá más adelante, muchas de las acciones y virtudes que ahí se muestran eran las “requeridas” por la sociedad para ser un buen ciudadano. Vestrheim dice que los epigramas sepulcrales, arcaicos y clásicos, comparten el hecho de que más que una individualidad, expresan una perspectiva común, incluso cuando hablan en el nombre del muerto.⁹

Por otro lado, un objetivo de las inscripciones funerarias era que el recuerdo del difunto permaneciera grabado, como un memorial. Así que tal vez esta primera persona en que están narrados cumpliera dos funciones: reconocimiento de las virtudes del difunto (que, al mismo tiempo eran las “requeridas” por la sociedad) y una aceptación de éstas de parte de la *polis*.

Vestrheim, al hacer su comparación entre los epigramas sepulcrales y la lírica, dice que los poemas de este último género frecuentemente invitan a identificar el “yo” del poema como el poeta mismo, pero que los poetas líricos construyen sus *personae* (máscaras) individuales. Dicha *persona* puede contener elementos de ficción, pero

⁷ Trad. Mariano Valverde Sánchez et al., Madrid: Gredos, 2003.

⁸ Baslez, Marie-Françoise, J. “Écriture monumentale et traditions autobiographiques: l’apport des inscriptions grecques” en M. F. Baslez et al. (eds.), *L’invention de l’autobiographie d’Hésiode à Saint Augustin*, Paris, 1993, p. 80.

⁹ *Ibid.*, p. 78.

comparte con el poeta el nombre y pretender hablar de los mismos valores y experiencias que éste.¹⁰ Así, afirma este autor, mientras las *personae* de los poetas líricos se colocan como individuos y frecuentemente cuestionan los valores establecidos, las voces de los epigramas afirman estos valores, y casi nunca muestran las características de su emisor.¹¹ Entonces, los autores de las inscripciones daban voz a un difunto, al mismo tiempo que “creaban” un personaje (resaltando lo que los familiares o quien hubiera encargado el epigrama sabían del difunto) que seguía lo ya establecido.

Por otro lado, J. Schneider, al estudiar la lírica arcaica, afirma que si se quiere considerar los textos de este género como autobiográficos, tendrían que cumplir ciertos requisitos: que la primera persona designe al poeta, que los enunciados en primera persona proporcionen los elementos que han sido o pudieran ser utilizados para elaborar una biografía y que esos enunciados sean *stricto sensu* autobiográficos, esto es, que narren la vida o una parte de la vida del poeta.¹² Después de su análisis, afirma que el poeta lírico formula, tal vez, sus sentimientos personales, pero no cuenta jamás los eventos de su vida. Así que llega a la conclusión de que en la lírica coral y más frecuentemente en la lírica monódica, se encuentra un *yo* que puede ser identificado como el del poeta, pero que no son textos propiamente autobiográficos.¹³

Según la propuesta de Schneider, los epigramas funerarios tampoco podrían considerarse textos autobiográficos: aunque se piense que los elementos ahí proporcionados, en primera persona, pudieran usarse para elaborar la biografía (póstuma) del ahí enterrado, esto es parcialmente cierto, ya que, como ya se mencionó, si bien en los epigramas se muestran algunas acciones, hechos o virtudes de los difuntos, en general, lo que se intentaba era seguir un modelo, un ideal que se imponía desde la misma sociedad y, en muchos casos, desde la *polis*. Por otro lado, la primera persona que habla no designa al poeta, sino al difunto ahí enterrado (el difunto no redacta su propio epitafio).

No obstante, en algunos epigramas funerarios sí se narran acciones que el difunto realizó en vida, por ello, sin intentar argumentar que los epigramas son textos

¹⁰ Vestrheim, Gjert. “Voice in sepulchral epigrams: some remarks on the use of first and second person in sepulchral epigrams, and a comparison with lyric poetry”, Manuel Baumbach et al. (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge: University Press, 2010, p. 75-76.

¹¹ *Ibid*, p. 77.

¹² Schneider, J. “Usage de la première personne et autobiographie dans la poésie lyrique archaïque” en M. F. Baslez et al. (eds), *Op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid*, p. 34.

autobiográficos, se presentará a continuación lo que éstos narran. Primero se clasificarán las acciones que los hombres difuntos cuentan y posteriormente los de las mujeres.

¿Qué narran los hombres?

En el corpus que se analiza en esta investigación, hay 21 epitafios en los que habla en primera persona uno o más hombres difuntos; así, narran ellos mismos las acciones que realizaron en vida.¹⁴

En los capítulos posteriores, como ya se mencionó, se analizarán con detalle las actividades, los oficios, los lugares de procedencia, así como las virtudes de hombres y mujeres que fueron plasmados en estos epitafios. Por ello, ahora, estos elementos sólo se mencionan como parte de lo que narra el difunto en primera persona y se resalta que esta narración se logra principalmente gracias a los verbos en aoristo.

- Hazañas bélicas:

Como se verá más adelante, el morir en la guerra conllevaba fama y gloria, así como el hecho de que la *polis* se hiciera cargo de todo lo concerniente a la ceremonia funeraria. Por ello, cuando alguien moría en esta circunstancia, era menester inscribirlo en su epitafio. Hay dos en primera persona del singular:

99. (i) ... y la patria, saben cómo destruí (ᾠλεσα) a muchos enemigos... sed testigos de cuántos trofeos de guerra erigí (στῆσα) por mi valor...

524. (ii) Si alguien entre los hombres a causa de su virtud fue coronado, yo, participando en gran medida de esto, obtuve (ἔτυχον) esta corona dorada. La ciudad de Atenas (me) coronó (ἔστεφάνωσε).

Si bien el segundo no dice explícitamente que murió en la guerra, el hecho de que la ciudad de Atenas lo haya coronado deja ver esa posibilidad. Y hay un epigrama en primera persona del plural:

P28. Si morir de forma bella es la parte más grande del valor, Fortuna asignó (ἔπενεψε) esto para nosotros entre todos; pues esforzándonos por la libertad para la Hélade, nos puso (περιθειναι) en esta situación, yacemos (κείμεθα) disfrutando un elogio que no envejece.

Los tres epigramas son del siglo IV (el primero es el más antiguo, de inicios de siglo). Como se puede observar, las acciones que tienen que ver con el contexto bélico se narran utilizando verbos en aoristo, tiempo que normalmente se utiliza en este modo discursivo, la

¹⁴ Estos epigramas son: 99, 480, 482, 520, 524, 531, 532, 553, 554, 557, 560, 574, 585, 595, 596, 605, 606, P28; la segunda parte del 545; así como tal vez el 556 pero está muy dañado para asegurarlo.

narración. Cabe resaltar, también, que lo que está en aoristo son acciones por las cuales el difunto quiere ser recordado, en este caso, lo relacionado con la guerra.

Es interesante, por otro lado, que las acciones realizadas por estos hombres en el pasado, se mezclan en el epigrama con el hecho de que ya estén muertos y enterrados, lo cual se describe a través del uso del verbo “yacemos”, κείμεθα, (como en el epigrama P28) en presente. Si bien el tiempo presente se puede usar, cuando se combina con el pasado, para indicar una acción que empieza en el pasado y continúa en el presente,¹⁵ estos epigramas parecen querer resaltar más bien una antítesis: lo que estos hombre hicieron con lo que ahora son, por ello se utilizan estos dos tiempos (en indicativo) que marcan un aspecto contrario: el aoristo, momentaneidad, y el presente, duración. Esta mezcla del tiempo aoristo con el presente aparece en otros epigramas, como se verá a continuación.

- Virtudes:

Además de narrar acciones bélicas, los hombres también cuentan sus virtudes:

532. a causa de mis obras leales tuve (ἔσχον) un sobrenombre, Pistos.

560. esta tumba de tierra me ocultó (ἐκάλυψε) a mí que me esforcé (ἀσκήσαντα) en la medida en que a la naturaleza mortal del hombre le es posible, en cuanto a prudencia y a sabiduría.

595. (ii) si es posible morir bien, también a mí Fortuna me lo concedió (ἀπένειμε). Y sin ver ya la luz, no fui honrado (ἦν ἀγέραστος) como me merecía por las divinidades, si bien me mostré (παρέσχον) irreprochable para todos los hombres. (iii) También yo nací (ἔφυν) en todo semejante a este hombre, en vejez y en sensatez a causa de la piedad.

Como se puede observar, al parecer en esta época, algunas virtudes se “trabajaban”, es decir, no eran de nacimiento, sino que se adquirirían con esfuerzo (como en el 560); y con otras se nacía (como en el epigrama 595). Se retomará este tema posteriormente.

En estos epigramas se narran las virtudes del ahora difunto en aoristo (indicativo y participio) y hay un verbo en imperfecto: ἦν ἀγέραστος: (no) fui honrado, que no se refiere a un momento exacto, sino a algo que no ocurrió. Así que se puede decir que aquí también hay una estructura antitética que marca, en esta ocasión, algo real con algo irreal o deseable.

¹⁵ Cf. Smyth, Herbert Weir. *Greek Grammar*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1984, párrafo, 1885.

- Pérdida de la juventud:

Hay cinco inscripciones funerarias en primera persona del singular que se enfocan en la juventud del difunto, la cual, como se verá más adelante, era muy apreciada no sólo por lo que el joven podía llevar a cabo con fuerza y vitalidad, sino por lo que le faltaba por hacer en su vida:

480. Aquí yazgo (κεῖμαι) yo, Filétero, después de llegar (γεγαώς) a la edad de veintidós años, pasada (προλιπών) la adolescencia, y de perder (ὀλέσας) mi juventud. En todas (mis) acciones...; teniendo (ἔχων)... de prudencia; participando (μετέχων) en ejercicios físicos...

En este epitafio, como en el P28, el presente indicativo: κεῖμαι, se usa para describir la situación actual del joven; el participio perfecto: γεγαώς, sólo para decir su edad; los participios aoristos: προλιπών y ὀλέσας, para hacer referencia a lo que dejó de tener (la adolescencia y la juventud) y lo que se quiere resaltar en el epigrama, que era joven cuando murió; y el participio presente (ἔχων, μετέχων), para narrar lo que era y hacía en vida (ἔχων y μετέχων) en forma constante, no como algo momentáneo. Así que el epigrama juega con los tiempos y modos verbales para contraponer lo que el difunto era, la juventud que perdió y lo que ahora es (una triple antítesis).

En los tres siguientes también se mezclan los tiempos:

482. Después de haber jugado (παίσας) dulces juegos muchas veces con compañeros de mi edad, germinado (βλαστών) de la tierra, me he vuelto (γέγονα) de nuevo tierra. Soy (εἰμι) Aristocles, del Pireo, hijo de Menón.

557. Fui criado (ἐτράφην) para causar sufrimientos y gemido, y no como ayuda para mi amada madre cuando llegaba al final de la vejez; pues tras ver (ιδών) las nueve estaciones cíclicas de años, muero (θνήσκω) tomado por una divinidad difícil de entender.

585. y cuando tuve (ἔσχον) el fin de la vida, de modo que al morir dejé (ἔλιπον) penas a mis antepasados y amigos, que a mis padres ya no les es posible ver (ιδεῖν) mi cuerpo.

En estos epigramas en los que el difunto que habla murió joven, aparecen el verbo ser y el verbo morir en presente: εἰμι y θνήσκω. También el verbo ιδεῖν (ιδεῖν) está en presente, aunque se refiere a los padres del joven. Ninguna de estas tres formas verbales narran algo, sino que describen una situación específica (del difunto y de los familiares). El perfecto indicativo: γέγονα, se usa también para indicar la forma en la que se encuentra el difunto (vuelto tierra). Y, lo que en estos epigramas se narra en aoristo, es lo poco que los jóvenes hicieron en vida, lo que perdieron o lo que dejaron al morir: παίσας, ἐτράφην, ιδών, ἔσχον, ἔλιπον. De nuevo, se puede ver las contraposiciones de tiempos dentro de cada epigrama.

Hay otro ejemplo en donde se presenta lo que hizo en vida en imperfecto, pero se narra lo que dejó de hacer y su muerte en aoristo:

553. (ii) Cultivaba (ἤσκουν) la justicia e imitaba (ἐμιμούμην) la..., y soy privado de llegar a la perfección (ἐκτελέσαι λείπομαι) en ello... Pues la Moira no (me) lo permitió (ἔστησε)... A los treinta años...

En este epigrama la antítesis se da entre la vida, contada en imperfecto y la muerte, en aoristo.

- Vejez y descendientes:

También en primera persona del singular, hay inscripciones funerarias que narran, además de otros aspectos, la vejez del difunto. Son cinco:

531. Nueve décadas de años viví (ἐβίωv), muero (θνείσκω) anciano, cultivé (ἤσκησα) la prudencia, dejé (ἔλιπον) una irreprochable reputación.

En éste, después de decir su edad, con una forma en aoristo, usa un presente que describe su situación actual y después narra sus virtudes, en aoristo. El presente: muero, θνείσκω, entre tres aoristos contrapone, como el 553, la vida y la muerte.

Hay uno en el que, después de decir su edad, usa el presente y luego el aoristo para contar quién era:

554. Siete décadas de vida, amado por todos, sin haber provocado (λυπῶv) sufrimientos a nadie, sino habiendo compartido (μετασχῶv) prudencia, virtud y justicia.

En el siguiente lo que se resalta es que era apreciado morir apaciblemente en la vejez. Y todos los verbos están en aoristo:

606. (ii) Habiéndome alegrado (εὐφρανθεῖς) en vida de muchas cosas, tenido (χρησάμενος) muy pocas penas y llegado (μολῶv) a una vejez extrema hasta el momento supremo, nacido (βλαστῶv) del linaje de Quiós (quiota), de padre Simón, yo, Símaco, fui enterrado (ἐκλίθηv) en las tierras de Cecropia.

En los dos siguientes epigramas no hay narración de lo que hizo en vida, sino que se enfoca en el hecho de dejar descendientes, no sólo hijos, sino nietos (el segundo ya se mencionó en el apartado de “Hazañas bélicas”):

574. Dejo (λείπω) a todos... dolor.. para los funestos... Contento, me llamaba (ὄνομ’ ἔσχον)... Pues querido por todos, vi (εἶδον) a los hijos de mis hijos.

524. y feliz, morí (ἔθανον) habiendo dejado atrás (καταλείπωv) a los hijos de mis hijos.

En el primer epigrama el hecho de dejar nietos se marca en aoristo indicativo: εἶδον, contrapuesto con el hecho de que los abandona: λείπω; y en el segundo, en participio presente: καταλείπων, contrapuesto con el hecho de que murió: ἔθανον.

- Familiares y lugar de origen:

Hay un solo epigrama funerario que nombra a los padres del difunto como participantes de una acción:

605. Deíloco me engendró (ἐτέκνωσε), Filumena me dio a luz (ἐξάνεφνε), el Proconeso me crió (θρέψε), mi nombre, Metrobio.

Aquí la narración no está enfocada en lo que hizo en vida sino en las personas que lo rodearon y en el lugar donde nació, todo ello en aoristo indicativo. Y, hay uno más que se enfoca en narrar que dejó su lugar de nacimiento, en aoristo, y lo contrapone con un perfecto indicativo (resultativo) en voz media: κέκρυνμαι que describe cómo está ahora el difunto.

596. (iii) Yo dejé (ἔλιπον) la tierra de Fenicia, mi cuerpo está enterrado (κέκρυνμαι) en esta tierra.

Como se verá en el capítulo correspondiente, para la gente procedente de otros lugares fuera de Atenas, era importante dejar inscrito de dónde habían llegado.

- Metáfora de la vida:

520. (iv) Pero nosotros durante el tiempo en que vimos (εἶδομεν) la luz del sol... y hablando (ἐνέποντες) acerca de lo bueno y de lo nuevo en lo porvenir, pero ahora nosotros yacemos (κείμεθα) muertos invisibles en la tierra.

Aquí la narración, con el verbo en aoristo en tercera persona del plural, no se enfoca en ninguna acción en particular de sus vidas, sino que pareciera que es una metáfora de la vida: “el tiempo en que vimos (εἶδομεν) la luz del sol”; lo cual está contrapuesto con una descripción no sólo de su situación actual como difuntos, κείμεθα, sino también de lo que solían hacer (hablar): ἐνέποντες, ambas acciones en presente. Lamentablemente no está completo el epigrama así que no se puede saber si hay otra narración más.

¿Qué narran las mujeres?

Hay ocho epigramas funerarios en los que habla una mujer y cuenta algo. Lo que narran son:

- Virtudes:

543. (ii) Habiendo cultivado (ἀσκήσασα) una vida con piedad y prudencia, muero (θνήσκω), cuando me llegó (ἤλθε) el final de la vida señalado por el destino.

590. (ii) Es necesario que todos sepan mi edad; en el vigésimo quinto año abandoné (λίπον) los rayos del sol. Las costumbres y la prudencia que tenía (εἶχομεν), mi esposo sabe hablar mejor acerca de éstas.

577. De cuantas cosas es lícito alcanzar para los mortales dichosos, participaba (ἐκοινώνουν) mientras vivía y una vez muerta sigo haciéndolo (μετέχω).

En el primero, se contraponen dos aoristos: ἀσκήσασα y ἤλθε, con un presente: θνήσκω, con la idea de vida y muerte. En el segundo, un aoristo: λίπον y un imperfecto: εἶχομεν, el primero marca la muerte y el segundo lo que tenía en vida. En cambio, en el tercero, no hay ningún aoristo, sino sólo un imperfecto: ἐκοινώνουν y un presente: μετέχω; aunque sí se podría afirmar que hay narración de virtudes que, de hecho, sigue teniendo aun muerta la mujer.

Entre estos epigramas, que están narrados en primera persona, las mujeres cultivan sus virtudes, no nacen con ellas. De estas virtudes se hablará detalladamente más adelante.

- Vejez y descendientes:

477. (ii) Morí (ἔθανον) dichosa, después de atravesar (διαμείψας) diez décadas, dejando (λιπών) a mis hijos un fuerte dolor.

592. Cércope yo me llamaba (ἐκαλούμην), soy (εἰμί) Hedition, de padre Sócrates de Maratón, envidiada, camino (στείχω) en una buena muerte hacia la morada de Perséfone, después de contar (ἀριθμήσασα) nueve décadas en mi vejez. Fui enterrada (ἐτάφη) por mi hija con piedad, como es debido.

En el primero, sólo se utiliza el aoristo para narrar, primero en indicativo y después en participio, contraponiendo la muerte y la vida. Y en el segundo, se usa un imperfecto: ἐκαλούμην para decir cómo se llamaba, y un presente: εἰμί, para nombrar de quién es hija, haciendo uso del sentido de duración que tiene el presente indicativo, es decir, aun muerta, sigue siendo hija de Sócrates; y en aoristo da su edad y narra quién la enterró.

En el siguiente epigrama, utiliza el aoristo (indicativo y participio) para narrar lo que hizo en vida y el presente: θνήσκω para describir su situación actual.

613. (ii) Un destino feliz me tocó en suerte (ἔλαχεν), a mí que, después de dar a luz (ἐτέκνωσα) tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos (προσιδοῦσα), muero (θνήσκω) después de alcanzar (τυχοῦσα) un destino envidiable de muerte.

Para las mujeres era también importante tener hijos (de hecho, como se verá, era algo fundamental en el matrimonio), sin embargo, tenía un objetivo distinto que en los hombres, lo cual se analizará más adelante.

- Lugar de origen:

104. (ii) Morí (ἔθανον) estando en la renombrada Atenas, lejos de mi patria, Hesis, habiendo dejado (λιποῦσα) nostalgia a todos mis conocidos.

528. Cipris guarda (κατέχει) el mar patrio, y a mí, Dóride, el Ática me escondió (κρύψει) antes de la juventud en esta tumba.

En el primer epigrama, la mujer narra el hecho de morir y también el haber dejado dolor en los sobrevivientes. Aquí no hay mezcla de tiempos verbales, pero sí hay una contraposición entre lo que le sucedió a ella (la muerte) y lo que sucede en vida.

El segundo es interesante porque el que Afrodita (Cipris) sea “la dueña” del mar de su patria está descrito en presente, debido a que es un hecho, algo que se sigue creyendo; y el lugar donde murió sí se narra, personificando a la ciudad de Atenas; esta figura aparece en otros epigramas funerarios y se analizará más adelante. Por ahora, sólo se resalta que en estos dos epigramas se menciona Atenas cuando la ahí enterrada no había nacido en esa ciudad.

- Nostalgia entre familiares:

Los siguientes dos epigramas ya se mencionaron en el apartado de ‘Virtudes’, pero debido a que están formados por dos dísticos, se vuelven a presentar, ya que lo que aquí se destaca es la tristeza que dejan a sus familiares vivos. En el primero se contraponen los presentes: θνήσκω, καλύπτει y εἰμί, con el aoristo: λιποῦσα. Los tres primeros marcan la situación de la mujer difunta de una manera durativa; y el aoristo, en contraposición, lo que dejó a los que le sobrevivieron. En el segundo epigrama sólo hay dos aoristos: λιποῦσα y ἔθανον, pero marcan una antítesis entre los que viven y la difunta.

543. (iii) Muero (θνήσκω) habiendo dejado (λιποῦσα) dolor a mi madre, a mi hermano, a mi esposo y a mi hijo. Esta tierra, que (es) común para todos los muertos, me cubre (καλύπτει). Esta soy (εἰμί), Arquéstrate, hija de Lisandro, (del demo) de Pitio.

577. Tras haber dejado (λιποῦσα) nostalgia y recuerdo de la fresca juventud y de la prudencia, morí (ἔθανον), con el sobrenombre de Lónquide (“Lanza pequeña”).

Como se puede observar, las mujeres no narran en sus epigramas ningún tipo de hazaña o acción realizada en vida, como sí lo hacen los hombres, de lo cual se hablará posteriormente.

Estas son las acciones narradas por el mismo difunto en los epigramas funerarios. Como se puede observar, dichas acciones, en general, están redactadas en tiempo pasado (aoristo), el cual es el tiempo normal de la narración, incluso en los epitafios, en donde el que está hablando en primera persona ya está muerto.

Una característica novedosa de los epigramas funerarios es narrar la propia muerte: “morí”, o “muero”, es original debido a que en ningún otro contexto puede considerarse real una oración en donde se use esta forma verbal: “morí”, ἔθανον, aparece en cuatro epigramas funerarios, dos de hombres: 80 y 524, y tres de mujeres: 104, 477 y 577. El resto de los epigramas que utilizan el verbo θνήσκω lo hacen en presente: “yo muero”: son también cuatro en primera personal del singular, dos de hombres: 531 y 557; y dos de mujeres: 543 y 613. Y en primera del plural, morimos, θνήσκομεν, hay dos: 467 y 544. Y aparece un imperfecto en tercera persona del plural, θνήσκον: 466. El uso de este presente (y del imperfecto) remite a la idea analizada desde el inicio de este capítulo de representación de “acto de habla”, debido a que el presente indica una situación que se está llevando a cabo o que está en proceso.

Por otro lado, aunque no es muy común, los epigramas funerarios no son los únicos, dentro de la literatura griega, en usar el tiempo presente del verbo “morir” en primera persona. Por ejemplo, θνήσκω aparece en tres tragedias de Eurípides: en *Hécuba*, ésta exclama (547-549): “¡Oh argivos que destruisteis mi ciudad! Moriré (θνήσκω) voluntaria. Que nadie toque mi cuerpo, pues ofreceré mi cuello con corazón bien dispuesto”.¹⁶

Como se puede ver, aquí los traductores, Alberto Medina y Juan A. López Férez, decidieron traducir el presente como un futuro, ya que se da por hecho la realización de la acción, de una manera anticipada, es decir, Hécuba va a morir, aunque todavía no está muerta.

El mismo verbo también aparece en *Orestes* (1301), en donde Helena exclama precisamente al momento de morir: “¡Menelao, muero (θνήσκω)! ¡Y tú no estás aquí para

¹⁶ Trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid: Gredos, 1991.

auxiliarme!”.¹⁷ Aquí los traductores respetaron el tiempo presente del griego y, como se puede ver, tiene mucho más impacto, no sólo al leerla sino también, seguramente, al verla como representación en escena. Finalmente se encuentra en *Alcestis* (177-181): “¡Oh lecho, en el que yo solté mi doncellez virginal por este hombre, causa de mi muerte, adiós! No te odio, aunque me perdiste a mí sola. Muero (θνῆσκω) por no haber querido traicionaros a ti y a mi esposo”.¹⁸ Y más adelante, *Alcestis* repite (284): “Muero (θνῆσκω) por ti, aunque me habría sido posible no hacerlo...”.¹⁹

En ambas ocasiones se respeta el presente griego en la traducción, mostrando que, aunque *Alcestis* sigue viva, está a punto de morir, es decir, está ya en ese proceso (para lo cual el presente es el tiempo ideal).

Hay que considerar que estas tres referencias son de representaciones trágicas, por ello se entiende que se use este verbo en presente, dado que estaba sucediendo en ese momento y la acción debía ser clara y de gran impacto.

Este mismo verbo, en presente, pero en primera persona del plural, tampoco aparece muchas veces en la literatura griega clásica. La forma θνήσκομεν aparece en Eurípides, *Ion* (1220-1221): “¡Oh tierra sagrada, a punto he estado de perecer (θνῆσκομεν) envenenado a manos de la hija de Erecteo, una mujer extranjera!”.²⁰ Aunque los traductores, dado el contexto, deciden traducir esta forma en primera persona del singular y con la forma perifrástica “a punto de” reflejan el sentido de continuidad que marca ese presente griego pero en un espacio de tiempo que ya no continúa hasta el momento en que se habla. Y θνήσκομεν aparece posteriormente, en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres* (10.63.9), en una carta de Epicuro a Heródoto: “Todo esto lo dejan en claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de lo que quedamos privados al morir (ὄν στερόμενοι θνήσκομεν)”.²¹

Aquí también se refiere al momento exacto de morir, por lo que el verbo está en presente aunque en la traducción no se note.

Como se puede observar en los testimonios de la literatura griega, el verbo θνήσκω en primera persona, sea singular o plural, se utiliza cuando el que lo dice está vivo, porque

¹⁷ Trad. J. L. Calvo et al., Madrid: Gredos, 1982.

¹⁸ Trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, *Op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Trad. J. L. Calvo et al., Madrid: Gredos, 1982.

²¹ Trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.

está en proceso de morir, porque de alguna manera morirá prontamente o porque estuvo a punto de morir. En cambio, en los epigramas funerarios, el emisor ya está muerto, así que el uso de ese verbo en tiempo presente tiene otra connotación.

Este presente podría ser considerado histórico. Smyth explica que éste se utiliza en narraciones vívidas o dramáticas: el presente puede ser usado para representar una acción pasada como que está sucediendo al momento de hablar.²² En el contexto funerario, cada vez que alguien leía dichos epitafios, “revivía” lo que éste decía, así no eran olvidados los ahí enterrados. En otras palabras, al leer el epigrama con un verbo en presente se actualizaba ese acto de habla en el que eran necesarios todos sus participantes.

Entonces, cuando el difunto dice “muero” o “morimos”, en realidad no está narrando, sino que está describiendo su situación actual, la misma situación que se actualiza cuando alguien lee el epitafio.

Otro verbo que se usa en presente para designar la situación en la que está el difunto es “yacer”, κεῖμαι. Aparece en más epigramas, en primera persona del singular en nueve epigramas de hombres: 80, 480, 492, 501, 512, 545, 552, 556 y en uno de mujer: 537. Y en primera del plural en dos: 520, P28. No obstante, el uso de este verbo en presente es más claro, ya que describe la situación actual del difunto, no solo que “yace”, sino que “está muerto”. En el resto de la literatura griega aparece con ambos sentidos, unas veces sólo como sinónimo de “estar acostado”, como en la *Odisea* en boca de Penélope (19.515-516): “...cuando llega la noche, al quedar cada cual en su lecho, yo en el mío yazgo (κεῖμαι) a solas y exaltan mi pecho oprimido, ahogadoras, punzantes congojas sumiéndome en llanto”.²³

Y otras veces con el sentido de “estar muerto”, por ejemplo en Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, cuando ella hace una ofrenda a su hermano Orestes, porque piensa que está muerto, dice (175-177): “Muy lejos, en verdad, habito de tu tierra y la mía, donde — según creen— yazgo (κεῖμαι) sacrificada —¡desdichada de mí!—”.²⁴ Aquí sí tiene el sentido de estar muerta, pero es una creencia, no una realidad. También tiene este sentido en *Hécuba*, cuando habla el espectro de Polidoro (28-30): “Yazgo (κεῖμαι) unas veces

²² Smyth, Herbert Weir. *Op. cit.*, parágrafo, 1883.

²³ Trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2008.

²⁴ Trad. J. L. Calvo, *Op. cit.*

tendido sobre la costa, otras veces en el reflujo marino, llevado de aquí para allá por los muchos vaivenes de las olas, sin ser llorado”.²⁵

La primera persona del plural en presente de indicativo, κείμεθα, también aparece frecuentemente en la literatura clásica griega a veces con el sentido de, “estar acostados” como en la *Odisea* (14.474-475): “...echados (κείμεθα), cubríannos los combos escudos”.²⁶ Y a veces con el de “estar muertos” como en Heródoto (7.228.10): “Huésped, díles a los lacedemonios que yacemos (κείμεθα) muertos aquí por cumplir órdenes tuyas sin más”.²⁷

Tal como sucedía con el verbo θνήσκω, con este verbo, κείμαι, en presente, se actualiza el acto de habla y, así, el difunto se vuelve a recordar entre los vivos.

Hay otros verbos en presente, además de estos dos, que describen la situación actual del difunto y, al mismo tiempo, actualizan el mencionado acto de habla:

532. esta estela anuncia (ἀγορεύει) mi nombre, el de mi padre y mi patria.

554. tengo (ἔχω) la parte del destino común a todos.

En imperfecto también aparecen descritas cualidades, las cuales tampoco se pueden considerar narraciones:

585. (Yo) practicaba (ἥσκουν) la prudencia y la virtud, tal como es necesario al hombre joven y era alabado (ἠτιγούμην) cuando vivía.

No obstante, hay sólo tres epigramas en primera persona que, en su totalidad, están redactados en presente o imperfecto (uno de un joven y dos de mujeres):

501. Joven Crisoco, yazgo (κείμαι), echado de menos por muchos.

89. A este hijo amado de mi hija tengo (ἔχω), a quien cuando estábamos vivos (ζῶντες) y con los ojos veíamos (ἐδερκόμεθα) los rayos del sol, tenía (εἶχον) en mis rodillas, ahora, muertos él y yo, lo sigo teniendo (ἔχω).

537. Aquí yazgo yo, que fui (οὔσα) una mujer trabajadora y ahorradora.

El resto, mezcla la narración (en aoristo) y la descripción (en presente o en imperfecto), logrando así una imagen vívida del emisor en primera persona.

b) Otro emisor

Hay tres epigramas en donde el emisor, diferenciado en primera persona, no es el difunto, sino alguien relacionado con él:

86. Estoy sentado (ἤμμαι) en la tumba de Aristómaca...

²⁵ Trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, *Op. cit.*

²⁶ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

²⁷ Trad. Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 5ª ed., 2007.

94. Un monumento mi amada madre, Métrice, de destino funesto, construyó (ἔθηκεν) aquí a Diétrufes y a Pericles, muertos; aquí, Hagneis, su hija, y el hermano, Demofonte, tienen (ἔχουσιν) su destino, el que pertenece a todos los mortales.

533. He enterrado (ἔθηκα) con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio, soy (εἰμι) digno de elogio y alabanzas.

En el primero, como se puede observar, no es claro quién está hablando; sin embargo, sí se usa la primera persona, esto es, no es importante el difunto, Aristómaca, sino lo que pasa en su tumba (tal vez una imagen grabada en la estela). En el segundo, es la madre la que construye el monumento funerario en donde yacen varios familiares. Y en el tercero, se remarca lo importante que era en el mundo griego clásico que un hijo se hiciera cargo de todo lo que la conmemoración funeraria implicaba.

c) Monumento

La presentación del mensaje en boca de figuras inertes como el monumento ha sido explicada desde una supuesta concepción “animista”, al sugerir un proceso gradatorio en el que la existencia de monumentos que incorporaban figuras ornamentales “humanoides” o al menos “vivas” como las conocidas sirenas, leones, esfinges, etc., facilitaría la traslación de esa facultad locutiva propia de seres personales a objetos materiales. No obstante, ya Raubitschek (1967) renuncia a la necesidad de admitir semejante proceso de “personificación”, subrayando la atestiguada antigüedad del tipo, no sólo en epigramas funerarios, como muestra el cáliz de Néstor (s. VII a. C.).²⁸

Por su parte, Tsagalis dice que cuando los monumentos hablan forman una prosopopeya; al usarla, el compositor del epitafio es capaz de escenificar y dramatizar todo el acto de habla completo. Un “yo” metonímico es un medio estilístico por el cual el lector puede ser más efectivamente puesto en la situación de comunicación, realizado por el monumento funerario y la inscripción. Introduciendo un hablante personificado en primera persona, el compositor del epitafio invita al que va pasando, el lector, a confrontar la voz anónima que habla, consiguiendo involucrarse en el proceso de comunicación.²⁹

Sea por una concepción animista, de personificación o de recurso retórico, el hecho es que cuando la tumba misma es la que habla, el interés se centra en ella y no tanto en el difunto. Entre los epitafios de esta investigación, hay dos en donde sucede esto:

²⁸ Cf. Díaz de Cerio, Mercedes, *Op. cit.*, p. 197-198.

²⁹ Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 255.

473= 99a. Oculto (κρύπτω) aquí al adivino sabio, (hijo) del adivino apreciado, hombre justo, Calíteles hijo de Midóteles.

521. Sus nietos al glorioso... construyeron (ἐπέθηκον): una corona envidiada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

El sujeto de estos dos epigramas es distinto; en el primero, es como si la tumba existiera por sí misma, nadie la construyó; en cambio, en el segundo, se especifica que fueron los nietos los que la mandaron hacer, pero no son ellos los que lo dicen, sino la tumba misma.

Entonces, después de revisar las tres posibilidades de esta primera clasificación en donde los epigramas funerarios están redactados en primera persona (el emisor es el difunto mismo, es un conocido del difunto, o es el monumento), se puede concluir que es un recurso que le da fuerza no sólo a la narración de los hechos que el difunto realizó en vida, sino también a la descripción de su situación actual. No obstante, como se mencionó páginas atrás, debido a que estas primeras personas no son estrictamente los creadores de los epigramas, no se podría hablar de un relato autobiográfico.

Por otro lado, se podría pensar que estos epigramas dejan de lado al interlocutor, pero habría que recordar que cada vez que alguien leía el epigrama se completaba ese acto de habla ya mencionado, por lo que sólo se deja fuera en la inscripción material, mas no en la realización de su acto comunicativo específico.

2. Emisor e interlocutor diferenciados

En esta segunda categoría propuesta por Díaz de Cerio se incluye a los epigramas que, también redactados en primera persona, sí diferencian a quién se dirigen. Aquí, el emisor es siempre el difunto, pero el interlocutor cambia: puede ser uno o varios caminantes, o un dios.

a) Uno o varios caminantes

Esta figura aparece en seis epigramas (se da entre paréntesis el griego de la manera en que se refieren a éstos por ser el objeto de estudio de este apartado),³⁰ por ejemplo:

80. (i) ¡Saludos, caminantes! (χαίρετε οἱ παρόντες) Yo Antístates, hijo de Atarbo yazgo en esta (tumba), morí después de abandonar la tierra patria. (465-450)

99. (i) ... y la patria, saben cómo destruí a muchos enemigos... sed testigos (μάρτυρες) de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor... (400)

³⁰ En los epigramas: 80, 99, 487, 492, 520 y 544.

Ciertamente también en epigramas redactados en una persona distinta a la primera, aparece el caminante; no obstante, en ésta es más frecuente, por ello se analiza este tema aquí.

Parece que la figura del caminante hizo su entrada en Ática en los epigramas del siglo VI, aunque tan completamente formado que se debe creer que existió desde antes (al menos oralmente). Hay que recordar que en Grecia la lectura se hacía en voz alta. De hecho, Jesper Svenbro, en su obra dedicada a la lectura en Grecia, afirma que la escritura griega era principalmente una máquina de producir sonidos.³¹ Así que no era algo ajeno a los caminantes leer en voz alta el epitafio que veían.

Por otro lado, como se explicó en el capítulo anterior, no mucha gente sabía leer y escribir fluidamente, por lo que tal vez, por curiosidad, se detenían a intentar leerlo o, como se sugirió, tal vez sólo pocos lo podían leer. De hecho, Peter Bing apuntó que muchas inscripciones eran más o menos ignoradas por los caminantes, dada su posición física (en general debajo del nivel de los ojos) que no favorecía la lectura. Además, la evidencia literaria de la recepción de los epigramas en piedra es muy escasa.³²

Se cumpliera o no el sentido de dirigirse a un caminante, el hecho es que algunos epigramas funerarios (aunque cada vez menos en el siglo IV) concebían la posibilidad de ello, completando así la representación del acto de habla. Por ejemplo, hay un epigrama que parecería que refuerza el deseo o creencia de que algún caminante pasara enfrente del monumento funerario; aunque no está redactado en primera persona con una llamada al caminante, sino que sólo se le menciona:

521. (ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona envidiada por los que pasan por el camino al lado mío al verlo.

En este epitafio no se le pide al caminante que se detenga y lea lo que ahí dice, o que avise a los familiares del paradero del ahí enterrado; sino simplemente se alude a él, tal vez como un recurso literario.

³¹ Svenbro, Jesper. *Phrasikleia: Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris: Editions La Découverte, 1988.

³² Bing, P. "The Un-Read Muse? Inscribed Epigram and Its Readers in Antiquity." In M. A. Harder et al. (eds.), *Hellenistic Epigrams*, Leuven: Peeters, 2002, pp. 39-66. Apud: Höschel, Regina, "The Traveling Reader: Journeys through Ancient Epigram Books", *Transactions of the American Philological Association*, 137, No. 2 (autumn, 2007), pp. 333-369.

Michael Tueller dice que en la segunda mitad del siglo VI se establece un vocabulario específico para dirigirse al caminante, y más que sólo situarlo en tiempo y espacio, se le atribuyen cuatro acciones específicas:³³

1. Movimiento más allá de la marca (antes o después del epigrama).
2. Parada en la marca.
3. Mirada a la marca.
4. Lamento.

Muchos sólo incluyen algunas de estas acciones.

Por otro lado, Del Barrio Vega explica los pasos en los que está involucrado el caminante en este siglo VI: primero se llama su atención, invocándolo con palabras como: ξείνε, πάροδε, παροδίτα, παροδώτα, παραστείχοντες, ὁδοιπόρε, O incluso formas más desarrolladas como las siguientes, del mismo siglo VI (GV 1225 y 1226):

Hombre que vas por el camino (ἄνθρωπε, ὃς στείχεις καθ' ὁδὸν) y en tu mente albergas otros pensamientos: detente y duélete al ver el sepulcro de Trasón.³⁴

Ya sea ciudadano o extranjero que llega de otra tierra (εἴτε ἄστος τις ἀνὴρ εἴτε ξένος ἄλοθεν ἐλθὼν), que siga su camino tras sentir compasión por Tético, un valiente que en combate murió y perdió la vigorosa juventud. Lamentaos por ello y volved en buena hora a vuestros asuntos.³⁵

A continuación se le hace al viandante la petición de que se detenga y sienta piedad por el muerto: στήθι καὶ οἴκτιρον (GV 1224); τέτιχον οἰκτίρας ἄνδρ' ἀγαθὸν παρίτω (GV 1226).

A veces también se le pide que haga alguna ofrenda o libación sobre el sepulcro. El epigrama acaba frecuentemente con la fórmula habitual de saludo (χαῖρε, χαίρετε) al caminante, a quien se pide que haga lo mismo. Asimismo, a cambio de su compasión y de su saludo se le desea que acabe felizmente su viaje, así como el resto de su vida.³⁶

Además, algunas veces aparece el encargo de que transmita un mensaje: el difunto o el monumento sepulcral piden al caminante que comunique la noticia de su muerte a los parientes más próximos (en ocasiones el destinatario del mensaje son los conciudadanos). Generalmente la fórmula es: “si vas a...” más la ciudad del difunto, “diles a...” más el

³³ Cf. Tueller, Michael A. Cap. 3: “The passer-by in archaic and classical epigram”, Manuel Baumbach et al. (eds.), *Op. cit.*, p. 44ss.

³⁴ *Ibid.*, fr. 35.

³⁵ Trad. Del Barrio Vega, Ma. Luisa, *Epigramas funerarios griegos*, Madrid: Gredos, 1992, fr. 62.

³⁶ Del Barrio Vega, María Luisa. “Función y elementos constitutivos de los epigramas funerarios griegos” en *Estudios Clásicos*, Tomo 31, No. 95, 1989, p. 10-11.

nombre de los padres de éste. Un ejemplo muy antiguo es el famoso epigrama de Leónidas y los espartanos caídos en las Termópilas, ya mencionado (Heródoto, 7.228.1-10):

Θαφθεῖσι δέ σφι αὐτοῦ ταύτη τῇ περ ἔπεσον καὶ τοῖσι πρότερον τελευτήσασι ἢ <τοῦς> ὑπὸ
Λεωνίδεω ἀποπεμφθέντας οἴχεσθαι ἐπιγέγραπται γράμματα λέγοντα τάδε·

Μυριάσιν ποτὲ τᾷδε τριακοσίαις ἐμάχοντο
ἐκ Πελοποννάσου χιλιάδες τέτορες.

Ταῦτα μὲν δὴ τοῖσι πᾶσι ἐπιγέγραπται, τοῖσι δὲ Σπαρτιήτησι ἰδίη·

ἽΩ ξεῖν', ἀγγέλλειν Λακεδαμονίοις ὅτι τῆδε
κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι.

En honor de aquellos que fueron enterrados en el mismo sitio donde murieron y de los que habían muerto anteriormente, antes de que se fueran, despedidos por Leónidas, se labró allí una inscripción que rezaba así:

*Aquí un día lucharon contra tres millones
cuatro mil hombres llegados del Peloponeso,
inscripción dedicada a todos ellos.*

Dedicada sólo a los lacedemonios la siguiente:

*Huésped, diles a los lacedemonios que yacemos
muertos aquí por cumplir órdenes suyan sin más.*³⁷

La figura del caminante en los epigramas funerarios que se analizan en la presente investigación, pertenecientes a los siglos V y IV, tiene varias funciones, unas explícitas y otras implícitas:

1. Sirve para contextualizar el monumento funerario, es decir, para colocarlo en un tiempo y espacio fijo o determinado. Michael A. Tueller dice que el imperativo que a veces se usa para dirigirse a él sirve, en realidad, para marcar ese tiempo y espacio.³⁸ Además, este mismo autor afirma que el caminante no es un concepto abstracto. Aunque el epigrama inscrito busca tener lectores nuevos, la tradición epigramática no sólo pretendía eso, sino que siempre buscó a alguien presente en su actual tiempo y espacio.³⁹
2. Es la figura faltante, necesaria para completar la representación de “acto de habla”, ya que ahora sí se puede pensar en una comunicación completa, debido a que hay quien lo lea y no sólo eso, sino quien lo repita. Ruth Scodel afirma que una inscripción es un intento de controlar el discurso de un hablante ausente. Particularmente donde la lectura significa leer en voz alta, la persona que escribe en un medio permanente pide a otros, a

³⁷ Trad. Manuel Balasch, *Op. cit.*

³⁸ Tueller, Michael A. *Op. cit.*, p. 44.

³⁹ *Ibid*, p. 59-60.

quienes no conoce y cuya visión de lo que él escribe es completamente imprevisible, que le dé voz.⁴⁰

3. Esta figura faltante, curiosamente, es ajena a la conmemoración funeraria como tal, es decir, no está en el momento del ritual que se realiza para enterrar o incinerar al difunto. “El caminante constituye un ‘polo’ comunicativo en relación complementaria al formado por monumento-difunto: el polo ‘de recepción’ frente al polo de ‘emisión’ de primer nivel, por ejemplo cuando difunto y monumento representan ya un mismo polo frente al polo receptor del caminante”, dice Díaz de Cerio.⁴¹ Esto es, el caminante procede de la situación primaria de comunicación (la conmemoración) y se vuelve esencial en el momento de la recepción.
4. Es, entonces, el medio que tiene el epigrama funerario de actualizarse. Así, cada vez que alguien lo lee en voz alta, se recuerda el acto conmemorativo funerario. “La participación de éste”, dice Díaz de Cerio “facilita la forma de la constitución del epigrama en forma dramática”.⁴² La figura del caminante, entonces, desplaza el centro de interés en la composición del acto representado —la conmemoración— al acto comunicativo que el epigrama supone.
5. A partir de esta actualización se va desarrollando, ya en época helenística, el estilo dialogado, entre caminante y difunto o entre difunto y sobreviviente, tan común en esa época. Díaz de Cerio lo explica diciendo que “la incorporación del segundo tipo de participantes (el caminante, como participante ajeno a la conmemoración misma) constituye un factor catalizador en la propagación de las estructuras dramáticas que desembocan en el diálogo”.⁴³

Los epigramas aquí analizados están conformados de la siguiente manera: la forma de llamar la atención del caminante más común es “¡Saludos, caminantes!: χαίρετε οἱ παριόντες (80, 487, 492). En estos tres en los que aparece dicho saludo, no se les pide nada más, sino que el epigrama sólo informa algo de la vida del ahí enterrado.

Hay dos epigramas en los que no aparece esta llamada al caminante pero sí se les pide algo: “sed testigos (μάρτυρες) de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor...” (99).

⁴⁰ Scodel, Ruth. “Inscription, Absence and Memory: Epic and Early Epitaph”, *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV annata, Terza Serie, Volume X, Fascicoli I-II, Firenze: Felice Le Monnier, 1992, p. 57.

⁴¹ Díaz de Cerio. *Op. cit.*, p. 202.

⁴² *Ibid*, p. 201.

⁴³ *Idem*.

Y: mira (ὄρα) nuestro fin ahora... (544). Esto es, no se les pide ninguna acción, sólo observar y ser testigos del que ahí está enterrado y de lo que éste cuenta.

Aunque, en general, estos epigramas no piden ningún encargo explícito a los caminantes (por ejemplo, informar a alguien de su muerte, como se hacía en el siglo VI), implícitamente sí le piden acciones: el 99 pide admiración por haber participado en la guerra (sed testigos de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor); el 544, piedad debido al destino cruel de los difuntos (Mira nuestro fin ahora... morimos extraviados en las olas del Egeo); el 492, también piedad o lástima, por el adjetivo que usa para calificarse (yazgo aquí, desgraciado, δύσμορος). Por otro lado, los otros tres no tienen un tono lastimero, sino más bien resignado (80: yazgo en esta (tumba), morí después de abandonar la tierra patria; 487: De todos los hombres es ley común el morir...) y hasta gozoso (520: hablando acerca de lo bueno y de lo nuevo en lo porvenir...); así que tal vez pudieran servir de consuelo para los caminantes debido a que ellos también morirán.

Tueller dice que una manera de provocar piedad, la cual se desarrolló en el siglo IV, fue que a veces a los caminantes se les llama φίλοι,⁴⁴ como en el 520: ὦ φίλοι ἡμέτεροι. Esto, no obstante, deja lugar a la duda de si el epigrama se está dirigiendo a un caminante cualquiera o a unos amigos específicos, aunque podría servir como recurso para que los caminantes sintieran una empatía mayor hacia el difunto al leer que éste les llama “amigos”.

Otro elemento en común entre los que se dirigen al caminante, es la referencia a la tumba y al tiempo o espacio, es decir, al contexto:

80. yazgo en esta (τεῖδε) (tumba).

487. Aquí (ἐνθάδε) yace Teetes.

492. Este (τόδ') será el monumento de Calímaco.

520. pero ahora (νυνὶ) nosotros yacemos muertos invisibles en la tierra (γῆς).

544. (ii) Mira nuestro fin ahora (νῦν).

En el 99 no aparece ninguna referencia al contexto porque lo que se quiere resaltar no es su muerte sino cómo murió, esto es, en combate (saben cómo destruí a muchos enemigos... sed testigos de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor); y el 544, seguramente era un cenotafio de una familia que murió en el mar, así que sus cuerpos podrían seguir perdidos,

⁴⁴ Tueller, Michael A. *Op. cit.*, p. 49-50.

y en la tumba sólo está el epigrama funerario, por lo que no utiliza ningún marcador de lugar, pero sí de tiempo (Mira nuestro fin ahora, νῦν).

Dichas palabras funcionan como deícticos, que relacionan lo escrito con el contexto funerario. Los deícticos son partes importantes en el hecho de considerar a los epigramas actos de habla y, como se verá, aparecen en varias clasificaciones, no sólo en ésta. Díaz de Cerio explica que la constante aplicación de formas deícticas al monumento, al difunto, o a la propia situación, manifiesta la “actualización”, de la que los compositores de los epigramas poseían neta conciencia desde época temprana.⁴⁵

La deíxis se ocupa de cómo las lenguas codifican o gramaticalizan rasgos del contexto de enunciación o evento de habla. Normalmente, en una obra literaria los deícticos no funcionan de la forma habitual; por ejemplo, los pronombres pueden perder sus propiedades de referencia; lo mismo ocurre con los deícticos de lugar o tiempo.⁴⁶

No obstante, en los epigramas funerarios, dichos deícticos sí tienen una referencia directa a la realidad, a partir del acto de habla. Juan Antonio Vicente Mateu explica que si el objeto tiene lugar de existencia extradiscursivo, la deíxis es “exofórica”; si lo tiene intradiscursivo, “endofórica”.⁴⁷ Así que aquí se estaría hablando de deíxis “exofórica”.

Los tipos de deícticos que aparecen en estos epigramas funerarios son:

- De tiempo: ahora νῦν.
- De persona: pronombres demostrativos (οὗτος / αὕτη, ὅδε / ἥδε)
- De lugar: adverbios como ἐνθάδε o un demostrativo acompañado de un sustantivo como γῆ, σῆμα, μνήμα, τύμβος, entre otros, que se refieren a la tumba o al lugar donde está enterrado el difunto.
- De situación: a través de un imperativo: ὄρα.

Entonces, estos recursos deícticos funcionan, en los epigramas funerarios, como un referente del contexto del que lo lee, en este caso, uno o más caminantes, por lo que forman parte de la representación del acto de habla que éstos constituyen.

⁴⁵ Díaz de Cerio, Mercedes, *Op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ Cf. Morel, M.A. & L. Danon-Boileau (eds.), *La Déixis*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

⁴⁷ Vicente Mateu, Juan Antonio. *La deíxis. Egoцентризм y subjetividad en el lenguaje*, Universidad de Murcia, 1994, p. 22.

b) El dios Tiempo

Dentro de esta clasificación en la que tanto el emisor como el interlocutor se diferencian, hay un epitafio que no se dirige a un caminante, sino a un dios:

467. ¡Oh Tiempo!, divinidad protectora de todo tipo para los mortales, sé mensajero de nuestros sufrimientos para todos, de cómo, tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

Parecería que en este epitafio, el dios Tiempo es sólo una figura poética que encierra a cualquiera que pase por ahí, que vea la inscripción y que se compadezca de los sufrimientos de los ahí enterrados, quienes murieron en la guerra y hay que recordar que la muerte en batalla era tenida en alta estima en el mundo griego.

Entonces, en esta segunda clasificación, el emisor siempre es el difunto pero, a diferencia de la primera categoría, donde no se diferenciaba el interlocutor, aquí sí y puede variar: uno o más caminantes o un dios; lo cual hace más visible la representación del acto de habla que propone Díaz de Cerio.

3. Emisor indiferenciado e interlocutor diferenciado

En los epigramas de esta tercera clasificación, no es claro quién es el que está hablando, por lo que la figura del emisor se difumina y el interés se centra en el interlocutor. A diferencia de los epigramas de las dos clasificaciones anteriores, escritos en primera persona, éstos están en segunda (remarcando todavía más la importancia del interlocutor, no del emisor). Hay cuatro variantes de destinatario:

a) El difunto mismo

Aquí, lo dicho por el emisor indiferenciado se dirige al enterrado en la tumba donde está inscrito el epigrama. Anne Le Bris explica que la costumbre de saludar al muerto forma parte del ritual funerario griego desde la Antigüedad: en la *Iliada* (23.179), Aquiles implora a Patroclo: “¡Te saludo, Patroclo, incluso en las mansiones del Hades!”;⁴⁸ y en *Alceste* de Eurípides (625ss), el padre de Admeto se despide de ésta delante del lecho fúnebre: “¡Oh tú, que has salvado a mi hijo y nos has levantado a nosotros ya caídos, adiós! ¡Que seas feliz en las moradas del Hades!”.⁴⁹ Además, los parientes más cercanos, pronunciaban tres

⁴⁸ Trad. Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 2008.

⁴⁹ Trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, *Op. cit.*

veces el nombre del muerto en la ceremonia funeraria, como una manera de que los sobrevivientes repitieran el último adiós al difunto.⁵⁰

Por su parte, Tsagalis dice que este tipo de epitafios recuerda al lamento ritual, ya que cuando alguien lee el epigrama, se dirige al muerto y se vuelve una imitación del canto fúnebre, del cual ya se habló en el capítulo anterior.⁵¹

Además, cuando un caminante leía el epigrama inscrito en la tumba y éste estaba dirigido al ahí enterrado, se cumplía en su totalidad la representación de acto de habla: emisor, receptor y mensaje en un contexto determinado, aunque de manera diferente que cuando el epigrama está redactado en primera persona.

¿Qué le dicen a los hombres difuntos?

En el corpus que aquí se analiza, hay 24 epigramas dirigidos a difuntos hombres.⁵² Dado que lo contenido en ellos se va a analizar con detalle a lo largo de esta investigación, ahora sólo se menciona como parte de la presentación de los distintos esquemas que los epigramas siguieron. En éstos:

- Le reconocen hazañas bélicas: 4, 5, 82.
- Le reconocen otras actividades: 519 (ser adivino y lancero), 550 (ser comediante), 578 (ser cantante de himnos).
- Lo compadecen por su juventud perdida: 95, 561, 564, 624 (a los cuatro su padre les sobrevive), 568 (se dice que iba a ser conductor del arte trágico).
- Le reconocen sus cualidades: 97 (fidelidad: *πιστή*), 484 (justicia: *δικαιοσύνη* y bondad: *ἀγαθός*), 495 (virtud: *ἀρετή* y prudencia: *σωφροσύνη*), 511 (virtud: *ἀρετή*), 548 (orden: *κόσμος* y prudencia: *σωφροσύνη*), 549 y 559 (justicia: *δικαιοσύνη*), 593 (elogio exento de envidia: *ἄφθονος ἐὺλογία* y prudencia: *σωφροσύνης*), 600 (reputación: *δόξα* y virtud: *ἀρετή* y justicia), 623 (buena disposición: *εὐκολίας*).
- Le hablan del monumento que le construyeron: 507.
- Lo compadecen o sienten tristeza por su muerte: 515.
- Admiran su vejez y el hecho de haber sido enterrado en Atenas: 606.

⁵⁰ Le Bris, Anne. *Op. cit.*, p. 155-156.

⁵¹ Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 257.

⁵² Estos epigramas son: 4, 5, 82, 95, 97, 484, 495, 507, 511, 515, 519, 548, 549, 550, 559, 561, 564, 568, 578, 593, 600, 623, 624; además, el último dístico del 606. Y hay dos en los que sólo se entiende un verbo en segunda persona, pero no lo demás (496 y 565).

Como se puede observar, en general, los epigramas se dirigen a estos difuntos cuando éstos tienen algo en particular por lo cual ser reconocidos o admirados y, por lo tanto, el lector de dichos epigramas siente especial empatía con ellos.

¿Qué le dicen a las mujeres difuntas?

En el presente corpus hay 16 epigramas donde el emisor indiferenciado se dirige a una mujer (dos terceras partes de los que se dirigen a hombres),⁵³ en ellos:

- Le reconocen sus cualidades: 479 (prudencia: σωφροσύνη), 491 (virtud: ἀρετή, sensata, buena y trabajadora: σώφρων καὶ χρηστή καὶ ἐργάτις), 546 (la mayor alabanza de todas las mujeres: πλεῖστον... γυναικῶν... ἔπαινον πασῶν), 551 (virtud: ἀρετή), 571 (buena: χρηστή), 603 (virtud: ἀρετή), 611 (virtud: ἀρετή y prudencia: σωφροσύνη).
- Reconocen el amor que le tuvo a su esposo: 555.
- La compadecen por su juventud: 518 (dolor a sus padres), 522 (tenía una hija que se quedó con sus abuelos), 573, 575 (abandonó el techo de su madre), 587, 591 (sin casarse), 599 (su madre se lamenta), 604 (murió pariendo).

Como se puede observar, estos epigramas comparten con los dirigidos a hombres el reconocimiento a las cualidades (las correspondientes a cada género) y la compasión por una muerte temprana; pero en las mujeres no hay reconocimiento a ningún hecho o hazaña en particular que éstas hubieran realizado en vida. Además, el 555, que habla del amor que le tuvo a su esposo, no tiene equivalente entre los dirigidos a los hombres (el único entre éstos que menciona a su esposa, lo hace con el sustantivo “fidelidad” y, además, ella misma mandó construir el monumento funerario). Del tema de la expresión de los sentimientos entre esposos en los epigramas funerarios se hablará más adelante.

b) Un caminante

La segunda variante de este tipo en donde el emisor no se diferencia pero el interlocutor sí, es cuando éste es un caminante, figura de la cual ya se habló en la clasificación anterior. Sólo hay dos epigramas funerarios de este tipo, ambos del siglo IV. El primero es:

597. (ii) ¡Oh extranjero, que caminas por el sendero escarpado! (αἰπεῖαν στεῖχων ἀτραπὸν, ζένε), mira (esta) tumba de cinco hermanos que dejaron la familia; el último de los cuales,

⁵³ Estos epigramas son: 479, 491, 518, 522, 546, 551, 555, 571, 575, 587, 599, 603, 604, 611; así como el segundo dístico del 573 y la tercera parte del 591.

Hierón, llegó a las residencias de Hades, tras haber abandonado su ánimo a la vejez poco lozana.

En las épocas arcaica y clásica, afirma Michael A. Tueller, lo más común era nombrar al caminante como ὁ παριών. Posteriormente, incluso desde 480 es más común ξένοϛ.⁵⁴ Puede ser que por el lugar que ocupaban las tumbas (fuera de la ciudad), se justifique esta palabra. En este epitafio de los Hierón, la palabra ξένοϛ es tan incluyente como para describir a cualquier posible caminante (incluso local). La frase de participio αἰπεῖαν στείχων ἀτραπόν, es especial aquí y no se repite en ningún otro epigrama de los analizados en este trabajo.

El segundo epigrama dirigido a un caminante, también como interlocutor, es el que habla de un posible destructor de la tumba:

P1373: No quites la piedra de la tierra, hombre maligno (ἄνθρωπε πανούργε), no sea que los perros arrastren insepulto al pobre muerto.

Como se mencionó en el capítulo anterior, recibir sepultura era muy importante en la cultura griega. Seguramente este epitafio era de alguien que estaba fuera de su lugar de origen por lo que los que lo enterraron lo hicieron de manera muy sencilla: sólo con unas piedras ocultando su cuerpo, por eso corría peligro de que los perros, si alguien quitaba una de las piedras y se alcanzaba a ver el cuerpo, lo sacaran de su tumba.

Como se puede observar, estos dos epigramas con un emisor indiferenciado sí piden algo específico al que pasa a un lado: que observe, en el primer caso, y que no destruya la tumba, en el segundo caso. Tal vez por estas peticiones específicas, no fue importante diferenciar al emisor, sino sólo al interlocutor, en este caso, al caminante.

Se entiende que no haya muchos epigramas funerarios con este esquema (emisor indiferenciado e interlocutor diferenciado) porque, en principio, el principal componente del monumento funerario era el ahí enterrado, no el caminante.

c) El esposo

La tercera variante de este tipo en donde el emisor no se diferencia pero el interlocutor sí, es un epigrama que se dirige al esposo de la mujer enterrada:

P1282: Amado Asclepiodotes, mira claramente la belleza sagrada del alma inmortal y del cuerpo; pues a ambos la naturaleza los dotó de una belleza pura. Si la Moira la robó, no la venció, pues habiendo muerto, no murió sola. No abandonó a un esposo y si (lo) dejó, ahora incluso desde lo más alto del cielo lo ve y ella se regocija y también vigila.

⁵⁴ Cf. Tueller, Michael A. *Op. cit.*, p. 51-53.

En este epitafio, se le reconoce a la mujer sus virtudes pero a través de recordárselas a su esposo, lo cual podría funcionar como en el epitafio mencionado páginas arriba en donde los difuntos muertos en combate le hablan al dios Tiempo (467), es decir, sólo como una figura en la cual se pudieran ver reflejados todos los que leyeran la inscripción.

Por otro lado, también hay que pensar en que era el esposo (cuando había) el encargado de la realización del epigrama funerario de una mujer, lo cual podría explicar la aparición de éste dos veces en el epigrama de su esposa.

d) Un dios

La última variante de esta clasificación es cuando el interlocutor es un dios; el primero se dirige a Hades (en una de las tres partes del epigrama):

591. (ii) ¡Oh, muy lamentado Hades! ¿Por qué arrebataste de la juventud a la desgraciada Cleoptóleme...?

Seguramente el hecho de implorar a Hades no refería ninguna creencia escatológica en específico, sino que era, más bien, un tópico literario para referirse a la muerte, o bien una personificación de ésta. Así, los dolientes le podían reclamar a alguien en específico el haberse llevado a la difunta. De otra manera aparece Perséfone, la diosa del inframundo, en muchos más epigramas (tratados más adelante), aunque ninguno se dirige específicamente a ella o le reclama algo como figura que represente a la muerte, lo cual muestra la posibilidad de que ella sí formara parte de una creencia específica *post mortem*.

El segundo se dirige a dos cualidades personificadas:

102. Soberana Prudencia (πότνια Σωφροσύνη), hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor (Ἀρετήν), hábil en la guerra, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace; siendo envidia un día ahora dolor, para su padre y para su madre.

La primera cualidad que se personifica en este epigrama es Prudencia, y se le considera hija de la Vergüenza, aunque en la *Teogonía* de Hesíodo esta virtud no se personifica como Σωφροσύνη, sino como Μητις, hija de Océano y Tetis (v. 358), quien fuera, además, la primera esposa de Zeus (v. 886).

La segunda cualidad personificada aquí es Virtud (Ἀρετή), quien no aparece en la *Teogonía*. Tal vez el autor de este epigrama no estaba pensando en los dioses en sí, sino en las cualidades que quería resaltar del difunto, por ello personifica precisamente a estas dos, las cuales son muy importantes en esta época (finales del siglo V).

Entonces, como se puede observar, también en esta clasificación se lleva a cabo la representación del acto de habla, ya que el papel del emisor lo cumple el que lee el epigrama, aunque no esté explícito en éste.

4. Emisor e interlocutor indiferenciados

Las composiciones que no consignan ningún participante locutivo presentan una estructura en tercera persona, que es habitualmente denominada “narrativa”. Esta estructura narrativa, explica Díaz de Cerio, representa el acto de habla más básico entre el compositor y el lector potencial.⁵⁵ Constituye la estructura más simple desde el punto de vista compositivo, lo cual se manifiesta en su frecuencia de empleo a lo largo de toda la producción epigramática, aunque su preeminencia cede progresivamente ante otras estructuras discursivas, por ejemplo, el diálogo con más de una intervención de cada participante.

Aunque ya se mencionó que en los epigramas estructurados en primera persona también hay narración, la diferencia es que los que aquí se analizarán están en tercera persona.

Ewen Bowie afirma que la narración aquí es un acto de habla en el que una palabra o mucho más seguido una secuencia de palabras es usada para decir de una persona o cosa que hizo algo o que algo le pasó. Cuando un medio no verbal es usado para convencer a alguien de que hizo algo o de que le pasó algo, se está usando una “narración” en un sentido secundario, por ejemplo, cuando en una escultura se pone algo.⁵⁶

Bowie, en su análisis de los epigramas como narraciones, excluye a los del tipo “Esta es la tumba de...”,⁵⁷ debido a que, ciertamente, no presentan acciones realizadas por los participantes. No obstante, dado que también entran en esta clasificación de emisor e interlocutor diferenciado, se presentarán aquí dos apartados: en el primero, se mencionarán los que narran acciones realizadas por el difunto y, en el segundo, los que sólo presentan al monumento o al difunto sin narrar nada en específico de éste.

⁵⁵ Díaz de Cerio. *Op. cit.*, p. 196.

⁵⁶ Bowie, Ewen. “Epigram as narration”, Manuel Baumbach et al. (eds.). *Op. cit.*, p. 313.

⁵⁷ *Ibid*, p. 317.

Narran acciones

Hay 50 epigramas funerarios que narran acciones de los ahora difuntos y dos más probables, pero que debido a que no se conservaron completos, no se puede afirmar que lo hagan.

Bowie propone cuatro categorías de análisis de acuerdo a los elementos constitutivos de la narración (sólo analiza hasta el año 400 a. C.).⁵⁸ En el presente análisis se utilizan dichas clasificaciones, pero, de acuerdo al corpus analizado, se agregó una quinta clasificación, y se especificaron dos. En la tercera se agregó: “actividades específicas o especiales” (Bowie sólo propone “cualidades celebradas”), y en la cuarta se incluyeron sólo los muertos en combate o dando a luz (él propone, en general, “por qué la persona murió”), ya que, como se verá más adelante, dichas causas de muerte eran consideradas especiales. Debido a que en los capítulos posteriores de esta investigación se analizarán lo que se narra en estos epigramas, en el presente sólo se mencionan dentro de la correspondiente clasificación:

- a) Quién erigió el monumento, y en algunos casos por qué fueron ellos los que lo hicieron: 11, 12, 469 (en los tres es Atenas), 94 (la madre), 96 (los hijos), 521 (los nietos).
- b) Dolor que el difunto dejó en los que le sobreviven: 485 y 538 (porque murieron jóvenes), 498 (dolor a sus compañeros), 566 (a su marido), 610 (habla de nostalgia).
- c) Cuáles fueron las cualidades o actividades específicas o especiales de la persona o las personas conmemoradas (se excluye la guerra): 93, 474, 483, 486, 493, 509, 513, 525, 541, 543, 567, 570, 584, 586, 594, 609, P1727. Y el primer dístico del 573.
- d) Cómo la persona o las personas conmemoradas murieron: 2, 6, 10, 83, 84, 87, 88, 466, 488, 489, P12, P13, P21 (en batalla), 576, P1602 (dando a luz).
- e) La tierra recibió / acogió / ocultó al difunto: 1, 469, 490, 497,⁵⁹ 503,⁶⁰ 527, 539, 570, P1781. La ceniza recibió a la ahí enterrada: 576.

⁵⁸ *Ibid*, p. 335.

⁵⁹ Epigrama incompleto.

⁶⁰ Epigrama incompleto.

Como se puede ver, estos epigramas funerarios escritos en tercera persona, que no diferencian ni al emisor ni al interlocutor, narran diferentes hechos, según lo que se quiso remarcar acerca del difunto o de su situación.

Así, una vez que los que dedicaban los epigramas y los sepultureros pasaron de una palabra o más en prosa a la unidad métrica, la longitud de un hexámetro permitió oraciones narrativas en donde se podían plasmar algunas de las acciones que había realizado el difunto en vida. De hecho, como se ha visto, muchas de estas inscripciones métricas van más allá de una simple narración de los hechos en vida de los ahí enterrados. Por ejemplo, la tierra (y la ceniza), en este tipo de epigramas, también es considerada un personaje, ya que se narra (en aoristo) cómo ella recibe a los ahí enterrados.

Es necesario remarcar que las acciones que se narran se expresan en tiempo aoristo, es decir, marcan lo que el difunto, sus familiares o la tierra realizaron en vida, tal como los epigramas redactados en primera persona, vistos anteriormente (en la primera y segunda clasificaciones).

Bowra, en su análisis de la narración en los epigramas, hace un completo análisis de las formas en que estas narraciones aparecen sintácticamente en los epigramas, es decir, cómo se unen entre ellas, por ejemplo, a través de cláusulas subordinadas, participios o yuxtaposiciones para acumular acciones narradas.⁶¹ También Tsagalis hace un extenso análisis de las relaciones entre las oraciones.⁶² No obstante, realizar dicho análisis en los epigramas del corpus elegido en la presente investigación está fuera de los límites de ésta.

Describen o presentan al difunto o al monumento

Así como hay epigramas funerarios que narran, en aoristo, las acciones o las cualidades que el difunto o sus familiares realizaron en vida, hay otros cuya función no es la narración, sino la presentación o la descripción, para lo cual se utiliza, mayoritariamente, el tiempo presente, recordando el acto de habla que se actualiza constantemente. Hay varios tipos:

a) Presentación del difunto

Esta presentación se hace generalmente con el verbo κείται, un adverbio locativo, como ἐνθάδε, que muestra el lugar preciso donde está enterrado, más el nombre del difunto generalmente en nominativo: “Aquí yace...”. O, simplemente con un pronombre

⁶¹ Bowra, Cecil Maurice. *Introducción a la literatura griega*, Madrid: Guadarrama, 1968, p. 377 ss.

⁶² Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 233 ss.

demostrativo, ὄδε ο ἦδε, el verbo ἐστί y el nombre del difunto: “Este / esta es...”. O, como el 547, sólo dando el nombre y una cualidad del difunto: “Atis fue bueno y fue engendrado de entre los buenos”.

En este esquema, la importancia recae en el hecho de que el difunto esté ahí enterrado, no en lo que hizo, por ello, sólo se dan algunos datos de éste, por ejemplo, el nombre de su padre o de su *demo* y, a veces, alguna cualidad. En el corpus analizado hay 26 epigramas con esta estructura.⁶³

Como se puede ver, son muchos los epitafios que siguen este esquema, el cual parte de la idea básica y primordial de poner sólo el nombre del difunto en la tumba, simplemente para mostrar que ahí yace enterrado alguien; aunque los que corresponden a finales del siglo V y del IV ya están más elaborados e incluyen otros elementos, ya mencionados páginas arriba y que se analizarán posteriormente.

Como ya se explicó, los epitafios fueron evolucionando de manera tal que en un inicio sólo incluían el nombre del difunto y acaso algún otro dato que hacía referencia, por lo general, a su origen. María Luisa del Barrio Vega explica que el nombre indicaba algo más que únicamente el lugar donde estaba el cuerpo:

Esta supervivencia del muerto a través de su nombre está vinculada a la pronunciación de éste, lo que constituye una parte esencial del rito funerario y del culto a los muertos: cada vez que el nombre del difunto era pronunciado en voz alta, éste por un instante era arrancado del mundo de los muertos, y llevado al de los vivos; es por tanto el vínculo del muerto con los vivos.⁶⁴

Esta idea de Del Barrio Vega remite, de nuevo, a la representación de “acto de habla” que conforma el epigrama funerario.

En la Antigüedad el nombre era de suma importancia, afirma Del Barrio Vega, no era un signo convencional que representaba la cosa, era la cosa misma. No era algo externo al hombre sino una parte esencial de él.⁶⁵ Reflejaba el ser de su portador, y era una manera de que éste siguiera existiendo una vez muerto, tal como Agamenón dice a Aquiles en la *Odisea* (24.93-94): “Y así tú no perdiste al morir tu renombre, mas siempre correrá por el mundo tu fama gloriosa, ¡oh Aquiles!”.⁶⁶

⁶³ Son: 85, 91, 105, 478, 485, 487, 500, 516, 517, 523, 526, 529, 536, 540, 542, 547, 558, 566, 569, 573, 578, 589, 602, 626, P327, P746. Además, están el 562 y el 581, que, debido a que no se conservaron adecuadamente, no se entiende claramente el esquema que siguen.

⁶⁴ Del Barrio Vega. *Op. cit.*, 1989, p. 8.

⁶⁵ *Ibid*, p. 18.

⁶⁶ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

Hay un epigrama que habla de un sobrenombre del difunto:

532. Esta estela anuncia mi nombre, el de mi padre y mi patria. A causa de mis obras leales tuve un sobrenombre, Pistos⁶⁷, cosa que (es) una rareza en un hombre obtener.

Acerca de éste, explica Juan Rodríguez Somolinos que:

El nombre del difunto sirve para poner de relieve la actitud de los familiares en esta situación de duelo, dando pie al tema del elogio fúnebre, bien a la invitación a la consolación o incluso a la protesta ante la muerte del ser querido. Esto es, se le reconoce al difunto, Praxino, que fue una persona leal, lo cual, según anuncia el mismo epigrama, es algo poco común. Tal vez por ello este joven será especialmente echado de menos.⁶⁸

Otro epigrama también habla de un sobrenombre, pero referido a alguna cualidad o habilidad del hombre ahora muerto:

485. (i) Aquí yace Pitocles, echado de menos por muchos, siendo joven tuvo el sobrenombre de “sátiro”, es hijo de Heraclides y de Ariástide, su madre; su patria es Éfeso, la más famosa de las ciudades.

Y, finalmente, uno más hace una especificación del nombre del difunto:

105. Éste que aquí yace, tiene el nombre de “carnero”, pero tenía el alma de un hombre muy justo.

Este funciona de manera contraria al 522, ya que aquí el nombre real del hombre, Κρῖος, carnero, no parece corresponder a las cualidades que los familiares quieren resaltar de él, por ello se hace la especificación.

Este esquema redactado en tercera persona, entonces, funciona como una presentación del difunto dirigido al que lee el epigrama, por ello se hace en tiempo presente, debido a que la persona ya está muerta, y se dan principalmente sus datos básicos. Así, cada vez que se leía el epigrama se actualizaba ese acto de habla que recordaba al difunto.

b) Presentación del monumento

En este esquema lo que se quiere presentar y resaltar es el lugar donde el difunto está enterrado, no al difunto mismo. De hecho, el nombre del difunto no va en nominativo, sino en genitivo o en dativo como complemento de las palabras que designan a la tumba (= un pronombre demostrativo, el verbo ἐστί y un sustantivo): “Esta es la tumba de...”. Dice

⁶⁷ Leal.

⁶⁸ Rodríguez Somolinos, Juan. “Nombres ‘parlantes’ en epigramas funerarios griegos: elogio fúnebre, consuelo y protesta ante la muerte”, *τῆς φιλήης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Madrid, 1999, p. 515.

Tsagalis que este tipo de epigramas no difiere de los arcaicos o de los primeros de época clásica. Incluso los detalles biográficos aquí son los mínimos y la creatividad está marcadamente ausente.⁶⁹ No obstante, en éstos de mediados del siglo V y del IV, se combina esta presentación del monumento funerario con narraciones o descripciones de cualidades del difunto, así que su estructura es más compleja. Por ejemplo el epigrama 83: “Este monumento está situado sobre el cuerpo de un hombre excelente; Pitio, entre los de Mégara, tras haber matado a siete hombres y desgarrado siete lanzas en el cuerpo de aquéllos, obtuvo la virtud dando honor al padre en el pueblo...”. Es decir, hay unos que empiezan con la presentación del monumento y continúan con narraciones de lo que el difunto hizo en vida.

Hay 17 epigramas que siguen este esquema.⁷⁰ De éstos, sólo hay dos en los que únicamente se presenta al monumento y se dan datos escuetos del difunto, y en los demás, como se mencionó, la estructura es más compleja (los elementos de éstos se analizarán posteriormente). Estos dos son:

481. Esta tumba es de Eneo, hijo de Dionisio; y también de los de antes, de su padre Piton y de su tío Fidipo; suya y de los otros, cuya efigie muestra la figura.

514. Esta tumba tiene oculto a Fédimo, hijo de Eutígenes.

En este tipo de epigramas funerarios, se usan distintos vocablos para designar al lugar donde estaba enterrado el difunto, los cuales se analizan a continuación:

El vocablo más usado en este contexto es *τάφος*, que señala únicamente el túmulo físico, la tumba misma. En este esquema de emisor e interlocutor diferenciado, esta palabra se encuentra en cuatro epigramas: 475, 514, 607 y P35. No obstante, en los otros esquemas es el vocablo que más aparece para nombrar al monumento funerario, aparece en veinte epigramas más.⁷¹

En algunos testimonios literarios se puede usar este vocablo para designar a los funerales, como en el pasaje de la *Ilíada* ya citado (23.619), en donde se habla de la “memoria (*μνήμη*) de los funerales (*τάφου*) de Patroclo” o cuando Príamo le dice a Aquiles (24.660-661): “Si deseas que realice funerales (*τάφου*) en honor del divino Héctor, mi

⁶⁹ Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 254.

⁷⁰ Son: 83, 84, 87, 92, 93, 103, 475, 481, 492, 494, 504, 505, 514, 535, 579, 607, P35. El 553 está dañado en algunas partes, pero habla de la tumba y el difunto se nombra en genitivo, por lo que es probable que forme parte de esta clasificación.

⁷¹ Son: 10, 86, 97, 466, 469, 479, 509, 512, 527, 528, 530, 548, 560, 566, 573, 578, 584, 591, 596, y P1727.

agradecimiento te ganarías, Aquiles”.⁷² O en la *Odisea* (4.547): “Si Orestes se adelanta a matarlo, podrás alcanzar sus exequias (τάφου)”.⁷³

No obstante, en estos epigramas parece referirse sólo al lugar físico donde está enterrado el difunto, tal como lo usa Esquilo (*Persas*, 686): “Siento espanto de ver a mi esposa cerca de mi tumba (τάφου), mas sus libaciones propicio acepté (habla la sombra de Darío)”;⁷⁴ así como Sófocles (*Electra*, 1218): “¿Y dónde está la sepultura (τάφος) de aquel infortunado? (hablando de Orestes)”.⁷⁵

Otra palabra que se usa en los epigramas y que es semejante en sentido a la anterior es τύμβος, la cual aparece siguiendo este esquema en dos epigramas: 535 y 579; y siguiendo otros, en tres: 526, 548, 553. Esta palabra, desde época homérica, presenta también el sentido de “tumba” pero incluyendo al montículo, como en la *Ilíada* (2.603-604): “Y los que poseían Arcadia al pie del abrupto monte Cilene junto a la tumba (τύμβον) epitia”; y más adelante (2.793): “sobre la cúspide de la tumba (τύμβῳ) del anciano Esietes”.⁷⁶ Aunque la idea del montículo ya no está presente ni en Heródoto (1.45.17): “(Adrasto) consciente de que él era el más desgraciado de los hombres, se suicidó encima de la tumba (τῷ τύμβῳ)”,⁷⁷ ni en Eurípides, *Alceste* (835-836): “Derecho por el camino que conduce a Larisa. Una tumba (τύμβον) bien labrada verás al salir del arrabal”,⁷⁸ así que se podría pensar que los epigramas que presentan este vocablo sólo hacen referencia a la tumba misma.

Otro término para designar ese lugar es ση̃μα, el cual aparece dentro de este esquema en cuatro epigramas: 92, 481, 494, 504; y siguiendo el esquema anterior, aparece en el 597. La primera acepción de la palabra ση̃μα es “señal”, así que en este contexto se refiere a la tumba física, es decir, a la lápida, pero con el sentido de que ésta “representa” al que está ahí enterrado.

Este vocablo aparece ya en la *Ilíada*, con el sentido de “signo” o “marca”, sin referirse a una tumba, como cuando Ulises (10.466): “lo depositó (una ofrenda a Atenea) en lo alto de un tamarisco y puso un nudo como señal (ση̃μα)”; o cuando Néstor le dice a

⁷² Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁷³ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

⁷⁴ Trad. Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos, 1993.

⁷⁵ Trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1992.

⁷⁶ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁷⁷ Trad. Manuel Balasch, *Op. cit.*

⁷⁸ Trad. Medina González, Alberto y Juan Antonio López Férez, *Op. cit.*

Antíloco (23.326): “La señal (σημα) está bien visible; te la diré y no se te olvidará...”⁷⁹. En Hesíodo aparece como una señal para hacer algo (*Los trabajos y los días*, 450): “...ella (la voz de la grulla) trae la señal (σημα) de la labranza y marca la estación del invierno lluvioso.”⁸⁰

Con el sentido de “tumba” aparece igualmente en la *Ilíada* (2.814): “y los inmortales (llaman a una escarpada colina) tumba (σημα) de Mirina”.⁸¹ Y con este mismo sentido sigue apareciendo en Heródoto (1.93.5): “Pues allí hay el sepulcro (σημα) de Aliates, el padre de Creso”.⁸²

Además, en la *Ilíada* (23.44-46) este término también se consideraba una parte de la ceremonia de entierro: “no es lícito que el agua lustral se acerque a mi cabeza antes de poner en la pira el cuerpo de Patroclo, erigir un túmulo (σημα) y cortarme la cabellera...”⁸³

Christiane Sourvinou-Inwood explica que debido a que la primera función del σημα era sellar la tumba, así como marcar la separación del difunto del mundo de los vivos, la idea de esta separación se ligó simbólicamente al acto de construcción del monumento funerario. Así, éste marcaba no sólo el lugar de entierro de unos restos sino también el hecho de una separación en relación con los vivos; por lo que ésta llegó a ser la marca que esa persona dejaba en el mundo de los vivos, una marca de su paso a través de este mundo, el “signo”, el σημα de esta persona.⁸⁴

Por su parte, Jon Steffen Bruss afirma que el muerto está separado del mundo de los vivos a través de la superficie del σημα, que es una τύμβος; y que el epitafio llama la atención a un signo visible (σημα) de lo invisible; y registra los actos en el mundo de los vivos de los que ahora han muerto. El monumento como σημα simplemente garantiza una presencia entre los vivos, y la preservación de la memoria será un resultado de eso, no un propósito específico.⁸⁵

Otro vocablo para designar el lugar del entierro es μνημα ο μνημεϊον. Hay siete epigramas que lo utilizan siguiendo este esquema de redacción en tercera persona: 83, 84,

⁷⁹ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁸⁰ Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1997.

⁸¹ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁸² Trad. Manuel Balasch, *Op. cit.*

⁸³ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁸⁴ Sourvinou-Inwood, Christiane. “Reading” *Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 111-112.

⁸⁵ Bruss, Jon Steffen. *Hidden presences: monuments, gravesites, and corpses in Greek funerary epigram*, Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2005, p. 25-30.

87, 93, 103, 505 (todos éstos con *μνήμα*) y 492 (con *μνημεῖον*). Siguiendo otros esquemas, este vocablo aparece en 16 epigramas: 6, 10, 94, 96, 97, 474, 495, 507, 549, 551, 591, 602, 624, P746 (todos éstos con *μνήμα*), 493 y 548 (con *μνημεῖον*).

Sourvinou-Inwood dice que, en época arcaica, *μνήμα* es frecuentemente usado para denotar a la tumba monumento, pero en Homero *μνήμα* nunca se refiere a éste.⁸⁶ Por ejemplo, en la *Odisea*, este vocablo aparece como “recuerdo” (15.125-126): “Yo también, hijo mío (a Telémaco), te ofrezco este don, un recuerdo (*μνήμα*) de las manos de Helena”.⁸⁷ En la *Iliada* aparece también con el sentido de “recuerdo”, aunque el vocablo está relacionado con los funerales: Aquiles le dice a Néstor (23.619): “Toma, también para ti, anciano, hay un presente en prenda y memoria (*μνήμα*) de los funerales (*τάφου*) de Patroclo”.⁸⁸ Pero Heródoto ya lo usa como memorial (7.167.10): “(A Amilcar) le erigieron monumentos (*μνήματα*) en toda la ciudad”. Y Eurípides, en *Orestes* lo usa como tumba (1053): “¡Y ojalá (dice Electra) un solo sepulcro (*μνήμα*) nos acogiera, en recipientes de cedro!”.⁸⁹

Por su parte, la palabra *μνημεῖον* es usada por Eurípides como un simple recuerdo, en *Suplicantes* (1204): “Después entrégaselo (un trípode) al dios que se ocupa de Delfos para que lo guarde como recuerdo (*μνημεῖα*) del juramento y testimonio para la Hélade”.⁹⁰ Y Heródoto la usa de la misma manera (2.126.5): “fue idea suya personal dejar allí recuerdo (*μνημεῖον*) de ella”,⁹¹ hablando de la hija de Quéops porque le proporcionó a su padre, prostituyéndose, el dinero que necesitaba.

El matiz de esta palabra es el de recuerdo, es decir, importa no sólo que ahí esté enterrado el difunto, sino que siga vivo en la memoria de los que le sobreviven. Esto es, a través de su nombre, el difunto conserva un vínculo con la vida, con lo que pervive en el recuerdo de los vivos gracias al sepulcro y al nombre grabado en él.

Hasta aquí los vocablos que se utilizan en los epigramas de la clasificación en donde ni el emisor ni el interlocutor se diferencian. No obstante, hay otros dos términos que no son parte de esta clasificación pero que hay que mencionarlos en este apartado:

⁸⁶ Sourvinou-Inwood, Christiane. *Op. cit.*, p. 140.

⁸⁷ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

⁸⁸ Trad. Emilio Crespo. *Op. cit.*

⁸⁹ Trad. J. L. Calvo et al., *Op. cit.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Trad. Manuel Balasch, *Op. cit.*

El primero es ἠρίον, que se refiere al montículo o cerro donde está la tumba y, además, tiene relación con la muerte de héroes. Sólo aparece en un epigrama:

P1602. Desdichada Mnásila, ¿por qué, pues, sobre el sepulcro (ἐπ' ἠρίωι), está esta imagen grabada de tu hija Neutima a quien lloras?

Este vocablo aparece en la *Ilíada* (23.125-126): “Los fueron arrojando en fila sobre la costa donde Aquiles había previsto erigir el alto túmulo (ἠρίον) para Patroclo y para sí”. Se entiende perfectamente que se use esta palabra en un contexto épico, desde el cual Aquiles es considerado uno de los más valientes héroes griegos. Tal vez se explique que ἠρίον aparezca en el epigrama mencionado porque la ahí enterrada, Neutima, murió en un parto y esto era considerado tan “heroico” como haber muerto en la guerra.

El segundo vocablo es “estela”, στήλη, que es la parte física donde se inscribía el epitafio; aparece en dos del siglo IV:

97. Por tu dulce fidelidad, tu compañera Eutila colocó esta estela (στήληγ) sobre tu tumba, Biotos, el más querido. Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y llora tu juventud perdida.

532. Esta estela (στήλη) anuncia mi nombre, el de mi padre y mi patria...

Aunque no estén redactados, como el resto de los epigramas de este apartado, en tercera persona, es claro que se quiere llamar la atención tanto hacia la estela como a lo que se dice en ella. Hay que recordar que había estelas magníficamente adornadas en este siglo.

En la *Ilíada* esta palabra puede designar simplemente un pilar (12.259-260): “(Los troyanos) apalancaban las prominentes pilastras (στήλας) que los aqueos habían fijado en tierra”. Pero también una parte de la tumba (11.371): “(Alejandro) apoyado en una estela (στήλη) de la artificial tumba...”.⁹² Con este mismo sentido aparece en la *Odisea* (12.14): “...levantamos el túmulo (a Elpénor) y, puesta la estela (στήλην), clavamos...”.⁹³ Y posteriormente Heródoto, hablando de los etíopes, cuenta que después de disecar un cadáver, lo cubren de yeso adornado con pintura y lo introducen en una estela (στήλην) de cristal transparente para que se le pueda ver sin que despidan ningún hedor (3.24).

El hecho de que la palabra más usada en los epigramas funerarios para referirse al lugar donde estaba enterrado el difunto era τύμβος (la cual no marca, en ellos, ningún otro sentido más que el de la tumba física) quizá muestra la importancia de la tumba misma en

⁹² Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁹³ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

una época en la que la costumbre de inscribir un epitafio está volviendo a desarrollarse, después de una temporada en la que se prohibió la conmemoración funeraria privada, como se mencionó previamente.

Por otro lado, el tener tantas palabras para referirse al monumento funerario se debía quizás a la métrica y a la necesidad de ajustarse a ella; así, los autores daban más importancia a lo que querían decir del difunto que a cómo nombraban a dicho monumento. Sourvinou-Inwood asegura que los epigramas funerarios arcaicos inscritos en el monumento o tumba siempre contenían al menos una referencia al monumento mismo o al entierro ya que su principal función era nombrar e identificar.⁹⁴ Esto cambia en época clásica ya que si bien hay epigramas en los cuales el monumento es lo más importante, hay otros que ni siquiera lo mencionan.

Entonces, dentro de esta cuarta clasificación, en donde los epigramas no diferencian ni al emisor ni al interlocutor, la tercera persona en la que están redactados funciona como “presentadora” anónima del monumento, por ello los verbos están en presente, porque se están refiriendo a un objeto así, presente, enfrente del que está leyendo el epigrama. Otro recurso para dejar claro cuál es el monumento o de quién es son los deícticos, ya mencionados páginas antes.

c) Presentación de otros “recipientes” del cuerpo del difunto: tierra y urna funeraria

Como se vio, la tierra, en algunos epigramas funerarios, “realiza” una acción (que es redactada en aoristo: “recibió / acogió / ocultó”), por la cual ahora el difunto está ahí enterrado. Por ello, se clasificó a estos epigramas dentro de la narración. No obstante, hay otros, también en tercera persona, en los que la tierra es vista sólo como el “recipiente” que contiene al difunto, es decir, aunque sí aparece personificada (“La tierra acoge / retiene / contiene”), ésta no realiza ninguna acción, sino que es parte de una descripción o presentación.

Hay once epigramas con este esquema: 483, 534, 580, 618 (γῆ), 545, 601, 611, P547 (χθών), 571 (γαῖα), P1756 (γαῖα) y 98 (χῶρος). Del 608 no se alcanza a leer ni el sujeto ni el verbo, pero el nombre de la difunta está en acusativo, por lo que se pudiera pensar que se

⁹⁴ Sourvinou-Inwood, Christiane. *Op. cit.*, p. 160.

sigue este esquema. Tanto en estos epigramas como en los que presentan narración, el nombre del difunto, si es que aparece, está en acusativo o en dativo.

Como se ve, en los epigramas funerarios aparece el concepto “tierra” de cuatro maneras: γῆ, cuatro veces; γαῖα, dos; χθών, cuatro; y χώρος una vez.

Como personificación, γῆ está en la *Ilíada*, cuando Agamenón dice (19.259): “(Sea testigo...) y también la Tierra (Γῆ), el Sol y las Erinies”.⁹⁵ Y como lugar, es decir, como espacio, en la *Odisea* (13.233): “¿Qué ciudad y qué tierras son éstas (τίς γῆ, τίς δῆμος)?”,⁹⁶ le pregunta Ulises a Atenea. Como se refiere a un espacio de tierra, puede también ser un terreno delimitado, es decir, un país, como en Esquilo, *Euménides* (992-995): “..., porque, si siempre tributáis con amor elevados honores a éstas que os aman, os distinguiréis por conducir siempre este país (γῆν) y esta ciudad con la rectitud de la justicia.”⁹⁷

Por otro lado, también aparece en algunos autores la “tierra” como elemento, por ejemplo en Platón, en *Protágoras* (320d): “Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra (γῆς ἔνδον) con una mezcla de tierra (ἐκ γῆς) y de fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra (γῆ) y al fuego”.⁹⁸ O en *Leyes* (889b 1-5): “el fuego, el agua, la tierra (γῆν) y el aire, según ellos, existen todos por naturaleza y por azar, ninguno por arte. Los cuerpos, que vienen después, los de la tierra (γῆς), del sol, de la luna y de las estrellas, resultaron de aquellos primeros elementos, que, por lo demás, son enteramente inanimados”.⁹⁹

En los cuatro epigramas en los que aparece la palabra γῆ se utiliza el verbo, κατέχει: contiene o retiene. Así que puede ser que el autor de estos epigramas estuviera pensando tanto en el lugar físico delimitado, en el elemento: la tierra, así como en una personificación de ésta: la Tierra.

Acerca del vocablo γαῖα, en *Teogonía* (116-118) aparece como diosa: “Primeramente, por cierto, fue Abismo; y después, Gea (Γαῖα) de amplio seno, cimiento siempre seguro de todo inmortal que habita la cumbre del Olimpo nevoso...”.¹⁰⁰ Pero, al igual que γῆ también se usa como “país”. Por ejemplo en Eurípides, *Medea* dice a Egeo

⁹⁵ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁹⁶ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

⁹⁷ Trad. Bernardo Perea Morales, *Op. cit.*

⁹⁸ Trad. J. Calonge Ruiz, Madrid: Gredos, 1982.

⁹⁹ Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.

¹⁰⁰ Trad. Paola Vianello, México: UNAM, 1978.

(735-736): “Si te unces a mí con juramentos, no podrás entregarme a ellos cuando quieran sacarme de tu país (γαῖαζ)”.¹⁰¹ Por ello se puede pensar que también en los epigramas funerarios se usó esta palabra con los dos sentidos: como tierra (país) y como una personificación de ella.

El sustantivo χθών, referido específicamente a la superficie de la tierra, aparece en la *Ilíada* (14.347-349): “Bajo ellos (Zeus y Hera) la divina tierra (ὑπὸ χθών) hacía crecer blanda yerba, loto lleno de rocío, azafrán y jacinto espeso y mullido, que ascendía y los protegía del suelo (ἀπὸ χθονός)”.¹⁰² Y en la *Odisea* (10.149): “vi salir de la tierra (ἀπὸ χθονός) de extensos caminos un humo...”.¹⁰³

En la *Ilíada*, además, aparece como referencia a la muerte, cuando Andrómaca se despide de Héctor (6.411): “(Para mí sería mejor) si te pierdo, sumergirme bajo tierra (χθόνα)...”.¹⁰⁴ Y en Esquilo (*Euménides*, 71-73), cuando habla Apolo acerca de las Erinis, dice: “A consecuencia del mal nacieron, por lo que habitan en las horrendas tinieblas del Tártaro, bajo la tierra (ὑπὸ χθονός), como seres odiosos para los hombres y los dioses olímpicos.”¹⁰⁵

Así que esta palabra no sólo se refiere a la tierra en sí o al espacio, como en el epigrama 601 en el que este vocablo aparece adjetivado: χθὼν ἦδε πατρίς: esta tierra patria, sino también a un contexto funerario, como en el siguiente:

611: σῶμα μὲν ἐν κόλποισι κατὰ χθὼν ἦδε καλύπτει Τιμοκλείας: Esta tierra cubre en su regazo el cuerpo de Timoclea.

La última palabra que aparece en estos epigramas funerarios para referirse a la tierra que contiene el cuerpo del difunto es región (χῶρος), y sólo aparece en uno:

98. El fuego quitó de Oneso, sus carnes y sus ojos, pero esta región florida (ἀνθεμόεζ χῶρος ὄδ') rodea sus huesos.

Como se puede observar, aparece adjetivada, en una clara referencia al contexto físico en donde se encontraba enterrado el difunto. Este vocablo aparece en la *Ilíada* (8.491): “(Héctor convocó a asamblea) en un claro donde el terreno (χῶρος) aparecía libre de cadáveres”, frase que se repite más adelante (10.199); y en (10.146-147): “¿No observas a los troyanos sobre el alcor de la llanura acampados cerca de las naves y qué corto espacio

¹⁰¹ Trad. Alberto Medina González y Antonio López Férrez, *Op. cit.*

¹⁰² Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

¹⁰³ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

¹⁰⁴ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

¹⁰⁵ Trad. Bernardo Perea Morales, *Op. cit.*

(χῶρος) nos separa? (pregunta Néstor a Diomedes)”.¹⁰⁶ También aparece en Eurípides, *Ifigenia entre los tauros* (1450): “...hay un lugar (χῶρός τις) sagrado al que mi pueblo ha dado el nombre de Halas.”¹⁰⁷ Así que, por estas referencias de autores clásicos y por el epigrama mismo, se puede asegurar que la palabra χῶρος se refiere a un lugar un poco más amplio que la tumba, como si fuera todo el terreno en donde ésta se encuentra.

Además, en dos epitafios se habla de un recipiente específico en el que se encuentran los restos del difunto:

617. Esta urna cineraria (σορός) (es) para Denias y para los hijos y para el linaje familiar.

620. ...actitudes... cubre... teniendo la mayor parte... brilla después de mostrar...en la urna cineraria (σορῶι)... de los que han muerto... conforme a las leyes.

Como se puede ver, en el primero la atención está en el contenedor de los restos de Denias, no en él mismo e, incluso, el verbo εἰμί se sobreentiende, haciendo al epigrama una enunciación, no una narración. Heródoto usa esta palabra, σορός, para referirse a un féretro (1.68.10): “Porque yo quería abrir un pozo en este lugar, y al horadar me topé con un féretro (σορῶ) de siete codos”. Así que bien podría también designar en estos dos epitafios un féretro.

Entonces, en esta tercera variante, vemos que tanto la tierra, como la región o una urna tienen una parte más importante en los epigramas que el difunto mismo; además, también la tercera persona funciona como la “presentadora” de estos contenedores del difunto.

d) Presentación de Perséfone

Hay dos epitafios en los que quien recibe al difunto es la diosa Perséfone o su morada:

510. Aquí, habiendo llegado al extremo de toda virtud, a Fanágoras guarda la morada de Perséfone (κατέχει Φερσεφόνης θάλαμος).

513. Aquí, habiendo llegado al extremo de toda virtud a Mnesárete la morada de Perséfone guarda (κατέχε Φερσεφόνης θάλαμος).

Y en otro más se menciona la morada, sin especificar a Perséfone:

563. (Esta) morada, en donde todos deben ser enterrados, guarda (κατέχει κοινοταφῆς θάλαμος) a Lisila, habiendo visto, anciana y sana, a los hijos de sus hijos.

¹⁰⁶ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

¹⁰⁷ Trad. J. L. Calvo, *Op. cit.*

El hecho de que el difunto sea recibido en la morada de Perséfone tiene implicaciones religiosas, no sólo por el hecho de que ella sea la diosa del inframundo, sino porque está relacionada con el orfismo, movimiento religioso presente en esa época.

Hay otros epitafios que también hablan de Perséfone, pero sólo como la diosa que está en el lugar a donde descienden o llegan los mortales al morir, es decir, no es ella la que los acoge.¹⁰⁸ Algunos de éstos también tienen relación con otras cuestiones religiosas, pero se analizarán más adelante.

Entonces, en estas cuatro variantes en las que el verbo está en presente, los epigramas sólo describen o presentan (al difunto, al monumento o a quien contiene al difunto), lo que los hace diferentes a los que narran; aunque ambos estilos (narrativo y descriptivo) sean parte de la misma clasificación en la que ni el emisor ni el interlocutor está diferenciado. Dentro del acto de habla, es el que lee el epigrama funerario el que tiene el papel de emisor y receptor al mismo tiempo, por ello, se dijo que era el acto de habla más básico entre el compositor y el lector.

5. Mezclados

Finalmente, hay varios epitafios en los que se mezclan las clasificaciones anteriores (dentro de la misma parte del epigrama o incluso dentro del mismo dístico). Son ocho. En cuatro de ellos, la primera parte está redactada en tercera persona y al final aparece el difunto hablando en primera persona:

87. De los frigios, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento. “*¡Por Zeus! No vi un leñador mejor que yo.*” Murió en la guerra.

487. De todos los hombres es ley común el morir. Aquí yace Teetes, hijo de Telesón, un tegeata de un tegeata, y de su madre Nicárete, una buena mujer. “*¡Salud los que pasan al lado!, pues yo vigilo lo mío.*”

492. (ii) Este será el monumento de Calímaco entre los hombres. “*¡Saludos, caminantes! Yo, después de abandonar mi patria, yazgo aquí, desgraciado, sin haber visto a mis queridos padres.*”

572. (ii) El magnánimo Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él). “*Soy del linaje de Pilémenes, que murió vencido por la mano de Aquiles.*”

En otros tres, una parte está escrita en segunda persona otra en primera. En ellos, el interlocutor es el difunto:

¹⁰⁸ Son: 489, 511, 545, 571, 575, 592, 593, 603.

82. Lisíctides tenaz, destruiste tu espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos coros, conociendo la medida de la sabiduría en el punto más alto y (siendo) noble de alma. *“Son testigos de estas cosas para mí”*.

512. (ii) ¡Oh!, teniendo renombrada alabanza por (ser) digno de eterna memoria y por tu virtud entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, ama a tus hijos y a tu mujer. *“A la derecha de tu sepultura, madre, yazgo, no estando falto de tu amor”*.

591. (ii) ¡Oh, muy lamentado Hades! ¿Por qué arrebataste de la juventud a la desgraciada Cleoptóleme...? *Dejaste dolor y un recuerdo inmortal a tu madre desdichada a causa de la desgracia mortal*.

Y hay uno, dirigido a una mujer, en el que aparecen las tres personas: primero se presenta el sepulcro en tercera persona; después se le habla a la difunta (tal vez el sepulcro es el emisor, pero no está claro) en segunda persona y, finalmente, esta misma habla en primera persona dirigiéndose a su esposo.

530. *¡Salud!, sepulcro de Melita; una buena mujer yace aquí*. Amando de forma correspondida a tu esposo Onésimo, se amaban, eras la mejor; por ello él te echa de menos a ti, muerta, pues eras una buena mujer. *“También tú, salud, el más amado de los hombres, pero ama a los míos”*.

Tal vez este tipo de mezclas sea el antecedente de los epigramas funerarios dialogados que tendrán su auge posteriormente, en época helenística. Estrictamente no se podría afirmar que en éstos haya un diálogo, ya que sólo hay una intervención por parte de cada emisor, es decir, no hay dos o más intervenciones de un solo participante (que pudieran considerarse como respuestas) en ningún caso.

En todos estos epigramas, menos en el 591, la primera persona aparece al final, tal vez como un elemento de sorpresa para el que lo lee al darse cuenta que el mismo difunto le está hablando. Se puede pensar, entonces, que la introducción de esta primera persona, al final del epigrama, fue un recurso literario para llamar la atención del caminante y que éste se acercara, lo leyera y completara, así, el acto de habla correspondiente.

Conclusiones

Con estas cinco clasificaciones se ha ofrecido un panorama de la estructura sintáctica de los epigramas funerarios, aunque la mayor parte de su contenido se analizará en los siguientes capítulos. Estas clasificaciones, como se mencionó desde el principio, se basaron en la idea de que cada vez que alguien leía el epigrama, se representaba un acto de habla, ya que había un emisor, un interlocutor y un mensaje, los cuales se encontraban dentro del mismo contexto funerario. Además, se ha mostrado que a partir del siglo V y durante el IV, los

autores tenían cierta libertad de creación no sólo en cuanto al contenido de cada epigrama, sino también en cuanto a su estructura sintáctica. No obstante, la estructura narrativa, empleada desde época arcaica, mantiene su preeminencia, aunque se registra la introducción de otras formas compositivas que desembocarán, en época helenística, en el desarrollo de la forma dialogada.

CAPÍTULO V
“FAMILIARES Y AMIGOS /
EL QUE ERIGE EL SEPULCRO”

Después de presentar la traducción de los epigramas utilizados en esta investigación (capítulo I), de contextualizarlos histórica, social (capítulo II), literaria e ideológicamente (capítulo III); así como de dar un panorama de los esquemas sintácticos que éstos siguen (capítulo IV), en este primer apartado del capítulo de análisis, se hablará de los miembros de la familia y amigos que son mencionados en los epigramas funerarios. Posteriormente, con dicha información, se verá qué miembros de la familia son los que enterraron a los difuntos y por qué. Cada análisis se presentará en dos partes, primero los epigramas dirigidos a hombres y después los de mujeres.

1. Menciones de familiares y amigos

Es necesario especificar que ciertamente los sentimientos individuales pudieron haber llevado a inscribir, en las tumbas, a un familiar específico o a otro. No obstante, partimos del hecho de que en la *polis* griega había ciertas ideas (o idealizaciones) de los miembros de la familia. Por ello, para comprender por qué en los epigramas familiares se menciona a uno u otro familiar o amigo, se presentará un panorama de la familia griega en la época clásica.

La familia

En primer lugar es necesario ubicar el lugar del individuo en la sociedad griega, para ello utilizamos un esquema muy sencillo de Lacey:¹

Individuo – οἶκος² – γένος (clan) – φρατρία³ – φυλή (tribu) – δῆμος – πόλις

En esta investigación es importante la relación e inserción del individuo en la familia y, posteriormente, en la *polis*, ya que el estudio de las demás agrupaciones sale de sus objetivos.

¹ Lacey, W. K. *The Family in Classical Greece*, England: Thames and Hudson, 1968, p. 16.

² No está claro que un ciudadano tuviera que estar registrado como perteneciente a un οἶκος. (Cf. Lacey, W. K. *Op. cit.*, p. 93-94).

³ Richard Hawley y Barbara Levick (*Women in antiquity. New assessments*, London and New York: Routledge, 1995, p. 116-119) explican que el pertenecer a una *phratría* o a un *demos* se heredaba del padre, sólo a los niños varones. Sólo Iseo (3.73) alude a la posibilidad de introducir (*eisagonti*) a una hija a la *phratría* si estaba destinada a ser *epikleros* y eventualmente tener un hijo para ser enrolado en la *phratría* como el hijo adoptivo de su padre. Pero Iseo describe este evento que no ocurrió. Las mujeres no son identificadas por su propio demótico hasta la época post-clásica e incluso entonces, esa identificación no es común. La pertenencia de una niña a su familia natal es declarada sólo en la Amphidromia en presencia de amigos cercanos y la familia, mientras que había una serie de ceremonias en la *phratría* para recibir a un niño en ella.

Sarah Pomeroy explica que Solón dio permanencia y fuerza a los οἴκοι o familias atenienses y aumentó su número. Trajo de regreso a los atenienses que habían sido vendidos como esclavos e invitó a los extranjeros a permanecer como metecos (extranjeros residentes) en Atenas. Posteriormente, las reformas democráticas de la legislación de Clístenes, aunque no concernían en un primer momento al ámbito privado, también tuvieron repercusiones en las familias atenienses. Las φρατρίαι servían como uno de los principales mecanismos por los cuales los ciudadanos provenientes de los οἴκοι eran validados como miembros de la *polis*. Clístenes también dividió a los ciudadanos en δῆμοι. Según Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 21.4), de ahí en adelante los hombres fueron identificados por su demótico más que por su patronímico.⁴

Acerca de la definición de “familia”, ciertamente no hay un vocablo griego que designe este concepto actual. El vocablo οἶκος denota tanto unos miembros de la familia, como la propiedad y los esclavos; lo integraban el κύριος o jefe de familia, su mujer, los hijos legítimos, la madre de éste si era viuda, sus hermanas solteras y otros parientes. Si las hijas o hermanas se casaban, abandonaban este núcleo familiar y pasaban al del marido. Si los que se casaban eran los hijos varones, traían a este núcleo a sus mujeres y también serían parte de éste los hijos y nietos.⁵

Cabe aclarar, tal como explica Boardman, que la familia griega era monógama y nuclear, y se componía en esencia de una pareja con sus hijos; pero los escritores griegos tienden a igualarla con la casa como unidad económica, y por lo tanto consideran a otros parientes dependientes de ella y a los esclavos como parte de la familia.⁶

El balance de los opuestos en el hogar, manifiesto en los géneros, edades y estatus de sus miembros individuales, es reflejo de su salud y bienestar como un cuerpo social propiamente constituido, explica Lin Foxhall.⁷ El hogar es el contexto en el que hombres y mujeres operan como una entidad social por separado del resto.

⁴ Pomeroy, Sarah. *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 37-38.

⁵ Cf. Cepeda, Jesús. "Transmisión hereditaria a través de la mujer en Grecia clásica" en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 13, 2000, p. 162-163.

⁶ Boardman, John et al. (eds.), *Historia Oxford del Mundo Clásico*, versión española: Federico Zaragoza Alberich, Madrid: Alianza, 1988, p. 240.

⁷ Foxhall, Lin. "Household, Gender and Property in Classical Athens", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 1 (1989), p. 23.

Según Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 1162a.16-19) quien usa la palabra οἰκία, la familia era desde antiguo más fundamental que la *polis*:

...ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις.

La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad, y la procreación es más común a los animales.⁸

Por otro lado, Closterman explica que para los atenienses, las acciones privadas eran el barómetro del comportamiento público, por ejemplo un hijo que cuidaba bien a sus padres, podría también cuidar a la πόλις y al revés.⁹

Además, la importancia vital de la familia para el Estado está bien ilustrada por el hecho de que todos los casos legales que afectaban a la familia en Atenas eran clasificados como públicos y no como privados, explica Lacey.¹⁰

Si bien, lejos de estar separados u opuestos, la ciudad (πόλις) y el hogar (οἶκος) estaban entrelazados simbólicamente y conceptualmente, afirma Janett Morgan,¹¹ también es cierto que había diferencias entre ellos: el οἶκος era cerrado, con relaciones jerárquicas: esposo-esposa, padres-hijos, amo-esclavo (sólo las relaciones entre hermanos era igualitaria); y la πόλις era igualitaria, competitiva, impersonal y en lugares abiertos: asamblea, mercado, tribunales, teatro, gimnasio, campo de batalla.¹²

La familia en el contexto funerario

La composición de la familia parece haber sido la misma desde época arcaica, pero en época clásica hubo cambios de actitudes, por ejemplo, Humphreys dice que el arte funerario y los epigramas muestran un nuevo interés del siglo V por un nuevo concepto de familia en una unión idealizada.¹³

⁸ Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

⁹ Closterman, Wendy E. "Family Ideology and Family History: The Function of Funerary Markers in Classical Attic Peribolos Tombs", *Journal of Archaeology*, Vol. 111, No.4 (Oct., 2007), p. 649.

¹⁰ Lacey, W. K. *The Family in Classical Greece*, London: Thames and Hudson, 1968, p. 30.

¹¹ Morgan, Janett E. "Families and Religion in Classical Greece", en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 454.

¹² Humphreys, S. C. *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London et al: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 1ss.

¹³ *Ibid*, p. 65.

Esta unión idealizada se vio reflejada en la construcción de tumbas familiares, que aparecieron en la segunda mitad del siglo IV (350 a. C.). Éstas rompen con la definición visual de hombres y mujeres exclusivamente en esferas de género, explica Ruth Leader. Pareciera que coexistían dos construcciones diferentes de género, la de la πόλις (separados) y la del οἶκος, que unificaba esa oposición dado que se requería que hombres y mujeres trabajaran como una única entidad social para asegurar que continuara su prosperidad. Estas “tumbas familiares” son como la personificación de la idea de familia como cuerpo social armonioso y balanceado.¹⁴

Wendy Closterman afirma que las tumbas familiares mostraron una cara pública de la familia ideal ateniense en la cual los hombres cumplían obligaciones en público para la ciudad y las mujeres en privado en el hogar.¹⁵

También hay que tomar en cuenta los “lotes de tumbas familiares” o περίβολοι, que muestran al οἶκος como irrompible.¹⁶ La característica más importante de estos περίβολοι es una pared alta que daba a un camino y servía como muro de contención para la tierra detrás de ésta. En vez de que las tumbas vieran hacia la tierra donde estaba reunida la familia para el entierro, veían hacia los que pasaban por el camino. Humphreys aclara que con la excepción de los monumentos a los muy viejos, los epitafios en verso y relieves de estas tumbas no enfatizan la continuidad de un linaje a lo largo del tiempo; ellos retratan relaciones íntimas del núcleo familiar en un idealizado intemporal presente.¹⁷

En el siglo IV, entonces, en vez de aparecer figuras aisladas en las estelas funerarias, aparecen grupos familiares, lo que pone énfasis en dichos lazos. Esto es parecido a lo que pasa en los epigramas funerarios, ya que no sólo se habla del difunto, sino que se coloca en un contexto familiar, a través de hacer mención de uno o más integrantes.

Wendy Closterman explica que la familia escogía algunos miembros, vivos o muertos, para el retrato y el énfasis de la fachada (y ésta podía cambiar).¹⁸ De esa misma

¹⁴ Leader, Ruth E. “In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelar”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 101, No. 4 (Oct., 1997), p. 695.

¹⁵ Closterman, Wendy E. *Op. cit.*, p. 647.

¹⁶ Para más información de tumbas familiares y peribolos: Humphreys, S. C., “Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 100, Centenary Issue (1980), pp. 96-126; Closterman, Wendy E., *Op. cit.*; Patterson, Cynthia. “‘Cityzen Cemeteries’ in Classical Athens?”, *The Classical Quarterly*, Vol. 56, No. 1 (May, 2006), pp. 48-56.

¹⁷ Humphreys, S. C. *Op. cit.*, 1982, p. 114-117.

¹⁸ Closterman, Wendy E. *Op. cit.*, p.640.

manera sucede con los epigramas ya que, en general, resultan ser una idealización de los valores reconocidos por la familia dentro de la πόλις.

Esta idealización puede ser una respuesta a la percepción creciente de que a finales del siglo V y IV a.C., las familias estaban siendo amenazadas, por ejemplo, algunos oradores hablan de que la unidad familiar se está perdiendo, como Demóstenes en *Contra Leocares* (44.2-7):

Πρῶτον μὲν οὖν, ὧ ἄνδρες δικασταί, ὡς ἐπανῆλθεν εἰς τοὺς Ἐλευσινίους ἐκ τῶν Ὀτρυνέων Λεώστρατος οὕτως καταλιπὼν υἱὸν τῷ Ἀρχιάδῃ γνήσιον, καὶ ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἔτι πρότερον τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἐπεποιήκει, καὶ ὡς ὁ καταλειφθεὶς ἅπαις τετελεύτηκεν, καὶ ὡς ὁ νῦν διαμεμαρτυρηκῶς πρότερον εἰς τοὺς δημότας ἢ εἰς τοὺς φράτερας ἐνεγράφη...

Pues bien, jueces, de que Leóstrato, aquí presente, desde los otrinenses regresó junto a los eleusinos después de haberle dejado su hijo legítimo a Arquíades; de que su padre anteriormente había hecho lo mismo; de que ha fallecido sin hijos el que fue dejado, y de que quien ahora ha presentado una protesta a través de testigos fue inscrito antes entre los demotas que ente los fráteres, de estos hechos se os leerá los testimonios...¹⁹

O en *Contra Macartato* 75.5-8:

ΝΟΜΟΣ. Ὁ ἄρχων ἐπιμελείσθω τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν ἐπικλήρων καὶ τῶν οἴκων τῶν ἐξερημουμένων καὶ τῶν γυναικῶν, ὅσαι μένουσιν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ἀνδρῶν τῶν τεθνηκότων φάσκουσαι κυεῖν.

Ley: El arconte cuide de los huérfanos, de las epicleras, de las casas que queden desiertas y de las mujeres que permanecen en las casas de sus difuntos maridos diciendo que están embarazadas.²⁰

Seguramente había casos (tal vez muchos) en donde la unidad familiar se desintegraba, no obstante la constitución de la familia no cambió prácticamente nada a lo largo de la historia de Grecia (incluso en la actualidad sigue siendo la misma en parte del mundo occidental). De hecho, Jean-Pierre Vernant explica que las prácticas y los monumentos funerarios de época clásica ofrecen algunos testimonios sobre la gran importancia adquirida, frente al espacio público, de la esfera privada, a través de esos vínculos afectivos que unen al individuo con sus semejantes.²¹

Relaciones familiares

Después de este panorama de la familia en la πόλις y de sus consecuencias materiales en las tumbas y en los περίβολοι, se verá la relación que tenían los miembros al interior de las

¹⁹ Trad. José Manuel Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.

²⁰ Trad. *Ibid.*

²¹ Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001, p. 211.

familias. Aristóteles especifica que la relación entre el amo y el esclavo, entre el marido y la mujer, y entre el padre y los hijos son los ejes de la familia (1253b.5). Debido a que los epigramas funerarios pertenecen, en general, a ciudadanos griegos libres (con excepción, tal vez, de las nodrizas), el tema de los esclavos se dejará fuera de esta investigación.

Acerca de la relación entre el jefe de familia y su esposa e hijos, Aristóteles dice que éste (*Política*, 1259a.39- 1259b.1):

καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς
Pues también se debe mandar sobre la mujer y los hijos como sobre seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de mando, sino a la mujer con la autoridad que un político ejerce sobre sus ciudadanos, mientras que a los hijos con la autoridad propia de un rey.²²

Se hablará primero de la relación entre padres e hijos y posteriormente de la relación entre esposos. En cada parte se analizarán los epigramas funerarios que prueban o refutan lo que los autores, clásicos y modernos, dicen acerca de la familia. Como se advirtió anteriormente, primero se mencionan los epigramas que fueron dedicados a hombres y después los de mujeres.

Relaciones entre padres e hijos

Un οἶκος que no mantuviera a sus miembros, no era un οἶκος. Un οἶκος sin hijos, tampoco lo era. El hijo de una casa estaba (en el período de la πόλις griega) bajo una fuerte obligación de casarse, tener hijos y heredar para el οἶκος, para matenerlo vivo, dice Lacey.²³ Sólo cuando un padre no tenía suficiente dinero para mantener a todos sus hijos, algunos de ellos salían de casa en busca de fortuna, enlistándose como mercenarios, soldados o marineros, o estableciéndose en un nuevo hogar como miembro de una colonia o cuando su propia ciudad (u otra) llamaba a voluntarios.

En Atenas, explica Eva Cantarella, el poder del padre finalizaba cuando el hijo cumplía 18 años, y empezaba cuando lo aceptaba públicamente en la ceremonia llamada ἀμφιδρόμια, que se celebraba cinco días después del nacimiento del niño.²⁴

Una de las leyes de Solón era que un padre debía enseñar a su hijo un oficio o darle algún medio de soporte, así, el hijo podía cuidar de sus padres cuando éstos envejecieran.

²² Trad. Estela García Fernández, Madrid: Irtmo, 2005.

²³ Lacey, W. K. *Op. cit.*, p. 15-16.

²⁴ Cantarella, Eva. “Greek Law and the Family” en Rawson, Beryl (ed.). *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 336.

De otra manera, un hijo no estaba obligado a mantener a sus padres. La recompensa de este cuidado era la herencia del patrimonio al retiro o la muerte del padre.²⁵ Entonces, además de los lazos afectivos que seguramente existían entre padres e hijos, había derechos y obligaciones en su relación, es decir, los dos se beneficiaban dentro del οἶκος.

Los padres no podían desheredar a los hijos, salvo en circunstancias específicas en que podían expulsarlos de la familia a través de un acto llamado ἀποκήρυξις, tal como menciona Demóstenes (*Contra Beoto 1*, 39):

εἰ δ' ὁ μὲν νόμος, ὃν πάντες ἐπίστασθ' ὁμοίως ἐμοί, τοὺς γονέας ποιεῖ κυρίους οὐ μόνον θέσθαι τοῦνομ' ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ κἂν πάλιν ἐξαλειψαί βούλωνται καὶ ἀποκηρῦξαι...
Pero si la ley, que todos conocéis igual que yo, hace a los padres plenipotenciarios no sólo para imponer desde un principio al nombre, sino incluso para hacer borrar la inscripción posteriormente si quieren...²⁶

No obstante, agrega Cantarella, en Atenas tenían lugar fuertes conflictos entre padres e hijos, no sólo por razones económicas, sino por el rechazo de los hijos a compartir los ideales y los modelos de vida de sus padres,²⁷ como se puede observar en algunas comedias de Aristófanes, por ejemplo en *Los pájaros* (1349-1352):

{ΠΙ.} Καὶ νῆ Δί' ἀνδρεῖόν γε πάνυ νομίζομεν ὃς ἂν πεπλήγη τὸν πατέρα νεοττὸς ὦν.
{ΠΑ.} Διὰ ταῦτα μέντοι δεῦρ' ἀνοικισθεὶς ἐγὼ ἄγγειν ἐπιθυμῶ τὸν πατέρα καὶ πάντ' ἔχειν.
Pistetero: Y, por Zeus, consideramos una prueba palpable de valor que alguien sacuda a su padre siendo tan sólo un polluelo.
Parricida: Por eso he subido aquí a vivir: tengo ganas de ahogar a mi padre y quedarme con todo lo suyo.²⁸

Sin embargo, esos conflictos tampoco eran parte de la mayoría de los οἶκοι, ya que en los epigramas funerarios se sigue reflejando la estrecha relación entre padres e hijos (aunque existieran, no hubiera sido adecuado mostrarlo en los epitafios). A continuación se presentan los epigramas que hablan de dicha relación.

a) Dirigidos a hombres

De los 117 epigramas funerarios dedicados a hombres, 66 mencionan a algún familiar o conocido; y hay 87 menciones en total (en algunos hay más de un familiar o conocido). Esto es, en casi la mitad aparece un familiar, si se piensa que muchos de los que no mencionan ni familiares ni amigos son los dirigidos a los muertos en combate (en los cuales

²⁵ Cf. Plutarco, *Solón*, 22.1.4.

²⁶ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

²⁷ Cantarella, Eva. *Op. Cit.*, p. 337.

²⁸ Trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

lo que se quería resaltar era su valor y servicio a la πόλις y no sus familiares), resulta un número muy elevado de epigramas funerarios con la presencia de familiares. Esto indica la importancia de las relaciones entre los individuos del οἶκος en la polis griega, contrariamente a lo que se pudiera pensar de los hombres, dedicados únicamente a las relaciones públicas o políticas.

Además de estos 66, muchas estelas incluyen, fuera del epigrama, en una línea aparte, el nombre del difunto y el de su padre.²⁹ Lo hacen utilizando el genitivo del nombre del padre, por ejemplo:

510. (i) Φιλοστράτη Φίλωνος: Filóstrate (hijo) de Filón.

Ésta era la forma común de presentación en el mundo griego: nombre, nombre del padre (patronímico), es decir, nombre familiar, y, a veces, lugar de origen. Por lo tanto, inscribirlo en la tumba no tiene ninguna consecuencia política o familiar. Además, estas menciones están fuera del epigrama, lo cual refleja que es sólo una fórmula de presentar al difunto y confirmar el hecho de que el hijo seguía perteneciendo al mismo οἶκος de su padre.

Elena Marín explica que en los epitafios en prosa de época arcaica, no es común que se añada el nombre del padre al del difunto, esto se debe al hecho de que es en ese momento cuando se están desarrollando los grandes centros urbanos y la población aún está repartida en pequeñas comunidades, lo cual explica que no sea necesario añadir al nombre del difunto el de su padre para precisar su identidad.³⁰ Así, aunque en época clásica no tenga ninguna implicación el hecho de mencionar al padre del difunto en una línea aparte del epigrama, en el desarrollo de las estelas funerarias sí.

Por otro lado, hay 19 epigramas que hablan del padre del difunto dentro del epigrama.³¹ Hay que remarcar que en estos 19, no se habla de ningún sufrimiento de parte del padre, sólo se especifica de quién es hijo el difunto.

Hay siete que lo marcan con un genitivo,³² como el siguiente:

85. ...Λυσανίας... Πόριος Λαχεμοίρο...: ...Lisantias Porio hijo de Laquemero...

²⁹ En los siguientes: 510, 511, 512, 521, 531, 559, 560, 561, 564, 565, 568, 570, 578, 586, 593, 594, 596, 600, 601, 602, 606, 613.

³⁰ Marín González, Elena. “Los epitafios griegos arcaicos en prosa”, Roberts, E. S. (ed.), *An Introduction to Greek Epigraphy*, Part II. The inscriptions of Attica, Cambridge: University Press, 1905, p. 416.

³¹ Son los epigramas: 11, 12, 80, 85, 91, 102, 481, 482, 487, 500, 503 (hay un genitivo pero no se conserva el contexto), 507, 514, 519, 523, 545, 562, 592, 606.

³² Son: 85, 102, 481, 500, 503, 507, 514.

Hay otros que usan el sustantivo υἱός, hijo, para marcar este parentesco,³³ como:

11. (ii) ... Πυθαγόρην υἱὸν... Διονυσίο...: ... a Pitágoras, hijo de Dionisio...

O con el sustantivo παῖς, hijo,³⁴ por ejemplo:

12. ... Σιληνὸς παῖς Φώκο...: ... Sileno, hijo de Foco...

En dos aparece el sustantivo πατήρ en genitivo con el padre:

592. Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς Σωκράτου Ἡδύτιον Μαραθωνίου...: Cércope yo me llamaba, soy Hediton, de padre Sócrates de Maratón...

606. πατρὸς δὲ Σίμωνος, Σύμμαχος: ... de padre Simón, yo, Símaco...

Ambos padres se mencionan, juntos, en dos epigramas, siguiendo la expresión “hijo de”, es decir, sin ninguna implicación de sufrimiento o de otro tipo:

485. παῖς δὲ Ἡρακλείδου, μητρὸς δὲ Ἀριαστίδος ἐστὶ: es hijo de Heraclides y de Ariástide, su madre

487. Θεοίτης παῖς Τελέσωνος Τεγεάτας Τεγεάτο καὶ μητρὸς Νικαρέτης...: Aquí yace Teetes, hijo de Telesón, un tegeata de un tegeata, y de su madre Nicárete...

En estos dos sólo se pretende mencionar el οἶκος o la ascendencia del difunto, esto es, no se dice nada acerca del padre ni de la madre más que sus nombres. Posiblemente porque el padre y la madre ya estaban muertos cuando el hijo murió, por ello, no se hace referencia a su sufrimiento. En cambio, en cuatro epigramas, el padre se menciona por otros motivos,³⁵ por ejemplo:

95. κεῖσθαι πατρὶ γόνου δούς, Φυρκία: Tú yaces (enterrado), Fircias, habiendo provocado lamento a tu padre...

561. (ii) σοὶ δὲ πατήρ φθιμένωι συνεπέσπετο τὴν πολύκλαυτον Καλλιτέλης παιδὸς μοῖραν ἰδὼν θάνατο: Pero después de que moriste, tu padre Calíteles te siguió, tras haber visto el destino muy lamentable de la muerte de su hijo.

532. (i) τοῦνομα μὲν τὸμὸν καὶ ἐμοῦ πατρὸς ἦδε ἀγορεύει στήλη καὶ πάτραν: (i) Esta estela anuncia mi nombre, el de mi padre y mi patria...

Los dos primeros lo mencionan por el sufrimiento que le provocó la muerte de su hijo y en el tercero se remarca el hecho de que esté inscrito su nombre junto con el de su hijo difunto; y en el último, se recalca que tenían el mismo nombre (lo cual era común en Grecia).

³³ Son: 11, 80, 91, 523, 562.

³⁴ Son: 12, 482, 487, 519, 545.

³⁵ En los epigramas: 95, 561, 532 y 564.

En siete se mencionan juntos al padre y a la madre para remarcar el sufrimiento que comparten por perder a uno o más hijos,³⁶ por ejemplo:

84. ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλοι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μέγα πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω: La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

En dos más, los padres se mencionan para hacer referencia a algo de la vida del ahora difunto:

605. Δηίλοχός με ἐτέκνωσε, Φιλουμενὴ ἐξανέφηνε, θρέψε Προκόνησος, τοῦ νομα Μητρόβιος: Defloco me engendró, Filumena me dio a luz, el Proconeso me crió, mi nombre, Metrobio.

623. μάρτυρες ἥελιος καὶ μήτηρ ἠδὲ πατήρ σός, Πανταλέων, τῆς σῆς εὐκολίας βιότῳ: El sol, tu madre y también tu padre, Pantaleón, (son) testigos de tu buena disposición en la vida.

En otro se menciona a los padres en referencia al sufrimiento que le causa al difunto (él mismo lo dice) el ya no poder verlos, es decir, ellos seguían vivos cuando éste murió:

492. ἐγὼ δὲ λιπὼν πατρίδα ἐνθάδε κείμαι δύσμορος, ὁδὲ φίλος γονέας ἐπιδών: “Yo, después de abandonar mi patria, yazgo aquí, desgraciado, sin haber visto a mis queridos padres”.

Por otro lado, en cinco sólo se menciona a la madre y no al padre,³⁷ por ejemplo en los siguientes:

512. (ii) τάφο δ’ ἐπὶ δεξιᾷ, μήτηρ, κείμαι...: “A la derecha de tu sepultura, madre, yazgo...”

548. τύμβῳ δέ σε θῆκε θανόντα Ἔρξις, ἴσον στέρξασ’ οἷσι τέκεσσιν...: en esta tumba te colocó muerto Erxis, quien quiso siempre a sus hijos por igual...

En algunos la madre ya está muerta cuando muere el hijo (se dice que la madre lo acoge en la tumba), pero en los otros éste muere primero, lo cual causa, por obvias razones, sufrimiento a su madre.

Entonces, acerca de lo que los epigramas dicen de las relaciones entre padres e hijos se puede concluir que:

1. Es claro que se mencionaba al padre adentro o afuera del epigrama sólo con su nombre, debido a que el difunto pertenecía al mismo οἶκος de éste y debía marcarse como tal.

³⁶ Son los epigramas: 84, 102, 504, 527, 553, 585, 624.

³⁷ En los epigramas: 512, 548, 557, 593 y 607,

2. Cuando se menciona al padre o a la madre dentro del epigrama hay cierta consideración hacia ellos (más que cuando el nombre del padre está fuera del epigrama).
3. Muchas veces, estas menciones no indican nada en específico, lo cual pudiera mostrar que los padres ya están muertos cuando el hijo muere.
4. Cuando se habla del sufrimiento por parte de los padres es porque éstos sobrevivieron al hijo, lo cual, como es comprensible, causa un dolor especial.
5. Si se piensa en el hecho de que la expresión de los sentimientos no estaba bien vista en los hombres, es interesante que se mencione que la muerte del hijo causa sufrimiento tanto al padre como a la madre. Así que tal vez los epigramas funerarios sean una excepción a esta restricción.

Además de la mención del padre, en cinco epigramas se habla de los antepasados, *πρόγονος* o *γονεύς*,³⁸ del difunto. Por ejemplo:

11. (ii) *προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ*: (ii) A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su virtud, tanto la suya como la de sus antepasados.

En uno más, se habla de una cualidad de estos antepasados del difunto con el fin de resaltar las de éste, pero no se les menciona específicamente:

547. *Ἄτις ἦν χρηστὸς καὶ χρηστῶν ἐξεγενήθη*: Atis fue bueno y fue engendrado de entre los buenos.

Además, en otros se menciona el linaje (real o ficticio) del difunto,³⁹ por ejemplo en los siguientes:

606. *Χῖος μὲν γενεᾶν βλαστῶν, πατὴρ δὲ Σίμωνος...*: nacido del linaje de Quíos (quiota), de padre Simón...

617. *Δεινίαι ἦδε σορὸς παισὶ τε καὶ γενεᾷ*: Esta urna cineraria (es) para Denias y para los hijos y para el linaje familiar.

Acerca del primero, Lougovaya-Ast explica que estas inserciones de héroes no son comunes y que tal vez fuera para impresionar al lector con la habilidad del compositor con este simple y bien balanceado epigrama.⁴⁰ Como ya se explicó, ésta no es la versión que se narra en la *Ilíada* acerca de la muerte de Pilémenes.⁴¹ En los otros dos epigramas se

³⁸ Son los epigramas: 11, 481, 484, 564, 585, 594.

³⁹ En los epigramas: 572, 606 y 617.

⁴⁰ Lougovaya-Ast, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004, p. 166.

⁴¹ Cf. Capítulo III. "Definiciones conceptuales", p. 24.

menciona a un linaje real, esto es, a los antepasados del difunto, lo cual puede marcar un orgullo por parte de éste (o de quien mandó hacer el epigrama).

En un único epigrama se menciona a los abuelos:

564. (ii) παῖ πατέρας σαντοῦ πατρὸς ἔχων ὄνομα, καὶ παραμύθιον ἦσθα παρωνύμιόν τε γονεῦσι, Νεολλαρίων, δαίμων δέ σ' ἀφείλετο πᾶσι ποθεινόν: Hijo, teniendo el nombre de tu padre en relación a tus abuelos, eras también un consuelo derivado de (tu) nombre para tus antepasados, Neolario, pero una divinidad te arrebató, echado de menos por todos.

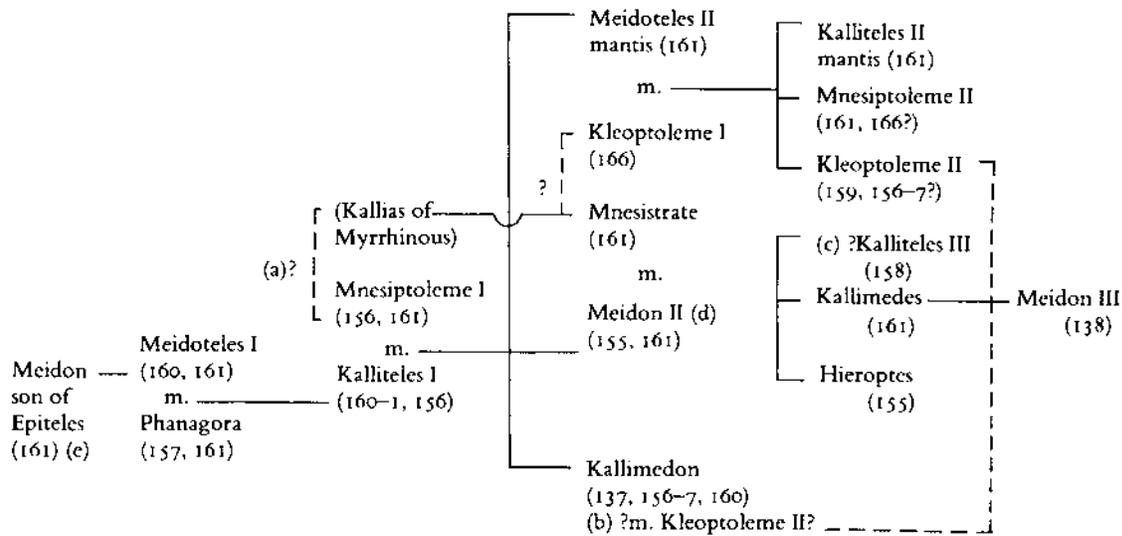
Al parecer, en este epigrama, sólo se habla de los abuelos en relación con el nombre del difunto, por lo que tampoco indica una relación especial entre ellos.

En un epigrama aparecen inscritas, además del difunto, muchas personas:

473= 99a. (i) Μείδων Ἐπιτέλος. Μειδοτέλης Μείδωνος. Φαναγόρα Μειδοτέλους γυνή. (ii) Καλλιτέλ[ης] Μειδοτέλ[ου]ς. Μνησιπτολέμη Καλλιτέλους γυνή. Μείδων Καλλιτέλους Μυρρινούσιος. Μνησιστράτη Καλλίου Μυρρινουσίου Μείδωνος γυνή. Μειδοτέλης Καλλιτέλους Μυρρινούσιος. Καλλιτέλης Μειδοτέλους Μυρρινούσιος. Καλλιμήδης Μείδωνος Μυρρινούσιος. Μνησιπτολέμη Μειδοτέλους θυγάτηρ. (iii) μάντεος ἐντίμο μάντιν σοφόν, ἄνδρα δίκαιον, κρύπτω Μειδοτέλος ἐνθάδε Καλλιτέλην: (i) Midón hijo de Epíteles. Midóteles hijo de Midón. Fanágora, mujer de Midóteles. (ii) Calíteles hijo de Midoteles. Mnesiptóleme mujer de Calíteles. Midón hijo de Calíteles Mirrino. Mnesístrate hija de Calias Mirrino, mujer de Midón. Midóteles hijo de Calíteles Mirrino. Calíteles hijo de Midóteles Mirrino. Calímedes hijo de Midón Mirrino. Mnesiptóleme hija de Midóteles. (iii) Oculito aquí al adivino sabio, (hijo) del adivino apreciado, hombre justo, Calíteles hijo de Midóteles.

Humphreys reconstruye este epigrama (y otros más) en un árbol genealógico. Este epigrama, según explica este autor, formaba parte de un περίβολος, el de Meidón de Mirrino, y es de la primera mitad del siglo IV. Dice que este epigrama enlista los nombres del padre, del hijo y del nieto del demo de Oñ y los de cuatro mujeres, presumiblemente las esposas de estos tres y de un cuarto hombre miembro de la familia, quien construyó este monumento para conmemorar a sus ancestros y a su esposa, e intenta que su propio nombre se añada a éste cuando muera.⁴²

⁴² Humphreys, S. C. *Op. cit.*, p. 114-115.



Es claro, entonces, por qué, además de la mención de los padres, en varios epigramas se incluye a otros familiares relacionados con la ascendencia del difunto, ya que muy probablemente todos ellos serían parte de un mismo οἶκος.

Por otro lado, además de los epigramas que hablan de la ascendencia del difunto, hay seis que mencionan también a los hijos de éste,⁴³ por ejemplo:

478. Ἄνδρων ἐνθάδε κεῖται, ὃς αὐτοῦ τὸν μὲν ἐπέιδεν ὕδν ἀποφθίμενον, τὸν δὲ ὑπέδεκτο θανάων: Aquí yace Andrón, el que vio morir a un hijo suyo; al otro lo recibió tras haber muerto.

Cinco más hablan no sólo de los hijos, sino también de los nietos,⁴⁴ por ejemplo:

524. (ii) ...εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπων: ...y feliz, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

Tal vez la causa de mencionar la descendencia del difunto sea la misma que la de la ascendencia, esto es, marcar la importancia de pertenecer a una familia u οἶκος por diferentes cuestiones, por ejemplo, políticas o económicas (tal vez de herencia).

Tsagalís dice que morir habiendo visto a los hijos de sus hijos es haber visto la continuación de la familia y la preservación de la línea de descendientes. Por otro lado, normalmente, los hombres no vivían lo suficiente para ver a sus nietos, dado que se casaban mucho más grandes que las mujeres.⁴⁵

⁴³ Son los epigramas: 478, 509, 512, 570, 586, 617.

⁴⁴ Son los epigramas: 524, 541, 570, 574, 601.

⁴⁵ Tsagalís, Christos C. *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 197-198.

Este mismo autor afirma que en los epigramas funerarios del siglo IV (que son los que él analiza) no parece haber preferencia por un papel en especial: padre, abuelo, esposo e hijo. Ocasionalmente: hermano, nieto, amigo.⁴⁶ No obstante, después de la revisión del presente corpus, se puede afirmar que sí había preferencias, ya que lo que más frecuentemente se marcaba era al padre, luego a la madre, luego a los hijos y nietos, después a los hermanos, como se verá más adelante y, finalmente a las esposas. Esto concuerda con la existencia de un κύριος, jefe de familia, en cada οἶκος; importaba más el padre que cualquier otro miembro familiar.

b) Dirigidos a mujeres

Acerca de las actividades que la mujer realizaba en el οἶκος, se hablará en los siguientes capítulos. Por ahora sólo se mencionarán los familiares que aparecen en las tumbas de éstas.

De los 62 epigramas dirigidos a mujeres, hay 82 menciones a familiares o amigos en 45 de ellos. Esto es, más de dos terceras partes del total contienen una mención y en más de la mitad hay más de una. Además de este número, están los que aparece el padre de la difunta fuera del epigrama, de la misma manera que en los epitafios dirigidos a los hombres. Son 9 y están, también, en genitivo,⁴⁷ por ejemplo:

513. (i) Μνησαρέτη Σωκράτος: Mnesárete (hija) de Sócrates

En los epigramas de mujeres era también importante marcar a qué οἶκος se pertenecía y esto se hacía a través del nombre del padre, esto es, del patronímico. Seguramente más estelas presentaban esta construcción, pero no se han conservado.

Es interesante que en dos epigramas dedicados a mujeres se diga de quién es hija y, además, se hable del esposo de ésta; ya que, como se verá más adelante, cuando la mujer se casaba se iba al οἶκος de su esposo, y abandonaba la casa paterna. Esto puede mostrar que las mujeres se iban pero seguían manteniendo una relación con su familia de origen.

576. παῖδά τοι ἰφθίμαν Δαμαινέτου ἄδε Κρατίσταν, Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο κόνις,
ἅ ποθ' ὑπ' ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, ὀρφανὸν ἐμ μεγάροις παῖδα λιποῦσα πόσει:
En efecto, la ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa amada de Arquémaco; quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁷ Son los epigramas: 513, 517, 533, 542, 569, 571, 587, 590, 608.

590. (i) Φίλαγρος Ἀγγελῆθεν. Ἦγιλλα Φιλάγρο. (ii) τοὺς δὲ τρόπους καὶ σωφροσύνην, ἣν εἶχομεν ἡμεῖς, ἡμέτερος⁴⁸ πόσις οἶδεν ἄριστ' εἰπεῖν περὶ τούτων: (i) Filagro (hijo) de Angele. Hégila (hija) de Filagro. (ii) ... Las costumbres y la prudencia que tenía, mi esposo sabe hablar mejor acerca de éstas.

De la misma manera que en los epigramas dedicados a hombres, hay unos a mujeres que mencionan el nombre del padre dentro del epigrama mismo, lo cual refleja mayor importancia de éste. Puede ser con el sustantivo *θυγατήρ* más el genitivo del nombre del padre,⁴⁹ por ejemplo:

93. Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγῆς μνήμα τόδ' ἐστίν: Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco...

Con el sustantivo *παῖς* también más genitivo, como en el epigrama 576 ya mencionado. O con el sustantivo *πατήρ* en genitivo como complemento del verbo *εἰμί*:

592. Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμί δὲ πατρὸς Σωκράτου Ἠδύτιον...: Cércope yo me llamaba, soy Hedition, de padre Sócrates...

En uno se menciona de quién era nieta la mujer ya que, tal vez, su padre ya estaba muerto:

543. (i) πλεῖστομ μὲν καὶ ζῶσα τρόπων σὼν ἔπαινον, Λυσάνδρο Πιθέως Ἀρχεστράτη ἔγγονε...: Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos...

En otro se menciona el nombre de los padres del esposo:

P746. εἰκοσιπενταέτης Τρυφέρα τῆδ' ἐν χθονὶ κεῖται. Ἐρμέρωσ δὲ Ἀριστομάχοιο πατρὸς καὶ μητέρος Ὀρφης μνήμ' ἀλόχῳ φιλήθῃκατο κουριδίη: Trífera, de 25 años, yace en esta tierra. Hérmero, de padre Aristómaco y de madre Orfe, le construyó este monumento a su joven amada esposa.

Esto es interesante puesto que la mujer, al momento de morir, pertenecía al *οἶκος* del esposo en donde podría ser que el padre de éste fuera el *κύριος*, por ello pareció importante remarcarlo.

En comparación con los epitafios dirigidos a hombres, no hay muchos, dirigidos a mujeres, que mencionen al padre o a la madre dentro del epigrama sólo como una indicación de familia, seguramente porque la mayoría ya estaba casada y era más importante el esposo. De hecho, no hay ninguno que hable del sufrimiento sólo del padre. Una explicación puede ser que éste ya estuviera muerto en el momento de la muerte de la hija, pero también podría explicarse si se piensa que los hombres no expresaban públicamente sus sentimientos, como se verá detalladamente en otro capítulo de la presente investigación.

⁴⁸ Plural mayestático (poético).

⁴⁹ Son los epigramas: 93, 516, 526, 540, 542.

Hay unos epitafios que sólo mencionan a la madre (sin nombre) y no al padre,⁵⁰ por ejemplo:

486. ἦδ' ἔθανεν προλιποῦσα πόσιν καὶ μητέρα σεμνήν καὶ κλέος ἀθάνατον σωφροσύνης μεγάλης. Ἀριστοκράτεια Κορινθία...: Ella murió habiendo dejado a su esposo y a su madre venerable y (obtuvo) una fama inmortal por su gran prudencia. Aristocracia corintia...

El hecho de no poner el nombre de la madre puede indicar que sólo es una referencia para hablar de la mujer difunta, es decir, no se quiere resaltar a la madre, sino a la hija. Por otro lado, la relación madre-hija, a finales del siglo V, gana visibilidad, pero dentro de un contexto de familia patriarcal, afirman André Lardinois y Laura McClure. En los epitafios del siglo IV, el impacto emocional de la pérdida es más libremente retratado que antes a través de evocaciones de lamento o de un lenguaje poético de sufrimiento, y se destaca el apego de una madre a su hija. El nombre de la madre frecuentemente no se registra; es más bien la figura genérica del lamento de la madre que provoca una piedad pública.⁵¹

Con el nombre de la madre sólo hay uno:

575. ...σὺ γὰρ προλιποῦσ' ἦβην πολυανθῆ ὄρχου ἀποφθιμένη μητρὸς προλιποῦσα μέλαθρον Σίμου ἀνοικτίστως Φερσεφόνης θάλαμου: ...pues tú habiendo dejado atrás la juventud abundante en flores, muerta, fuiste implacablemente a las moradas de Perséfone, habiendo abandonado el techo de tu madre, Simo.

En éste, la mención de la madre implica que la difunta era soltera, así que, de nuevo, se quiere resaltar a la hija, no a la madre, aunque la inclusión del nombre de ésta implica esa piedad pública de la que hablan Lardinois y McClure.

Hay dos epitafios que mencionan a ambos padres sin decir su nombre:

529. πένθος κοριδίῳ τε πόσει καὶ μητρὶ λιποῦσα καὶ πατρὶ τῷ φύσαντι Πολυξένη ἐνθάδε κεῖται: Tras haber dejado dolor a una niña recién nacida, a su esposo, a su madre y a su padre, Políxene yace aquí.

604. (ii) ...ὥστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον λίπες: ...de modo que a tus padres dejaste un dolor que no envejece.

Y en seis se mencionan los nombres de ambos,⁵² por ejemplo:

518. πᾶσι θανεῖν εἴμαρται, ὅσοι ζῶσιν· σὺ δὲ πένθος οἰκτρὸν ἔχειν ἔλιπες, Πausimάχη, προγόνοις μητρὶ τε Φαινίππῃ καὶ πατρὶ Πausανίαι: Morir está destinado para todos cuantos viven; tú dejaste que tus padres tuvieran un lamentable dolor, Pausímaca: a tu madre, Fenipe y a tu padre Pausanias.

⁵⁰ Son los epigramas: 486, 513, 543, 587, 591, 599.

⁵¹ Cf. Lardinois, André y Laura McClure (eds.), *Making silence speak: women's voices in Greek literature and society*, Princeton: University Press, 2001, p. 185.

⁵² Son los epigramas: 518, 522, 536, P327, P1602 y P746.

En éstos, también se quiere resaltar el dolor que la difunta deja no sólo a la madre, sino también al padre, lo cual contradice a la opinión general, ya mencionada, de que los hombres no debían expresar sentimientos en público.

Entonces, las relaciones de las mujeres con sus padres se marcan en los epigramas funerarios de la siguiente manera:

1. En algunos (menos que en los dedicados a los hombres) se marca el padre de la difunta fuera del epigrama, lo cual como ya se mencionó, no tiene ninguna otra implicación más que el mostrar el οἶκος de proveniencia.
2. El padre aparece dentro del epigrama sólo como marca de ascendencia de la mujer difunta, es decir, no muestra ningún sufrimiento. Puede haber dos explicaciones, una que ya estuviera muerto en el momento de la muerte de la hija y otra que no fuera bien visto llorar por la pérdida de ésta. Es interesante que en los de los hombres sí aparece el padre sufriendo lo cual marcaría la pérdida de la continuidad de la familia.
3. Cuando aparece la madre sola o ambos padres sí se ve un sufrimiento por la pérdida de su hija. Quizá la presencia de la madre disminuye el pudor de marcar un sufrimiento.

En estos epigramas dirigidos a mujeres no se inscribe ni su linaje ni sus antepasados, seguramente debido a que de ellas no dependía la continuidad de la familia, sino de los hombres.

Además de marcar de quién era hija la mujer difunta, hay otros epitafios que mencionan a los descendientes de ésta. Hay 13 que hablan de los hijos.⁵³ Algunos sólo hacen mención de ellos, por ejemplo:

613. (ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσα τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδούσα θνήσκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσα: Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que después de dar a luz tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos, muero después de alcanzar un destino envidiable de muerte.

Y otros hablan del sufrimiento de los hijos por la pérdida de su madre, por ejemplo:

477. (ii) εὐδαίμων ἔθανον, δεκάδας δέκ' ἐτῶν διαμείνας, ὥραϊον πένθος παισὶν ἐμοῖσι λιπών: Morí dichosa, después de atravesar diez décadas, dejando a mis hijos un fuerte dolor.

En dos se dice que la mujer dejó cualidades en sus hijos:

⁵³ Son los epigramas: 477, 493, 513, 522, 526, 529, 536, 542, 543, 576, 592, 604, 613.

493. Χαίριππη... ἔθανεν· μνημεῖον δὲ ἀρετῆς παισὶν ἐμοῖς ἔλιπον: Queripe murió... Y a mis hijos les dejé un recuerdo de mi virtud.

542. (ii) Παισικράτεια ἥδ' ἐστὶ Εὐφρονίου θυγάτηρ, ἧς ψυχὴν μὲν ἔχει τὸ χρεῶν γ' ἢ τοῖς δὲ τέκνοισι τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν σωφροσύνην τε ἔλιπεν: (ii) Esta es Pisicratia, hija de Eufronio, cuya alma tiene lo que debe ser, quien dejó para sus hijos el practicar la virtud y la prudencia.

Y en tres se menciona a los nietos,⁵⁴ por ejemplo en los siguientes:

563. γηραιὰν ἄνοσον παῖδας παίδων ἐπιδοῦσαν Λύσιλλαν κατέχει κοινοταφῆς θάλαμος: (Esta) morada (de Perséfone), en donde todos deben ser enterrados, guarda a Lisila, habiendo visto, anciana y sana, a los hijos de sus hijos.

566. (ii) ...φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαίμων παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα: ... Afortunada dejó la luz habiendo visto a los hijos de sus hijos.

Además, en uno se menciona a la abuela y al nieto, enterrados juntos:

89. τέκνον ἐμῆς θυγατρὸς τόδ' ἔχω φίλον, ὄμπερ ὄτ' αὐγὰς ὄμμασιν ἠελίου ζῶντες ἐδερχόμεθα, εἶχον ἐμοῖς γόνασιν καὶ νῦν φθίμενον φθιμένη ἕχω: A este hijo amado de mi hija tengo, a quien cuando estábamos vivos y con los ojos veíamos los rayos del sol, tenía en mis rodillas, ahora, muertos él y yo, lo sigo teniendo.

Este epigrama muestra lo que se ha mencionado: la relación estrecha entre madre e hija, continuada en otra generación (entre la difunta y el hijo de su hija).

Tanto para los hombres como para las mujeres, era importante mencionar a los hijos, no obstante, son más frecuentes en los epigramas de las mujeres. Para los hombres era importante porque los hijos le daban continuidad al οἶκος y para las mujeres porque era uno de los objetivos del matrimonio, prácticamente obligatorio.

Relaciones entre esposos

Después de analizar los epigramas en los que aparecen las relaciones familiares ascendientes y descendientes (entre padres e hijos principalmente), ahora se hablará de las relaciones entre esposos.

Decir que las mujeres eran vistas en Atenas como objetos (que pertenecían al padre o al esposo), es superficial, dice David Schaps. Por ejemplo, el asesinato de una mujer era castigado como asesinato, no como daño a su esposo. La protección de una mujer estaba expresada no sólo a través de sus derechos, sino de un sistema de derechos y obligaciones para los hombres.⁵⁵

⁵⁴ En los epigramas: 563, 566 y 613.

⁵⁵ Schaps, David M. *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh: University Press, 1979, p. 93.

κύριος

Como ya se mencionó, había en cada οἶκος un jefe de familia, un κύριος. Sus características se verán en un capítulo posterior, ahora se verá su papel con respecto a la mujer y al matrimonio.

En Atenas no era normal que una mujer fuera independiente, es decir que no estuviera bajo la tutela de un guardián, excepto las mujeres extranjeras, metecas, que podía ser que no tuviesen parientes en Atenas y ser ellas su propio κύριος; a pesar de ello, debían tener su representante ante las instituciones, quien, entonces, hablaría por ellas en asuntos legales.

Los κύριοι eran los hombres encargados de los asuntos legales y económicos, aunque eso no significa que las mujeres no podían cuidar las propiedades del hombre cuando estuviera ausente o en servicio militar, como se ve en la figura de Penélope, o cuando el hombre moría y mientras ella quedaba a cargo de otro guardián.⁵⁶

Entonces, una mujer desde que nacía tenía un κύριος, en un primer momento era su padre, el defensor de su virtud, como relata, de manera algo extrema, Esquines (*Contra Timarco*,182):

καὶ τῶν ἡμετέρων προγόνων μνησθήσομαι. Οὕτω γὰρ ἦσαν πρὸς τὰς αἰσχύναις χαλεποί, καὶ περὶ πλείστου τῶν τέκνων τὴν σωφροσύνην ἐποιοῦντο, ὥστ' ἀνὴρ εἰς τῶν πολιτῶν, εὐρῶν τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα διεφθαρμένην, καὶ τὴν ἡλικίαν οὐ καλῶς διαφυλάξασαν μέχρι γάμου, ἐγκατωκοδόμησεν αὐτὴν μεθ' ἵππου εἰς ἔρημον οἰκίαν, ὅφ' οὐ προδήλως ἔμελλεν ἀπολεισθαι συγκαθειργμένη.

...también de vuestros antepasados haré mención. Hasta tal punto eran severos con los actos de desvergüenza y en tan enorme consideración tenían la honestidad de los hijos, que uno de los ciudadanos, al descubrir a su propia hija seducida y que no había guardado su virginidad decorosamente hasta el matrimonio, la recluyó en compañía de un caballo en una casa deshabitada, por obra del cual ostensiblemente habría de morir encerrada en su compañía.⁵⁷

El padre es quien busca un esposo adecuado a su hija (económica y moralmente) como relata Demóstenes (*Contra Beoto 2*, 57):

οὔτε γὰρ ἀρμόττει μοι θυγατέρα ἐπίγαμον ἔχοντι οἰκεῖν μετὰ τοιούτων, οἳ οὐ μόνον αὐτοὶ ἀσελγῶς ζῶσιν, ἀλλὰ καὶ ὁμοίους αὐτοῖς ἐτέρους πολλοὺς εἰς τὴν οἰκίαν εἰσάγουσιν... Pues no me está bien, teniendo una hija casadera, vivir con tales individuos, que no sólo por sí mismos viven libertinamente, sino que llevan a la casa a otros muchos a ellos semejantes...⁵⁸

⁵⁶ Lacey, W. K. *Op. cit.*, p. 21-22.

⁵⁷ Trad. José María Lucas de Dios, Madrid: Gredos, 2002.

⁵⁸ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

Y la da en matrimonio por el acto de ἐγγύη, la entrega de la hija de un hombre al hijo de otro hombre, como también cuenta Demóstenes (*Contra Estéfano 2*, 18):

Σκέψασθε τοίνυν καὶ τοὺς νόμους, παρ' ὧν κελεύουσι τὰς ἐγγύας ποιεῖσθαι... ΝΟΜΟΣ. Ἦν ἂν ἐγγυήσῃ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι ἢ πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ὁμοπάτωρ ἢ πάππος ὁ πρὸς πατρός, ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. ἐὰν δὲ μηδεὶς ἦ τούτων, ἐὰν μὲν ἐπίκληρός τις ἦ, τὸν κύριον ἔχειν, ἐὰν δὲ μὴ ἦ, ὅτῳ ἂν ἐπιτρέψῃ, τοῦτον κύριον εἶναι.

Atended, además, a las leyes, por quiénes ordenan que se celebren los esponsales... LEY: *La que hubiera prometido para que fuera esposa según normas de derecho el padre, o el hermano de un mismo padre, o el abuelo por vía paterna, de ésta haya hijos legítimos. Si no existiera ninguno de éstos, si fuera una epiclera,⁵⁹ el tutor cácese con ella, pero si no hubiere, aquel a quien el padre la hubiese confiado, ése sea tutor.*⁶⁰

Matrimonio

En época clásica, el ritual de matrimonio estaba íntegramente conectado con la noción de legitimidad y ciudadanía.⁶¹ Schaps dice que había dos consideraciones que el κύριος tomaba en cuenta para escogerle esposo a una mujer: el bienestar de la mujer y el de la familia.⁶²

La ley de Pericles (en 451/450) de que para ser ciudadano ateniense ambos padres debían serlo, implicaba que la mujer también podía ser una ciudadana de Atenas, como dice Demóstenes al hablar de una época anterior (*Apelación. Contra Eubúlides*, 30):

καὶ τῆς οὐσίας μεταδιδόντες ὡς αὐτῶν ἐνί. τοῖς χρόνοις τοίνυν οὕτω φαίνεται γεγονῶς ὥστε, εἰ καὶ κατὰ θάτερ' ἀστὸς ἦν, εἶναι πολίτην προσήκειν αὐτόν· γέγονε γὰρ πρὸς Εὐκλείδου.

Además, por las fechas es tan notorio que lo ha sido, que, aun cuando hubiera sido ciudadano por una u otra de las dos vías, tenía derecho a ser ciudadano: nació, en efecto, antes de Euclides.⁶³

Aristóteles en su *Política* (1275b.33) también define al ciudadano como aquél nacido de ambos padres ciudadanos. No obstante, explica Raphael Sealey, las mujeres, no estaban registradas como miembros de un *demo*, sino que tanto en la vida cotidiana como en los festivales de éste, participaban como esposas de los miembros.⁶⁴

Una mujer ateniense no se casaba, sino que era dada en matrimonio. Sarah Pomeroy afirma que Atenas no tenía un corpus sistemático de leyes civiles, pero había algunas reglas

⁵⁹ Puede significar “heredero de todos los bienes” o bien “heredero único”.

⁶⁰ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

⁶¹ Cf. Cox, Cheryl A., “Marriage in Ancient Athens”, en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, p. 232.

⁶² Schaps, David M. *Op. cit.*, p. 93.

⁶³ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

⁶⁴ Sealey, Raphael. *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1990, p. 20-21.

acerca del matrimonio que nunca cambiaron, por ejemplo que éste era monógamo y que había tabúes acerca del incesto.⁶⁵ Además, el proceso de matrimonio siguió consistiendo de tres pasos: la pedida de mano de la novia (ἐγγύη) y la transferencia de la dote. La segunda es el matrimonio mismo (γάμος), que consistía en sacrificios y una procesión (de noche y con antorchas) de la casa de los padres de la mujer a la casa del esposo. La tercera era la unión sexual y la cohabitación (συνουκεῖν).

El contrato de matrimonio no era un contrato de cesión, sino un contrato de tutela, dice Claudine Leduc. Cuando una mujer estaba implicada en un proceso, es su marido quien la representaba ante el tribunal, exactamente como representaría, en una situación semejante, a sus hijos menores o a sus pupilos.⁶⁶ El esposo tomaba la tutela de la esposa, pero el padre conservaba a ésta como hija. La mujer casada continuaba, pues, formando parte de su familia y heredaba de sus consanguíneos en línea colateral, siempre que no jugara en su detrimento “el privilegio de masculinidad”. Quizá por ello, en algunos epigramas de mujeres se menciona tanto al esposo como al padre de ésta.

Dote y herencia

Es importante hablar de la dote y de la herencia debido a que éstas podrían ser la causa de que en los epigramas se mencione casi siempre al κύριος, y también es importante para analizar quién era el encargado de enterrar a los hombres y a las mujeres.

La entrega de la hija dotada constituye el objeto de un contrato oral que, ante testigos, realizan el padre (o su sustituto) y su futuro esposo. He aquí el diálogo de la *Perikeiromene* (*La esquilmada*) de Menandro (1012-1015)⁶⁷:

{Πα} ὀρθῶς γὰρ λέγεις α[
μέλλω λέγειν ἄκουε· ταύτην γνησίον
παίδων ἐπ' ἀρότωι σοι δίδωμι.

{(Πο)} λαμβάνω –

{(Πα)} καὶ προῖκα τρία τάλαντα.

{(Πο)} καὶ καλῶ[ς ποεῖς.

Pataikos (Suegro): Está bien. Escucha lo que voy a decir. Te doy a mi hija para cosechar hijos legítimos.

Polemón (Yerno): Acepto.

⁶⁵ Pomeroy, Sarah B. *Op. cit.*, p. 34-36.

⁶⁶ Leduc, Claudine. “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.”, en George Duby y Michelle Perrot (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I: La Antigüedad*, tr. Marco Aurelio Galmarini, Madrid: Taurus, 2000, p. 313-314.

⁶⁷ Iseo (3.28) también menciona una entrega así.

Suegro: Te doy también una dote de tres talentos.

Yerno: Eres generoso.⁶⁸

Así como tiene la tutela de su mujer, el marido tiene también la tutela de la dote. Él la administra y percibe las rentas a que dé lugar, que agrega a sus rentas personales mientras dure el matrimonio, explica Claudine Leduc.⁶⁹ El contrato de matrimonio convierte a la novia en mujer de la comunidad cívica, ya que al ponerla bajo la tutela de un ciudadano, el donante autentifica que ella ha nacido de un padre y una madre pertenecientes a la comunidad.

Humphreys dice que en el contrato de matrimonio se especificaba no sólo el monto económico, sino también las obligaciones de los dos, hombre y mujer. Él estaba obligado a mantenerla económicamente, a no tener hijos con otras mujeres y a no mantener relaciones sexuales con otra mujer en la casa conyugal. La mujer generalmente prometía, en términos vagos, no hacer nada que deshonrara al esposo.⁷⁰

No había ley que exigiera a un hombre dar una dote a su hija. Sin embargo, las presiones económicas y sociales no sólo hicieron las dotes más o menos obligatorias, sino que también tendieron a fijar el importe apropiado a cada rango social. Aproximadamente de 3,000 a 6,000 dracmas parece haber sido el patrón aceptado para los atenienses más acomodados, explica Finley.⁷¹

Menandro (*Perikeiromene*, 435) habla de una dote de tres talentos, por su parte Iseo explica lo que pasa con la dote cuando una pareja se separa (3. 35) y también dice que la mujer no puede hacer uso de su dote (*Aristarchos*, 10).

La dote, afirma Lougovaya-Ast, daba a la mujer un poder informal en el nivel privado, además, había una cooperación cercana y respeto entre los esposos en el activo interés de ambos en las propiedades del otro. Aunque la mujer no podía heredar las propiedades de su esposo, sabía los detalles financieros de éste.⁷² El matrimonio era una especie de fusión de dos Estados, el del esposo y el del οἶκος de origen de la esposa, tal como lo muestra Demóstenes (*Contrea Onétor por expropiación I*, 12-13):

⁶⁸ Traducción nuestra del inglés: ed. W. G. Arnott. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1996.

⁶⁹ Leduc, Claudine. *Op. cit.*, p. 315.

⁷⁰ Humphreys, *Op. cit.*, 1982, p. 46.

⁷¹ Finley, Moises I. *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, int. B. D. Shaw y R. P. Saller, Barcelona: Crítica, 2000, p. 89.

⁷² Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 232-234.

μετὰ δὲ τῆς γυναικὸς τὰ κείνης ἀποδοῦς οἰκεῖος καὶ κηδεστής· ἐν οὐδεμιᾷ γὰρ ἐστὶν ὑποψία τὰ δίκαια πάντα ποιήσας.

...pero quien ha entregado, junto con la mujer, también sus bienes, es un pariente y cuñado, porque no está incurso en sospecha alguna el que ha ejecutado todo lo justo.⁷³

Y también Iseo (2.4-5):

Sabiendo que nuestro padre [muerto] no la [a la hermana] habría entregado a nadie más gustosamente que a él, se la dimos en matrimonio, no sin dote, como dice mi adversario en cada ocasión, sino con la misma dote que habíamos dado también a nuestra hermana mayor.

Y de esta forma, si antes éramos amigos suyos, nos convertimos en parientes.⁷⁴

La herencia estaba íntimamente relacionada con la ciudadanía. La sociedad griega en general no practicaba el derecho de primogenitura, el derecho a heredar del hijo mayor; más bien se dividía la propiedad igualmente en lotes entre todos los hijos vivos, de forma que la palabra tradicional para la herencia era el κληῖρος o lote de un hombre.⁷⁵ Quizá ésta sea una de las causas de la importancia de marcar, en las tumbas de los hombres, el nombre de su padre (tal como se identificaban en la vida cotidiana).

La mujer no tenía derecho de herencia en presencia de un pariente cercano masculino en su misma condición. Una hija solo heredaba en ausencia de hijos, una hermana solo en la ausencia de hermanos, una tía solo en la ausencia de tíos. “Pero no existen casos documentados”, explica Jesús Cepeda, “en que a pesar de estas restricciones un tío por ejemplo tuviera mayores derechos de herencia que una hermana”.⁷⁶

Las hijas no heredaban propiedades, pero era obligatorio que les concertaran un matrimonio que incluyera una dote, que desde un punto de vista legal era parte del patrimonio del οἶκος, a la que cada mujer tenía derecho. Cuando una mujer heredaba propiedades (por falta de otros herederos), por su propia condición de mujer no podía ni ser propietaria ni administrar su patrimonio. Sin embargo ella transmitía los derechos de propiedad de estas tierras a sus hijos, de ahí la importancia de encontrarle un marido dentro de su familia para que las propiedades permanecieran dentro de ella.⁷⁷

⁷³ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

⁷⁴ Trad. María Dolores Jiménez López, Madrid: Gredos, 1996.

⁷⁵ Boardman, John. *Op. cit.*, p. 240.

⁷⁶ Cepeda, Jesús, *op. cit.*, p. 171.

⁷⁷ Eva Cantarella (*Op. cit.*, p. 338-339.) especifica el orden de los parientes que podían heredar:

- Niños legítimos, naturales o adoptados.
- En ausencia de hijos, hijas (*epikleroi*).
- En ausencia de hijos, los ascendientes.
- En ausencia de descendientes y de ascendientes, hijos ilegítimos (*nothoi*).
- Colaterales: hermanos del mismo padre y sus descendientes; hermanas del mismo padre y sus descendientes; tíos paternos y sus hijos y nietos; tías paternas y sus hijos y nietas; tíos-abuelos paternos y sus hijos y nietos;

Entonces, si bien la mujer era entregada en matrimonio junto con su dote, es decir, ella no decidía con quién casarse, en principio el padre (o sus hermanos o su κύριος de ese momento) le buscaba el esposo adecuado en todos sentidos, quien se convertía en su nuevo κύριος. Como esposos debían velar por su patrimonio, así que no se excluye la posibilidad de que surgieran sentimientos de amor entre ellos o, al menos, de cariño y respeto.

Así que, por ser su guardián (y todo lo que esto conllevaba) y por los posibles sentimientos que pudiera haber entre ellos, a veces se inscribía el nombre del esposo en la tumba de ella. Aunque en las tumbas de los hombres raramente se inscribía el de la esposa.

a) Dirigidos a hombres

Entre los epigramas dedicados a hombres hay pocos que mencionan a las esposas. En cuatro aparece fuera del dístico.⁷⁸ En estas ocasiones no se quería remarcar nada específico acerca de la esposa, sólo su existencia, pero no era tan importante como para ponerla dentro del epigrama. Tenemos como ejemplo:

531. (i) Νάκιον : Ἥγησίω : Αἰζῶ. Χαιρίωνος γυνή: (i) ...Nación (hija) de Hegesias, (del demo de) Exona, esposa de Cerión.

En otro, un nombre de mujer se menciona también fuera del epigrama:

512. (i) Τηλέμαχος Σπουδοκράτος Φλυεύς... (iii) Ἱερόκλεια Ὀψιάδου ἐξ Οἴου: (i) Telémaco, (hijo) de Espudócrates, filiasio... (iii) Hieroclea (hija) de Opsiades de Eo.

Aunque no se especifica, es probable que esta mujer mencionada sea la esposa del difunto ya que, incluso, ésta aparece dentro del epigrama:

512. (ii) ὦ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον παισὶ φίλει τε γυναικί: (ii) ¡Oh!, teniendo renombrada alabanza por (ser) digno de eterna memoria y por tu virtud entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, ama a tus hijos y a tu mujer.

En otro aparece también dentro:

586. (ii) ...οἰκείαις δ' ἐγ χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδακρυτὶ...: (ii) ...Se entrega en las manos familiares de los hijos y de la esposa sin lágrimas...

Sólo en estos dos epigramas dirigidos a hombres hay mención del sentimiento amoroso que pudo haber entre los esposos, mientras que en los epigramas dirigidos a mujeres hay muchos que lo hacen. La explicación seguramente está en que de entre los familiares, era

hermanos de la misma madre y sus descendientes; hermanas de la misma madre y sus descendientes; tíos maternos y sus hijos y nietos; tías maternas y sus hijos y nietos; tíos-abuelos maternos y sus hijos y nietos; tías-abuelas maternas y sus hijos y nietas.

⁷⁸ Son: 473, 509, 531, 595.

más importante mencionar a su padre o a otros de su ascendencia, que a la esposa, como se vio anteriormente.

b) Dirigidos a mujeres

En los epigramas funerarios dirigidos a mujeres aparece más frecuentemente el esposo. En cuatro aparece fuera del epigrama con la palabra *γυνή*,⁷⁹ por ejemplo:

509. (ii) Πατρόκλεια Ποτάμωνος γυνή: (ii) Patroclea, esposa de Potamón.

Hay uno en que aparece el nombre de un hombre en genitivo, y dado que el esposo se menciona emotivamente en el interior del epigrama, se puede pensar que es él el que se menciona también fuera, y no el padre:

566. (i) Χαιρεστράτη Μενεκράτους Ίκαριέως. (ii) ...ἦν ὁ σύνευνος ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένησεν δὲ θανοῦσαν...: (i) Queréstrate (esposa de) Menécraates de Icaria. (ii) ...Su marido la amó, mientras vivió, y ahora que está muerta, la llora...

Y hay otros en los que el esposo aparece dentro del epigrama.⁸⁰ Algunos lo mencionan sólo porque le sobrevivió a la mujer, por ejemplo en el siguiente:

513. (ii) ἦδε πόσιν τ' ἔλιπεν...: (ii) Ésta dejó un esposo...

O para hablar del dolor que la mujer deja en él, como en el epigrama 529 ya mencionado. O para resaltar las cualidades de la esposa,⁸¹ como en los siguientes:

603. (ii) Νικοπτολέμη Νικοκλέους Ἐκαλήθεν Πολυμνήστου Κριωέως γυνή... (iii) σ ἦς ἀρετῆς, Νικοπτολέμη, χρόνος ο ὕποτε λύσει μνήμην ἀθάνατον, σ ὦι πόσει ἦν ἔλιπες: (ii) Nicoptóleme (hija) de Nicocleo de Hecales, mujer de Polimnesto crioea... (iii) Nicoptóleme, el tiempo nunca disipará el recuerdo inmortal de tu virtud, que dejaste en tu esposo...

P1781. σ ὦμα μὲν ἐν κόλποις χάδε γαῖ Ίατροκλείας, τὴν δὲ ἀρετὴν ὁ πόσις Κηφισόδωρος ὕδει: La tierra acogió en su regazo el cuerpo de Iatroclea, y su esposo, Cefisodoro, celebra su virtud.

Y algunos hablan de los sentimientos que los esposos se tuvieron, ya sea de ella para él:

530. ...φιλοῦντα ἀντιφιλοῦσα τὸν ἄνδρα Ὀνήσιμον ἦσθα κρατίστη· τοιγαροῦν ποθεῖ θανοῦσάν σε, ἦσθα γὰρ χρηστὴ γυνή. — καὶ σὺ χαῖρε, φίλτατ' ἀνδρῶν, ἀλλὰ τοὺς ἐμοὺς φίλει: ...Amando de forma correspondida a tu esposo Onésimo, eras la mejor; por ello él te echa de menos a ti, muerta, pues eras una buena mujer. “También tú, salud, el más querido de los hombres, pero quiere a los míos”.

573. οὐχὶ πέπλους, οὐ χρυσὸν ἐθαύμασεν ἐμ βίωι ἦδε, ἀλλὰ πόσιν τε αὐτῆς σωφροσύνην τ(ε)...: Ni vestidos ni oro admiró en vida ella, sino que... a su esposo y su propia prudencia...

⁷⁹ Son: 509, 566, 603, 604.

⁸⁰ Son los epigramas: 486, 513, 529, 530, 538, 539, 573, 590, 603, P1282, P1781.

⁸¹ En los epigramas 590, 603, P1282 y P1781.

O de él para ella, lo cual aparece en siete epigramas,⁸² por ejemplo en los siguientes:

536. (i) Μυρτίς Ἰεροκλείας θυγάτηρ, Μόσχου γυνή, ἐνθάδε κεῖται, πλεῖστα τρόποις ἀρέσασα ἀνδρὶ τε τοῖς τε ἔτεκε: (i) Mirtis, hija de Jeroclea, esposa de Mosco, yace aquí, habiendo agradado en gran medida por sus hábitos a su esposo y a los hijos a los que parió.

539. ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σώφρονα γαῖ' ἐκάλυπεν Ἀρχεστράτην ἀνδρὶ ποθεινοτάτην: Aquí la tierra ocultó a Arquéstrate, (mujer) buena y sensata, muy echada de menos por su esposo.

Esto es, si bien en los epigramas dirigidos a los hombres no aparecen muchas muestras de los sentimientos que tuvieron él y su esposa (seguramente por el hecho de que no estaba bien visto en la πόλις); en los dirigidos a mujeres hay más que hablan del sentimiento de él hacia ella que al revés.

Si tomamos en cuenta, además, que el esposo, el κύριος, era el encargado de enterrar a su esposa, esto es, también de mandar hacer el epigrama, es interesante que ellos mismos marquen esos sentimientos. Esto convierte a los epigramas, tal vez, en el medio adecuado para la expresión de los sentimientos que en otro lugar público no eran permitidos.

Un epigrama más no menciona al esposo, pero sí que la mujer era feliz y envidiada en su matrimonio:

538. οἶκον ἔδωχ' Ὑμέναιος, ἐν ᾧ ποτε Παμφίλη ἦδε ζῆλον ἔχουσ' ὄκει τὸμ μακαριστότατον: Una boda dio lugar a un hogar en el que un día ésta, Pánfila, vivía, tras haber sido objeto de envidia por su gran felicidad.

En otro se habla de la falta de esposo, remarcando así su importancia:

591. (iii) ὦ μελέα μητὲρ καὶ ὁμαίμονες ὅς τέ σ' ἔφυσεν Μειδοτέλης αὐτῶι πῆμα, Κλεοπτολέμη, οἱ γόνον, οὐ θάλαμον τὸν σὸν προσορῶσι θανούσης θρηῆνόν τε ἀντ' ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντὶ γάμου: (iii) ¡Oh madre desdichada y hermanos y el que te engendró, Midóteles como un dolor para sí mismo, Cleoplólleme, los cuales contemplan un lamento, no tu cámara nupcial, dado que has muerto, y un canto fúnebre en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda!

Es verdad que el matrimonio era más una alianza económica entre familias que un acercamiento amoroso, pero ello no impedía, como lo revelan estos epitafios, que hubiera sentimientos entre esposos.

Por otro lado, es interesante comentar que cuando no se nombra al esposo, esto es, cuando sólo aparecen los padres (uno u otro) seguramente significa que la mujer no era casada puesto que, en cuanto ella, después de la boda, iba a vivir a casa del esposo, éste se convertía en su nuevo κύριος por lo que, casi obligatoriamente debía aparecer en el

⁸² En los epigramas: 536, 539, 543, 555, 566, 576, P746,

epigrama. Si creemos a Platón (*Leyes*, 773), la boda es considerada como el cumplimiento de un deber para con los dioses, y la soltería era vista en el hombre como un estado irregular; y en la mujer como una desgracia no disimulable, por lo que, si ésta no estaba casada era debido a su corta edad. De ahí la importancia de mencionar siempre (o casi siempre) al esposo, cuando lo había.

Tsagalis dice que el hecho de que en los epigramas dirigidos a mujeres se menciona más al esposo que a cualquier otro familiar, indica que en el siglo IV, el οἶκος gradualmente se vuelve la esfera del control femenino, el lugar donde la mujer tiene un papel más activo.⁸³

Hermanos

En griego, hermano de sangre se dice ἀδελφός (“hijo de la misma madre”) y, además, existe κασίγνητος, un viejo término de parentesco indoeuropeo. Un ἀδελφός puede oponerse a otro ἀδελφός, pero no un κασίγνητος a otro κασίγνητος, explica Nicole Loraux.⁸⁴ Dice que mientras en plena época clásica y en una lengua poética este término puede designar tópicamente hermano de sangre, denota sobre todo una fraternidad entendida en su sentido más amplio en la esfera de la colateralidad. Así, en la epopeya homérica, en la que más de una vez los ἀδελφοί han muerto, están ausentes o han desaparecido, el grupo de los κασίγνητοι forma la muralla de protección más segura para el héroe.⁸⁵ Como se verá, en los epigramas se usan los dos términos con preeminencia de κασίγνητος.

No tenemos por qué no creer a Lisias —sobre todo porque habla aquí en su propio nombre— cuando afirma que el mayor crimen de los Treinta fue haber sometido a los ciudadanos a entablar una “guerra impía” contra sus hermanos, sus hijos y sus conciudadanos (*Contra Eratóstenes*, 92), lo cual muestra que la relación entre hermanos era considerada especial.

⁸³ Tsagalis, Christos C. *Op. cit.*, p. 187.

⁸⁴ Loraux, Nicole. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, tr. Sara Vassallo, Buenos Aires: Katz Editores, 2008 (original 1997), p. 204.

⁸⁵ *Ibid*, p. 206.

Además, era una gran preocupación para el hermano el bienestar de su hermana, especialmente cuando faltaba el padre, tal como lo dice Demóstenes (*Contra Onétor por expropiación. A, 21*):

ἀλλὰ τῶν τοιούτων ἔνεκα καὶ γάμους ποιῶμεν καὶ τοὺς ἀναγκαιοτάτους παρακαλοῦμεν, ὅτι οὐ πάρεργον, ἀλλ' ἀδελφῶν καὶ θυγατέρων βίους ἐγχειρίζομεν, ὑπὲρ ὧν τὰς ἀσφαλείας μάλιστα σκοποῦμεν.

...sino que por motivos tales celebramos bodas e invitamos a los más allegados, porque no entregamos una cosa baladí, sino las vidas de hermanas e hijas, por cuyo interés miramos sobre todo las seguridades.⁸⁶

El hermano era el encargado, a falta del padre, de encontrar un esposo adecuado para su hermana, como dice también Demóstenes (*Contra Afobo II, 21*):

ἢ νῦν μὲν οἶεται τυχόντα με τῶν δικαίων παρ' ὑμῖν ὑποδέξεσθαι καὶ τὴν ἀδελφὴν ἐκδώσειν· εἰ δ' ὑμεῖς ἄλλο τι γνώσεσθε, ὃ μὴ γένοιτο, τίν' οἶεσθ' αὐτὴν ψυχὴν ἔξειν, ὅταν ἐμὲ μὲν ἴδῃ μὴ μόνον τῶν πατρῶων ἀπεστερημένον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἠτιμωμένον, περὶ δὲ τῆς ἀδελφῆς μηδ' ἐλπίδ' ἔχουσαν ὡς τεύξεταί τινος τῶν προσηκόντων διὰ τὴν ἐσομένην ἀπορίαν;

¡Una mujer que en estos momentos cree que me recibirá triunfante en la reivindicación de mis derechos ante vuestro tribunal y casará a mi hermana! Pero si vosotros emitís otra sentencia, ¡ojalá no suceda eso!, ¿qué ánimo creéis que tendrá ella cuando me haya visto no sólo despojado de mis bienes paternos, sino privado, además, de mis derechos cívicos, y respecto de mi hermana, sin esperanza de que alcance algo de lo que le corresponde, por su futura pobreza?⁸⁷

Entonces, la relación entre hermanos podía ser muy estrecha e igualitaria incluso materialmente, ya que los hombres recibían herencia (propiedades) y las mujeres dote (dinero). Quizá por ello los hermanos aparecen en los epigramas de manera especialmente emotiva.

a) Dirigidos a hombres

En algunos epitafios se menciona a los hermanos porque están enterrados juntos,⁸⁸ por ejemplo en los siguientes:

84. μνῆμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κεῖται· αὐτῶ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμοῖμ μέγα πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένο βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω: Aquí se encuentra el monumento de Mneságora y Nicócares; pero no es posible mostrarlos a ambos. La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

94. μνῆμα φίλη μήτηρ με Διειτρέφει ἐνθάδ' ἔθηκεν καὶ Περικλεῖ φθιμένοιν, Μητρίχη αἰνόμορος· Ἀγνήϊς τ' ἐνθάδε οἱ θυγάτηρ καὶ ἀδελφὸς ἔχουσιν μοῖραν Δημοφῶων, τῆς μέτα πᾶσι βροτοῖς: Un monumento mi amada madre, Metrique, de destino funesto, construyó aquí

⁸⁶ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ En los epigramas 84, 94, 570 y 597.

a Diétrefes y a Pericles, muertos; aquí, Hagneis, su hija, y el hermano, Demofonte, tienen su destino, el que pertenece a todos los mortales.

Cuando se mencionan a las hermanas de los difuntos es para remarcar el dolor que les dejó la muerte de éste,⁸⁹ por ejemplo:

485. θρεφθὲς δ' ἐν χθονὶ τῆιδε ἔθανεν, μέγα πῆμα φίλοισι τῆι τε κασιγνήτῃ πένθεα πλεῖστα λιπών: Pero murió tras haber sido criado en esta tierra, dejando una gran tristeza a sus amigos y a su hermana, muchísimos lamentos.

Las hermanas desempeñan un papel importante en el duelo por el difunto, debido tanto al papel de las mujeres en los rituales funerarios como a la relación que había entre hermanos.

Finalmente, unos hermanos, en un epigrama, se mencionan por algo relacionado con sus vidas:

541. (i) καὶ ζῶσαι πλούτου πατρικοῦ μέρος εἶχον ὁμοίως, τὴν αὐτῶν φιλίαν καὶ χρήματα ταῦτ' ἐνόμιζον: (i) En vida tenían parte de la riqueza paterna por igual, consideraban esos bienes como el amor que se tenían.

Este epigrama muestra que, como ya se explicó, la herencia paterna se repartía por igual entre los hermanos.

Entonces, como se puede observar, los hermanos (hombres) no se mencionan por cuestiones de sufrimiento, sino por estar enterrados juntos o por haber compartido algo en vida; por el contrario, las hermanas sí se mencionan como dolientes, siguiendo tanto el papel que les correspondía en la conmemoración funeraria como la relación que pudieran haber tenido con el difunto.

b) Dirigidos a mujeres

En los epitafios dirigidos a las mujeres también se menciona a sus hermanos, a veces se especifica el género de éstos, en dos son hombres:

543. πένθος μητρὶ λιποῦσα κασιγνήτῳ τε πόσει τε παιδί τ' ἐμῶι θνήσκω...: Muero habiendo dejado dolor a mi madre, a mi hermano, a mi esposo y a mi hijo...

589. ἦδε κασιγνήτῃ ἢ Σμικύθῳ ἐνθάδε κεῖται, πένθος τῆς ἀρετῆς πᾶσι φίλοις θεμένη: Ésta, hermana de Esmícito, yace aquí, después de inspirar pena a todos sus amigos por su virtud.

En el primero se menciona debido al dolor que le provocó la muerte de su hermana y en el segundo sólo como referencia de parentesco. Un epigrama se refiere a unas hermanas enterradas en el mismo lugar:

505. εἰκὼν μνήμα χρόνο· τιμὴ δὲ κασιγνήταισιν τοῖν...Καλλιστοῦς τε Φίλης τε...: (Esta) figura es un recuerdo en el tiempo; y un honor para dos hermanas... de Calisto y de File...

⁸⁹ Son los epigramas: 485, 503, 507, 527 y 593.

Y otros tres están en plural, aunque masculino, por lo que puede ser que también hubiera, entre ellos, una mujer,⁹⁰ por ejemplo el epigrama 591 ya citado, y el siguiente:

599. ...σούς τε κασιγνήτους λυποῦσα ἔθανες, δῆμου φῶς, σὴν αὔξουσ' ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην ἐρατεινῆν: ...Moriste, abandonando a tus hermanos, luz del demo, después de hacer crecer tu virtud y prudencia amable.

Entonces, como ya se mencionó, los hermanos se nombran en las inscripciones funerarias por dos motivos principalmente: la relación estrecha que había entre ellos y por ello les causa dolor su muerte (tanto a hombres como a mujeres) o porque, en ausencia del padre, el hombre se volvía (aunque fuera temporalmente) el *κύριος* de la hermana.

Otros familiares

Además de los familiares directos (padres, abuelos, hijos y hermanos), en los epigramas también se mencionan otros familiares.

a) Dirigidos a hombres

Un epigrama habla del tío del difunto:

481. σῆμα τόδ' Οἰναίου Διονυσίου· τῶν δ' ἔτι πρόσθεν Πείθωνος πατὴρ οὗ καὶ Φειδίππου τόδε θείου: Esta tumba es de Eneo, hijo de Dionisio; y también de los de antes, de su padre Piton y de su tío Fidipo...

Este es el único epigrama (de los dirigidos a hombres y de los de mujeres) que menciona un tío. Se puede suponer que es hermano del padre del difunto puesto que su relación estrecha (como para mencionarlo en el epigrama) pudo haber surgido dentro del οἶκος, en donde tal vez vivían los dos hermanos con sus respectivos hijos (incluido el ahora difunto).

Otro epigrama habla, en general, de los seres amados

511. (ii) ...Περσεφόνης δέ δῶμα ποθεινὸς ἐὼν σοῖσι φίλοις κατέβης: (ii) ...a la morada de Perséfone descendiste siendo echado de menos por tus seres amados.

Finalmente, un epigrama está dedicado a una familia completa:

544. (ii) οὐδ' τὸ χρεῶν εἴμαρται, ὄρα τέλος ἡμέτερον νῦν· ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε πατήρ υἱὸς θυγάτηρ τε θνήσκομεν Αἰγαίου κύμασι πλαζόμενοι: (ii) Mira nuestro fin ahora, cuyo destino fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo.

Este epigrama estaba inscrito en un cenotafio, es decir, una tumba sin los cuerpos de los difuntos, ya que éstos se perdieron en el mar. Es interesante que los tres familiares, padre, hermano y hermana, trabajaran juntos (se puede suponer que como comerciantes), lo cual

⁹⁰ Los epigramas 513, 591 y 599.

refleja una idea diferente de las mujeres acerca de que vivían encerradas en los οἴκοι. Además, muestra una relación estrecha entre el padre y los hijos y entre los hermanos.

b) Dirigidos a mujeres

Dos epitafios hablan de los seres que la difunta dejó en vida, seguramente familiares, sin especificar a ninguno:

543. (i) ...καὶ νῦν λείπεις σοῖσι φίλοισι μέγαν πόθον...: (i) ...y ahora dejas a tus seres queridos gran nostalgia...

551. σῶμα σὸν ἐν κόλποις, Καλλιστοῖ, γαῖα καλύπτει, σῆς δὲ ἀρετῆς μνήμην σοῖσι φίλοις ἔλιπες: Tu cuerpo en su regazo, Calisto, la tierra cubre, pero dejaste el recuerdo de tu virtud a tus seres queridos.

Estos seres amados podrían ser parte tanto del οἶκος paterno como del del esposo.

Amigos o compañeros

Además de mencionar a familiares, hay algunos epigramas que mencionan a personas fuera de la familia.

a) Dirigidos a hombres

Hay unos epigramas que mencionan a amigos o compañeros del difunto,⁹¹ por ejemplo:

498. πᾶσιν ἐὺς Σα... ἐτάροισι δὲ πένθος ἔθηκα...ἔλιπον...: Sa..., noble para todos... muerto, dejó dolor para sus compañeros...

527. ...μητρὶ φίλον καὶ πατρὶ κασιγνήταις τε ποθεινὸν πᾶσί τε ἐταίρουσιν σύντροφον ἡλικίας: ...querido por su madre, por su padre y por sus hermanas, echado de menos por todos sus compañeros de juventud con quienes fue educado

En otro epigrama se mencionan unos amigos pero dentro de la historia de su muerte que cuenta el mismo difunto:

596. (iii)... ἦλθε γὰρ ἐχθρολέων τὰ μὰ θέλων σποράσαι· ἀλλὰ φίλοι τ' ἤμυναν καὶ μοι κτέρισαν τάφον οὔτηι, οὗς ἔθελον φιλέων, ἱερᾶς ἀπὸ νηὸς ἰόντες: (iii)...Pues un león hostil vino con intención de rasgar mi cuerpo, pero mis amigos me rescataron y erigieron aquí una tumba, amigos a quienes yo quería, que vienen de su sagrado barco...

Y uno más menciona no sólo a amigos, sino también a conciudadanos:

483. (ii) ...ἀστοῖσιν τε ποθεινὸν· ἀεὶ γὰρ πᾶσιν ἀρέσκων ἦν ψυχὴν τε φίλοις ἔσχε δικαιωτάτην: (ii) ... echado de menos por los ciudadanos; pues siempre era agradable a todos y tuvo un alma muy justa con los amigos.

⁹¹ Los epigramas 498, 527 y 593.

La mención de estos amigos o compañeros puede deberse a diversas causas, principalmente a lo que hubiera hecho el difunto en vida, es decir, al tipo de actividades que realizaba.

b) Dirigidos a mujeres

Entre estos epitafios dedicados a mujeres, también algunos mencionan a sus conocidos o amigos,⁹² por ejemplo:

92. Ανθεμίδος τόδε σῆμα· κύκλωι στεφανοῦσιν ἑταῖροι μνημείων ἀρετῆς οὐνεκα καὶ φιλίας:
Esta tumba (es) de Antemis; sus compañeros (la) ciñen con una corona como recuerdos de su virtud y amistad.

104. (ii) τηλοῦ πατρίδος οὗς' ἔθανον κλειναῖς ἐν Ἀθήναις Ἑρσηίς, γνωτοῖσιν πᾶσι λιποῦσα πόθον: (ii) (Soy) Hersis, morí estando en la renombrada Atenas, lejos de mi patria, habiendo dejado nostalgia a todos mis conocidos.

La mención de amigos o conocidos en los epigramas dedicados a mujeres es muy rara, ya que, como se verá en otro capítulo, las mujeres llevaban a cabo su vida cotidiana en el interior de sus hogares, por lo que tener relación con gente externa a la familia era muy difícil y no bien visto. Así que la posible causa de estas menciones está, como en los dirigidos a hombres, en la actividad que realizaba cada mujer en vida, la cual hacía que pudiera tener relaciones amistosas con gente externa al οἶκος.

Por otro lado están los epitafios dirigidos a nodrizas, dos de ellos de manera emotiva (especialmente el segundo) hacen mención a los miembros de la familia para la cual éstas trabajaban:

534. (i) ἐνθάδε γῆ κατέχει τίτθην παίδων Διογείτο ἐκ Πελοποννήσου τήνδε δικαιοτάτην: (i)
Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa que proviene del Peloponeso.

571. (iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης· καὶ νῦν ποθεῖ σε. καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ οὔσαν καὶ κατὰ γῆς, καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ:
(iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por tí. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva.

Y en uno sólo se dice que es extrañada por todos:

569. (iii) μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται, οὐθενὶ λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινὴ: (iii) Partera y médica, Fanóstrata yace aquí, desagradable a nadie, muerta, (es) echada de menos por todos.

No debió ser extraño que los hijos de una familia se encariñaran con su nodriza. Lo que sí puede ser un poco raro es que los padres de esos niños manden construir un monumento

⁹² Los epigramas: 92, 104 y 589.

funerario para ella. Por ello se podría pensar que tal vez la relación entre la nodriza y estas familias era especialmente estrecha.

Conclusiones

A partir de las menciones a algún familiar o amigo, se realizaron las siguientes tablas que ayudan a tener una visión global de la cantidad de éstos y además facilitan una comparación entre los epigramas dedicados a hombres y los dedicados a mujeres.

Familiares y amigos que aparecen en los epigramas dedicados a hombres:

Parentesco	Epigramas	Total
Hijo de... (padre) fuera del epigrama.	510, 511, 512, 521, 531, 559, 560, 561, 564, 565, 568, 570, 578, 586, 593, 594, 596, 600, 601, 602, 606, 613	22
Hijo de... (padre) dentro del epigrama.	11, 12, 80, 85, 91, 102, 481, 482, 487, 500, 503, 507, 514, 519, 523, 545, 562, 592, 606	19
Antepasados	11, 481, 484, 547, 564, 585, 594	7
Hijo de... padre y madre	485 y 487.	2
Padre	95, 532, 561, 564	4
Padre y madre	84, 102, 492, 504, 527, 553, 585, 605, 623, 624	10
Madre	512, 548, 557, 593, 607	5
Linaje	572, 606, 617	3
Abuelos	564	1
Árbol genealógico	473	1
Hijos	478, 509, 512, 570, 586, 617	6
Nietos	524, 541, 570, 574, 601	5
Esposa (fuera del epigrama)	509, 512?, ⁹³ 531, 595	4
Esposa (dentro del epigrama)	586	1
Hermanos	84, 94, 485, 503, 505, 507, 527, 541?, 570, 593, 597	11
Tío	481	1
Seres amados	511	1
Familia completa	544	1
Amigos o compañeros	483, 498, 527, 593, 596	4
Conciudadanos	483	1
TOTAL DE MENCIONES		109

⁹³ Sólo es el nombre de una mujer.

Familiares y amigos que aparecen en los epigramas dedicados a mujeres:

Parentesco	Epigramas	Total
Hija de... (padre) fuera del epigrama	513, 517, 533, 542, 569, 571, 587, 590, 608	9
Hija de... (padre) dentro del epigrama	93, 516, 526, 540, 542, 576, 592	7
Madre	486, 513, 536, 543, 575, 587, 591, 599	8
Padre y madre	518, 522, 529, 604, P327, P1602, P746	7
Nieta de...	543	1
Hijos de la difunta	477, 513, 522, 526, 529, 536, 542, 543, 576, 592, 604?, ⁹⁴ 613	12
Nietos	563, 566, 613, 89	4
Esposo (fuera del epigrama)	509, 566, 603, 604	4
Esposa de (en los dedicados a hombres)	473, 531, 595	3
Esposo (dentro del epigrama)	486, 513, 529, 530, 536, 538, 539, 543, 555, 566, 573, 576, 590, 603, P746, P1282, P1781	17
Falta de esposo	591	1
Hermanos	505, 513, 543, 589, 591, 599	6
Seres amados	543, 551	
Compañeros, conocidos, amigos.	92, 104, 589	3
TOTAL DE MENCIONES		82

De ambas tablas y del análisis presentado se puede concluir que:

1. Hay más tipos de familiares o conocidos mencionados en los epigramas de hombres, por ejemplo: los abuelos, el linaje, los antepasados o el tío. Esto puede mostrar, como ya se dijo, la importancia y necesidad de mostrar permanencia y continuidad del oĩkoç.
2. El padre se menciona más veces (proporcionalmente) en los epigramas dirigidos a hombres que en los de mujeres.
3. La madre se menciona más en los de mujeres.
4. Ningún hombre es conmemorado como esposo. Las menciones a esa relación se dan a través de la esposa.
5. Los padres y los hermanos (hombres) presentan de la misma manera su sufrimiento que las madres y las hermanas ante la muerte de su ser querido.

⁹⁴ La mujer muere dando a luz pero no se especifica si el bebé sobrevivió.

Muchas de estas características seguramente tenían que ver tanto con la composición del οἶκος en esta época clásica, así como con los afectos que pudieran tenerse entre familiares o amigos, y con quién era el encargado de enterrar al difunto, lo cual se verá a continuación.

2. El que erige el sepulcro

Humphreys dice que los ritos de entierro como obligación estaban fuertemente ligados, en Ática, a la herencia.⁹⁵ Así se considera en un discurso de Iseo (*Nicóstrato*, 19.26):

Ὅπου γὰρ τὸν αὐτὸν ποιησάμενον οὔτ' ἀποθανόντα ἀνείλετο οὔτ' ἔκαυσεν οὔτε ὠστολόγησεν, ἀλλὰ πάντα τοῖς μηδὲν προσήκουσι παρήκε ποιῆσαι, πῶς οὐκ <ἄν> ἀνοσιώτατος εἶη, ὃς τῷ τεθνεῶτι μηδὲν τῶν νομιζομένων ποιήσας τῶν χρημάτων αὐτοῦ κληρονομεῖν ἀξιοῖ;

En efecto, desde el momento en que no retiró el cadáver de su padre adoptivo, ni lo incineró, ni recogió sus huesos, sino que dejó que lo hicieran todo los que no tenían ningún parentesco, ¿cómo no va a ser el más impío alguien que, pese a no haber hecho al difunto ninguno de los ritos acostumbrados, considera justo heredar sus bienes?⁹⁶

Los epitafios del período arcaico frecuentemente nombran a la persona encargada del monumento y su relación con el difunto; la relación más común era padres e hijos. Los de la época clásica, dice Lougovaya-Ast, raramente especifican que una cierta persona mandó construir el monumento, en cambio, refieren a uno o más sobrevivientes del difunto a quienes éste deja dolor,⁹⁷ como ya se vio anteriormente. Entonces, en esta época clásica, cuando se menciona al que mandó construir el monumento, es por una razón en especial.

En el corpus que se está analizando aquí, el que erige el sepulcro está normalmente nombrado en tercera persona (contrario a lo que se pudiera suponer según el acto comunicativo). En ninguno, los padres aparecen en primera persona, incluso si son ellos los que debieron haber erigido el monumento.

Algunas veces esta obligación se convertía también en un motivo de alabanza para el encargado de enterrar a algún familiar.

a) Dirigidos a hombres

Julia Lougovaya-Ast explica que aunque desde el punto de vista legal, el κύριος del muerto era generalmente responsable de los arreglos funerarios, así como de establecer el monumento, en la práctica, muchos miembros de la familia podían participar, así como

⁹⁵ Humphreys, S. C. *Op. cit.*, p. 99.

⁹⁶ Trad. María Dolores Jiménez López, *Op. cit.*

⁹⁷ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 201.

también individuos fuera de la familia, como amigos o compatriotas. Las referencias a estas personas en los epitafios en verso mejorarían el aspecto social de la conmemoración.⁹⁸

Hay 10 epigramas dirigidos a hombres que mencionan quién mando erigir el monumento funerario.⁹⁹ De ellos, uno es del padre hacia su hijo:

624. ...σωφροσύνης δὲ ἀρετῆς τε πρόφρων τόδε τε ὕξε πατήρ σοι μνημεῖον θνητοῖς πᾶσιν ὄρᾶν φανερόν: ...tu padre benévolo para ti construyó este monumento visible de tu prudencia y de tu virtud para ser visto por todos los mortales.

El hecho de que un padre fuera el encargado del entierro de su hijo era lo más normal en esta época ya que el primero era el κύριος del οἶκος donde vivía el segundo.

Dos epigramas dicen que una madre contruyó el monumento de sus hijos:

94. μνήμα φίλη μήτηρ με Διειτρέφει ἐνθάδ' ἔθηκεν καὶ Περικλεῖ φθιμένοι, Μητρίχη ἰνόμορος; Un monumento mi amada madre, Metrique, de destino funesto, construyó aquí a Díitrefes y a Pericles, muertos...

548. ἄφθονον εὐλογίας πηγὴν, Δημήτριε, λείπεις ἀσκήσας κόσμον σωφροσύνην, τε καλὴν ὦν σε χάριν στέρξας Ἔρξις τέκνοισιν μνημεῖον φιλίας τεῦξε τάφον: Después de cultivar la no envidiada fuente del elogio, Demetrio, abandonas el orden y la bella prudencia; a causa de los cuales, Erxis, que te amó igual que a los hijos... fabricó (esta) tumba como recuerdo de su amor.

Las mujeres, en los epitafios del siglo IV, son las que erigen el monumento casi sólo exclusivamente para los hijos cuando mueren jóvenes, explican André Lardinois y Laura McClure. Se podría pensar que la madre hace el epitafio cuando el padre está ausente o muerto.¹⁰⁰

En el segundo cabe la duda de que pudiera ser la esposa, no la madre. Aunque es más probable (legalmente) que fuera la madre (en el caso de que el padre estuviera muerto o ausente y, mientras ésta tenía un nuevo κύριος), el hecho de que a un hombre lo entierre la esposa sí está documentado, al menos en uno:

97. πιστῆς ἠδείας τε χάριν φιλότητος ἑταίρα Εὐθυλλα στήλην τήνδ' ἐπέθηκε τάφωι σῶι, Βιότη· μνήμηγ γὰρ αἰεὶ δακρυτὸν ἔχουσα ἡλικίας τῆς σῆς κλαίει ἀποφθιμένης: Por tu dulce fidelidad, tu compañera Eutila colocó esta estela sobre tu tumba, Biotés, el más querido. Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y llora tu juventud perdida.

Julia Lougovaya-Ast explica que cuando una mujer era la que mandaba construir el monumento, era una situación excepcional, dado que desde época arcaica, el κύριος era el encargado de ello. No obstante explica que había una brecha entre el comportamiento que

⁹⁸ *Ibid*, p. 6.

⁹⁹ Son los epigramas: 11, 12, 94, 96, 97, 469, 521, 548, 596 y 624.

¹⁰⁰ Lardinois, André y Laura McClure. *Op. cit.*, p. 180-181.

las leyes de Atenas prescribían para las mujeres y la manera en que ellas actuaban en la vida real. Las mujeres a finales de la época clásica ateniense disfrutaban de más libertad que las mismas atenienses de la época clásica.¹⁰¹

Hay otro dedicado de los hijos a su padre:

96. μνήμα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης ἀρετῆς τε Σωσίνο ἔστησαν παῖδες ἀποφθιμένο: Los hijos de Sósino, cuando murió, le erigieron un monumento a causa de su justicia, de su prudencia y de su virtud.

Esto también era normal, ya que cuando el κύριος moría, alguno de sus hijos (tal vez ambos) podía tomar su lugar y ser el encargado de erigir el monumento, como en este caso.

Hay otro de los nietos al abuelo:

521. (ii) τῶι κλυτῶι ζυίωνοί τμ[= -]λοπιτ ζιτῆιδ' ἐπέθηκαν, ζηλωτὸν στέφανον τοῖς παριοῦσι ὄρᾶν: (ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona envidiada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

Seguramente en este caso el hijo del difunto ya había muerto, y por ello correspondía a los nietos enterrar al abuelo.

Y en uno no es clara la relación entre quien erigió el sepulcro y el difunto:

596. Ἀντίπατρος Ἀφροδισίου Ἀσκαλωνίτης. Δομσαλῶς Δομανὸ Σιδώνιος ἀνέθηκε: Antípatro (hijo) de Afrodisio de Ascalón. Domsalo (hijo) de Domano, sidonio, dedicó el monumento.

Además del hecho de que el κύριος de cada familia era el encargado de, entre otras cosas, mandar hacer el epigrama funerario, también hay que considerar los afectos personales y los miembros de cada familia, los cuales son diferentes en cada una de éstas: tal vez haya sólo dos integrantes en ella (hermano y hermana), entonces es claro quién deberá encargarse el epitafio; o quizá el abuelo hubiera criado a los hijos de su hijo (tal vez ya muerto) por lo que éstos son los que lo realizan. Es decir, si bien había roles marcados para cada miembro de la familia, en el caso de los funerales entran en juego también otros aspectos que salen de esas generalidades o incluso de las normas establecidas.

Por otro lado, dentro de estos epitafios dirigidos a hombres, podría ser que el encargado de enterrar al difunto fuera la misma ciudad (Atenas) o sus ciudadanos,¹⁰² por ejemplo en los siguientes:

11. (ii) προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρημ ἔθεσαν υἱὸν δημοσίαι...: A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su virtud,

¹⁰¹ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 202-3.

¹⁰² En los epigramas: 11, 12 y 469.

tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras...

12. εὐρύχοροί ποτ' ἔθαψαν Ἀθηναί τόνδε τὸν ἄνδρα ἐλθόντ' ἐκ πάτρας δε ὕρ' ἐπὶ συμμαχίαν...: La vasta Atenas un día enterró a este hombre, que llegó de su patria aquí como aliado...

Como se puede observar, los hombres conmemorados por Atenas misma hicieron algo por esta πόλις: el primero ejerció la función de próxeno adecuadamente; el segundo peleó a favor de Atenas (siendo extranjero) y los terceros tuvieron la función de embajadores. Por esas cualidades, la ciudad los conmemoró de manera especial y seguramente los encargados de la realización del epitafio (y del sepelio mismo) consideraron que era importante señalar que Atenas enterraba a su familiar (pensando que Atenas era la ciudad más renombrada de la época). No obstante, es interesante observar que sólo son tres, es decir, al parecer no era cualquier cosa mencionar que esta πόλις había enterrado a alguien. Puede ser que estos entierros tengan relación con los funerales públicos llevados a cabo en época de guerra.

b) Dirigidos a mujeres

Hay cinco epitafios dirigidos a mujeres que marcan quién mandó realizar el monumento funerario para éstas.¹⁰³ Dos son de parte del esposo: uno ya citado, el epigrama P746, y el siguiente:

573. ἀντὶ δὲ σῆς ἥβης, Διονυσία, ἡλικίας τε τόνδε τάφον κοσμεῖ σὸς πόσις Ἀντίφιλος: A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba.

En estos casos se ve claramente que el κύριος de la difunta es el que debe construir el monumento funerario incluso, en el segundo también se mencionan los padres de éste, debido a que forman parte del οἶκος donde ella vivía antes de morir.

Hay uno del hijo a la madre:

533. Βελτίστη Νομηνίου Ἡρακλειῶτις. μητέρα ἔθηκα ὁσίως ὁσίαν τοῖς πᾶσιν ιδέσθαι· ἀνθ' ὧν εὐλογίας καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι: Béliſtiste (hija) de Numenio de Heraclea. He enterrado con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio, soy digno de elogio y alabanzas.

Sarah Pomeroy dice que según la estructura legal del οἶκος, una viuda que tiene un hijo podía permanecer en el último hogar de su esposo. Su hijo estaba obligado a proporcionarle manutención y eventualmente un funeral. Si no tenía hijos, podía recurrir a un pariente hombre, usualmente el padre o el hermano.¹⁰⁴ En este caso se puede suponer que la mujer,

¹⁰³ Son: 92, 533, 573, 592, P746.

¹⁰⁴ Pomeroy, Sarah B. *Op. cit.*, p. 126.

viuda, vivía con el hijo quien se encargó de mandar hacerle este epigrama y de dejar claro que él lo había hecho. Lougovaya-Ast especifica que, dado que el hijo era extranjero, quería que se le reconociera, en Atenas, que le había proporcionado a su madre un entierro apropiado, de acuerdo a las reglas establecidas.¹⁰⁵

Demóstenes, en su obra *Contra Afobo*, muestra su caso y la relación con su madre, Cleobula; quiere mostrar la relación entre hijo y madre, no sólo afectiva, sino con responsabilidades mutuas, por ejemplo el cuidarla en la viudez o en la vejez. Virginia Hunter dice que es la historia de una mujer con independencia, resolución, valentía y autoridad, esta última significa tomar decisiones y actuar. Algo de su autoridad viene de la cercana relación con su hijo. Esta investigadora dice que Cleobula es una mujer típica en el sentido de que vive, viuda, con su hijo, quien la mantiene y la enterrará. Pero ella es rica después de todo, fue llevada fuera de Atenas a una colonia milesia. Como cabeza del hogar, debió haber sido anómala, pero no la única.¹⁰⁶

Otro ejemplo lo presenta también Demóstenes (*Contra Eubúlides*, 70):

ἐγὼ δὲ τοῦ μὲν πατρὸς ὀρφανὸς κατελείφθην, τὴν δὲ μητέρ' ἰκετεύω ὑμᾶς καὶ ἀντιβόλῳ διὰ τοῦτον τὸν ἀγῶν' ἀπόδοτέ μοι θάψαι εἰς τὰ πατρῶα μνήματα καὶ μὴ με κωλύσητε, μηδ' ἄπολιν ποιήσητε, μηδὲ τῶν οἰκείων ἀποστερήσητε τοσοῦτων ὄντων τὸ πλῆθος, καὶ ὅλως ἀπολέσητε. πρότερον γὰρ ἢ προλιπεῖν τούτους, εἰ μὴ δυνατόν ὑπ' αὐτῶν εἶη σωθῆναι, ἀποκτεῖναίμ' ἂν ἑμαυτόν, ὥστ' ἐν τῇ πατρίδι γ' ὑπὸ τούτων ταφῆναι.

Yo quedé huérfano de padre y, en cuanto a mi madre, os suplico y ruego, por este proceso devolvedme el derecho de enterrarla en las tumbas ancestrales, no me lo impidáis, no me hagáis un sin ciudad, no me despojéis de mis parientes, que tantos son en número, ni, en suma, me reduzcáis a la nada. Pues antes de dejar a éstos, si posible no fuera ser salvado por ellos, me mataría a mí mismo con tal de ser enterrado por éstos en mi patria.¹⁰⁷

Hay otro epitafio en donde también hay una petición (aunque implícita) de reconocimiento de parte de quien entierra a la difunta, en este caso, la hija:

592. ...Εὐσεβίαι θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει: ...Fui enterrada por mi hija con piedad como es debido.

Aquí la situación es diferente, porque la hija no podía ser el κύριος de la madre, así que, se puede suponer que, con el padre ausente, ella era la única hija y no había, por el momento, nadie responsable de estas tareas más que ella.

¹⁰⁵ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 203.

¹⁰⁶ Hunter, Virginia. "Women's Authority in Classical Athens. The example of Kleobule and her son (Dem. 27-29)", *Echos du Monde Classique. Classical Views*, XXXIII, n. s. 8, 1989, p. 47-48.

¹⁰⁷ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

Y finalmente está un epigrama ya citado, el 92, que dice que los compañeros de la difunta la ciñen con una corona.

Como ya se mencionó en el apartado anterior, es raro que en los epigramas dirigidos a mujeres se mencionen amigos o compañeros, dado que la vida de éstas giraba en torno al οἶκος, así que en este caso, Antemis debió tener una actividad especial que le permitía no sólo relacionarse con gente externa a la familia, sino inscribirlo en su epitafio.

Sarah Pomeroy especifica otro caso más: el de la tumba de Anfárete, cuya imagen la muestra a ella sosteniendo al hijo de su hija. Probablemente su hija y su yerno pagaron por el monumento, aunque la hija no tenía ninguna obligación para con la mamá. No obstante, esta información no está en el epigrama:

89. Ἀμφαρέτη. τέκνον ἐμῆς θυγατρὸς τόδ' ἔχω φίλον, ὄμπερ ὅτ' ἀγᾶς ὄμμασιν ἠελίο ζῶντες ἔδερχόμεθα, εἶχον ἐμοῖς γόνασιν καὶ νῦν φθίμενον φθιμένη ἴχω: Anfárete. A este hijo querido de mi hija tengo, a quien cuando estábamos vivos y con los ojos veíamos los rayos del sol, tenía en mis rodillas, ahora, muertos él y yo, lo sigo teniendo.

Conclusiones

A partir de las menciones de quién enterró a los difuntos, se hicieron las siguientes tablas que, como en el apartado anterior, ayudan a tener un panorama más claro de quiénes son los encargados de eso y a comparar los epigramas de hombres y los de mujeres.

Los que erigen las tumbas de los hombres:

Parentesco	Epigramas	Total
Padre	624	1
Madre	94, 548	2
Esposa	97	1
Hijos	96	1
Nietos	521	1
Confuso	596	1
Atenas	11, 12, 469	3
TOTAL DE MENCIONES		10

Los que erigen las tumbas de las mujeres:

Parentesco	Epigramas	Total
Esposo	573, P746	2
Hijo	533	1
Hija	592	1
Compañeros	92	1
TOTAL DE MENCIONES		5

De ambas tablas se puede deducir que:

1. Aunque el κύριος era el encargado de enterrar a los miembros fallecidos de su οἶκος, en los epigramas dirigidos a los hombres sólo hay uno que especifica que un padre enterró a un hijo; y en los de mujeres no hay ninguno. Puede ser que con el sólo hecho de mencionar el nombre del padre, en el caso de que alguno de sus hijos muriera, fuera suficiente para dar por hecho que él había mandado construir el monumento funerario.
2. En dos epigramas dirigidos a hombres, la madre entierra al hijo y en los de mujeres en ninguno. Esta situación (que una mujer enterrara a un hombre), como ya se mencionó, era rara, pero dado que aparece más que el padre, no excepcional.
3. Sólo un epigrama menciona que una mujer lo manda realizar para su esposo; y en dos, un hombre para su esposa. Es normal que sólo haya uno de la primera situación, pero no de la segunda. La explicación puede ser que, al igual que en el caso del padre, con sólo mencionar al esposo se daba por hecho que él había mandado hacer el epigrama.
4. Atenas entierra a tres hombres pero a ninguna mujer, tal vez por la razón de que la mujer era ciudadana a través de su κύριος.
5. Es raro que en un epigrama dirigido a una mujer se mencione que la enterraron sus compañeros, figura que no aparece así en ninguno dirigido a hombres, por lo que se puede suponer, como ya se mencionó, que tiene que ver con la actividad específica que realizaba esta mujer en vida.

En este capítulo se ha visto qué personas (familiares o amigos) aparecen tanto en los epigramas dirigidos a hombres como a mujeres y se ha analizado por qué. A partir de eso, también se analizaron las causas de que se inscriban a veces los encargados de enterrar a dichos difuntos.

Además de las conclusiones que se presentaron en cada apartado, se puede mencionar que los epigramas funerarios resultan un buen medio para expresar sentimientos y hechos que no eran bien vistos en otros lados, por ejemplo, la tristeza o el amor de los hombres hacia sus hijos o hacia sus esposas; o que las mujeres tuvieran amistades fuera del οἶκος. Por otro lado, ciertamente estos epigramas también siguen las reglas sociales establecidas, como la existencia de un κύριος y la necesidad de pertenecer a un οἶκος.

CAPÍTULO VI
“LUGAR DE PROCEDENCIA DEL DIFUNTO”

Como se mencionó, la forma común de presentación de un individuo en Atenas en la época clásica era su nombre, el nombre de su padre o patronímico y el demo o demótico al que pertenecía. Por ello, en las tumbas también se usó esta fórmula. Por otro lado, algunos extranjeros marcaron en sus tumbas también su lugar de origen, su étnico. En el apartado anterior se vieron las formas y las causas por las que aparece el padre (entre otros familiares) en los epigramas funerarios. En el presente se verán los lugares que son mencionados en ellos y se explicará por qué.

1. Demótico

Atenas era la *polis* principal en el Ática desde el siglo VII y en el siglo IV llegó a su máximo esplendor. Luke Hendriks explica que los *demoi* del Ática tenían el tamaño de pequeñas *poleis* y podrían ciertamente ser capaces de controlar y dominar el territorio a su alrededor, sin embargo no lo hicieron.¹ Es posible que no lo hicieran porque la ciudad de Atenas controlaba el alistamiento de los nuevos miembros en su cuerpo ciudadano.

Los *demoi* eran parte de la democracia, lo cual era signo de que sus miembros eran ciudadanos atenienses, tal como explica Aristóteles (*Política*, 1275a 22-23):

πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno.²

A partir de Clístenes, cada tribu (φυλή) —eran 10— proveía 50 hombres para el Consejo (βουλή). Cada φυλή consistía en un grupo de *demoi* (entre 6 y 21) que era representado individualmente en la βουλή ateniense. Se estima que el número total de hombres ciudadanos capaces de participar en la democracia ateniense era alrededor de 30,000. Después de la organización de pueblos de Ática llevada a cabo por Clístenes, parece que había 139 *demoi*.³ Los quince *demoi* con más población en época clásica eran:⁴

¹ Hendriks, Luke. *Athens and the Attic demes. A history of assimilation and integration*, Master Thesis Archaeology, University of Leiden, 2012, p. 5.

² Trad. Pedro López y Estela García, Madrid: Istmo, 2005.

³ *Ibid*, p. 17.

⁴ *Ibid*, p. 70.

	Demo	Phyle/Tribu	Población
1	Acarnas	VI Eneide	6600
2	Afidna	IX Eántide	4800
3	Cidateneo	III Pandiónide	3300-3600
4	Eleusis	VIII Hipotóntide	3300
5	Peania baja	III Pandionis	3300
6	Alópece	X Antióquide	3000
7	Anaflisto	X Antióquide	3000
8	Evónimo	I Erecteide	3000
9	Maratón	IX Eántide	3000
10	Cefale	V Acamántide	2700
11	Lamptria baja	I Erecteide	2700
12	Pireo	VIII Hipotóntide	2700
13	Fálero	IX Eántide	2700
14	Frearrios	IV Leóntide	2700
15	Exone	VII Cecrópide	2400

Posteriormente, en la reorganización de la ley en 403/2, el derecho de ciudadanía del decreto de Pericles fue reafirmada, y los atenienses, subsecuentemente, tomaron muchas medidas para enfatizar los límites entre los ciudadanos y los no ciudadanos.

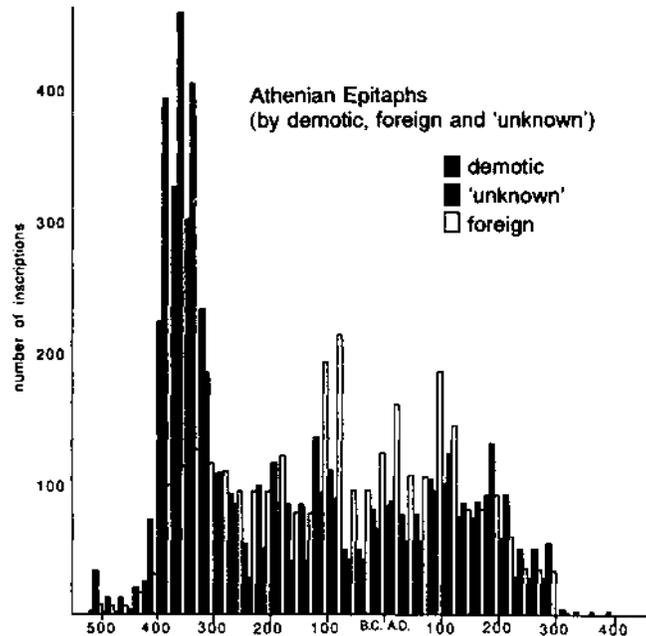
Elizabeth Meyer explica que cuando la ciudadanía era valorada y se consideraba un honor, el número de las tumbas con demótico, y con ello, el número total de tumbas, aumenta.⁵ Torben Vestergaard habla de 2,200 demóticos en las lápidas de época clásica.⁶

He aquí una gráfica, tomada de Elizabeth Meyer,⁷ que muestra la cantidad de inscripciones a lo largo de nueve siglos en los que aparecía el demótico, el étnico o algo que indicaba que el difunto porvenía de un lugar fuera de Atenas:

⁵ Cf. Meyer, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), p. 113-115.

⁶ Vestergaard, Torben. “Bárbaros y otros extranjeros en el Atenas clásica: el testimonio de los epitafios”, tr. Patricia Villaseñor C., *Nova Tellus*, 21-1, 2004, p. 55

⁷ Meyer, Elizabeth A., *Op. cit.*, p. 100.



Como se observa, durante el siglo IV se marcaron mucho más los demóticos que los étnicos lo cual responde al esplendor de Atenas en esa época.

En los epigramas funerarios que se están analizando en la presente investigación no aparecen muchos demóticos, como veremos a continuación. No obstante, cabe precisar que dado que muchos de ellos se inscribieron fuera del dístico del epigrama, esto es, en una línea aparte, es posible que se perdieran o que no fueran recogidos en las dos recopilaciones usadas aquí: la de Hansen y la de Peek.

a) Hombres

Hay 17 epitafios en donde el demótico se inscribe fuera del dístico del epigrama, después del nombre del difunto y, a veces, del de su padre,⁸ por ejemplo:

475. (i) Νικόμαχος Περαιεύς: (i) Nicómaco del Pireo.

484. (i) Καλλίας Σκαμβωνίδης: (i) Calias (del demo) de Escambónides.

En estos 17 casos se mencionan los siguientes demos: Pireo (475, 570), Escambónides (484), Exone (510, 521, 531), Itea (511), Flia (512), Alópece (520), Anaflisto (541), Acarnas (565), Cerámico (567), Peónida (594), Haleeo (600), Toreo (601) Cotóquides (602) y Crioa (603).

Dentro del epigrama sólo hay dos menciones del demótico:

⁸ Son los epigramas: 475, 484, 510, 511, 512, 520, 521, 531, 541, 565, 567, 570, 594, 600, 601, 602 603.

85. ἐνθάδε Λυσανίας κεῖται Πόριος Λαχεμοίρο...: Aquí yace Lisantias Porio hijo de Laquemero...

482. ...εἰμι δὲ Ἀριστοκλῆς Πειραιεύς, παῖς δὲ Μένωνος: ...Soy Aristocles, del Pireo, hijo de Menón.

Y sólo en uno se menciona, además del demo del difunto, su tribu:

523. (ii) ἐνθάδ' ἀνὴρ ἀγαθὸς κεῖται, Καλλιστράτο υἱὸς Καλλίμαχος, φυλῆς Κεκροπίδος Μελιτεύς: (ii) Aquí yace un buen hombre, Calímaco, hijo de Calístrato, de la tribu Cecrópide, meliteo.

Debido a que la mayoría de los demóticos que se conservan en los epitafios dedicados a hombres está fuera del epigrama, se puede pensar que no tenía ninguna repercusión social o política el hecho de mencionarlo o no, sino simplemente era la manera en que los hombres se presentaban. Tal vez cuando el demótico se inscribió dentro del epigrama, se tenía una causa específica, pero dado que el análisis de cada epigrama en particular sale de los alcances de esta investigación, este tema se deja fuera por el momento.

También es interesante el hecho de que no aparezca en ningún epitafio el que el difunto sea ateniense, Ἀθηναῖος. Fraser llama al demótico, “étnico cívico” y dice que es usado muy raramente por los ciudadanos en su ciudad natal.⁹ Esto es, si bien los atenienses se sentían orgullosos de serlo, no les pareció necesario marcarlo en sus epigramas funerarios.

b) Mujeres

También en los epigramas dedicados a mujeres aparecen algunos demóticos. Fuera del dístico del epigrama está en tres:

566. (i) Χαιρεστράτη Μενεκράτους Ἰκαριέως: (i) Queréstrate, mujer de Menécraates de Icaria.

604. (i) Κλεαγόρα Φιλέου Μελιτέως γυνή: (i) Cleágora, mujer de Fileo meliteo.

613. (i) Νικησώ. Σῖμον Θεοβούλου Ἐρχιέως: (i) Niqueso. Simón (hijo) de Teóbulo Erquieo.

Los tres marcan el demótico del esposo de la mujer difunta (hay que recordar que en el momento de casarse, la mujer empezaba a vivir en la casa del hombre); en el primero no se especifica la relación que hay entre los dos nombres (Queréstrate y Menécraates), aunque se puede deducir; en el segundo se marca con el sustantivo γυνή y en el tercero se deduce que Simón es esposo de Niqueso, así que lo que se marca es el demótico del padre de éste, es decir, se presenta a Simón en vez de a la mujer. El hecho de que haya tres maneras de

⁹ Fraser, P. M. *Greek Ethnic Terminology*, Oxford: University Press, 2009, p. 77.

marcar el demótico de una mujer es interesante porque seguramente también así se daba en la vida cotidiana, es decir, la mujer tenía su demótico dependiendo del esposo con el que se casaba (y antes de eso, tenía el del padre).

Dentro del epigrama, el demótico aparece en cuatro:

540. Εὐθυκράτους θυγάτηρ Αἰξωνέως ἐνθάδε κεῖται, πλεῖστον ἔχουσα μέρος Θεό...: La hija de Eutícrates, (del demo de) Exoneo, yace aquí, Teo..., que tiene la mayor parte de...

542. (i) Πεισικράτεια Εὐφρονίου Λαμπτρείως. Εὐφρόνιος: (i) Pisicratia (hija) de Eufronio (del demo) de Lamptrio. Eufronio.

543. (i) πλεῖστομ μὲν καὶ ζῶσα τρόπων σ ὦν ἔπαινον, Λυσάνδρο Πιθέως Ἀρχεστράτη ἔγγονε... (iii) ...εἰμὶ δὲ Λυσάνδρου Πιθέως Ἀρχεστράτη ἦδε: (i) Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos... (iii) ... Esta soy, Arquéstrate, hija de Lisandro, (del demo) de Piteo.

592. Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς Σωκράτου Ἡδύτιον Μαραθωνίου...: Cércope yo me llamaba, soy Hedition, de padre Sócrates de Maratón...

En ninguno se habla de la pertenencia de la mujer al demo, sino que se hace a través del padre o del abuelo. En los primeros dos se menciona el demo del padre, lo cual hace suponer que la mujer no estaba casada. No obstante, en el tercero se habla del esposo (en la tercera parte del epitafio) y en el cuarto, de la hija (quien enterró a la madre) así que estas mujeres sí estaban (o estuvieron) casadas. En el tercero, dado que el esposo seguía vivo cuando ella murió, se puede pensar que la mujer tenía una relación estrecha con su familia (lo cual no debió haber sido extraño) y por ello se decidió inscribir en el epitafio el demótico de su padre y no el de su esposo (otra posibilidad es que hubiera sido el mismo demótico, el del padre y el del esposo); y en el cuarto puede ser que el esposo ya estuviera muerto (dado que es la hija quien la entierra) y por ello se inscribió el demótico del padre.

Hay uno que aunque no especifica cuál demo es, lo menciona emotivamente:

599...σοὺς τε κασιγνήτους λυποῦσα ἔθανες, δήμου φῶς, σὴν αὔξουσ' ἀρετὴν καὶ σωφροσύνην ἐρατεινὴν: ...Moriste, abandonando a tus hermanos, luz del demo, después de hacer crecer tu virtud y prudencia amable.

Esta figura, “luz del demo”, no es común en los epigramas funerarios, aunque bien puede ser una figura convencional en otros ámbitos.

Como se puede observar, son menos los epigramas funerarios dedicados a mujeres en que aparece el demótico. Esto tal vez pueda significar que no era necesario para ellas hacerlo porque dependían legalmente, como ya se mencionó, de su κύριος. En última instancia, era él el que debía mostrar ser ciudadano ateniense, no ella.

2.Étnico

El étnico, contrario al nombre del padre, aparece únicamente en los epitafios de extranjeros que murieron fuera de su patria, en este caso, los que llegaron a Atenas de algún otro lado y murieron ahí.

Fraser dice que, en general, parece verdad que donde quiera que se mire en el mundo griego, los extranjeros tenían una indicación de nacionalidad, esto es, quien no la tuviera, era ateniense.¹⁰ No obstante, Elizabeth Meyer dice que en las inscripciones funerarias los extranjeros podían optar o no por poner su *polis* de origen;¹¹ por ello, que no se puede afirmar que quien no marcara en éstas de dónde era o de dónde había llegado era forzosamente ateniense.

Las fuentes de los siglos V y IV a. C. indican que los residentes extranjeros no sólo eran muy numerosos, sino también muy heterogéneos. El número de extranjeros fue en época clásica, sin comparación, extraordinariamente alto, afirma Fritz Gschnitzer. Hay tres elementos que explican esta situación: creciente fluctuación de la población extranjera; barreras más rígidas para acceder a la ciudadanía (de forma que los extranjeros seguían siendo foráneos); y perfeccionamiento del derecho de los extranjeros, en el sentido de mejorar su situación jurídica.¹²

Por Jenofonte sabemos que los bárbaros constituían una gran parte de la comunidad extranjera que vivía en la Atenas clásica (*Los ingresos públicos*, 2.3.1-2.4.1):

ἀλλὰ μὴν καὶ ἡ πόλις γ' ἂν ὠφελῆθει, εἰ οἱ πολῖται μετ' ἀλλήλων στρατεύοιντο μᾶλλον ἢ εἰ συντάττοιντο αὐτοῖς, ὥσπερ νῦν, Λυδοὶ καὶ Φρύγες καὶ Σύροι καὶ ἄλλοι παντοδαποὶ βάρβαροι· πολλοὶ γὰρ τοιοῦτοι τῶν μετοίκων.

Por otra parte, la ciudad se veía mucho más beneficiada, si los ciudadanos hicieran las campañas juntos, que si forman al lado de ellos, como ahora, lidios, frigios, sirios y otros bárbaros de todas clases, pues tales son muchos de los metecos.¹³

Los metecos eran los no griegos, los extranjeros, que vivían en una *polis* griega. Su nombre viene de μετά, “cambio”, y οἶκος, “casa”, esto es: “el que ha cambiado de casa”.

Estos metecos no podían tener propiedades (a menos de que fueran considerados ἰσοτελεῖς) y debían pagar un impuesto especial (μετοίκιον). No tenían derechos políticos

¹⁰ Fraser, P. M. *Op. cit.*, p. 76.

¹¹ Meyer, Elizabeth A. *Op. cit.*, p. 111.

¹² Gschnitzer, Fritz. *Historia social de Grecia (desde el período micénico hasta el final de la época clásica)*, tr. Fco. Javier Fernández Nieto, Madrid: Akal, 1987, p. 166.

¹³ Trad. Orlando Guntiñas Tuñon, Madrid: Gredos, 1984.

pero sí obligaciones. Se dedicaban a actividades no relacionadas con la tierra (puesto que no la podían poseer), por ejemplo, al comercio o a algún oficio.

La democracia ateniense tenía necesidad de los metecos por los múltiples servicios que ellos cumplían para la colectividad de ciudadanos, y no se contentó con tolerar su presencia, de hecho, la estimulaba activamente, dice Nicole Loraux.¹⁴

Austin y Vidal-Naquet, por su parte, dicen que la *polis* de los ciudadanos no puede existir sin la presencia de los extranjeros.¹⁵ Incluso, afirma Anna Ginestí, en la necrópolis del Cerámico había una zona que parece reservada a los monumentos funerarios destinados a personajes extranjeros de importancia política.¹⁶ Elena Marín, por su parte, afirma que en el cementerio ateniense del Cerámico se han encontrado varias tumbas con esta información a partir de la segunda mitad del siglo VI a. C., tanto de griegos no atenienses como de no griegos.¹⁷

Entonces, los metecos tenían un papel importante dentro de las ciudades, económica y culturalmente, incluso en los asuntos bélicos. Jenofonte habla de ello (*Los ingresos públicos*, 2.1.2-2.2.1):

εἰ δὲ πρὸς τοῖς αὐτοφυέσιν ἀγαθοῖς πρῶτον μὲν τῶν μετοίκων ἐπιμέλεια γένοιτο· αὕτη γὰρ ἡ πρόσδοδος τῶν καλλίστων ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, ἐπεὶ περ <αὐτοὶ> αὐτοὺς τρέφοντες καὶ πολλὰ ὠφελούντες τὰς πόλεις οὐ λαμβάνουσι μισθόν, ἀλλὰ μετοίκιον προσφέρουσιν.

Pero, ¡ojalá que, además de los bienes naturales, se prestara atención ante todo a los metecos! Esa fuente de ingresos me parece que es una de las más idóneas, ya que (ellos mismos) se mantienen y son muy útiles a las ciudades sin recibir un salario, sino que, por el contrario, aportan el impuesto que lleva su nombre (*metoíkon*).¹⁸

Aunque eran muchos y con dinero, las referencias a los extranjeros y a sus orígenes étnicos son pocas y accidentales en la literatura clásica ateniense, por lo que debemos volvernos a las inscripciones funerarias.

Por las lápidas clásicas, explica Torben Vestergaard, conocemos cerca de quinientos individuos extranjeros con indicaciones de características étnicas o de ciudadanía.¹⁹ Este

¹⁴ Loraux, Nicole. *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007, p. 201.

¹⁵ Austin, M. y P. Vidal-Naquet. *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 1986, p. 111.

¹⁶ Ginestí Rosell, Anna. “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epigrama en honor de Pitágoras de Selimbria (IG I 1154)” en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, II, p. 304.

¹⁷ Marín González, Elena. “Los epitafios griegos arcaicos en prosa”, Roberts, E. S. (ed.), *An Introduction to Greek Epigraphy, Part II. The inscriptions of Attica*, Cambridge: University Press, 1905, p. 416.

¹⁸ Trad. Orlando Guntiñas Tuñón, *Op. cit.*

¹⁹ Vestergaard, Torben. *Op. cit.*, p. 55.

autor explica que aparecen dos diferentes tipos de étnico: por un lado, se indican regiones, pueblos, o razas enteras, como, por ejemplo: macedonio, tesalio, frigio, persa. Por otro lado, se indica la ciudadanía de una polis, como, por ejemplo, efesio, corintio, sidonio. Los primeros son étnicos en un sentido verdadero, pues se refieren a ἔθνη enteras, mientras que los últimos deberían llamarse más bien étnicos de ciudad (si no es que πολιτικά). A partir del siglo V, este autor ha registrado 33 diferentes étnicos en 43 individuos; a partir del siglo IV, las cantidades correspondientes son 148 en 435.²⁰

a) Hombres

De ciudad griega

Así como el demótico, el étnico puede aparecer fuera o dentro del dístico del epigrama.

Fuera aparece en tres:

578. (iv) N[..... E]ὐηγόρου. Ἀθ[..... Eὐηγό]ρου Μελιτεύς: (iv) N... (hijo) de Evégoro. At... (hijo) de Evégoro meliteo.

586. (i) Δαικράτης Δημοκράτους Μιλητοπολίτης: (i) Deícrates (hijo) de Demócrato de la ciudad de Mileto.

607. (i) ... Ὀλύμπου Ἐφεσίου: (i) ... (hijo) de Olimpo efesio.

Los tres se refieren a una ciudad griega, así que si se sigue la clasificación de Torben Vestergaard serían étnicos de ciudad, dado que estos difuntos eran griegos pero de otra polis, tal vez por ello a los que mandaron hacer el epigrama les pareció necesario marcarlo.

Dentro del epigrama aparecen quince étnicos, de entre ellos, hay ocho ciudades griegas, por ejemplo:

83. μνήμα τὸδ' ἐστ' ἐπὶ σώματι κείμενον ἀνδρὸς ἀρίστο· Πυθίων ἐγ Μεγάρων... : Este monumento está situado sobre el cuerpo de un hombre excelente; Pitio, entre los que proceden de Megara...

469. ἐνθάδε Θέρσανδρον καὶ Σιμίλον, ἄνδρε ποθεινῶ πατρίδι Κερκύραι δέξατο γαῖα τάφωι...: Aquí a Tesandro y Similo, hombres echados de menos por su patria, Corcira, la tierra acogió en (esta) tumba...

Las ciudades que aparecen son: Megara (83), Córira (469), Lemnos (475), Éfeso (485), Tegea (487), Tebas (509, 545), Egina (532) y Quíos (606).

Julia Lougovaya-Ast afirma que en el período arcaico, los epitafios en verso usualmente mencionaban el origen del muerto como una causa de dolor, mientras que a finales de la época clásica, el origen es generalmente mencionado como una razón de

²⁰ *Ibid*, p. 59-61.

alabanza.²¹

En seis epigramas se nombran actividades o actitudes que hacían a un hombre digno de alabanza: hombre excelente (en combate), ἀνδρὸς ἀρίστο (83); llegaron como embajadores, πρέσβεις (469); amante del ganado, φιλοπρόβατον (475); echado de menos por muchos, el “Sátiro”, πολλοῖσι ποθενός... Σάτυρος (485); un gran flautista, αὐλῶν (509); obras leales, πιστῶν δὲ ἔργων ἔνεκα (532).

Por otro lado, hay un epigrama de un niño piadoso, εὐσεβέων (545), y otro de un hombre, alegre en vida, muerto en la vejez, sin penas, πλεῖστα μὲν εὐφρανθεὶς βιότοι, λύπαις δὲ ἐλαχίσταις χρησάμενος, γήρως τέρμα μολῶν πρὸς ἄκρον (606). Es posible que en ambos se marcara su lugar de origen sólo por nostalgia.

Y el que falta de entre los que mencionan que el difunto provenía de otra ciudad griega (de Tegea) no dice nada en específico del difunto, sino más bien de su madre:

487. πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανεῖν. ἐνθάδε κεῖται Θεοίτης παῖς Τελέσωνος Τεγεάτας Τεγεάτο καὶ μητρὸς Νικαρέτης χρηστῆς γε γυναικός...: De todos los hombres es ley común el morir. Aquí yace Teetes, hijo de Telesón, un tegeata de un tegeata, y de su madre Nicárete, una buena mujer...

Como se puede observar, no son muchas los epigramas que marcan la ciudad griega de donde provenía el difunto, lo cual muestra que, aunque seguramente había más gente llegada de otras *poleis* que morían y eran enterradas en Atenas, no era necesario marcarlo en el epitafio, como dice Elizabeth Meyer.

De ciudad no griega

No hay ningún étnico que se mencione fuera del dístico del epigrama funerario. En cambio, aparecen cinco dentro de él:

11. (ii) προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρην ἔθεσαν υἱὸν δημοσίαι Διονυσίου· ἰππόβοτον δὲ πατρίδα Σαλυβρίαν ἔκετ' ἄχος φθιμένου: (ii) A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su virtud, tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras, hijo de Dionisio; a su patria Selimbria, abundante en pastos para los caballos²² ha llegado la pena de su muerte.

87. Φρυγῶν ὃς ἄριστος ἐγένεατ' ἐν εὐρυχόροισιν Ἀθήναις, Μάννης Ὀρύμαιοις, οὗ μνημα τόδ' ἐστὶ καλόν: De los frigios, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento.

²¹ Lougouvaya-Ast, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004, p. 175.

²² Anna Ginestí explica que el epíteto ἰππόβοτον se relaciona no sólo con Tracia (Selimbria está en este territorio), sino con el culto que se profesaba allí al llamado “caballero tracio”, héroe o dios tracio (*Op. cit.*, p. 306).

572. (i) Ἀτώτας μεταλλεύς. (ii) Πόντου ἀπ’ Εὐξείνου Παφλαγῶν μεγάλθμος Ἀτώτας ἦς γαίας τηλοῦ σσῶμ’ ἀνέπανσε πόνων. τέχνηι δ’ οὔτις ἔριξε...: (i) Atotas minero. (ii) El magnánimo Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba (con él).

605. Δηίλοχός με ἐτέκνωσε, Φιλουμενή ἐξανέφηνε, θρέψε Προκόννησος, τοῦ νομα Μητρόβιος: Deíloco me engendró, Filumena me dio a luz, el Proconeso me crió, mi nombre, Metrobio.

596. (iii) ... ἦλθε γὰρ εἰχθρολέων τὰμὰ θέλων σποράσαι· ἀλλὰ φίλοι τ’ ἤμυναν καί μοι κτέρισαν τάφον οὔτηι, οὓς ἔθελον φιλέων, ἱεῤῥᾶς ἀπὸ νηὸς ἰόντες· Φοινίκην δ’ ἔλιπον, τεῖδε χθονὶ σῶμα κέκρυνμαι: (iii) ... Pues un león hostile vino con intención de rasgar mi cuerpo, pero mis amigos me rescataron y erigieron aquí una tumba, amigos a quienes yo quería, que vienen de su sagrado barco. Yo dejé la tierra de Fenicia, mi cuerpo está enterrado en esta tierra.

Acerca del primero (11), Anna Ginestí explica que la ciudad de Atenas muestra un gran interés por las relaciones con las colonias griegas del Helesponto en especial y del Ponto en general, por ser ésta una importante ruta comercial y uno de los graneros de Atenas.²³ Por ello, tal vez fue importante para el que mandó realizar el epitafio, mencionar el lugar de origen del difunto. Además, esta autora dice que la institución de la proxenía era una forma institucionalizada ya de las antiguas relaciones de *xenía* que se establecían entre familias aristocráticas en los tiempos homéricos y que empieza a ser en época tardoarcaica un instrumento de regulación de las relaciones internacionales entre las *poleis* griegas. La existencia de próxenos permite a las *poleis* griegas relacionarse de forma más o menos estable entre ellas o incluso con poblaciones no griegas.²⁴

Del segundo (87), Julia Lougovaya-Ast explica que el nombre, Manes de Frigia, sugiere no sólo un extranjero, sino también un esclavo, aunque tal vez emancipado. El epitafio tal vez deba considerarse prosa con expresiones poéticas. Lougovaya-Ast dice que es un buen ejemplo del fracaso de un intento de componer versos, lo cual nunca pasó en época arcaica, pero que no fue infrecuente en época clásica.²⁵

Del tercero (572), es claro que si se consideraba un excelente minero, es decir, útil para Atenas, era un orgullo inscribir en su lápida su lugar de origen.

El cuarto (605) no menciona ninguna característica en particular, sólo los nombres de sus padres y su lugar de origen.

El quinto (596) se refiere a un accidente, un león mató al ahí enterrado. Tal vez por

²³ Ginestí, Anna. *Op. cit.*, p. 309.

²⁴ Ginestí Rosell, Anna. “Próxenos, métoikos, isotelés. La integración de extranjeros en Atenas”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 288.

²⁵ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 148.

eso se inscribió su lugar de origen en su epitafio. Hay otro epigrama en el que tal vez también se hable de un accidente (debido a que no pudo despedirse de sus padres), aunque no se especifica el lugar de donde llegó el ahora difunto:

492. (ii) ... ἐγὼ δὲ λιπὼν πατρίδα ἐνθάδε κείμαι...: (ii) ...Yo, después de abandonar mi patria, yazgo aquí...

Ya que ambos murieron de forma intempestiva, fuera de su lugar de origen y lejos de su familia, pareció necesario marcar que no eran de Atenas. No obstante, en ninguno de los dos se menciona esta *polis*, tal vez porque no era su intención establecerse ahí (o por lo menos no en ese momento), así que no había ningún propósito social o político para alabarla o hablar de ella.

Finalmente, hay un epigrama, desgraciadamente incompleto, que marca que el difunto murió lejos de su patria, pero no dice de dónde llegó:

556. αἰαῖ, ἐγὼν ἤβης κα... κείμαι ἐπ' ἄλλοτρι: ¡Ay, al menos yo... de la juventud... yazgo en extranjero...

Atenas y la Hélade

En tres epigramas se menciona que el ahí enterrado (o los ahí enterrados) eran extranjeros que llegaron a Atenas por alguna circunstancia, pero no especifican desde dónde:

12. εὐρύχοροι ποτ' ἔθαψαν Ἀθῆναι τόνδε τὸν ἄνδρα ἐλθόντ' ἐκ πάτρας δεῦρ' ἐπὶ συμμαχίαν: La vasta Atenas un día enterró a este hombre, que llegó de su patria aquí como aliado...

593. (iii)...δισσαὶ δ' αὖ πατρίδες σ' ἢ μὲν φύσει, ἢ δὲ νόμοισιν ἔστερξαν πολλῆς εἵνεκα σωφροσύνης: (iii) ...Tus dos patrias, a su vez, una por naturaleza, otra por las leyes, te amaron a causa de tu mucha prudencia.

P35. τούσδε θανόντας ἔχει ξείνους τάφος, οἱ περὶ Δήλου μαρνάμενοι ψυχὰς ὄλεσαν ἐν πελάγει, τὴν ἱερὰν ὅτε νῆσον Ἀθηναῖοι κερáιζον, κοινὸν Ἄρη βασιλεῖ Καππαδόκων θέμενοι: (Esta) tumba contiene a estos extranjeros muertos, los que al combatir por Delos, perdieron sus vidas en el mar, cuando los atenienses devastaron la sagrada isla, tras haber entablado batalla común con el rey de los capadocios.

Como se observa en estos epigramas, una de las causas por las cuales los extranjeros llegaban a Atenas era para combatir al lado de los atenienses, lo cual los hacía dignos de alabanzas. Incluso era un honor para los mismos atenienses, por ello se marcaba su gentilicio cuando morían en esa situación (lo cual no era lo normal en los epigramas funerarios):

4. χαίρετε ἀριστέες πολέμο μέγα κῦδος ἔχοντες κῶροι Ἀθηναίων, ἔχσοχοι ἵπποσύναι· hoί ποτε καλλιγόρο περὶ πατρίδος ὀλέσατε ἡβέν, πλείστοις ἑλλάνον ἀντία β αρνάμενοι: Saludos, excelentes (hombres), que tenéis gran renombre a causa de la guerra, jóvenes

atenienses, destacados en el manejo de los caballos, quienes, un día, perdisteis vuestra juventud por la patria de hermosos espacios, luchando frente a muchísimos helenos.

6. ἐγ Χερρονέσοι Ἀθηναίων : hoίδε ἀπέθανον· ἐμ Βυζάντιοι Ἀθηναίων : hoίδε ἀπέθανον· hoίδε : ἐν τοῖς ἄλλοις πολέμοις ἀπέθανον· hoίδε παρ’ ἑλλησποντον ἀπόλεσαν ἀγλαὸν ἡβήν βαρνάμενοι, σφετέραν δ’ ἐὺκλείσαμ πατρίδα: En Queronea, murieron los siguientes atenienses. En Bizancio, murieron los siguientes atenienses. Éstos, en otras guerras, murieron. A lo largo del Helesponto, los que perdieron la espléndida juventud combatiendo dieron honor a su patria.

10. ἐμ Ποτειδαίαι Ἀθηναίων hoίδε ἀπέθανον...ἄνδρας μὲμ πόλις ἡδέε ποθεῖ ἰ καὶ δῆμος Ἐρεχθοῦς, πρόσθε Ποτειδαίας hoὶ θάνον ἐμ προμάχοις παῖδες Ἀθηναίων: En Potidea, éstos de entre los atenienses, murieron... Esta ciudad y el pueblo de Erecteo echan de menos a (estos) hombres, los hijos de los atenienses que ante Potidea murieron en la vanguardia.

En estos tres es claro que se especificó que los difuntos eran atenienses porque murieron luchando por Atenas, lo cual era un honor. Sólo hay un epigrama de alguien que no murió en combate que también menciona que era ateniense:

80. χαίρετε οἱ παριόντες· ἐγὼ δὲ Ἀντιστάτες ἠὺς Ἀτάρβο κείμαι τεῖδε θανὸν πατρίδα γῆν προλιπόν. Ἀντιστάτες Ἀθηναῖος; ¡Saludos, caminantes! Yo Antístates, hijo de Atarbo yazgo en esta (tumba), morí después de abandonar la tierra patria. Antístates ateniense.

Otros epigramas de difuntos que no murieron en combate también mencionan a Atenas pero porque ésta los premió en vida por algún logro o victoria,²⁶ por ejemplo:

519. ...μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μάχεσθαι, ὃν ποτ’ Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἐστεφάνωσε δῆμος ἀριστεύσαντα καθ’ Ἑλλάδα κῦδος ἔχοντα: ...buen adivino y luchar con la lanza, al que un día el pueblo del magnánimo Erecteo coronó por ser el mejor y por gozar de renombre en toda la Hélade.

524. (ii) ...Ἀθηναίων δὲ ἐστεφάνωσε πόλις...: (ii) ...La ciudad de Atenas (me) coronó...

Y hay otros que mencionan a toda Grecia, o a los griegos en general. Algunos tienen que ver con la guerra,²⁷ por ejemplo:

2. (ii) ...ἑλλάδα μὲ πάσαν δούλιον ἦμαρ ἰδεῖν: (ii)...toda la Hélade no verá el día de la esclavitud.

467. ...ἱερὰν σώϊζειν πειρώμενοι Ἑλλάδα χώραν Βοιωτῶν κλεινοῖς θνήσκομεν ἐν δαπέδοις: ...tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

Y otros no tienen que ver con un contexto bélico,²⁸ por ejemplo:

511. σῆς ἀρετῆς ἔστηκεν ἐν Ἑλλάδι πλεῖστα τρόπαια ἔν τε ἀνδρῶν ψυχαῖς...: Muchísimos trofeos de tu valor se alzan en la Hélade y en las almas de los hombres...

550. ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα ποθεῖ θ’ ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, Εὐθία...: Toda la Hélade te envidia y añora en los sagrados concursos, Eutias...

²⁶ Los epigramas: 519, 524 y 570.

²⁷ Los epigramas: 2, 467 y P28.

²⁸ Los epigramas 511, 550, 567, 568 y 578.

Tanto los muertos en combate como los de estos últimos epigramas tuvieron motivos para ser alabados por toda Grecia, por ello se especificó en su epitafio.

Hay otros que aunque no mencionan a Atenas, hablan de la patria o de la tierra paterna,²⁹ por ejemplo:

82. τλήμον Λυσίκυδες, ἀπώλεσας ἀγλαὸν ἦβην γῆς πέρι βαρνάμενος καλλιχόρο πατρίδος:
Lisícides tenaz, destruiste tu espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos
coros...

466. ...ναυμαχίας ἐν ἀγῶνι, τάφος δὲ... φράζει καὶ πατρίδα: ... en la contienda de una batalla
naval, (pero) la tumba...muestra... y a la patria...

Como se puede observar, se habla del étnico en los epigramas dirigidos a hombres cuando los difuntos hicieron algo por Atenas y, con orgullo, marcan su procedencia extranjera. Pasa lo mismo con los atenienses: mencionan la ciudad, o toda Grecia, cuando eran dignos de alguna alabanza por parte de éstas.

b) Mujeres

Las mujeres extranjeras eran independientes y se empleaban por sí mismas, más que las mujeres atenienses, dice Torben Vestergaard. Aproximadamente un tercio de los extranjeros eran mujeres. Ésta es una cifra notablemente alta comparada con la proporción de mujeres entre los ciudadanos que tienen demótico, que es invariablemente un 10% menor.³⁰

Como sus contrapartes masculinos pagaban el impuesto *μετοίκιον* y, en consecuencia, estaban registradas en la categoría de los metecos, mientras que las mujeres atenienses no contaban dentro de la categoría de ciudadanos de la misma manera que sus parientes masculinos. Las mujeres extranjeras, como se verá, llevaban generalmente su propio étnico en nominativo femenino, mientras que para las mujeres atenienses, se inscribe el nombre de su padre o el de su esposo y el demótico, en genitivo masculino.

De ciudad griega

Fuera del epigrama, aparecen tres ciudades griegas:

486. Ἀριστοκράτεια Κορινθία... Θεόφιλος: Aristocracia corintia. Teófilo.

533. (i) Βελτίστη Νομηνίῳ Ἡρακλειῶτις: (i) Bértiste (hija) de Numenio de Heraclea.

²⁹ Los epigramas: 82, 466 y 527.

³⁰ Vestergaard, Torben. *Op. cit.*, p. 66.

587. (i) Πλαγγὼν Προμάχου Λακεδαιμονίου: (i) Plangón (hija) de Prómaco lacedemonio.³¹

Torben Vestergaard explica que algunas mujeres extranjeras trabajaban como prostitutas: es significativo que dos ciudades famosas por la prostitución, Corinto y Mileto, muestren particularmente una alta proporción de inmigrantes femeninos,³² como se ve en el epigrama 486.

Sólo en estos tres se habla del demótico de las mujeres, lo cual puede ser por dos causas: porque se hayan perdido otros más que lo marcaban o porque, como en los epigramas dirigidos a los hombres, no era necesario hacerlo. En su caso, con el nombre del padre o del esposo sería suficiente para mostrar su pertenencia a un demo.

De ciudad no griega

Dentro del epigrama aparece sólo un lugar fuera de Grecia, Chipre:

528. πατρίδα μὲν Πόντον Κύπρις κατέχει, ἐμὲ δὲ Ἄτις κρύψε πρὸ ἡλικίας Δωρίδα τῶιδε τάφῳ: Cypriis guarda el mar patrio, y a mí, Dóride, el Ática me escondió antes de la juventud en esta tumba.

Y en un epigrama más se dice que murió lejos de su patria:

104. (ii) τηλοῦ πατρίδος οὗς' ἔθανον κλειναῖς ἐν Ἀθήναις Ἑρσηίς, γνωτοῖσιν πᾶσι λιποῦσα πόθον: (ii) (Soy) Hersis, morí estando en la renombrada Atenas, lejos de mi patria, habiendo dejado nostalgia a todos mis conocidos.

Si bien pudo haber habido muchas mujeres extranjeras en Atenas (más independientes que las atenienses), el hecho es que en los epigramas analizados no aparecen. Esto tal vez se deba a que las no ciudadanas no eran enterradas en los mismos lugares que las ciudadanas.

No obstante, hay una excepción: las nodrizas. Dos de las tres que aparecen en los epigramas funerarios analizados en la presente investigación son extranjeras:

534. (i) ἐνθάδε γῆ κατέχει τίτθην παίδων Διογείτο ἐκ Πελοποννήσο τήνδε δικαιοτάτην. (ii) Μαλίχα Κυθηρία: (i) Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa que procede del Peloponeso. (ii) Málica de Citera.

571. (i) Μέλιττα Ἀπολλοδώρου ἰσοτελοῦ θυγάτηρ... (iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης· καὶ νῦν ποθεῖ σε. καὶ ζῶσαν σ' ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ οὗσαν καὶ κατὰ γῆς, καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ... (i) Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano... (iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por tí. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva...

³¹ En este epigrama y en el anterior, traducimos los genitivos Νομηνίου y Προμάχου como si fueran patronímicos, “hija de”, debido a que, en general, cuando se refiere a “esposa de” se usa la palabra γυνή.

³² *Ibid*, p. 67.

El primero menciona que la nodriza es de Citera (o Citerea), una isla jónica y, como se ve, era estimada por la familia con la que vivía.

El segundo es especialmente interesante debido, por una parte, al cariño con que se refiere a ella quien mandó realizar el monumento funerario y, por otra parte, porque se especifica su situación “legal” en Atenas (lo cual no era común en los epigramas funerarios). Ella es hija de Apolodoro, un ἰσοτελής.

“En lo que respecta a la situación definida legalmente, explica Torben Vestergaard, había tres categorías de extranjeros libres: en primer lugar, los viajeros o residentes temporales; en segundo lugar, aquellos que permanecían en Atenas por más tiempo y pagaban el impuesto μετοίκιον, es decir, los metecos propiamente dichos; en tercer lugar, los residentes privilegiados que se llamaban ἰσοτελεῖς”.³³ Entonces, si ella era hija de un residente privilegiado se entiende por qué ese estatus se inscribió en su tumba.

Claude Mossé explica que en el siglo IV parecería que en cierto modo comienzan a atenuarse las antiguas distinciones basadas en el nacimiento o en el origen social,³⁴ por ello aparecen otras categorías legales que, incluso, se inscriben en los epitafios.

Por su parte, Fraser dice que los ἰσοτελεῖς, menores en número que los metecos, disfrutaban de una situación legal muy cercana a la ciudadanía.³⁵

Finalmente, Anna Ginestí dice que la *isotelia* era un privilegio que las *poleis* griegas podían conceder a los extranjeros y que los igualaba fiscalmente a los ciudadanos. Esto era especialmente interesante para quienes tenían relaciones comerciales con la polis, pues quedaban liberados de las tasas de importación y exportación.³⁶

La tercera nodriza que aparece en los epigramas funerarios analizados al parecer es ateniense, pero no sólo era nodriza, sino también médica. Así que tal vez las nodrizas, en general, eran extranjeras (debido a que dos de los tres epigramas que se analizan aquí pertenecen a nodrizas extranjeras), pero las mujeres médicas no (o no necesariamente).

³³ Vestergaard, Torben. *Op. cit.*, p. 56-57.

³⁴ Mossé, Claude. “Las clases sociales en Atenas en el siglo IV”, Labrousse et al., en *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud*, 24-25 de mayo de 1967, p. 18.

³⁵ Fraser, P. M. *Op. cit.*, p. 117.

³⁶ Ginestí Rosell, Anna. “Próxeños, métoikos, isotelés. La integración de extranjeros en Atenas”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 297.

c) Familia

Además de estos epigramas de hombres y de mujeres en donde aparecen demóticos o étnicos, hay uno que está dedicado a una familia. Dice de dónde son y dónde murieron:

544. (i) Κώμαρχος, Απολλόδορος, Σωσώ Ἡρακλεῶται. (ii) οὗ τὸ χρεῶν εἴμαρται, ὄρα τέλος ἡμέτερον νῦν· ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε πατήρ υἱὸς θυγάτηρ τε θνήσκομεν Αἰγαίου κύμασι πλαζόμενοι: (i) Comarco, Apolodoro, Soso, Heracleotas. (ii) Mira nuestro fin ahora, cuyo destino fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo.

Son de una ciudad griega y probablemente se dedicaban al comercio, por ello viajaban en barco. Dado que en la tumba no se encuentran sus cuerpos pareció importante inscribir de dónde eran y dónde habían muerto.

Hospitalidad

Como se puede observar, en Atenas y en las diferentes *poleis* griegas había mucho movimiento de parte de sus habitantes, seguramente con motivos económicos o políticos. Este hecho, en vez de crear una xenofobia creó una actitud de hospitalidad hacia los extranjeros.

El hecho de que ni el demótico ni el étnico fueran elementos obligatorios en el epigrama funerario puede ser el resultado de esta hospitalidad, es decir, si bien era motivo de orgullo el pertenecer a la ciudad más prestigiosa del momento, Atenas, esto no era la causa de un desprecio o discriminación hacia los que no lo eran, por ello, no era necesario marcarlo.

Ma. Dolores Dopico afirma que la hospitalidad es un deber de los ciudadanos y del Estado, se ensalza la buena acogida del huésped hasta el punto de que es utilizada como un criterio para valorar positiva o negativamente tanto pueblos como personas.³⁷

Desde Homero se hablaba de un Zeus hospitalario (*Ilíada*, 8.624-625) y en la *Odisea* aparecen ejemplos de hospitalidad y alabanza hacia la hospitalidad. Por ejemplo, dice Alcinoos (8.31-33, 546-547):

ἡμεῖς δ', ὡς τὸ πάρος περ, ἐποτρυνόμεθα πομπήν·
οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος, ὅτις κ' ἐμὰ δώμαθ' ἵκηται,
ἐνθάδ' ὀδυρόμενος δηρὸν μένει εἵνεκα πομπῆς [...]
ἀντι κασιγνήτου ξεινός θ' ἰκέτης τε τέτυκται

³⁷ Dopico Caínzos, Ma. Dolores. “Algunas consideraciones sobre la φιλοξενία en el mundo griego”, en Ángeles Alonso *et al.* (coords), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 1999, p. 91.

άνερι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύη πραπίδεςσι.

...pues, como siempre lo hicimos con todos, que ni él ni otro alguno que llegue a mis casas en ellas quedará en aflicción largo tiempo por falta de ayuda [...] suplicantes y huéspedes son a manera de hermanos para todo varón no insensato del todo.³⁸

Hesíodo habla de un castigo para quien no trate bien a los huéspedes (*Los trabajos y los días*, 327ss):

Ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξει...

τῷ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτῆν

ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped [...] sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo.³⁹

Más tarde, Platón también habla del Zeus de la hospitalidad (*Leyes*, 953d.8-e.1):

τούτοις δὴ τοῖς νόμοις ὑποδέχεσθαι τε χρὴ πάντας ξένους τε καὶ ξένας ἐξ ἄλλης χώρας καὶ τοὺς αὐτῶν ἐκπέμπειν, τιμῶντας ξένιον Δία, μὴ βρώμασι καὶ θύμασι τὰς ξενηλασίας ποιουμένους, καθάπερ ποιοῦσιν νῦν θρέμματα Νείλου, μηδὲ κηρύγμασιν ἀγρίοις.

Es necesario que den cobijo a todos los huéspedes varones y mujeres de otros países y que envíen al exterior los propios con estas leyes, honrando al Zeus de la hospitalidad, sin expulsar a los extranjeros comiéndoselos y sacrificándolos, como hacen hoy en día las criaturas del Nilo, ni con edictos zafios.⁴⁰

Y también menciona no sólo que se debe tratar bien a los huéspedes sino que hay obligaciones que los ciudadanos tienen con ellos (*Menón*, 91a.1-5):

...οὗτος γάρ, ὃ Ἄνυτε, πάλαι λέγει πρὸς με ὅτι ἐπιθυμεῖ ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἣ οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θεραπεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαι τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ.

Hace rato que él (Menón) me dice, Ánito, que anhela ese saber y esa virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y apartar a ciudadanos y extranjeros, tal como es propio de un hombre de bien.⁴¹

También Jenofonte (*Económico*, 2.5.4-6) da como consejo tratar bien a los huéspedes:

ἔπειτα ξένους προσήκει σοι πολλοὺς δέχεσθαι, καὶ τούτους μεγαλοπρεπῶς·

En segundo lugar, porque tu rango te exige dar hospitalidad a muchos extranjeros y a tratarlos con magnificencia.⁴²

Por su parte, Tucídides (2.39) dice que no expulsan a los extranjeros ni siquiera en época de guerra.

³⁸ Trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2008.

³⁹ Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1997.

⁴⁰ Trad. Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1999.

⁴¹ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1983.

⁴² Trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.

Como conclusión, se puede decir que la sociedad griega estaba formada por diferentes pueblos que convivían y, por ello, era normal que los habitantes cambiaran de lugar de residencia. Aunque, en Atenas, los que llegaban de otros lados no eran ciudadanos sí gozaban del esplendor y desarrollo de la ciudad. Seguramente eran mejor recibidos los que eran útiles para la *polis* de alguna manera: en el combate o en alguna actividad que los extranjeros pudieran realizar, pero de todas maneras no se rechazaba por principio a ninguno. Por ello, dado que no había una actitud de xenofobia, no parecía necesario marcar en los epigramas funerarios que se era o no ciudadano ateniense, de hecho, ningún epigrama habla de un extranjero como tal, ξέvoς, y pocos hablan de los lugares de proveniencia dentro del dístico del epigrama.

CAPÍTULO VII
“HOMBRES ATENIENSES”

Hasta ahora, dentro del análisis de los epigramas funerarios del corpus presentado, se ha hablado de tres elementos: el nombre del difunto, los miembros de la familia o amigos que son mencionados, así como sus lugares de procedencia y la importancia de éstos. Dichos elementos son los más comunes en los epitafios y se pueden presentar, como ya se mencionó, dentro o fuera del dístico del epigrama.

En este capítulo se analizará lo que se dice en específico acerca de los varones atenienses en los epigramas funerarios (el siguiente será acerca de las mujeres).

El estudio sobre los hombres ha tenido pocas variantes de visiones, a diferencia del de las mujeres. La gran mayoría de los textos de esta sociedad, así como del arte, fueron realizados por hombres, por lo que su voz está muy bien representada. En estos testimonios ha quedado asentado que Atenas clásica era una sociedad patriarcal: era el hombre el que participaba y decidía todo lo relacionado con las actividades públicas y la *polis*.

Por otra parte, como se ha mencionado, casi siempre son los hombres sobrevivientes al difunto los que se encargan de realizar el epigrama funerario correspondiente, por ello, es importante analizar qué pensaban éstos que debía inscribirse. Tal como se ha visto, plasmaban, más que ideas sobre individuos particulares, idealizaciones sobre cómo estos debían actuar dentro de la *polis*. Aunque ciertamente no se puede dudar de muchos de los hechos inscritos, por ejemplo a qué se dedicaba el difunto o de qué había muerto, incluso estos eventos tuvieron su valor social, por tanto también pueden ser considerados como idealizaciones.

El estudio de lo que se dice de los hombres en los epigramas funerarios se dividirá en cuatro apartados:

1. Elogio del difunto.
2. Juventud y vejez.
3. Causas de la muerte.
4. Actividades u ocupaciones en vida.

1. Elogio del difunto

Un elemento frecuente en los epigramas funerarios son los elogios del difunto. Si bien la mayoría de las veces éstos no responden a la realidad, como ya se mencionó, sino a una idealización, sí reflejan la evolución de los valores morales y éticos de los griegos, en este

caso, en la Atenas clásica. Es decir, reflejan los valores que los que inscribían los epitafios en ese momento (o los que los mandaban hacer) consideraban destacables, aunque no se puede saber si así se comportaban los individuos en la cotidianidad.

Como se verá, casi todos los adjetivos y sustantivos que se usaron en esta época clásica aparecen ya en Homero, es decir, el repertorio no cambió mucho con los años. No obstante, la connotación que esos vocablos tuvieron en época clásica sí cambió y eso es lo que se analizará en este capítulo.

ἀρετή

La cualidad o elogio más mencionado en los epitafios dirigidos a los hombres en la época clásica es la ἀρετή, que aparece en 27 ocasiones.¹

Este término, puede tener una connotación bélica, como se ve desde Homero (*Ilíada*, 20.411):

δὴ τότε νηπιέησι ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνων
θῦνε διὰ προμάχων, εἶος φίλον ὄλεσε θυμόν.
Entonces (Polidoro) con infantil necedad, por exhibir la *valía* de sus pies,
corría enardecido ante las líneas, hasta que perdió la vida.²

Y posteriormente también en otros autores (incluso de época clásica), por ejemplo, Heródoto lo utiliza para hablar de Píteas el hijo de Isquénoo (8.92.5-6):

τὸν οἱ Πέρσαι κατακοπέντα ἀρετῆς εἶνεκα ... ἐκπαγλεόμενοι·
...a quien los persas, muy admirados por su *valentía*, habían salvado la vida.³

Por su parte, en el discurso fúnebre de Pericles al elogiar a los soldados caídos en combate durante el primer año de la guerra del Peloponeso dice que su muerte es una demostración del *valor* de un hombre: ἀνδρὸς ἀρετὴν (Tucídides, 2.42.2).

Siete de las 27 veces que aparece este término en los epigramas funerarios es claro que se refiere al valor en la guerra,⁴ por ejemplo en los siguientes:

2. ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετῆς ἔσται κλέος ἄφθιτον αἰεί...: de estos hombres la fama del *valor* será imperecedera siempre...

6. ...αὐτοῖς δ' ἀθάνατον μνημ' ἀρετῆς ἔθεσαν: ...un monumento inmortal de su *valor* les construyeron.

¹ En los siguientes epigramas: 2, 6, 10, 11, 83, 96, 99, 102, 474=99b, 483, 490, 495, 510, 511, 512, 524, 527, 552, 554, 561, 568, 585, 594, 600, 624, P13, P28.

² Trad. Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1991.

³ Trad. Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 5ª ed., 2007.

⁴ En los siguientes epigramas: 2, 6, 10, 99, 102, P13, P28.

El contexto bélico en esos siete epigramas está dado por el hecho de que los hombres enterrados mueren en combate, por lo que se entiende que el término ἀρετή se refiera al valor necesario para ello. Incluso en el 10 se menciona, al lado de ἀρετή, otra cualidad relacionada con la guerra, εὐπόλεμον, “hábil en combate”; y en el 102 esta virtud aparece personificada, como fuerza divina, Ἀρετήν, al lado de εὐπόλεμον.

Entonces, aunque la mayoría de los epigramas que mencionan esta cualidad no se refieren a un contexto bélico, el hecho de que aparezca en estos siete indica no sólo que se seguía usando con ese sentido, sino que era importante remarcar este elogio en los epigramas funerarios.⁵ Es interesante que en ningún epigrama funerario aparezca el vocablo ἀνδρεία, cuyo significado más común era “coraje varonil” y que era demostrado de la mejor manera en el campo de batalla.⁶ Esto puede mostrar que en época clásica este tipo de emoción o sentimiento bélico empezó a perder importancia o reconocimiento social.

Así, en el resto de los epitafios que contienen este elogio, la ἀρετή, ésta se refiere más bien a un conjunto de cualidades (como las que se analizarán más adelante) que en ese momento se consideraba que un buen ciudadano debía tener, ya no en un contexto de guerra sino dentro de la *polis*.

Este cambio del vocablo ἀρετή, de referir una virtud bélica a una cívica, seguramente se dio poco a poco en la mentalidad de los griegos. Un ejemplo de ello es el epigrama 10 (aproximadamente del año 430), en el que es usado dos veces. En él se pueden leer las dos connotaciones, como si fuera una transición, esto es, como si en esta época hubiera todavía el recuerdo del término como “valor”, aludiendo a la guerra, pero ya teniendo en mente otras cualidades:

⁵ Hay otros vocablos relacionados con la guerra que aparecen pocas veces en los epigramas, por ejemplo, ἀρηίθοοι, “ágiles en combate”, que aparece en el P12. Este vocablo se puede leer primordialmente en la *Iliada* (8.298) y no parece marcar otra cosa más que un contexto bélico:

πάντες δ' ἐν χροῖ πῆχθεν ἀρηιθόων αἰζηῶν·

...y todas se han clavado en la piel de mozos de *marcial* ímpetu. (Trad. Emilio Crespo)

También aparece el adjetivo τλήμων, “tenaz”, en dos epitafios, 5 y 82. Este término aparece también desde la *Iliada*, 10.231:

ἦθελε δ' ὁ τλήμων Ὀδυσσεὺς καταδῦναι ὄμιλον

Τρώων...

Quería el *paciente* Ulises internarse en la muchedumbre

de los troyanos... (Trad. Emilio Crespo)

En Homero, como se puede ver, esta palabra, τλήμων, no necesariamente se emplea en un contexto bélico, sino que se refiere a una cualidad necesaria, la paciencia o tenacidad, para llevar a cabo alguna empresa. Por ello, no debió haber sido difícil adaptarla a otros contextos como, en el caso de estos epigramas, al bélico.

⁶ Cf. Roisman, Joseph. “Rhetoric, Manliness and Contest”, en Ian Worthington (ed.), *A companion to Greek rhetoric*, Chichester, West Sussex - Malden, MA.: Blackwell Publishing, 2007, p. 394.

10. σημαίνεν ἀρετὴν τῶνδε καὶ ἐσσομένοις καὶ προγόνοσθεν... φσυχὰς δ' ἀντίτροπα θέντες ἐλλάχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρίδ' εὐκλείϊσαν: mostraba el *valor* de éstos y para los que vendrán y desde los antepasados... Muertos habiendo puesto como contrapeso sus almas alcanzaron la *virtud* y dieron gloria a su patria.

Se puede ver que la segunda vez que aparece este término, ya no se refiere al valor guerrero debido a la forma en que está en la oración: se dice que “alcanzaron” la virtud, ἐλλάχσαντ' ἀρετή, y el valor no se “alcanza”, sino que se “tiene”.

Annamaria Zumin afirma que el hombre no nace con ἀρετή, sino que la obtiene a través de diversas pruebas y que en los siglos V y IV, el concepto de ἀρετή se une al de Estado, en el cual, el πολιτικὸς βίος es la existencia que la *polis* confiere al hombre, y que prevalece sobre la vida privada.⁷

El término ἀρετή aparece en muchas ocasiones en textos griegos de otra índole, de hecho, en palabras de Werner Jaeger, es “el tema esencial de la historia de la educación griega”,⁸ y dado que se menciona desde Homero y no desaparece nunca de la literatura de esta sociedad, es difícil precisar su significado; además, no hay una única palabra en español que signifique exactamente lo mismo, debido a que reflejaba distintos valores según las épocas. “El concepto de ἀρετή es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles”, explica Jaeger.⁹

Hay autores de la Antigüedad que, en contextos diversos (ya no en el bélico), utilizan este sustantivo como elogio, incluso en la *Ilíada* (15.641-642):

τοῦ γένετ' ἐκ πατρὸς πολὺ χείρονος υἱὸς ἀμείνων
παντοίας ἀρετᾶς, ἡμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι...
De aquél había nacido de un padre mediocre (Coproo) un hijo *notable* (Perifetes)
en toda clase de cualidades, tanto la carrera como la lucha...¹⁰

Posteriormente, Píndaro (*Ístmica*, 1.41-45), cuando habla de la ἀρετή de Heródoto de Tebas, muestra lo alabada que es esta cualidad:

εἰ δ' ἀρετᾶ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν, / ἀμφοτέρων δαπάναις τε καὶ πόνοις, / χρῆ νιν
εὐρόντεσσιν ἀγάνορα κόμπων / μὴ φθονεραῖσι φέρειν / γνώμῃαις.
Y si aplica a la virtud todo su esfuerzo / doblemente, en los gastos y en las obras, / fuerza es,

⁷ Zumin, Annamaria. “Epigrammi sepolcrali anonimi d’eta’classica ed hellenistica” *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto 1961, Roma: Edizioni dell’Ateneo, p.198-204.

⁸ Jaeger, Werner. *Paideia*, México, FCE, 1957, p. 20.

⁹ *Ibid*, p. 20-1.

¹⁰ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

a quien la encuentra, un tierno encomio / llevarle, no con envidiosos / designios.¹¹

En *La apología de Sócrates* de Platón (18a.5-6), cuando aquél pide a los jueces que le dejen hablar al modo como fue criado, dice:

δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τᾶληθῆ λέγειν.
Éste es el *deber* del juez (escuchar), el del orador, decir la verdad.¹²

Por su parte, Aristóteles (*Metafísica*, 1021b.20), al hablar de lo perfecto o completo, lo define como lo que no es superado en cuanto a *virtud*:

καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις...
Y la *excelencia* es cierta perfección...¹³

Entonces, como se ve en estas citas de autores griegos, la ἀρετή siempre se refirió a cualidades positivas, se podría decir que las mejores de la época, por eso era tan mencionada en los epigramas funerarios.

Arthur Adkins afirma que el sustantivo ἀρετή y el adjetivo ἀγαθός son las palabras más poderosas de elogio hacia un hombre en Homero y posteriormente.¹⁴ Y dice que ambas continúan alabando el coraje en Sófocles, Eurípides, Heródoto, Tucídides y en escritores posteriores.¹⁵ Coraje que tenía que ver más con la vida cívica que con la bélica.

Por su parte, Christos Tsagalis afirma que la ἀρετή y la σωφροσύνη son los conceptos abstractos más comunes atestiguados en los epigramas funerarios, y añade que en el caso de Atenas, una nueva característica de estas dos virtudes fue la preservación de un delicado equilibrio entre el odio por la oligarquía y el amor por la democracia por un lado, y el comportamiento social sabio y responsable en la vida privada y pública, por otro lado.¹⁶

Francisco Rodríguez Adrados explica que “las Guerras Médicas afirmaron la fe de Atenas en un ideal mixto, que concilia los rasgos de la ἀρετή aristocrática tradicional — valor, gloria, éxito, σωφροσύνη— con un concepto de la justicia, protegida por los dioses, como libertad y noble disciplina de todos los ciudadanos”.¹⁷

¹¹ Trad. Rubén Bonifaz Nuño, México: UNAM (BSGRM), 2005.

¹² Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1981.

¹³ Trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos (edición trilingüe), 2ª ed., 1982.

¹⁴ Adkins, Arthur. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960, p. 30.

¹⁵ *Ibidi*, p. 157.

¹⁶ Tsagalis, Christos C., *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 136.

¹⁷ Rodríguez Adrados, Francisco. *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1975, p. 109.

Debido a que la ἀρετή implicaba varias cualidades, en los veinte epigramas restantes en que se menciona, se ha decidido utilizar la traducción “virtud” (con la idea de “excelencia” u “honor”) puesto que este vocablo incluye más características positivas dentro de la vida en la ciudad que el “valor”. Así, en estos veinte, el difunto (o lo que se dice de él) no tiene nada que ver con la guerra. Consideremos los siguientes:

11. προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτῶ...: A causa de sus funciones como próxeno y a causa de su *virtud*, tanto la suya como la de sus antepasados...

96. μνήμα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης ἀρετῆς τε Σωσίνο ἔστησαν παῖδες ἀποφθιμένο: Los hijos de Sósino, cuando murió, le erigieron un monumento a causa de su justicia, de su prudencia y de su *virtud*.

En todos estos epigramas, la virtud, como se mencionó, fue “obtenida” por el difunto a través de diversas acciones o cualidades, por ejemplo, al ser justo, prudente o al ejercer su oficio adecuadamente, entre otras.

Fama, renombre (κλέος, εὐκλεία, εὐλογία, ἔπαινος) y ser echado de menos (ποθεινός)

Hay varios vocablos relacionados con la fama y la alabanza que el difunto recibía en vida: κλέος, εὐκλεία, εὐλογία y ἔπαινος.

Elizabeth Meyer dice que en los siglos V y IV, los epitafios no refieren características personales, que incluso los adjetivos que caracterizan al difunto son raros y que la tendencia hacia el “individualismo” fue limitada. En su lugar, afirma, el individuo fue conmemorado como miembro de una comunidad más grande (no ya de una familia), la *polis*.¹⁸ Sin embargo, dado que algunos difuntos son dignos de alabanzas por sus actitudes en vida no se puede más que pensar que sí son cualidades individuales, aunque ciertamente son alabadas en comunidad. Por otro lado, si bien en los epigramas dirigidos a los hombres no hay muchas cualidades familiares, como se verá más adelante, la vida pública y la privada estaban íntimamente relacionadas.

De hecho, obtener fama (de preferencia inmortal) era importante desde los héroes homéricos, por ejemplo cuando Héctor exclama (*Ilíada*, 22.304-5):

μη μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.
¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria,

¹⁸ Meyer, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), p. 109.

sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!¹⁹

Posteriormente, Isócrates en *A Nicocles* (37.3-5) asegura que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres:

Μὴ περιίδης τὴν σαρτοῦ φύσιν ἅπασαν ἅμα διαλυθεῖσαν· ἀλλ' ἐπειδὴ θνητοῦ σώματος ἔτυχες, πειρῶ τῆς ψυχῆς ἀθάνατον τὴν μνήμην καταλιπεῖν.

No consentias que toda tu naturaleza sea destruida a la vez, por el contrario, ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu.²⁰

En época clásica, la fama se obtenía al tener las cualidades necesarias para que la *polis* funcionara de la mejor manera. Por ello, en los epigramas funerarios éstas se mezclan con el deseo de obtener elogios y renombre inmortal.

G. Folhen dice que es evidente que lo que dicen de los difuntos, en general los parientes más próximos, son elogios.²¹ Es decir, uno de los objetivos de los epigramas funerarios era dar o preservar la fama del ahora difunto (por ello, desde época arcaica fue importante dejar un recuerdo físico, un μνῆμα, tal como se vio anteriormente).

Por su parte, dice Annamaria Zumin que en Grecia, la única forma por la cual la personalidad humana puede sobrevivir a la fuerza de Tánatos, era la fama.²² Por ello pareció importante a los que mandaron elaborar estos epigramas funerarios remarcar que la persona tenía fama cuando vivía.

La fama está relacionada con la ἀρετή en cinco epigramas,²³ por ejemplo en los siguientes:

2. ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετῆς ἔσται κλέος ἄφθιτον αἰεὶ...: de estos hombres la fama del valor será imperecedera siempre...

10. ἀθανατόμ με θα[νο] ... σημαίνειν ἀρετὴν ... φουχὰς δ' ἀντίρροπα θέντες ἐλλάχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρίδ' εὐκλείσαν: ... inmortal me... mostraba el valor... Muertos, habiendo puesto como contrapeso sus almas alcanzaron la virtud y dieron gloria a su patria.

Además, en diez epitafios, la fama, la alabanza y el elogio aparecen como una cualidad importante del ahora difunto,²⁴ por ejemplo en los siguientes:

488. κτόμενον εὐκλεαν δορὶ καὶ χερὶ...: Procurando fama con la lanza y con la mano a favor del hombre...

¹⁹ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

²⁰ Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1979.

²¹ Fohlen, G. "Quelques aspects de la vie antique d'après les épitaphes métriques grecques", *Les Études Classiques* 22, No. 2, 1954, p. 145.

²² Zumin, Annamaria. *Op. cit.*, p. 188.

²³ En los epigramas: 2, 10, 497, 512, P28.

²⁴ En los epigramas: 488, 489, 509, 521, 531, 548, 561, 581, 593, 609.

489. τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος...: Ares ama a los buenos. También, la *alabanza* los ama...

Incluso, en un epitafio dirigido a una mujer, el hijo es el que obtiene el elogio y las alabanzas por haber enterrado a su madre:

533. μητέρα ἔθηκα ὀσίως ὀσίαν τοῖς πᾶσιν ιδέσθαι· ἀνθ' ὧν ἐλόγιας καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι:
He enterrado con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio, soy digno de *elogio* y *alabanzas*.

Así que el cumplir con las obligaciones en el ámbito funerario, con piedad, también conllevaba alabanzas, como se ve en este epigrama.²⁵

En otro, aparece el adjetivo ἀνένκλητος, irreprochable, que está relacionado etimológicamente con uno de los anteriores, εὐκλεια:

595. οὐδὲ φάος λεύσων ὃ γε δαίμοσιν ἦν ἀγέραστος, πᾶσιν δ' ἀνθρώποισι παρέσχον ἀνένκλητον ἑμαυτόν...: Y sin ver ya la luz, no fui honrado como me merecía por las divinidades, si bien me mostré *irreprochable* para todos los hombres...

La misma raíz aparece también en un verbo:

6. (ii) ἡοίδε παρ' ἑλλησποντον ἀπώλεσαν ἀγλαὸν ἡβήν βαρνάμενοι, σφετέραν δ' εὐκλείσασμι πατρίδα: (ii) A lo largo del Helesponto, los que perdieron la espléndida juventud combatiendo *dieron honor* a su patria.

Además, en dos epitafios relacionados con la guerra, aparece otro adjetivo, κῦδος, que tiene la misma idea de fama:

4. χαίρετε ἀριστεῖς πολέμο μέγα κῦδος ἔχοντες: Saludos, excelentes (hombres), que tienen gran *renombre* a causa de la guerra

519. ...ὄν ποτ' Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἐστεφάνωσε δῆμος ἀριστεύσαντα καθ' Ἑλλάδα κῦδος ἔχοντα: ...al que un día el pueblo magnánimo de Erecteo (te) coronó por ser el mejor y por gozar de *renombre* en toda la Hélade.

Entonces, después de ver que hay varios vocablos para hablar de la fama que un hombre podía obtener en la *polis* clásica, se entiende que era importante su participación y visibilidad en ésta.

También relacionado con las cualidades anteriores (tener fama y elogios), está el mencionar en el epitafio que el difunto sería echado de menos por sus familiares, amigos, e incluso conciudadanos. Esto se hizo a través del adjetivo ποθεινός, “echado de menos”, el cual aparece en 10 epigramas,²⁶ por ejemplo en los siguientes:

²⁵ Se hablará del concepto de “piedad” en el capítulo siguiente.

²⁶ En los epigramas: 469, 483, 485, 501, 511, 512, 515, 527, 553, 564.

469. ἐνθάδε Θέρσανδρον καὶ Σιμίλον, ἄνδρε ποθεινῶ πατρίδι Κερκύραι...: Aquí a Tesandro y Similo, hombres *echados de menos* por su patria, Corcira...

483. ...ἀστοῖσιν τε ποθεινόν...: ...*echado de menos* por los ciudadanos...

También en seis epitafios se marca que el difunto dejó penas o dolor, πένθος, en los vivos,²⁷ por ejemplo:

84. ...ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μέγα πένθος...: ...La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su amado padre y madre, a ambos, gran *dolor*...

498. ...ἐτάροισι δὲ πένθος ἔθηκα... πιστοτάτην ἔλιπον: ... muerto, dejó *dolor* para sus compañeros... una muy fiel...

Como se vio en el capítulo anterior en el que se analizaron las personas que son mencionadas en los epigramas, estos fueron un medio muy conveniente para expresar los sentimientos; con mayor medida en el ámbito masculino, en el cual esto no se permitía fácilmente. Por ello, tanto los padres como los hermanos y los amigos expresan su dolor y que echan de menos al difunto.

Además del sustantivo πένθος, la tristeza que el difunto deja en los que le sobreviven se expresa también con los sustantivos λύπη y πόθος:

585. ...ὥστε θανὼν ἔλιπον λύπας προγόνοισι φίλοις τε· οὐ γὰρ ἔτ' ἔστιν ἰδῆν σῶμα γονεῦσιν ἐμόν: ... de modo que al morir dejé *penas* a mis antepasados y amigos, que a mis padres ya no les es posible ver mi cuerpo.

610. ...μὲν ἤνδανεν οἷς χρῆν... πόθον: ...complacía a quienes era necesario ...*nostalgia*.

Incluso, hay dos epitafios en los que se marca (aunque sea metafóricamente) que toda Grecia extraña al difunto:

550. ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα ποθεῖ θ' ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, Εὐθία...: Toda la Hélade te envidia y *añora* en los sagrados concursos, Eutias...

578. ...αἶξ αὖ χήσαντά σε πλείσταις ἀντιπάλων νίκαις Ἑλλάς ἄπ]ασα ποθεῖ...: ...toda la Hélade te *echa de menos*, a ti que te vanagloriaste de muchas victorias entre los rivales...

De todas estas cualidades inscritas en los epigramas funerarios (el obtener alabanza, elogios y fama, y ser echado de menos) se puede deducir que en Atenas era necesario, para los hombres, participar, esto es, no pasar inadvertido y, así, lograr renombre. Esto se entiende si se piensa que uno de los principales derechos de los ciudadanos atenienses, también tomado como obligación, era participar en la asamblea de la *polis*, como lo dice Aristóteles en una cita referida páginas atrás (*Política*, 1275a 22-23): “Un ciudadano, en sentido

²⁷ En los epigramas: 84, 498, 503, 557, 574, 593.

estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno”.²⁸

δικαίος y δικαιοσύνη

Otra cualidad muy relacionada con la *polis* y común en estos epitafios es el ser justo (δικαίος) o ejercer la justicia (δικαιοσύνη). Platón habla de esta cualidad y la relaciona estrechamente con la ἀρετή (*Menón*, 73a-b):

{ΣΩ.} Τί δέ; οὐκ ἀνδρὸς μὲν ἀρετὴν ἔλεγεσ πόλιν εὖ διοικεῖν, γυναικὸς δὲ οἰκίαν;
 {ΜΕΝ.} Ἔγωγε.
 {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οἷόν τε εὖ διοικεῖν ἢ πόλιν ἢ οἰκίαν ἢ ἄλλο ὅτιοῦν, μὴ σωφρόνως καὶ δικαίως διοικοῦντα;
 {ΜΕΝ.} Οὐ δῆτα.
 {ΣΩ.} Ο ὑκοῦν ἄνπερ δικαίως καὶ σωφρόνως διοικῶσιν, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη διοικήσουσιν;
 {ΜΕΝ.} Ἀνάγκη.
 Sócrates: ¿Por qué? ¿No decías que la *virtud* del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?
 Menón. Sí
 Sócrates: ¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y *justamente*?
 Men: En absoluto.
 Sócrates. Y si administran *justa* y sensatamente, ¿administran *por medio de la justicia* y la sensatez?
 Men: Necesariamente.²⁹

Entonces, dado que la ἀρετή y la δικαιοσύνη (así como la σωφροσύνη) están relacionadas con el bienestar de la *polis*, se entiende que sean los vocablos que más se nombren en los epigramas funerarios dirigidos a hombres.

Acerca de la justicia, δικαιοσύνη y de lo justo, δίκαιος, son vocablos mencionados por algunos autores clásicos: Heródoto (1.96) al hablar de Deyoces, un tirano medo, dice que ejercía la justicia a pesar de que había una gran ilegalidad por toda Media, “sabiendo que para lo *justo* (τῶι δικαίῳ), lo injusto es un enemigo”. Por su parte, Platón (*República*, 433e) dice que la justicia es una forma del deber (hablando de los fundamentos de la ciudad) y la define así: “consiste en hacer lo propio y no ocuparse de más cosas”. Posteriormente, Aristóteles (*Política*, 1291a.27) dice que la clase militar desempeña la justicia del juez (δικαιοσύνη δικαστική). Así que se puede afirmar que este adjetivo está

²⁸ Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández, Madrid: Istmo, 2005.

²⁹ Trad. J. Calonge Ruiz et al., Madrid: Gredos, 1983.

más relacionado con la ciudad que con la vida privada o con cualidades personales, es decir, para que la *polis* subsistiera “adecuadamente” los hombres debían comportarse con justicia, por lo que resulta un vocablo apto para el epigrama funerario de un hombre.

Francisco Rodríguez Adrados dice que frente a la ὕβρις persa —un tirano invadiendo los derechos de sus súbditos y toda Persia los de otros pueblos— los griegos, y concretamente los atenienses, son caracterizados por su κόσμος u orden, expresión de su δίκη,³⁰ como lo dice Heródoto (8.86.1-4):

Τὸ δὲ πλῆθος τῶν νεῶν ἐν τῇ Σαλαμῖνι ἐκεραΐζετο, αἱ μὲν ὑπ' Ἀθηναίων διαφθειρόμεναι, αἱ δὲ ὑπ' Αἰγινήτων ἄτε γὰρ τῶν μὲν Ἑλλήνων σὺν κόσμῳ ναυμαχεόντων καὶ κατὰ τάξιν...

Pero en Salamina la mayoría de naves resultaron hundidas, destruidas en parte por los atenienses y en parte por los eginetas. Fue porque los griegos por mar luchaban en formación cerrada y según las reglas del arte de la guerra...³¹

Es decir, esa victoria fue justa porque los griegos actuaban adecuadamente. Entonces, la justicia para los griegos era vista como algo natural, algo que se debía hacer como parte del orden del mundo.

Protágoras, sofista, en el retrato que hace Platón de él, habla de justicia como si fuera un regalo de los dioses (*Protágoras*, 322c 1-3):

Ζεὺς οὖν δεῖσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la *justicia*, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras cordes de amistad.³²

Y Eurípides afirma que la justicia viene de las leyes establecidas por la sociedad (*Suplicantes*, 433-437):

γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς / ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει, / ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις / τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ' ὅταν κλύη κακῶς, / νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.

Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen una *justicia* igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la *justicia*.³³

La idea de justicia o lo justo aparece en doce epigramas,³⁴ por ejemplo:

12. (ii) ...ἔστι δὲ Σιληνὸς παῖς Φώκο, τόμ ποτ' ἔθρεψεν Ῥήγιον εὐδαιμον φῶτα δικαιοτάτον:
(ii) ...es Sileno, hijo de Foco, el hombre *más justo*, al que un día crió la afortunada Regio.

³⁰ Rodríguez Adrados, Francisco. *Op. cit.*, p. 108.

³¹ Trad. Manuel Balasch, *Op. cit.*

³² Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, *Op. cit.*

³³ Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978.

³⁴ En los epigramas: 12, 96, 105, 473=99a, 483, 484, 549, 553, 554, 559, 586, 600.

96. μνήμα δικαιοσύνης... ἔστησαν...: le erigieron un monumento a causa de su *justicia*...

Además, otros dos epigramas no dicen que el difunto hubiera sido justo, pero sí hablan de la justicia:

550. ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα ποθεῖ θ' ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, Εὐθία, οὐκ ἀδίκως...: Toda la Hélade te envidia y añora en los sagrados concursos, Eutias, *no sin justicia*...

594. (ii) εἴ τις τῶν ἀγαθῶν μνειάν ἔχει ἐν δορὸς ἀλκεῖ, πρῶτον κρίνων {ων} ἂν τόνδε δίκης μετέχοι: (ii) Si alguien tiene un recuerdo de los buenos en la fuerza de la lanza, eligiendo a éste al primero, lo haría partícipe *de la justicia*...

Entonces, viendo la importancia que estos vocablos tenían en la sociedad griega clásica, se puede entender por qué era especial que el epitafio de un hombre dijera que éste había sido justo en vida, pues tiene mucha relación con el buen funcionamiento de la *polis*.

σωφροσύνη

Otro término común usado como elogio en los epitafios dirigidos a hombres, es la prudencia o sensatez, σωφροσύνη. Como ya se mencionó, esta cualidad tiene que ver con el bienestar de la *polis*. Dice Arthur Adkins que la σωφροσύνη está muy relacionada con la práctica de las virtudes y que es una palabra contraria a un estado de locura,³⁵ tal como se usa en la *Ilíada* (21. 462-4), cuando dice Apolo a Posidón:

ἐννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
 ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω
 δειλῶν...
 ¡Agitador del suelo! Me dirías que *en mis cabales no*
 estoy si me avengo a combatir contigo por culpa de míseros
 mortales...³⁶

Tsagalís, por su parte, dice que la democratización de la σωφροσύνη constituye la marca del siglo IV ateniense y significa una sociedad en transición, donde la restauración del σόφρων πολιτεία era con mucho la más grande prioridad en la agenda política.³⁷ Entonces, esta cualidad también es una virtud que se obtiene, se trabaja para alcanzarla, dentro de la *polis*. El afán de participar en las liturgias (λειτουργία), como una prueba de que el ciudadano estaba llevando a cabo una economía admirable en la vida privada, era mostrar su nueva clase de σωφροσύνη, afirma Tsagalís.³⁸

³⁵ Adkins, Arthur W. H. *Op. cit.*, p. 247.

³⁶ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

³⁷ Tsagalís, Christos. *Op. cit.*, p. 136.

³⁸ *Ibid*, p. 140-141.

Entonces, la σωφροσύνη también daba fama y renombre a los individuos. De hecho, Annamaria Zumin dice que σωφροσύνη y la φρόνησις no son virtudes que caracterizan a los héroes homéricos, sino que son propias del mundo que se venía formando en el curso del siglo VII y VI y que se contraponen a la sociedad aristocrática homérica; en este mundo, las celebraciones de las grandes gestas se sustituyen por el elogio al trabajo cotidiano y de los pequeños destinos, y en el que los hombres de todas las condiciones sociales pueden conquistar la fama que los hará sobrevivir en la memoria, gracias a la más variada actividad.³⁹

Helen North, en su obra sobre la σωφροσύνη, explica que mientras este concepto en las mujeres permanece igual a través de la historia del pensamiento griego (castidad, modestia, obediencia, comportamiento discreto), en cambio, en los hombres, tuvo diversas acepciones. Néstor, Menelao, Diómedes y Odiseo son ejemplos épicos de σωφροσύνη en Sófocles, Isócrates y Platón, mientras que Aquiles y Áyax representan lo opuesto.⁴⁰ Entonces, como se ve, en época clásica no es una virtud de guerra, sino una actitud cívica. En la tragedia, la expresión característica de las restricciones religiosas y sociales es la σωφροσύνη, el sentido de la medida, la prohibición de transgredir fronteras, explica esta autora.⁴¹

North afirma que la influencia de la *polis* se ve claramente en los discursos de los oradores áticos, que delinean el σώφρων πολίτης, el ciudadano respetuoso de la ley, que en el siglo IV idealmente tiene las siguientes características: es un ferviente demócrata, que odia la oligarquía; es leal y generoso con sus conciudadanos y presto a desarrollar “liturgias”; y en su vida privada es modesto, inofensivo y contrario a la litigación.⁴²

Aristóteles, en su *Política*, habla de esta cualidad aunque ya la restringe a la relación de los hombres con las mujeres (1263b. 7-11):

ταῦτά τε δὴ οὐ συμβαίνει τοῖς λίαν ἔν ποιούσι τὴν πόλιν, καὶ πρὸς τούτοις ἀναιροῦσιν ἔργα δυοῖν ἀρεταῖν φανερώς, σωφροσύνης μὲν τὸ περὶ τὰς γυναῖκας (ἔργον γὰρ καλὸν ἀλλοτρίας οὔσης ἀπέχεσθαι διὰ σωφροσύνην), ἐλευθεριότητος δὲ τὸ περὶ τὰς κτήσεις...

Ahora bien, estas cosas no les suceden a los que defienden una ciudad demasiado unitaria; a lo que hay que añadir que eliminan claramente la práctica de dos virtudes, la *continencia*

³⁹ Zumin, Annamaria. *Op. cit.*, p 197.

⁴⁰ North, Helen. *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1966, p. 1.

⁴¹ *Ibid*, p. 32.

⁴² *Ibid*, p. 121-122.

respecto de las mujeres (pues es una bella acción abstenerse de la mujer ajena por *continencia*) y la liberalidad en el uso de los bienes...⁴³

Esta cualidad aparece en once epigramas,⁴⁴ por ejemplo en los siguientes:

480. ...ἔχων, σωφροσύνης...: ...teniendo... de *prudencia*...

495. σῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης μνημεῖον ἅπασιν λείπεις...: ...dejas a todos el recuerdo de tu virtud y de tu prudencia...

Además, en dos de ellos, el uso de *χρῆ*, indica que la *σωφροσύνη*, junto con la *ἀρετή* y la *σοφία*, son consideradas virtudes cuya práctica forma una parte indispensable del código de vida de un hombre, una tarea que el hombre tiene que realizar:

560. (ii) ἀσκήσαντα ὅσα χρῆ θνητῶ φύσει ἀν[δρ]ὸς ἐνεῖναι, [σωφρ]οσύνην, σοφίαν, γῆς με ἐ[κάλυψ]ε τάφος: (ii) Esta tumba de tierra me ocultó, a mí que me esforcé *en la medida en que* a la naturaleza mortal del hombre le es posible, en cuanto a prudencia y a sabiduría.

585. σωφροσύνην ἤσκον ἀρετὴν τε, ὡς χρῆ νέον ἄνδρα, καὶ ζῶν ἠιγούμην καὶ ἐπεὶ βίτου τέλος ἔσχον...: (Yo) practicaba la prudencia y la virtud, tal como *es necesario* a un hombre joven y era alabado cuando vivía, y cuando tuve el fin de la vida...

Incluso en un epitafio este sustantivo se nombra como divinidad:

102. πότνια Σωφροσύνη, θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδῶς...: Soberana Prudencia, hija de la magnánima Vergüenza...

Como se puede observar, la *σωφροσύνη* en época clásica es una cualidad contraria a la guerrera de la época arcaica. En realidad, el vocablo encierra una serie de características necesarias para el desarrollo de la *polis* griega. No obstante, aparece en menos de la mitad de epigramas funerarios que la *ἀρετή*, lo cual indica que tenía más “prestigio” esta última, es decir, los que mandaban realizar los epitafios por una u otra razón la tenían más presente.

Como se verá en el siguiente capítulo, la *σωφροσύνη* también es una cualidad común en los epigramas funerarios dirigidos a mujeres, aunque encierra otras características (más relacionadas con la cita de Aristóteles) dado que tiene que ver con las relaciones entre los ciudadanos.

ἀγαθός

Otro elogio común en los epigramas funerarios dirigidos a hombres es ser bueno o noble. El principal adjetivo para indicar esta cualidad es *ἀγαθός*. Arthur Adkins dice que

⁴³ Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández, *Op. cit.*

⁴⁴ En los epigramas: 96, 480, 495, 531, 548, 554, 560, 568, 585, 593, 624.

Agamenón es el ἀγαθός por excelencia, como capitán en jefe de las tropas griegas.⁴⁵ Tal como Aquiles lo nombra en la *Ilíada* (1.275):

μήτε σὺ τόνδ' ἀγαθός περ ἔων ἀποαίρεο κούρην...
Ni tú, aun siendo *valeroso*, quites a éste la muchacha...⁴⁶

Por ello se entiende que en dos epigramas, relacionados con la guerra, se use este adjetivo para calificar al difunto:

519. (ii) Γλαύκο παῖ Κλεόβολε θανόντα σε γαῖα καλύπτει ἀμφότερον μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μάχεσθαι...: (ii) Cleobolo, hijo de Glauco, la tierra te cubre, muerto, a ti que (hacías) ambas cosas: *buen* adivino y luchar con la lanza...

594. (ii) εἴ τις τῶν ἀγαθῶν μνειάν ἔχει ἐν δορὸς ἀλκεῖ, πρῶτον κρίνων {ων} ἂν τόνδε δίκης μετέχοι...: (ii) Si alguien tiene un recuerdo de los *buenos* en la fuerza de la lanza, eligiendo a éste primero, lo haría partícipe de la justicia...

Y en uno, ya citado, aparece el hecho de que los buenos son amados por Ares:

489. τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος, καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὑβρίσαι· ὄγ καὶ Γλαυκιάδης...: Ares ama a los *buenos*. También, la alabanza los ama y la juventud no permite que sean maltratados en la vejez; uno de ellos (es) Glauciádes...

No obstante, en época clásica, este término parece más bien relacionado con la ciudad, con la *polis*. Como en el discurso de Nicias referido por Tucídides (6.9.2):

καίτοι ἔγωγε καὶ τιμῶμαι ἐκ τοῦ τοιοῦτου καὶ ἦσσαν ἐτέρων περὶ τῶ ἐμαυτοῦ σώματι ὀρρωδῶ, νομίζων ὁμοίως ἀγαθὸν πολίτην εἶναι ὃς ἂν καὶ τοῦ σώματός τι καὶ τῆς οὐσίας προνοῆται·

...aunque considero que igualmente es un *buen* ciudadano el que se preocupa un poco de su persona y de su hacienda, puesto que un hombre así, por su propio interés, también será el primero en desear la prosperidad de su ciudad.⁴⁷

Y más adelante dice (6.14.1.1):

Ἐκαὶ σὺ, ὦ πρίτανι, ταῦτα, εἴπερ ἡγεῖ σοι προσήκειν κήδεσθαί τε τῆς πόλεως καὶ βούλει γενέσθαι πολίτης ἀγαθός, ἐπιπήφιζε καὶ ἰ γνώμας προτίθει αὐθις Ἀθηναίοις, νο μίσας, εἰ ὀρρωδεῖς τὸ ἀναψηφίσαι...

Y tú, príitano, si crees que es tu deber preocuparte por la ciudad y quieres ser un *buen* ciudadano, somete mis propuestas a votación y da una nueva oportunidad a los atenienses para debatir el asunto.⁴⁸

Por otro lado, los hablantes de los discursos de Lisias (21.12) y de Esquines (*Contra Ctesifonte*, 8) piden al jurado que voten por ellos diciendo que su caso es tanto justo, δίκαιον, como ventajoso, ἀγαθόν, para la ciudad.

⁴⁵ Adkins, Arthur W. H. *Op. cit.*, p. 37.

⁴⁶ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁴⁷ Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1992.

⁴⁸ *Ibid.*

Adkins dice que ἀγαθός tradicionalmente es el que es mejor para asegurar la seguridad, estabilidad y bienestar de la unidad familiar, en la guerra y en la paz.⁴⁹ En época clásica, continúa, se podría pensar que los términos ἀγαθός y ἀρετή se aplican a los que luchan por las instituciones democráticas, esto es, los miembros más valiosos de la ciudad.⁵⁰ Por ello se entiende que la cualidad de ser ἀγαθός también se nombre en los epigramas funerarios de esta época, fuera del ámbito bélico. Aparece en nueve epigramas,⁵¹ por ejemplo en los siguientes:

82. τλήμον Λυσίκυδες, ἀπόλεσας ἀγλαὸν ἦβην γῆς περὶ βαρνάμενος καλλιχόρο πατρίδος ἄκρως μὲν σοφίας μέτρον ἐπιστάμενος καὶ ψυχὴν ἀγαθός...: Lisícidas tenaz, destruiste tu espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos coros, conociendo la medida de la sabiduría en el punto más alto y (siendo) noble de alma...

474=99b. ...κεῖται Ἀθηνοκλῆς ἐνθάδε ἀνὴρ ἀγαθός: ...yace aquí Atenocles, un hombre bueno.

Además, hay dos epitafios en los que aparecen derivados de uno de los superlativos de este adjetivo, ἄριστος, el primero es un sustantivo y el segundo en un verbo:

4. χαίρετε ἀριστέες...: Saludos, excelentes (hombres)...

519. ...ὄν ποτ' Ἐρεχθέως μεγαλήτορος ἔστεφάνωσε δῆμος ἀριστεύσαντα...: ...al que un día el pueblo del magnánimo Erecteo coronó por ser el mejor...

En dos más aparece otro superlativo, κράτιστος:

483. Σώπιον ἐνθάδε γῆ κατέχει, τέχνην τε κράτιστον...: Aquí la tierra guarda a Sotio, el mejor en el oficio que él practicaba...

500. ἰατρὸς θνητοῖσιν νόσων ὁ κράτιστος ἀπάντων: El mejor médico de todas las enfermedades para los mortales...

En estos dos, el vocablo tiene que ver con una técnica u oficio por lo que se puede pensar que también está relacionado con la *polis*.

χρηστός

Otro término usado también como elogio y que tiene una connotación parecida a ἀγαθός es χρηστός, que puede referirse a alguien bueno pero con el matiz de útil. Este adjetivo viene del verbo χράομαι y, en primera instancia, se refiere a cosas. Cuando se trata de personas significa “bueno”, especialmente en la guerra, “valiente”, “verdadero”, “honesto”. Pero también puede significar “buenos ciudadanos”, “útiles”, “dignos” y “bondadosos” o “amables”, como lo usa Platón en el *Fedro* (264b. 9- 264c. 1):

⁴⁹ Adkins, Arthur. *Op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ *Ibid*, p. 119.

⁵¹ En los epigramas: 82, 474=99b, 484, 489, 519, 523, 562, 593, 594.

{ΦΑΙ.} Χρηστός εἶ, ὅτι με ἡγήϊκανὸν εἶναι τὰ ἐκείνου οὕτως ἀκριβῶς διυδεῖν.

Fedro: Eres muy *amable* al pensar que soy capaz de penetrar tan certeramente en sus intenciones.⁵²

Entonces, se entiende que se haya usado este adjetivo como un elogio dentro de un epitafio, en dos se usa de una manera general:

520. ὧ φίλοι ἡμέτεροι, *χρηστοὶ* πιστοὶ διὰ παντός, Χαίρετε...: Amigos nuestros, *buenos* y fieles en todo momento, salud...

547. Ἄτις ἦν *χρηστός* καὶ *χρηστῶν* ἐξεγενήθη: Atis fue *bueno* y fue engendrado de entre los *buenos*.

Y en el siguiente, la utilidad tiene que ver con ser bueno en un oficio: esquilador de ovejas.

626. *χρηστός* ἀνήρ Μάνης νακοτίλτης ἐνθάδε κεῖται: Manes, esquilador de ovejas, hombre bueno, yace aquí.

Así que se podría decir que este adjetivo tiene que ver también con el ser “bueno” o “útil” para la *polis*.

Además, hay tres adjetivos más que tienen la misma idea que ἀγαθός o χρηστός, éstos son: ἐσθλός, ἔντιμος y ἐύς, pero sólo aparecen en un epigrama (484, 595 y 498), por ello no se analizan aquí.

πιστός

El adjetivo πιστός también aparece en los epigramas funerarios. En la *Ilíada* esta cualidad está relacionada con la actitud que se tiene en la guerra, en concreto el compañero del que uno se puede fiar porque no abandonará el puesto (16.147):

ἵππους δ' Αὐτομέδοντα θοῶς ζευγνῦμεν ἄνωγε,
τὸν μετ' Ἀχιλλῆα ῥηξήγορα τίε μάλιστα,
πιστότατος δέ οἱ ἔσκε μάχη ἔνι μείναι ὀμοκλήν.
(Patroclo) Mandó uncir rápidamente los caballos a Automedonte,
a quien más apreciaba tras Aquiles, rompedor de batallones,
y que era el *más leal* para resistir las amenazas en la lucha.⁵³

Pero posteriormente se le atribuyen otras connotaciones, como en Heródoto (1.108.10-12):

ὡς ἐγένετο ὁ Κῦρος, καλέσας Ἄρπαγον, ἄνδρα οἰκίηον καὶ *πιστότατόν* τε Μήδων καὶ πάντων ἐπίτροπον τῶν ἑωυτοῦ...
Cuando Ciro nació, Astiages convocó a Harpago, un pariente suyo que le era *el más adicto* a los medos y que se encargaba de todos sus problemas...⁵⁴

O en Aristóteles, *Política*, 1283a 31-33:

⁵² Trad. C. García Gual *et al.*, Madrid: Gredos, 1997.

⁵³ Trad. Emilio Crespo. *Op. cit.*

⁵⁴ Trad. Manuel Balasch. *Op. cit.*

οἱ πλούσιοι μὲν ὅτι πλεῖον μέτεστι τῆς χώρας αὐτοῖς, ἢ δὲ χώρα κοινόν, ἔτι πρὸς τὰ συμβόλαια πιστοὶ μᾶλλον ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν·

Los ricos basan su pretensión (reclamar para sí el poder político justamente) en que son los que poseen más tierras, pero la tierra es un bien público, y que además inspiran más *confianza*, por lo general, en los contratos.⁵⁵

Así que en época clásica, el que alguien fuera πιστός estaba relacionado con los deberes de la ciudad, pasó de designar a un guerrero que peleaba con los suyos incansablemente a alguien que apoyaba cívicamente también a los suyos. Esta cualidad aparece en tres epigramas, aunque sólo en el último se refiere al difunto específicamente:⁵⁶

5. ...βροτοῖσι δὲ πᾶσι τὸ λοιπὸν φράζεσθαι λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος: ...y dispuso el desenlace *verdadero* de los vaticinios para mostrar(lo) a todos los mortales en el porvenir.

10. ...ἐχθρῶν δ' οἷ μὲν ἔχοσι τάφο μέρος, ἡοὶ δὲ φυγόντες τεῖχος πιστοτάτην ἡελπίδ' ἔθεντο βίο: ...de los enemigos, unos ocupan una parte de la tumba, pero los otros, que huyeron, erigieron como un muro la esperanza *más fiel* de la vida.

532. πιστῶν δὲ ἔργων ἔνεκα ἔσχον Πιστὸς ἐπωνυμίαν, οὗ σπάνις ἀνδρὶ τυχεῖν: A causa de mis obras *leales* tuve un sobrenombre, *Pistos*, cosa que (es) una rareza en un hombre obtener.

Así que si bien no es un elogio que aparezca mucho en los epigramas funerarios, también debió haber sido una cualidad importante en el desarrollo de la *polis*.

σοφός

Como otro elogio, aparece el sustantivo “sabiduría”, σοφία, o el adjetivo “sabio”, σοφός, que se encuentra en cuatro epigramas,⁵⁷ por ejemplo en los siguientes:

82. ...ἄκρως μὲν σοφίας μέτρον ἐπιστάμενος: ...conociendo la medida de la *sabiduría* en el punto más alto...

473=99a. μάντεος ἐντίμο μάντιν σοφόν, ἄνδρα δίκαιον, κρύπτω Μειδοτέλος ἐνθάδε Καλλιτέλην: Oculto aquí al adivino *sabio*, (hijo) del adivino apreciado, hombre justo, Calíteles de Midóteles.

En estos epitafios, el elogio está relacionado con lo que hacía el difunto en vida, es decir, que algunas actividades lo merecían, por ejemplo, el ser médico, participar en la comedia o el ser adivino. Además, parece que σοφός se refiere a una actividad práctica. Como lo usa Píndaro (*Pítica*, 5.115):

...πέφανταί θ' ἄρματηλάτας σοφός·
...y mostrose guiador de carros *sapiente*...⁵⁸

⁵⁵ Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández. *Op. cit.*

⁵⁶ También el 498, aunque está muy dañado y no es claro a qué se refiere.

⁵⁷ En los epigramas: 82, 473=99a, 550 y 560.

⁵⁸ Trad. Rubén Bonifaz Nuño, *Op. cit.*

Así, no cualquiera podía recibir este elogio, quizá por eso sólo aparece en estas cuatro ocasiones. Más adelante se hablará de las profesiones u oficios de los hombres y su aprecio o desprecio por ellas en esta época.

No haber hecho sufrir a nadie

Otra virtud de un hombre reconocida en los epigramas funerarios era el no haber hecho sufrir a nadie. Aparece en tres epigramas con el empleo de los verbos *πημαίνω*, *λυπέω* o del sustantivo *λύπη*:

83. οὐδένα *πημάνας* ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ἐς Αἴδα κατέβη: Sin haber hecho sufrir a ningún hombre de la tierra... bajó al Hades.

541. (ii) οὐδένα *λυπήσασα*, τέκνων δ' ἐπιδοῦσα ἔτι παῖδας τῆς κοινῆς μοιρᾶς πᾶσιν ἔχει τὸ μέρος: Sin haber afligido a nadie y habiendo visto incluso a los hijos de sus hijos, tiene la parte del destino común a todos.

554. ἐπτὰ βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος, οὐθένα *λυπῶν*...: Siete décadas de vida, querido por todos, sin haber provocado *sufrimientos* a nadie...

En el 83, este elogio es particularmente extraño debido a que el epigrama casi en su totalidad está compuesto por las matanzas que realizó el difunto (atravesar a siete hombres con una lanza, por ejemplo); sin embargo, se entiende si se piensa que “a nadie” se refiere siempre a conciudadanos.

Entonces, el no haber hecho sufrir a nadie está relacionado no con las guerras sino con la convivencia dentro de la *polis*, así que el decirlo implica un comportamiento adecuado dentro de ella.

Estados de ánimo

Además de las cualidades que se refieren directamente al bienestar de la *polis*, están las que tienen que ver con emociones o estados de ánimo del ahora difunto. Por ejemplo, el hecho de que éste fuera “feliz”. Hay dos vocablos que se usan como cualidades de hombres en la vejez. El primero es el adjetivo ὄλβιος, que aparece en dos epitafios:

579. ὄλβιον εὐγήρων ἄνοσον... τύμβος ὄδ' εὐθάνατον... ἔχει...disfrutando de una buena vejez... *feliz*, sin enfermedad... Esta tumba tiene a... que tuvo una muerte apacible.

601. Κυδίμαχον χθὼν ἦδε πατρὶς στέρνοισι καλύπτει ὄλβιον εὐαίωνα βίου πλεύσαντα πρὸς ὄρμον...: A Cidímaco esta tierra patria en su pecho cubre, después de haber navegado *feliz* y afortunado hasta el puerto de la vida...

Como se puede ver, este adjetivo se reserva para gente en la vejez. Tal vez esto tenga relación con el hecho de que en la época clásica, el hombre, en su juventud y edad adulta, tenía otras preocupaciones, principalmente políticas y sociales, como para presumir en su epitafio que, de haber muerto a los 20 años, era una persona feliz. A los 20 años las cualidades que se enaltecían eran, como hemos visto, otras, como tener virtud o ser justo.

En el 579 hay, además, otra cualidad que tiene que ver, más claramente, con la vejez: εὐγήρων, la cual evidentemente no hubiera podido ser parte de un epitafio de un hombre joven.

Y el segundo vocablo que se utiliza es εὐδαίμων, que aparece en un solo epigrama:

524. (ii) ... Ἀθηναίων δὲ ἐστεφάνωσε πόλις· εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπων:
(ii) ... La ciudad de Atenas (me) coronó; y *feliz*, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

Este epigrama también está dedicado a un hombre de edad, con nietos, lo cual refuerza lo dicho acerca de que estos adjetivos relativos a la felicidad se reservan para gente mayor puesto que los menores deben, primero, cumplir con otras cualidades dentro de la *polis*, antes de poder llegar a considerarse felices.

Arthur Adkins dice que la condición en la que un número suficiente de ἀγαθά se posee y disfruta es denotada por la εὐδαιμονία y que, en consecuencia, es la palabra que denota el final de la vida para el griego de este período.⁵⁹

Si bien los dos adjetivos anteriores se utilizan para designar características de hombres ancianos, hay otros cuatro epigramas que hablan de un bienestar personal, en los que no se menciona la edad del difunto, de hecho, en el primero, se dice que sus padres seguían vivos cuando él murió, por lo que no es muy probable que fuera un anciano:

623. μάρτυς ἥελιος καὶ μήτηρ ἠδὲ πατήρ σός, Πανταλέων, τῆς σῆς εὐκολίας βιότῳ: El sol, tu madre y también tu padre, Pantaleón, (son) testigos de tu *buena disposición* en la vida.

El segundo adjetivo con esta misma idea es μακαριστός:

83. ο ὕτος ἀνὴρ, ὃς ἔσωισεν Ἀθηναίων τρεῖς φυλάς ἐκ Παγᾶν ἀγαγὼν διὰ Βοιωτῶν ἐς Ἀθῆνας, ε ὑκλείσει Ἀνδοκίδαν δισχίλους ἀνδραπόδοιδιν. ο ὑδένα πημάνας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ἐς Αἶδα κατέβα πᾶσιν μακαριστὸς ιδέσθαι: ... Este hombre, que salvó a tres grupos de familias atenienses, habiéndolos conducido desde el Oriente a través de los beocios hasta Atenas, dio honor a Andócides con dos mil esclavos de guerra. Sin haber hecho sufrir a ningún hombre de la tierra, *feliz* a la vista de todos, bajó al Hades...

⁵⁹ Adkins, Arthur. *Op. cit.*, p. 251-252.

Aunque no se especifica la edad que tenía al morir el hombre ahí enterrado, sí se hace explícito que fue un hombre valiente, que destacó en la guerra y muy útil para la ciudad de Atenas, lo cual pudiera ser motivo para que se pudiera considerar feliz (o que los demás lo consideraran feliz).

El tercer adjetivo no resalta la felicidad del difunto, pero sí un carácter apacible:

103. μνήμα τόδε ἀθάνατον θνητῷ μεγαλήτορος ἀνδρός...Εὐκτίτο...: Este es un monumento inmortal del mortal Euctites, hombre *de gran corazón*...

Este adjetivo se usa en la *Ilíada* como epíteto de Patroclo (16.257) y en la *Odisea* se refiere al Cíclope (10.200). Así que se usaba, al menos en época homérica, para hablar de personajes no menores (aunque no necesariamente los mejores guerreros). Tal vez por ello resultó un buen adjetivo en este epigrama funerario.

Y el último adjetivo que habla del carácter de un hombre también aparece en un solo epigrama:

572. πόντου ἀπ' Εὐξείνου Παφλαγῶν *μεγάθυμος* Ἀτότας ἦς γαίας τηλοῦ σῶμ' ἀνέπαυσε πόνων: El *magnánimo* Atotas paflagonio del ponto Euxino, lejos de su tierra, cesó de las penas a su cuerpo.

Estas cualidades que hablan de estados de ánimo del difunto, específicamente que era feliz o que tenía buen corazón, tienen un matiz diferente al de las que se señalaron anteriormente que se refieren a las características que debía tener un hombre para ser directamente útil a la *polis*, por ejemplo: tener valor en combate (ἀρετή), crear fama y renombre a partir de participar en la democracia (κλέος, εὐκλεία, εὐλογία, ἔπαινος), ser echado de menos (ποθεινός), ser justo (δικαίος y δικαιοσύνη), tener medida (σωφροσύνη), ser bueno o noble (ἀγαθός o χρηστός), ser fiel o leal (πιστός) o ser sabio (σοφός). No obstante, como se ha visto, era importante que el hombre estuviera bien individualmente y después en los distintos núcleos de los cuales formaba parte, para que así, la *polis* también funcionara adecuadamente. Tal vez por ello no era raro que se mencionaran cualidades que se refieren a estados de ánimo.

φίλος

Otro elogio que tiene que ver con sentimientos y que se repite en más de dos ocasiones es el haber sido querido o amado, φίλος,⁶⁰ que aparece por ejemplo en los siguientes:

⁶⁰ En los epigramas 527, 554 y 574.

527. ...μητρὶ φίλον καὶ πατρὶ κασιγνήταις...: *querido* por su madre, por su padre y por sus hermanas...

574. ...παῖδας γὰρ παίδων εἶδον ὁ πᾶσι φίλος: ...Pues querido por todos, vi a los hijos de mis hijos.

No obstante, con este mismo adjetivo, son más frecuentes los epitafios en los que se menciona que el difunto quería a sus familiares, lo cual aparece en seis.⁶¹ Por ejemplo:

94. μνήμα φίλην μητέρα με Διειτρέφει ἐνθάδ' ἔθηκεν καὶ Περικλεῖ φθιμένοι, Μητρίχη αἰνόμορος...: Un monumento mi *amada* madre, Metrique, de destino funesto, construyó aquí a Díitrefes y a Pericles, muertos...

553. (i) ...καὶ μητρὶ φίλην καὶ πατρὶ ποθεινοῦ παιδὸς τύμβον ὄραν τόνδε πρό...: (i) ... a ver esta tumba del hijo echado de menos por su *amada* madre y por su padre.

El hecho de que haya epitafios que expresan el amor que el difunto sentía por sus familiares (más que los que dicen que éste era querido por ellos) muestra, una vez más, que si bien la expresión de los sentimientos de parte de los hombres estaba restringida socialmente en la Grecia clásica, los epitafios eran una vía adecuada para hacerlo, lo cual indica que podría haber una realidad social de manifestaciones de amor cotidianas que no quedaron plasmadas en los testimonios más comunes.

En estos seis epigramas los que son amados por el difunto son sus padres o los “seres” que lo rodeaban. El amor, en Grecia, era designado por diferentes vocablos. Francisco Rodríguez Adrados los divide en dos, uno es aquel al que se refiere la raíz ἐρ- y otras sinónimas o cuasi-sinónimas, que producen verbos, nombres y adjetivos dentro del campo semántico del deseo. El segundo es el sentido expresado por la raíz φίλ- y otras sinónimas o cuasi-sinónimas que se refieren al campo de la comunidad humana, de las relaciones de afecto, acompañantes o no de las eróticas, entre dos o más personas.⁶²

Tomando en cuenta las traducciones al español, ciertos usos de las palabras con la raíz ἐρ- se traducen por “amar”; y φίλ- por “querer”. Como se puede notar, en los epitafios sólo se utilizan vocablos con la segunda de estas raíces, lo cual se puede entender si se piensa en el contexto fúnebre, es decir, estaría fuera de lugar hablar de un amor apasionado o erótico.

La *φιλία*, explica Rodríguez Adrados, se refiere, en principio, a los sentimientos de comunidad y afecto dentro de un grupo. Y lo normal es que sea un grupo unitario, en donde

⁶¹ En los epigramas: 84, 94, 492, 511, 553, 557.

⁶² Rodríguez Adrados, Francisco. *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 22.

haya, por decirlo así, igual nivel jerárquico entre los que reciben y dan *φιλία*. Por ello aparecen en estos epigramas los padres, quienes son parte, como ya se explicó, del *οἶκος* del difunto, cuyo funcionamiento es vital para el de la *polis*.

Aunque la esposa de un hombre *οἶκος* también formaba parte de éste, se podría pensar que tenía lazos afectivos especiales con ella. No obstante, sólo dos epigramas mencionan el amor que una esposa le tuvo a él:

97. πιστῆς ἠδείας τε χάριν *φιλότητος* ἑταίρα E ὕθυλλα στήληγ τήνδ' ἐπέθηκε τάφωι σ ὦι, Βιότη; Por tu dulce fidelidad, tu compañera Eutila colocó esta estela sobre tu tumba, Biotos, *el más querido*.

P1282. Ἀσκληπιοδότης ἱερόν, *φιλε*, δέρκεο κάλλος ψυχῆς ἀθανάτης καὶ σώματος...: Querido Asclepiodotes, mira claramente la belleza sagrada del alma inmortal y del cuerpo...

Como se puede observar, también se usa la raíz *φιλ-*, de la misma manera que los que hablan de los padres. Además, en los dos epigramas el difunto es el que es querido por la esposa, es decir, no se menciona que él sea el que la quiere a ella.

Aunque el verbo *φιλέω* estuviera fuera del ámbito erótico, ya en la *Ilíada*, este verbo se usaba en relación con el sentimiento del amante o el marido para la mujer: “¿Es que los únicos de los míseros humanos que aman (*φιλέουσ'*) a sus esposas son los Atridas?”, pregunta Aquiles y continúa diciendo que todo hombre prudente y juicioso ama (*φιλέει*) y cuida a la suya, como él a Briseida (9.340-1). A veces, incluso, este verbo equivale a los verbos eróticos, como en la *Ilíada* (6.25) o en la *Odisea* (18.325).

Rodríguez Adrados explica que aunque en la sociedad griega la esposa era entregada por el padre al marido, éste podía llegar con ella a una relación de *φιλία* (un sentimiento tan importante como el que se tenían padres e hijos):

Cuando el amor-pasión se dobla con el amor-cariño, expresado sobre todo por *φιλ-*, es cuando se estabiliza y convierte en un factor social y cuando coincide con usos de nuestro “amar” que son ajenos al *ἐράω* propiamente dicho, al puro deseo de absorción de la persona amada, de creación de un nuevo y ampliado yo, en forma irracional y sin consideración al entorno social.⁶³

Entonces, en los dos únicos epigramas funerarios dirigidos a un hombre donde aparece un sentimiento entre esposos (entre los que se están analizando en la presente investigación), podría ser que también se refiriera a ese sentimiento pasional a la vez que cariñoso. Sin embargo, como se dijo, es la esposa la que manifiesta el sentimiento hacia el difunto, lo

⁶³ *Ibid*, p. 34.

cual se puede entender si se piensa en el hecho de que los hombres, varones, enfocaban sus vidas en la *polis*, no en el hogar y lo que éste conllevaba e incluía. Además, el amor no era considerado un valor importante para el desarrollo de ésta, ya que desde Hesíodo, se consideraba una fuerza irracional (*Teogonía*, 120-22):

ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ'
ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
... y Eros, que es entre los inmortales dioses bellísimo, que desata los miembros, y de todos
los dioses y nombres domeña la mente y la voluntad prudente, en el pecho.⁶⁴

Al leer esto acerca de Eros se entiende el paso a la designación de amor como “locura”; de hecho, el amor es definido (no así analizado) por muchos escritores griegos y por el mismo Platón como *μανία*, “locura”, en el sentido de que la palabra se aplica a toda manifestación irracional de la vida, incluida desde luego, la perturbación del espíritu que nosotros llamamos locura. Según enseña Sócrates (en el *Fedro*) el amor es primordialmente una especie de locura que proviene de los dioses.

El amor es, por lo tanto, contrario a toda *σωφροσύνη*, moderación o prudencia. Por ejemplo, Platón (aunque hay que tener en cuenta que él tiene una determinada valoración sobre lo que se debe y no se debe hacer en la *polis*, Cf. *La República*) dice que el espectáculo, en las tragedias, de una mujer enamorada era indecoroso para el público en Atenas (*República*. 395d.5-e.3):

Οὐ δὴ ἐπιτρέβομεν, ἦν δ' ἐγώ, ὧν φαμὲν κήδεσθαι καὶ δεῖν αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι, γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρὶ λοιδορουμένην ἢ πρὸς θεοὺς ἐρίζουσάν τε καὶ μεγαλαυχουμένην, οἰομένην εὐδαίμονα εἶναι, ἢ ἐν συμφοραῖς τε καὶ πένθεσιν καὶ θρήνοις ἐχομένην· κάμνουσαν δὲ ἢ ἐρῶσαν ἢ ὠδίνουσαν, πολλοῦ καὶ δεήσομεν. No toleraremos, pues, que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz.⁶⁵

Por este hecho, se puede entender que en los epitafios de la época clásica dirigidos a los hombres, no se plasmen sentimientos de amor hacia sus esposas, lo cual podría ser mal visto por la sociedad.

Por otro lado, en la *polis* griega, las relaciones entre los hombres eran más importantes que las heterosexuales, por razones comprensibles: la mujer tenía un papel muy restringido en esta sociedad el cual no incluía ser parte de una relación amorosa; además,

⁶⁴ Trad. Paola Vianello, México: UNAM (BSGRM), 1986.

⁶⁵ Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.

compartía pocas experiencias con el marido. Esto daba como consecuencia una fuerte separación en la sociedad ateniense entre hombres y mujeres (en época clásica, al menos, vivían en habitaciones separadas, como lo muestra el discurso de Lisias, *Contra Eratóstenes*, fr. 9, pasaje que se citará en el capítulo siguiente).

Además, hay un parte del discurso *Contra Neera* de Demóstenes que refleja el punto de vista del ateniense medio ante la mujer y el matrimonio (122.4-5):

τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.
A las heteras las tenemos para el placer, a las concubinas para el cuidado diario de nuestro cuerpo, a las esposas para tener hijos legítimos y contar con una fiel guardiana en el hogar.⁶⁶

El hablar del amor como locura y el considerar de esta manera a la esposa, muestra los ideales masculinos de aquella sociedad, los mismos que quedarían plasmados también en los epitafios. No obstante, los atenienses se casaban y tenían hijos por varias razones, entre ellas, el tener un heredero.

Así que, si prácticamente no se menciona a las esposas en los epitafios dirigidos a los hombres, puede ser debido a que también para los hombres estar casado era “lo normal”, pero era más importante exaltar otras cualidades relativas a la sociedad, como las ya mencionadas anteriormente. No obstante, el hecho de que el matrimonio fuera “lo normal” y producto de un arreglo económico, no significa que no existieran sentimientos sinceros entre esposos, como lo muestran los pocos epigramas dirigidos a los hombres y los de las mujeres, que se analizarán en el siguiente capítulo.

De estos elogios inscritos en los epigramas dirigidos a hombres se puede concluir que:

- Muchas de las cualidades tienen que ver con la sociedad, por ejemplo: ser virtuoso, justo, fuerte, tener destreza, ser echado de menos, dejar una buena reputación, ser fiel o sabio, entre otras, lo que sugiere que para ser un hombre ejemplar, éste debía tener cualidades dirigidas principalmente hacia el bienestar de la *polis* griega.
- La mayoría de estas cualidades individuales que beneficiaban a la *polis*, en época arcaica tenían que ver con la disposición a la guerra y la valentía para ello. Es decir, muchos elogios se pueden rastrear desde Homero, pero en época clásica tuvieron otras connotaciones.

⁶⁶ Trad. Helena González, Madrid: Errata Naturae, 2011.

- No sólo la *polis* era importante al momento de hacer o de mandar hacer un epigrama de un hombre, ya que también se inscribieron características emocionales que el difunto tenía en vida, como que era feliz, magnánimo, o que tenía un gran corazón. Así, si bien los epigramas idealizaban las cualidades, al parecer era bien visto que alguien tuviera estas características de personalidad (especialmente en la vejez).
- Además, si bien los padres o la esposa no eran lo primordial en estos epigramas, sí aparecen sentimientos entre éstos y el difunto, lo cual reafirma el hecho de que los epigramas reflejan los valores de la sociedad no sólo como *polis*, sino también como un conjunto de οἴκοι formados por individuos con características y emociones particulares.

2. Juventud y vejez

La inclusión de la edad precisa en la que murió alguien aparece sólo en el siglo IV; en el período arcaico únicamente se mencionaba al difunto joven.

Fohlen afirma que los griegos le daban importancia a la infancia y se mencionan muchas cualidades de ellos, de las cuales los padres están orgullosos.⁶⁷

Véronique Dasen dice que crecer, en la Antigüedad, no era percibido como un *continuum*: el proceso estaba compuesto por etapas asociadas a la integración gradual en la comunidad, frecuentemente marcadas por actos rituales,⁶⁸ por ejemplo, el final de la infancia era alrededor de los tres años, cuando niños y niñas se unían a los festivales dionisiacos de las Antesteris, llevados a cabo en primavera.⁶⁹

Como ya se vio, algunas cualidades inscritas en los epigramas funerarios tienen que ver con un contexto bélico. Esto es, en el momento en que la *polis* (la ateniense, en este caso) necesitaba que los hombres jóvenes fueran a combatir, éstos debían estar preparados y hacerlo adecuadamente. Por eso, si morían en la batalla, recibían grandes alabanzas,⁷⁰ por ejemplo en los siguientes epigramas en que se especifica su corta edad:

⁶⁷ Fohlen, G. *Op. cit.*, p. 152-153.

⁶⁸ Dasen, Véronique. “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, pp. 291-292.

⁶⁹ *Ibid*, p. 312.

⁷⁰ En los epigramas: 4, 6, 82, 489, P13,

6. (ii) *hoíde παρ' ἑλλησποντον ἀπόλεσαν ἀγλαὸν ἡέβην βαρνάμενοι, σφετέραν δ' εὐκλείεσσι πατρίδα...*: (ii) A lo largo del Helesponto, los que perdieron la espléndida *juventud* combatiendo dieron honor a su patria...

P13. *οἶδε παρ' Εὐρυμέδοντά ποτ' ἀγλαὸν ὄλεσαν ἦβην...*: Éstos, a lo largo del Eurimedonte, en otro tiempo destruyeron su brillante juventud...

Aunque en la mayoría de los dedicados a los hombres que murieron en combate no se especifica que hubieran muerto jóvenes, es claro que así fue. No obstante, como vemos en estos epitafios, algunas veces se quiso remarcar este hecho, haciendo que la inscripción provocara más dolor.

Humphreys explica que el *καλὸς θάνατος* de los griegos arcaicos era el de los jóvenes en la batalla.⁷¹ En la época clásica, según estos epigramas, esta idea seguía presente. No obstante, dado que estaba relacionada con la concepción de virtudes, como se verá más adelante, una “bella muerte” la tenía quien había vivido conforme a las leyes ciudadanas.

Por el hecho de que los atenienses educaban a sus hijos para que respondieran ante determinadas circunstancias como buenos ciudadanos, en los epitafios se elogia y echa de menos a todos los que murieran jóvenes, aunque no fuera en combate. En 13 epigramas aparece un especial lamento porque el hombre era joven cuando murió.⁷² Esto se marca con la palabra “juventud”, *ἡλικία*, *νεότης* o *ἦβη*, por ejemplo en los siguientes epigramas:

95. *κεῖσαι πατρὶ γόον δούς, Φυρκία· εἰ δέ τίς ἐστι τέρψις ἐν ἡλικίαι, τήνδε θανὼν ἔλιπες*: Tú yaces (enterrado), Fircias, habiendo provocado lamento a tu padre, y, si hay alguna delicia en la *juventud*, la abandonaste cuando moriste.

97. *...μνήμηγ γὰρ ἀεὶ δακρυτὸν ἔχουσα ἡλικίας τῆς σῆς κλαίει ἀποφθιμένης*: ...Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y llora tu *juventud* perdida.

En algunos epitafios incluso se menciona la edad del niño o joven,⁷³ por ejemplo en los siguientes:

480. *ἐνθάδε ἐγὼ κεῖμαι προλιπὼν ἦβην Φιλέταιρος, εἴκοσι καὶ δύο ἔτη γεγαῶς ὀλέσας νεότητα...*: Aquí yazgo yo, Filétero, después de llegar a la edad de veintidós años, pasada la adolescencia, y de perder mi *juventud*...

553. *ἐν τριάκοντ' ἔτεσιν...*: A los treinta años...

En uno no se especifica la edad, pero sí que era un niño:

91. *ἐνθάδε παῖς κεῖται...*: Aquí yace un niño...

⁷¹ Humphreys, S. C., *The family, women and death. Comparative Studies*, London et al: Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 144-145.

⁷² En los epigramas: 95, 97, 480, 482, 501, 527, 545, 553, 556, 557, 584, 585, 624.

⁷³ En los epigramas: 480, 553, 557, 584, 590 y 591.

Y en otro que era un recién nacido:

504. Ἰππίαι τόδε σῆμα νέον γεγαῶτι...: Esta tumba (es) para Hippias, un recién nacido...

Además, hay otros en los que, aunque no se menciona que murieron jóvenes, se habla de sus padres, de donde se puede suponer que eran jóvenes al morir,⁷⁴ por ejemplo:

102....Κλειδήμος Μελιτεὺς Κλειδημίδο⁷⁵ ἐνθάδε κεῖται, ζῆλος πατρί ποτ’ ὦν μητρί νῦν ὀδύνη: Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace; siendo envidia un día ahora dolor, para su padre y para su madre.

593. (iii) ...σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας πένθος ἀείμνηστον σῆς φιλίας φθίμενος...: (iii) ...muerto, a tus amigos, a tu madre y a tus hermanas has dejado un luto de eterna memoria por tu amor...

Entonces, se puede pensar que se sufre por alguien que muere joven porque no alcanzó a cumplir lo que debía, es decir, no alcanzó a poner en práctica lo aprendido en su niñez y en su temprana juventud y, dado que lo elogiado eran cualidades relativas a la *polis*, lo que debía haber hecho (de no haber muerto) era comportarse como un buen ciudadano a través de la virtud, la prudencia, la bondad, la justicia y, dado el caso, siendo valiente en combate. Entonces, en los epitafios mencionados se puede ver que la sociedad griega clásica apreciaba el hecho de ser joven no sólo por la fuerza y la belleza que ésta en sí misma conlleva, sino por lo que se podía hacer con estas cualidades, lo cual era considerado más que un privilegio, una obligación.

Por otro lado, hay dos epigramas funerarios que, gracias a la imagen inscrita en su respectiva estela, se sabe que estaban dedicados a niños, el primero es el de Filóstrato, quien se representa con un perro de mascota:

564. (i) Φιλόστρατος Φιλοξένου. (ii) παῖ πατέρασ σαυτοῦ πατρὸς ἔχων ὄνομα, καὶ παραμῦθιον ἦσθα παρωνύμιόν τε γονεῦσι, Νεολλαρίων, δαίμων δέ σ’ ἀφείλετο πᾶσι ποθεινόν: (i) Filóstrato (hijo) de Filóxeno. (ii) Hijo, teniendo el nombre de tu padre en relación a tus abuelos, eras también un consuelo derivado de (tu) nombre para tus antepasados, Neolario, pero una divinidad te arrebató, echado de menos por todos.

Con la representación y con lo que dice el epigrama, se puede tener un retrato particular de un niño griego, dice Janet Burnett.⁷⁶

El segundo epigrama es el del monumento funerario de Mneságora y su hermano, Nicócares, el cual revela dos niños cuidados y amados por sus padres. Pero Burnett afirma

⁷⁴ En los epigramas: 84, 94, 102, 492, 564, 593, 623.

⁷⁵ = Κλειδημίδου.

⁷⁶ Burnett Grossman, Janet. “Forever Young: An Investigation of the Depictions of Children on Classical Attic Funerary Monuments”, *Hesperia Supplements*, Vol. 41, *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy* (2007), p. 315-316.

que parece cierto que no todos los niños en la antigua Grecia eran tratados con tal consideración, sólo aquéllos que se encontraban en el refugio seguro de un círculo familiar intacto de élite.⁷⁷ El epigrama es:

84. μνήμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κεῖται· αὐτῶ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μέγα πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω: Aquí se encuentra el monumento de Mneságora y Nicócares; pero no está aquí para mostrarlos a ellos. La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

La infancia no parece tener problemas de análisis: era una desgracia que muriera un niño debido a que le faltaban por hacer muchas cosas en su vida. En cambio, el estudio de la vejez no es tan simple.

Dado que la historia de la civilización griega abarca desde la época micénica hasta Alejandro Magno y más, se entiende que la concepción de la vejez haya cambiado de acuerdo al contexto. Por ejemplo, Hesíodo la concibe como una fuerza o divinidad, hija de la Noche (*Teogonía*, 224-225):

...μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆρας τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.
[Nyx] parió a Engaño, a Filotes y a la Vejez funesta, y parió a la Lucha de alma violenta.⁷⁸

Como se ve, se plantea la idea de que la Vejez nace junto a fuerzas contrarias: engaño, afecto y discordia, lo cual pudiera reflejar que para este autor, ésta participa del bien y del mal, por un lado, la bondad de toda una vida; por otro, el debilitamiento atroz que consume.

Pero, en *Los trabajos y los días*, plantea una visión más cotidiana de la vejez (327ss):

Ἴσον [...], / ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ / νεικεῖη χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι· / τῶ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαιέται, ἐς δὲ τελευτὴν / ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν.
Igualmente, [...] el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo.⁷⁹

Este doble valor de la vejez, su paradoja (respeto y desprecio), se ve ejemplificado en la historia narrada en el “Himno homérico a Afrodita” (*Himnos homéricos*, 5.218ss), donde Aurora se enamora del apuesto Titono y por ello le ruega a Zeus que lo haga inmortal. El dios accede a la súplica, pero la diosa olvida pedir también para él la juventud eterna. Cuando a Titono le brotan las primeras canas, la Aurora se aleja para siempre y éste es

⁷⁷ *Ibid*, p. 322.

⁷⁸ Trad. Paola Vianello. *Op. cit.*

⁷⁹ Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1997.

colocado en una alcoba donde envejecerá eternamente. Esto es, si bien los dioses son inmortales, lo son en una determinada edad (dependiendo de lo que representen), por ejemplo, Eros es siempre niño, Afrodita, joven y Zeus, anciano, por lo que la vejez de los mortales les es totalmente ajena e incluso despreciable.

Si bien la vejez de Titono es rechazada, también, en una obra de la misma época, la ancianidad es defendida por dioses y héroes: en la *Iliada* (canto 1) Agamenón ultraja al anciano sacerdote de Apolo, Crises, ordenándole abandonar el campamento; y Apolo se venga provocando una gran mortandad. Es decir, el ultraje a un anciano le provoca ira al dios (con mayor razón si se trata de su sacerdote). Hay que recordar que en la obra homérica una característica de los héroes es la juventud que conlleva fuerza, así que, aunque los viejos no pueden combatir, realizan otras funciones igualmente importantes, como el sacerdocio.

Asimismo, este respeto hacia la vejez está expuesto en la escena del encuentro entre Aquiles y Príamo, padre de Héctor, también en la *Iliada* (24.503-6), cuando aquél acepta regresarle el cuerpo ultrajado de su hijo. Además, según estos textos homéricos, en la época existía un orden social en el que los ancianos de las familias más ricas ocupaban puestos privilegiados, manteniendo importantes cotos de poder; sin embargo, el consejo de ancianos tuvo un papel consultivo y un carácter más aristocrático que gerontocrático. Es decir, se podría hablar de un respeto aparente a los ancianos, pero en la realidad política no tenían ningún poder.

Más tarde, en los líricos del siglo VII a. C., se lee un hondo pesimismo acerca de la vejez, como lo muestran los versos de Mimmermo de Colofón (1 D9):

...ἐπεὶ δ' ὀδυνηρὸν ἐπέλθῃ / γῆρας, ὃ τ' αἰσχρὸν ὁμῶς καὶ κακὸν ἄνδρα τιθεῖ.

Pues más tarde acude penosa / la vejez, que a un tiempo feo y débil deja al hombre.⁸⁰

Posteriormente, en el siglo VI a. C., con Solón, el “eupátrida” o bien nacido, patricio, tenía el monopolio del mando. Dicho poder se concentraba en el Areópago, institución aristocrática de personajes inamovibles, todos ellos ancianos arcontes. La llegada al poder de los demócratas significó la ruina del Areópago que perdió sus facultades políticas y judiciales quedándole sólo las honoríficas, ya que los más jóvenes eran los que decidían. Los ancianos no volvieron a tener un papel importante política o socialmente (ni siquiera

⁸⁰ Trad. Carlos García Gual. *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII- IV a. C.*, Madrid: Alianza, 1983.

consultivo). La promulgación de numerosas leyes atenienses para proteger a los viejos da la idea de que no fueron respetadas habitualmente.

En esta época, Platón refiere lo que dice Hippias a Sócrates (*Hippias Mayor*, 291.d-e):

Λέγω τοίνυν ἀεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστεύαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.

Digo, en efecto, que para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos.⁸¹

Además, Platón idealiza la vejez, por ejemplo en la *República* (331a.4ss) cuando alude a unos versos de Píndaro:

ὄτι ὅς ἂν δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διαγάγη,
γλυκεῖά οἱ καρδίαν
ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ
ἐλπὶς ἂ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον
γνώμαν κυβερνᾷ.

Pues en efecto... bellamente ha dicho éste que a aquel que ha pasado la vida justa y piadosamente,

Lo acompaña, alimentando su corazón,
una buena esperanza, nodriza de la vejez,
la cual mejor guía
el versátil juicio de los mortales.⁸²

Hay que recordar que en esta obra Platón defiende la idea de que los gobernantes debían ser filósofos, para lo cual no se necesitaba ni la belleza ni la fortaleza de la juventud, sino más bien, la experiencia y moderación de la vejez. Sin embargo, también él, que vivió 80 años, pensaba que la enfermedad era una vejez prematura y la vejez una enfermedad permanente.

Gorgias, por su parte, decía que no había nada de qué acusar a esa edad. En Eurípides se observa también una visión ambigua sobre el tema, ya que defiende y ataca la vejez al mismo tiempo, una edad que pasará a ser objeto de burla constante en las comedias de Aristófanes y Menandro.

Ruth Leader explica que los hombres ancianos muchas veces son representados en las estelas sentados, en un espacio interior (como las mujeres) porque el papel de los hombres a esta edad, en que ya no estaba activo en el ejército ni en la palestra, estaba circunscrito a un ámbito doméstico, en el οἶκος.⁸³

⁸¹ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.* *Op. cit.*

⁸² Trad. Conrado Eggers Lan, *Op. cit.*

⁸³ Leader, Ruth E. "In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelar", *American Journal of Archaeology*, Vol, 101, No. 4 (Oct., 1997), p. 691.

Entonces, tal parece que la vejez es alabada en época clásica siempre y cuando se llegue a ésta con plenitud y después de haber cumplido lo que se pide en la *polis*, por ejemplo, tener hijos y haber actuado adecuadamente.

A mediados del siglo IV, en Atenas, se empieza a especificar, en los epigramas funerarios, la edad avanzada en la que murió el ahí enterrado⁸⁴ y, además, se marca que los ahí difuntos llegaron a la vejez disfrutando de ella,⁸⁵ por ejemplo en los siguientes:

524. εἶ τις ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς ἔνεκ' ἐστεφανώθη, πλείστον ἐγὼ μετέχων τ οὐδ' ἔτυχον στεφάνο χρυσῶ· Ἀθηναίων δ' ἐστεφάνωσε πόλις· εὐδαίμων δ' ἐ ἔθανον παίδων πα ἴδας καταλείπων: Si alguien entre los hombres a causa de su virtud fue coronado, yo, participando en gran medida de esto, obtuve esta corona dorada. La ciudad de Atenas (me) coronó; y feliz, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

554. ἑπτὰ βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος, οὐθένα λυπῶν σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε δικαιοσύνης τε μετασχὼν τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος: Siete décadas de vida, amado por todos, sin haber provocado sufrimientos a nadie, sino habiendo compartido prudencia, virtud y justicia, tengo la parte del destino común a todos.

Y también que tuvieron cualidades que provocaran esa felicidad o tranquilidad en la vejez.⁸⁶ Consideremos los siguientes:

531. ἐννέα ἐτῶν ἐβίων δεκάδας, θνείσκω δ' ἐ γεραιός, σωφροσύνην δ' ἐ ἥσκησα, ἔλιπον δ' ἐ εὐκλειαν ἀμεμφῆ: Nueve décadas de años viví, muero anciano, cultivé la prudencia, dejé una irreproachable reputación.

570. (ii) ἐνθάδε γαῖα ἐκάλυψε ἀδελφῶν σώματα δισσῶν, οἳ ποτε καλλιχόροισιν ἐν εὐστευφάνοισί τε Ἀθήναις ἤρξατον ἀμφοτέροι τετράκι στεφανηφόρον ἀρχήν, ὥστε λιπεῖν παισὶν παίδων εὐκλειαν ἄμεμπτον, καὶ παῖδας παίδων εἶδοσαν ἀμφοτέροι: (ii) Aquí la tierra ocultó los cuerpos de dos hermanos, que en otro tiempo en Atenas la de hermosas danzas, la de bellas coronas, cuatro veces uno y otro se encargaron de una magistratura que lograba coronas, de modo que dejaron una irreproachable reputación a todos sus hijos y ambos vieron a los hijos de sus hijos.

Entonces, era importante haber actuado conforme a lo establecido por la *polis* para gozar de la vejez.

Otros epitafios, aunque no dicen ni la edad ni que el difunto era viejo, hablan acerca de sus hijos o de sus nietos, lo cual hace suponer que el ahí enterrado ya era mayor, o al menos lo suficiente como para no haber muerto repentinamente, en la juventud,⁸⁷ por ejemplo los siguientes:

⁸⁴ Cf. Lougovaya-Ast, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004, p. 198-9; y Humphreys, S. C., “Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 100, Centenary Issue (1980), p. 114.

⁸⁵ En los epigramas: 524, 554, 579, 601.

⁸⁶ En los epigramas: 524, 531, 541, 554, 570, 574, 586, 595, 606.

⁸⁷ En los epigramas: 96, 509, 512, 521, 524, 541, 570, 586, 601.

509. (i) Ἑλλάς μὲν πρωτεῖα τέχνης αὐλῶν ἀπένειμεν Θεβαίῳι Ποτάμῳι, τάφος δ' ὄδε δέξατο σῶμα· πατρὸς δ' ἐ μνήμῃσιν Ὀλυμπίχου α ὕξεν' ἔπαινος, ο ἶον ἐτέκνωσεμ παῖδα σοφοῖς βάσανον: (i) La Hélade concedió el primer premio por su técnica en las flautas al tebano Potamón, esta tumba acogió su cuerpo; con recuerdos de (su) padre olímpico, tanta alabanza cultivaba, que engendró a un hijo como prueba para los sabios.

521. (ii) τῶι κλυτῶι υἱωνοί... τῆιδ' ἐπέθηκαν, ζηλωτὸν στέφανον τοῖς παριοῦσι ὀρᾶν: (ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona envidiada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

Con el hecho de mencionar a hijos y nietos, se puede pensar que parte del haber actuado conforme a las reglas sociales de la *polis*, era tener descendencia, hijos y posteriormente nietos, tanto por la herencia como por la continuación de la ciudad (si es que los difuntos eran ciudadanos). Además, haciendo caso a lo que dice Tsagalis acerca de que la edad promedio de muerte era para una mujer de 36.2 y para un hombre de 45,⁸⁸ y dado que los hombres se casaban alrededor de los 30 años, no debió haber sido fácil conocer a los nietos.

Por otro lado, hay un epitafio que menciona a la vejez como algo no agradable:

597. (ii) αἰπεῖαν στεῖχων ἀτραπόν, ξένε, φράζεο, σῆμα πέντε κασιγνήτων, οἱ γενεὴν ἔλιπον· ὦν Ἰέρων ἔμολεν πύματος βασιλεία Ἄϊδαο, γῆραι ὑπόλλιπαρῶι θυμὸν ποπρολιπῶν: (ii) ¡Oh extranjero, que caminas por el sendero escarpado!, mira (esta) tumba de cinco hermanos que dejaron la familia; el último de los cuales, Hierón, llegó a las residencias de Hades, tras haber abandonado su ánimo *a la vejez poco lozana*.

El adjetivo ὑπόλλιπαρῶι que califica a la vejez, γῆραι, está formado por dos palabras: ὑπό, que indica “por debajo de”; y λιπαρός, que significa “vigoroso”, “lozano” (incluso “obeso” o “rico”, “abundante”). Así que se puede ver que se considera que la vejez no tiene estas características, las cuales son más bien, propias de la juventud. Tal vez esta idea aparezca en el epigrama funerario para remarcar que era el último de la familia en morir; además, no se menciona que hubiera hecho alguna acción que beneficiara a la *polis*, quizá también por eso la vejez no fue del todo placentera para él.

Como conclusión, se puede afirmar que cuando un hombre cumplía con lo que debía ser y hacer como ciudadano durante su vida (cuando era joven y, posteriormente, adulto); esto es, cuando alcanzó reconocimiento a través de las cualidades valoradas por la *polis* en la época clásica (que ya se analizaron), entonces también era elogiado en la vejez por lo que podía tener tranquilidad, disfrutar de esa etapa de su vida e inscribirlo en su epigrama funerario.

⁸⁸ Tsagalis, Christos. *Op. cit.*, p. 204.

3. Causas de la muerte

Otro elemento que se menciona en los epigramas funerarios (aunque no es muy frecuente) son las causas y circunstancias de la muerte. Acerca de los hombres, lo que más se resalta es que mueren en combate.

Jean-Pierre Vernant dice que la fama conquistada por el guerrero en virtud de una vida breve le permite acceder a una juventud eterna, la “bella muerte” convierte al guerrero al mismo tiempo en ἀθάνατος y ἀγήραος.⁸⁹

El honor de haber muerto en combate se plasmó, por ejemplo, en el discurso de Pericles que refiere Tucídides dirigido a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso, del que citamos una parte (2.41.5):

περὶ τοιαύτης οὖν πόλεως οἶδε τε γενναίως δικαιούντες μὴ ἀφαιρεθῆναι αὐτὴν μαχόμενοι ἐτελεύτησαν, καὶ τῶν λειπομένων πάντα τινὰ εἰκὸς ἐθέλειν ὑπὲρ αὐτῆς κάμνειν.

Tal es, pues, la ciudad por lo que estos hombres han luchado y han muerto, oponiéndose noblemente a que les fuera arrebatada, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella.⁹⁰

En su célebre discurso fúnebre, Pericles habla sobre el reconocimiento otorgado a los primeros soldados muertos en la Guerra del Peloponeso. Ana Iriarte explica que en este discurso hay dos episodios que despuntan como determinantes para la posteridad del difunto: el honor de ser enterrado en el privilegiado “monumento público” o “tumba del pueblo”, que se encontraba en la parte del Cerámico exterior de la muralla. En dicho “monumento” la dimensión colectiva señalaba la pertenencia dominante de cada una de las víctimas de guerra al cuerpo cívico, mientras que las estelas, en las que se inscribían los nombres propios acompañados de una dedicatoria en verso, remitían a la individualidad de dichas víctimas. En el segundo episodio, Atenas conmemoraba las gestas de estos muertos de excepción dedicándoles el célebre ἐπιτάφιος λόγος, la “oración fúnebre”, relegando a un lugar secundario los lamentos y elogios desmesurados que la *polis* clásica asocia a la época aristocrática.⁹¹ Es claro, entonces, el honor que merecían los muertos de esta batalla del Peloponeso.

⁸⁹ Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001, p. 60.

⁹⁰ Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos: 1990.

⁹¹ Iriarte, Ana. “Morir de parto o el καλὸς θάνατος en la Grecia arcaica y clásica” en Francisco Marco Simón et al. (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, pp. 15-16.

Por su parte, Robert Garland explica que antes de mediados del siglo IV la llamada δημόσιος σῆμα (“la tumba del pueblo”) fue reconstruida en forma de un camino ceremonial de 39 metros de ancho bordeada por tumbas comunales (*polyandreia*) y tumbas de individuos distinguidos.⁹²

Lougovaya-Ast dice que durante el siglo IV el estado ateniense continuó conmemorando a los muertos en combate con monumentos públicos con listas de las víctimas y epitafios en verso, pero una vez que los atenienses empezaron a erigir monumentos de forma privada, algunas familias conmemorarían a aquéllos que cayeron en combate con un monumento privado erigido en el cementerio familiar.⁹³

Se ha discutido si los muertos en guerra se convertían en héroes y recibían culto; hay quien dice que sí (Lattimore, 1962: 97, 238; Nilsson, 1967-74), hay quien dice que sólo algunos (Burkert, 1985a: 207) y hay quien dice que no (Welwei, 1991: 53).⁹⁴ La *heroización* de los muertos en guerra se ve en la poética de Píndaro, en particular en la séptima ístmica.

Entonces, se podría pensar que los epigramas funerarios dedicados a los muertos en batalla son más una alabanza que un lamento. Hay 15,⁹⁵ por ejemplo los siguientes:

2. (ii) ...ἔσχον γὰρ πεζοί τε καὶ ὀκυπόρον ἐπὶ νεῶν ἰ ἑλλάδα μὲ πάσαν δούλιον ἦμαρ ἰδεῖν.
(iii) ἐν ἄρα τοῖσζ' ἀδάμα... ἥστ' αἰχμὲν στεῖσαμ πρόσθε πυλῶν ἀν..., ἀνχίαλομ πρεῖσαι ῥ...ο
ἄστν βίαι Περσῶν κλινάμενοι: (ii)...porque los combatientes a pie tuvieron... en barcos rápidos, toda la Hélade no verá el día de la esclavitud. (iii) Estos hombres, parece, tenían indom(able)... cuando su espada construyeron enfrente de las puertas... costa para quemar...la ciudad, con violencia haciendo retroceder a los persas...

P12. ἀμφὶ τε Βυζάντειον ὅσοι θάνον, ἰχθυόεσσαν ῥύομενοι χῶραν, ἄνδρες ἀρηίθοοι:
Alrededor de Bizancio, ¡cuántos hombres ágiles en combate murieron, protegiendo la región abundante en peces!

En estos epitafios se puede observar el honor que da el haber muerto así. También hay epitafios dedicados a hombres que estuvieron relacionados con el combate pero no se especifica que hubieran muerto ahí,⁹⁶ por ejemplo los siguientes:

⁹² Garland, *The Greek Way of Death*, London: Duckworth, 1985, p. 90.

⁹³ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 168-9.

⁹⁴ Cf. Currie, Bruno. *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford: University Press, 2005, p. 89ss.

⁹⁵ Son los epigramas: 2, 4, 5, 6, 10, 82, 88, 466, 467, 488, P12, P13, P21, P28 y P35; además, hay dos que están muy dañados, el 1 y el 609, pero el primero menciona el hierro y el segundo a Ares, por lo que pueden ser de un contexto bélico.

⁹⁶ Los epigramas: 12, 83, 99, 572.

12. εὐρύχοροί ποτ' ἔθαψαν Ἀθηναί τόνδε τὸν ἄνδρα ἐλθόντ' ἐκ πάτρας δε ὕρ' ἐπὶ συμμαχίαν...: La vasta Atenas un día enterró a este hombre, que llegó de su patria aquí como aliado...

99. (i) ... ἴσασιν καὶ πατρίς, ὡς πολλὸς ὄλεσα δυσμενέων... σθε μάρτυρες ὄσσι ἀρετῆς στήσα τρόπαια μάχη: (i) ... y la patria, saben cómo destruí a muchos enemigos... sed testigos de cuántos trofeos de guerra erigí por mi valor...

Además de las muertes en batalla o las relacionadas con ésta, hay algunos otros que también mencionan cómo murieron, por ejemplo, hay uno de un hombre que muere por el dolor que le causa la muerte de su hijo:

561. ...σοὶ δὲ πατήρ φθιμένῳ συνεπέσπετο τὴν πολύκλαυτον Καλλιτέλης παιδὸς μοῖραν ἰδὼν θάνατο: ...Pero después de que moriste, tu padre Calíteles te siguió, tras haber visto el destino muy lamentable de la muerte de su hijo.

Como se verá más adelante, hay un epitafio también de una madre que muere por el dolor que le causa la muerte de su hijo. Aunque podría ser sólo una exageración del sufrimiento, esto contradice en buena medida la idea de que sólo las mujeres tenían expresiones o muestras de sufrimiento.

Asimismo se refiere la causa de la muerte cuando es por accidentes, por ejemplo en el mar. Destaca en este rubro el siguiente epitafio dedicado a toda una familia:

544. οὗ τὸ χρεὼν εἵμαρται, ὄρα τέλος ἡμέτερον νῦν· ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε πατήρ υἱὸς θυγάτηρ τε θ νήσκομεν A ἰγαίου κύμασι πλαζόμενοι: Mira nuestro fin ahora, cuyo destino fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo

Además, hay uno de un hombre que murió a causa del fuego y otro por un ataque de un animal:

98. σάρκας μὲν πῦρ ὄμματ' ἀφείλετο τῆϊδε Ὀνησοῦς, ὅστέα δ' ἀνθεμόες χώρος ὄδ' ἀνφίς ἔχει: El fuego quitó de Oneso, sus carnes y sus ojos, pero esta región florida rodea sus huesos.

596. (iii) μηθεὶς ἀνθρώπων θαυμαζέτω εἰκόνα τήνδε, ὡς περὶ μὲν με λέων, περὶ δὲ γὰρ πρῶιρ' ἰγκτετάνυσται· ἦλθε γὰρ εἰχθρολέων τὰ μὰ θέλων σποράσαι...: (iii) Que ningún hombre se admire de esta imagen, de cómo en uno de mis lados se extiende un león, en el otro una proa de un barco. Pues un león hostil vino con intención de rasgar mi cuerpo...

Se puede suponer que se refieren estas causas drásticas de muerte porque salían de lo cotidiano y, tal vez, porque estas personas murieron por causas externas (el mar, el fuego, un animal), por lo que pueden ser merecedores de cierto tipo de “empatía” de parte de los que les hacen el epitafio.

Entonces, en los epitafios dirigidos a hombres, sólo se inscribía la causa de la muerte cuando tenía que ver con el combate (defendiendo a Atenas) o cuando era por algún accidente, seguramente porque se consideraba más importante destacar cualidades que hubiera tenido el difunto en vida o actividades que hubiera realizado.

Aparte de las pocas causas de muerte que se marcan, también hay epigramas en que se culpa a alguna divinidad o algo no natural, lo cual se verá en un capítulo posterior.

4. Actividades u ocupaciones en vida

Algunos epigramas marcan a qué se dedicaba el difunto cuando vivía, lo cual a veces está relacionado con las causas de muerte, analizadas en el apartado anterior.

En primer lugar, están los epitafios que mencionan que el difunto murió en combate. En el apartado anterior ya se analizó el honor que daba el morir defendiendo a Atenas. Ahora, analizando las ocupaciones de los hombres griegos, cabe preguntarse, quién combatía y en qué condiciones. Si dejamos de lado los grupos marginales como arqueros y honderos, normalmente mercenarios, el ideal griego en el ámbito bélico se puede formular en dos partes, según Moses Finley:⁹⁷ 1) el sector acomodado de la población, tanto de ciudadanos como de no ciudadanos, estaba obligado a servir como hoplitas, pagando sus propios equipos, y los más ricos tenían que cumplir con los deberes, aun más costosos, de la caballería; 2) el sector más pobre de la ciudadanía era elegible, pero sin verse obligado a ello, normalmente, para hacer de remeros en la flota, complementando a los extranjeros e incluso a los esclavos.

Así, aunque el combatir no era un oficio o profesión, sí era una actividad que algunos realizaban y, además, era digna de inscribirse en una tumba. De hecho, a veces se especificó el rol militar que el difunto tenía:

88. τέλην τ ὦϊδε ο ...]ονίοισι δ ἐ τῆς...πελταστής ἔθανε βαρνάμενος: ...al final de estas cosas...peltasta murió luchando.

El peltasta (de πέλτη, escudo) formaba la infantería mercenaria del ejército griego, así que hay probabilidad de que este difunto fuera extranjero. Otro epigrama se refiere a alguien que dominaba el uso de la lanza, aunque no se menciona ninguna batalla:

⁹⁷ Finley, Moses I. *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, int. B. D. Shaw y R. P. Saller, Barcelona: Crítica, 2000, p. 116-117.

594. εἴ τις τῶν ἀγαθῶν μνεῖαν ἔχει ἐν δορὸς ἀλκεῖ, πρῶτον κρίνων {ων} ἂν τόνδε δίκης μετέχοι...: Si alguien tiene un recuerdo de los buenos en la fuerza de la lanza, eligiendo a éste primero, lo haría partícipe de la justicia...

Debido a que ya se habló de esta “actividad”, el participar en las batallas, no se añadirá nada más aquí a este respecto.

Además de indicar que el difunto era combatiente, hay algunos epitafios que mencionan que el difunto participaba, a veces con gran éxito, en diversos concursos, por ejemplo, tragedias o comedias,⁹⁸ como los siguientes:

550. ζῆλοῖ σε Ἐλλάς παῖσα ποθεῖ θ’ ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, Εὐθία, οὐκ ἀδίκως, ὃς τέχνει, οὐχὶ φύσει ἐμ βοτρυοστεφάνωι κωμωιδίαι ἠδὲ γέλωτι δεῦτερος ὢν τάξει πρῶτος ἔφυς σοφίαι: Toda la Hélade te envidia y añora en los sagrados concursos, Eutias, no sin justicia, quien en técnica, no por naturaleza, en la comedia que produce la dulce risa coronada de racimos eras el segundo, pero naciste el primero en lugar en cuanto a sabiduría.

568. ...ἐλπίδι γ’ ἦσθα μέγας τῶι τε δοκεῖμ, Μακαρεῦ, ἠνίοχος τέχνης τραγικῆς Ἑλλησιν ἔσεσθαι...: ... eras grande en cuanto a la esperanza de juzgar que tú, Macareo, ibas a ser conductor del arte trágico para los helenos...

Hay que recordar que la *polis* era la que organizaba los concursos de tragedias y de comedias, por ello, el hecho de ser actor, director o participar en ellas era motivo de orgullo tanto para el difunto como para su familia, por lo que se inscribía en su epitafio.

Hay un epigrama que menciona que el difunto cantaba himnos:

578. (ii) σῶν Θεόδωρε... Ἑλλάδι... ἀρμονία, οὗ καὶ ἀπο γλώσσες μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδῆ, ἦν σὺ λαβῶν ἤσκεις τερψιχόρους σοφίας... (iv) ...Εὐηγόρου. Ἀθ... Εὐηγόρου Μελιτεύς: (ii) Teodoro, de tus... armonía para la Hélade... de cuya lengua fluía la voz más dulce que la miel, a la que ejercitabas alcanzando los placenteros coros de la sabiduría...(iv) N... (hijo) de Evégoro. At... (hijo) de Evégoro meliteo.

Aunque no se diga que participó en algún concurso, sí se remarca la calidad de su voz, es decir, que también sobresalía en ese arte.

Además de ese tipo de concursos, hay un epigrama que alaba a unos jóvenes debido a su destreza con los caballos:

4. χαίρετε ἀριστέες πολέμο μέγα κῦδος ἔχοντες κῶροι Ἀθηναίων, ἔχσοχοι ἵπποσύναι· ἡοί ποτε καλλιχόρο περι πατρίδος ὀλέσατε ἠέβεν, πλείστοις ἑλλάνων ἀντία βαρνάμενοι⁹⁹: Saludos, excelentes (hombres), que tienen gran renombre a causa de la guerra, jóvenes atenienses, destacados en el manejo de los caballos, quienes, un día, perdisteis vuestra juventud por la patria de hermosos espacios, luchando frente a muchísimos helenos.

Ciertamente cabe la posibilidad de que se trate de un contexto bélico, pero también puede ser que se refiera a juegos ecuestres, los cuales eran populares entre la gente acomodada en

⁹⁸ En los epigramas: 550, 568, 570, P547.

⁹⁹ = μαρνάμενοι.

Grecia clásica, tal y como lo cuenta Aristófanes en *Las nubes*, cuando Estrepsiades se queja de su hijo Fidípides (15):

ὁ δὲ κόμην ἔχων / ἰππάζεται τε καὶ ξυνωρικεύεται / ὄνειροπολεῖ θ' ἵππους.
Él gasta melena y monta a caballo, conduce un tiro de caballos y sueña con caballos.¹⁰⁰

Los griegos tenían una estructura social piramidal, explica Mark Golden, con la punta del triángulo relativamente pequeña; los miembros de la élite en cada ciudad tendían a compartir perspectivas, actividades y, con frecuencia, lazos familiares con sus pares en otras partes más que con sus conciudadanos. Seguramente sólo ellos tendrían el interés o la capacidad de participar en dichas actividades.¹⁰¹ Los juegos ecuestres podrían ser un buen ejemplo de una de estas actividades compartidas por un grupo pequeño de personas.

Mark Golden, además, dice que los griegos eran gente competitiva, que había competencias no sólo de comedia y tragedia, sino también de escultores, de alfareros, de médicos, de bailarinas, entre otras cosas.¹⁰²

Como se puede ver en los epigramas funerarios, los concursos, de cualquier tipo, fueron una manera de adquirir renombre y fama, tal vez equiparada a la que daba el morir en combate, por ello era importante presumir de que el difunto había sido ganador en alguno de ellos. Por ejemplo, en otro epigrama se alaba a alguien que ganó un concurso de flautistas:

509. (i) Ἑλλάς μὲν πρωτεῖα τέχνης αὐλῶν ἀπένειμεν Θεβαίῳ Ποτάμῳ, τάφος δ' ὄδε δέξατο σῶμα... (ii) Πατρόκλεια Ποτάμωνος γυνή.: La Hélade concedió el primer premio por su técnica en las flautas al tebano Potamón, esta tumba acogió su cuerpo... (ii) Patroclea, esposa de Potamón.

Dice Julia Lougovaya-Ast que el hecho de que este epitafio sea tan simple puede deberse a que Potamón era un meteco emigrado a Atenas donde se estableció con su esposa (Patroclea) o a que el arte de la flauta no era tan altamente estimado en Atenas como los actores o los escritores.¹⁰³ El que este instrumento no fuera valorado por la sociedad es mostrado por Sócrates al argumentar por qué los flautistas no pueden ser parte de su Estado ideal (Platón, *República*, 399d.3-5):

αὐλοποιούς ἢ αὐλητὰς παραδέξει εἰς τὴν πόλιν; ἢ οὐ τοῦτο πολυχροδότατον, καὶ αὐτὰ τὰ παναρμόνια αὐλοῦ τυγχάνει ὄντα μίμημα;

¹⁰⁰ Trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

¹⁰¹ Golden, Mark. *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge: University Press, 1998, p. 27.

¹⁰² *Ibid.*, p. 28.

¹⁰³ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 190.

¿Y admitirás en nuestro Estado a los flautistas o los fabricantes de flautas? ¿No es acaso la flauta el instrumento que posee más sonidos, y no son acaso imitaciones de la flauta los instrumentos mismos que permiten todas las armonías?¹⁰⁴

Aristóteles, por su parte, dice que el *aulós* no debería ser parte de la educación musical (*Política*, 1341a.21-24):

ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιοῦτους αὐτῶ καιροὺς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.
...el *aulós* no forma el carácter sino que es más bien orgiástico, útil para esos momentos cuando la contemplación pretende purificar más que instruir.¹⁰⁵

Posteriormente, Plutarco dice de Alcibíades (2.5):

τὸ δ' αὐλεῖν ἔφευγεν ὡς ἀγεννὲς καὶ ἀνελεύθερον· πλήκτρον μὲν γὰρ καὶ λύρας χρῆσιν οὐδὲν οὔτε σχήματος οὔτε μορφῆς ἐλευθέρῳ πρεπούσης διαφθείρειν, ἀλλ' οὐλοῦς δ' ἐφυσῶντος ἀνθρώπου στόματι καὶ τοὺς συνήθεις ἂν πάνυ μόλις διαγνῶναι τὸ πρόσωπον.
...pero se negaba a tocar el *aulós*, como cosa innoble e impropia de hombres libres; pues el uso del plectro y de la lira no alteraban nada la figura ni el aspecto que corresponde a un hombre libre, pero cuando uno toca *auloi* con su boca, hasta los parientes tienen dificultad en reconocer su cara.¹⁰⁶

Entonces, dado que la flauta no era un instrumento bien visto en la sociedad griega, cabe preguntarse por qué aparece en algunos epigramas funerarios. La primera posible causa es que, como se mencionó, Potamón era extranjero, así que era importante mostrar que había hecho algo por la *polis* ateniense, y qué mejor que haber ganado un concurso. Otra causa, es el espíritu competitivo mencionado anteriormente: Potamón había ganado un concurso, no importaba de qué tipo, así que era importante inscribirlo en su epitafio. Y la tercera, es explicada por Anna Ginestí: la estrecha relación de Beocia con las musas era conocida y celebrada, por ejemplo, en el valle de las Musas del Helicón, y en el campo de la música y la poesía tenía su representante máximo en Píndaro, que en Tebas recibía una veneración casi cultural. La referencia al origen tebano de Potamón no es, por tanto, simplemente descriptiva, sino que cumple la función de incluirlo dentro de una tradición local bien conocida del cultivo de la música y la poesía.¹⁰⁷

Además, aunque no se menciona un concurso, se habla de un flautista en otro epigrama:

P1727. Ὅρφεὺς μὲν κιθάραι πλεῖστον γέρας εἴλετο θνητῶν, Νέστωρ δὲ γλώσσης ἠδὲ λόγου σοφίῃ, τεκτοσύνη δ' ἐπέων πολυίστωρ θεῖος Ὅμηρος, Τηλεφάνης δ' αὐλοῖς, οὗ τάφος ἐστίν

¹⁰⁴ Trad. Conrado Eggers Lan, *Op. cit.*

¹⁰⁵ Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández, *Op. cit.*

¹⁰⁶ Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Paola Ortiz, Madrid: Gredos, 2006.

¹⁰⁷ Ginestí Rosell, Anna. “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa* 2. *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 307.

ὄδε: Orfeo con su cítara alcanzó un gran honor entre los mortales, Néstor con la sabiduría de su lengua persuasiva, el divino Homero rico en conocimientos en la construcción de versos; éste, Teléfanos, de quien es esta tumba, con sus flautas.

Dado que no se especifica el origen del difunto, es probable que fuera ateniense, así que seguramente fue el espíritu competitivo y de sobresalir en algo lo que llevó al que realizó este epigrama funerario a inscribir que el difunto tocaba la flauta (aunque esta actividad no fuera bien vista por la sociedad).

Otro concurso que se menciona es entre ceramistas:

567. (i) Βάκχιος Ἀμφισ... ἐκ Κεραμείων. (ii) γῆγ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ εἰς τα ὑτὸ τέχνη συναγόντων Βάκχιον ἀντιτέχνων πρῶτα φέροντα φύσει Ἑλλάς ἔκρινεν ἅπασα, καὶ ἰὼν προὔθηκεν ἀγῶνας ἦδε πόλις, πάντας τῶνδε ἔλαβε στεφάνους: (i) Baquío, de Anfis... del Cerámico. (ii) En el oficio de los que mezclan tierra, agua y fuego, toda la Hélade juzgó que él, Baquío, por su destreza entre sus rivales se llevara el primer premio, y de entre los concursos que esta ciudad propuso, de ellos obtuvo todas las coronas.

Este epitafio es interesante, en primer lugar, porque menciona un lugar de trabajo: el barrio del Cerámico, además, a partir de éste se podría pensar que los oficios manuales eran valorados positivamente ya que, por ejemplo, existía una ley en Atenas que Solón promulgó contra el ocio, que conminaba a los ciudadanos a enseñar a sus hijos un oficio, τέχνη, tal como dice Plutarco (*Solón*, 22.1.1-2.1):

Ὅρῶν δὲ τὸ μὲν ἄστρῳ πιμπλάμενον ἀνθρώπων ἀεὶ συρρεόντων πανταχόθεν ἐπ' ἀδείας εἰς τὴν Ἀττικὴν, τὰ δὲ πλεῖστα τῆς χώρας ἀγεννῆ καὶ φαῦλα, τοὺς δὲ χρωμένους τῇ θαλάττῃ μηδὲν εἰωθότας εἰσάγειν τοῖς μηδὲν ἔχουσιν ἀντιδοῦναι, πρὸς τὰς τέχνας ἔτρεψε τοὺς πολίτας, καὶ νόμον ἔγραψεν, οὐδὲν τρέφειν πατέρα μὴ διδαζόμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι.

Como viese que la ciudad se iba llenando cada día de hombres que afluían de todas partes del Ática en busca de la seguridad, que la mayor parte del terreno era ingrato y estéril y que la gente de mar nada solía aportar a quienes nada tenían que darles a cambio, inclinó a los ciudadanos al ejercicio de las artes (τέχνη), y promulgó una ley según la cual el hijo al que no se hubiera enseñado un oficio no estuviese obligado a alimentar a su padre.¹⁰⁸

Además, otra ley prohibía reprochar a alguien su pobreza o el oficio que ejercía. Así, el ejercicio de la artesanía no impedía a los ciudadanos disfrutar de los derechos políticos, y se podían encontrar en la asamblea muchos artesanos, tenderos, trabajadores y comerciantes (*Jenofonte*, *Recuerdos de Sócrates*, 3.7.6-7):

Πότερον γὰρ τοὺς γναφέας αὐτῶν ἢ τοὺς σκυτέας ἢ τοὺς τέκτονας ἢ τοὺς χαλκείας ἢ τοὺς γεωργοὺς ἢ τοὺς ἐμπόρους ἢ τοὺς ἐν τῇ ἀγορᾷ μεταβαλλομένους καὶ φροντίζοντας ὅ τι ἐλάττονος πριάμενοι πλείονος ἀποδῶνται ἀισχύνη; ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων ἡ ἐκκλησία συνίσταται.

Porque ¿de quiénes de ellos te da vergüenza?, ¿de los bataneros, de los zapateros, de los albañiles, de los herreros, de los campesinos, de los comerciantes o de los que andan

¹⁰⁸ Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2008.

traficando por el ágora preocupados de comprar algo barato para venderlo a más precio? Porque son todos ellos los que componen la asamblea.¹⁰⁹

No obstante, Austin y Vidal-Naquet aclaran que la ley sobre el ocio se refería sólo al de los pobres que no hacían nada para ganarse la vida y se daban a la mendicidad; el ocio de las clases acomodadas que no tenían que trabajar para vivir seguía siendo envidiable y digno de consideración.¹¹⁰

Por su parte, Claude Mossé explica que para los hombres de la Antigüedad, el trabajo se les presentaba como una condena a la que ningún valor redentor estaba ligado, de ahí también la escasa importancia que le otorgaban escritores y pensadores, el oscuro lugar que la sociedad reservaba al trabajador. La ociosidad no era un vicio, era un ideal, anhelado por el hombre honrado y ensalzado por el sabio.¹¹¹

Por otro lado, en cuanto a la valoración de la τέχνη, se puede constatar que no se extendía por igual a todos los campos y aspectos de ésta: la τέχνη que celebraban los atenienses según Tucídides (1.70-71) es la militar y la política, por lo que seguramente sí existía distinción social, incluso desprecio, hacia otras diferentes actividades económicas. Por ejemplo, los trabajos manuales recibían una valoración negativa, según Jenofonte en el *Económico* en boca de Sócrates: (6.5.3 - 6.6.1):

Συναπεδοκιμάζομέν τε ταῖς πόλεσι τὰς βαναυσικὰς καλουμένας τέχνας, ὅτι καὶ τὰ σώματα καταλυμαίνεσθαι δοκοῦσι καὶ τὰς ψυχὰς καταγνύουσι.
...pero rechazamos, de acuerdo con las ciudades en nuestro examen, las artes llamadas manuales, porque no sólo parecen estropear el cuerpo, sino, además, enervar el alma.¹¹²

También Aristóteles piensa de este modo (*Política*, 1277b 3-6):

τὰ μὲν οὖν ἔργα τῶν ἀρχομένων οὕτως οὐ δεῖ τὸν ἀγαθὸν [οὐδὲ τὸν] πολιτικὸν οὐδὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν μανθάνειν, εἰ μὴ ποτε χρείας χάριν αὐτῷ πρὸς αὐτόν· οὐ γὰρ ἔτι συμβαίνει γίνεσθαι τὸν μὲν δεσπότην τὸν δὲ δοῦλον.
Así pues los trabajos de estos subordinados [hablando de los artesanos] son de tal índole que no deben aprenderlos ni el hombre de bien ni el político ni el buen ciudadano, a no ser de vez en cuando para su uso personal, pues en tal caso dejaría el uno de ser amo y el otro de ser esclavo.¹¹³

Se puede entender, entonces, que el epitafio de un difunto mencione que había sido alfarero únicamente por el concurso que ganó, no por el simple hecho de serlo.

¹⁰⁹ Trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.

¹¹⁰ Cf. Austin, M. y P. Vidal-Naquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Buenos Aires: Paidós, 1986.

¹¹¹ Mossé, Claude. *El trabajo en Grecia y Roma*. Tr. Carlos Taibo, Madrid: Akal, 1980, p. 8.

¹¹² Trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.

¹¹³ Trad. Pedro López Barja y Estela García. *Op. cit.*

Los epigramas no sólo mencionan a los que combatían o a los que eran parte de concursos, sino que también se refieren a las funciones públicas; por ejemplo, hay uno que menciona que el difunto tenía una función específica dentro de la *polis*:

11. (ii) *προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρην ἔθεσαν υἱὸν δημοσίαι Διονυσίου· ἰππόβοτον δὲ πατρίδα Σαλυβρίαν*¹¹⁴ ἵκετ' ἄχος φθιμένου: (ii) A causa de sus funciones como *próxeno* y a causa de su virtud, tanto la suya como la de sus antepasados, aquí los atenienses enterraron en un sepelio oficial a Pitágoras, hijo de Dionisio; a su patria Selimbria, abundante en pastos para los caballos, ha llegado la pena de su muerte.

Ya se mencionó que un *próxeno* era un extranjero residente en una ciudad, y encargado de gestionar los asuntos de sus compatriotas, recibir a sus embajadores y apoyar sus negociaciones, por lo que resulta también importante para el funcionamiento de Atenas.

Anna Ginestí explica que la ciudad de Selimbria fue un miembro de la liga atico-délica probablemente desde sus inicios, en el año 477 a. C. La actividad de Pitágoras como *próxeno* de los atenienses parece coincidir con ese período de gran actividad política “internacional” de Atenas, por lo cual es verosímil que él propiciara la inclusión de su ciudad en la liga ático-délica. Añade que es uno de los primeros *proxenoi* atenienses de los que se conserva noticia epigráfica, aunque la referencia en el epitafio a la *proxenia* y excelencia también de sus antepasados inclina a pensar que, por lo menos el padre de Pitágoras, Dionisio, debió de ser también *proxenos* de los atenienses alrededor de la época de las guerras médicas. Dispensar un funeral con honores públicos, era uno de los deberes de la ciudad para con sus *proxenoi*.¹¹⁵

Entonces, de nuevo, se inscribe en el epigrama funerario lo que hizo sobresalir al ahora difunto, más si éste era extranjero. Además, hay otro epigrama que celebra a unos magistrados:

570. *ἐνθάδε γαῖα ἐκάλυψε ἀδελφῶν σῶματα δισσῶν, οἳ ποτε καλλιχόροισιν ἐν εὐστεφάνοισι τε Ἀθήναις ἤρξατον ἀμφοτέρω τετράκι στεφανηφόρον ἀρχήν...*: Aquí la tierra ocultó los cuerpos de dos hermanos, que en otro tiempo en Alenas la de hermosas danzas, la de bellas coronas, cuatro veces uno y otro se encargaron de una *magistratura* que lograba coronas...

Aristóteles dice (*Política*, 1317b) que todos los ciudadanos pueden ser elegidos para todas las magistraturas, lo cual es un rasgo de la democracia, así que es claro por qué se “presume” en su epigrama funerario.

¹¹⁴ Fue una ciudad de Tracia en la Propóntide.

¹¹⁵ Ginestí Rosell, Anna, “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epigrama en honor de Pitágoras de Selimbria (IG I 1154)” en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, II, p. 308.

Además de estas actividades directamente relacionadas con la ciudad, se marcan algunas otras, por ejemplo, el de médico, como en el siguiente:

500. ἰατρὸς θνητοῖσιν νόσων ὁ κράτιστος ἀπάντων ἐνθάδε Πινυτα|γόρο κεῖται Ἀριστοκράτης:
El mejor médico de todas las enfermedades para los mortales, aquí yace Aristócrates de Pnitágoro.

Y en otro epigrama, se podría pensar que el difunto era también médico:

103. μνήμα τόδε ἀθάνατον θνητῷ μεγάλητορος ἀνδρός... Εὐκτίτο, ὃς πλείστος ἐξανέλυσε πόνων... βλαψιφρόνων... ἤσχαλλεν...: Este es un monumento inmortal del mortal Euctites, hombre de gran corazón, quien liberó a muchos de penas enloquecedoras... se afligía...

Sarah Pomeroy dice que los hijos aprendían de sus padres el oficio de medicina desde pequeños, pero dado que no había ninguna licencia para ser médico, cualquiera podía hacerse llamar así y los charlatanes abundaban. Por ello, el paciente debía tener más confianza a quien hubiera sido aprendiz de su padre.¹¹⁶ Hay que recordar la ley de Solón citada anteriormente acerca de los oficios y su transmisión a los hijos.

Entonces, el inscribir en un epitafio que el difunto había sido médico seguramente también tenía valor social. De hecho, desde Homero se les aprecia tanto como para buscarlos en el extranjero (*Odisea*, 17.382-386):

τίς γάρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἱ δημοεργοὶ ἔασι;
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων.
οὗτοι γὰρ κλητοὶ γε βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν·
...¿quién va nunca a buscar ningún hombre de fuera
si no es ya a los que tienen un arte en servicio de todos,
ya adivino, ya médico o ya constructor de viviendas
o inspirado cantor que recree con su canto? Son estos
los varones que vas a buscar hasta el fin de la tierra...¹¹⁷

De nuevo, el epigrama se utiliza para alabar la profesión del difunto. De la misma manera que el siguiente:

572. Ἀτώτας μεταλλεύς. Πόντου ἀπ' Εὐξείνου Παφλαγῶν μεγάλθυμος Ἀτώτας ἦς γαίης τηλοῦ
σ[[σ]]ῶμ' ἀνέπαυσε πόνων. τέχνηι δ' ὅστις ἔριξε· Πυλαιμένεος δ' ἀπὸ ρίζης εἴμ', ὃς
Ἀχιλλῆος χειρὶ δαμείς ἔθανεν: Atotas minero. El magnánimo Atotas paflagonio del ponto
Euxino, lejos de su tierra, hizo cesar de las penas a su cuerpo. En su oficio nadie rivalizaba
(con él): “Soy del linaje de Pilémenes, que murió vencido por la mano de Aquiles”.

El oficio de Atotas toma en la inscripción una posición central al aparecer desde el encabezamiento de la inscripción. El encomio aquí, explica Ana Ginestí, va más allá del

¹¹⁶ Pomeroy, Sarah B. *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 147.

¹¹⁷ Trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2008.

tema del oficio para situar a Atotas en un contexto heroico, manifiesto en el uso de vocabulario y de motivos homéricos.¹¹⁸ El monumento fue encontrado en la zona del Laurio, lo que indica que Atotas trabajaba muy probablemente en las minas de plata. La mayoría de los trabajadores de las minas eran esclavos, aunque también había hombres libres a sueldo, y la mayoría de ellos llevaban nombres no griegos que indicaban su procedencia del Asia Menor, especialmente de Tracia y Paflagonia, la patria de Atotas. μεταλλεύς puede designar al minero encargado de localizar y extraer el metal, pero también a alguien que se ocupa de las tareas metalúrgicas posteriores a la extracción del metal, en las que probablemente debemos situar quizá la actividad de Atotas, donde tendría más sentido elogiar su técnica.

Fritz Gschnitzer menciona a la minería como una fuente de riqueza especial en el siglo IV.¹¹⁹ Y explica que la necesidad de esclavos en el mundo griego en época clásica es muy grande; el comercio de esclavos prospera, de todas partes traen esclavos a Grecia, de ahí que la mayoría de esclavos fueran no griegos,¹²⁰ como Atotas.

Entonces, tomando en cuenta el valor de la minería y el hecho de que Atotas era extranjero, no resulta extraña la necesidad de alabar su oficio.

Hay también un epigrama que alaba a un hombre que trabajaba con el bronce:

96. Σωσίνοσ Γορτύνιοσ χαλκόπτησ. μνήμα δικαιοσύνησ καὶ σωφροσύνησ ἀρετῆσ τε Σωσίνο ἔστησαν παῖδεσ ἀποφθιμένο: Sósino, gortinio, bronceista. (ii) Los hijos de Sósino, cuando murió, le erigieron un monumento a causa de su justicia, de su prudencia y de su virtud.

Si bien este epigrama no dice nada acerca de que el difunto fuera extranjero, es claro que también se quiere alabar su oficio, por ello se pone desde el inicio, como primera característica del ahí enterrado.

Y, finalmente, hay otro epigrama que alaba a un leñador:

87. Φρυγῶν ὃσ ἄριστος ἐγένεατ' ἐῖν εὐρυχόροισιν Ἀθήναισ, Μάνησ Ὀρύμαιοσ, οὗ μνήμα τόδ' ἐστὶ καλόν. καὶ μὰ Δί' οὐκ εἶδον ἐμαυτοῦ ἀμείνω ὕλοτόμον. ἐν τῷ πολέμῳ ἀπέθανεν: De los frigios, el que fue mejor en la vasta Atenas, Manes Orimeo, de él es este bello monumento. “¿Por Zeus! No vi un leñador mejor que yo.” Murió en la guerra.

¹¹⁸ Por ejemplo, el epíteto μεγάθυμος “magnánimo” es de la *Ilíada* (5.577). A este epíteto hay que añadir la intención de relacionar a Atotas con el héroe homérico por excelencia, Aquiles. Esto se consigue aludiendo a un episodio según el cual Pilémenes habría muerto a manos de Aquiles. Esta versión no es la que leemos en la *Ilíada*, donde Pilémenes muere a manos de Menelao, pero sí aparece en la obra de Dictis de Creta, un autor del siglo II d. C. (Cf. Ginestí Rosell, Anna. “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 310).

¹¹⁹ Gschnitzer, Fritz, *Historia social de Grecia desde el período micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid: Akal Universitaria, 1981, p. 153.

¹²⁰ *Ibid*, p 161.

Julia Lougovaya-Ast dice que “Manes” era un nombre común de esclavo en Ática.¹²¹ Así que este epigrama es un ejemplo más de que los extranjeros recibían alabanza por algunas actividades realizadas en Atenas, seguramente las que los ciudadanos no consideraban apropiadas realizar o referir en un epigrama funerario.

Por su parte, Anna Ginestí dice que la indicación de que murió en la guerra hace pensar que no era un simple leñador, sino que formaba parte de las tropas auxiliares del ejército ateniense, en el cual el trabajo de la madera era básico para la construcción y reparación de los barcos, o para la construcción de empalizadas u otro tipo de defensas.¹²²

En éste, como en el del minero, es de notar que se trata de oficios manuales de gran interés económico, como sería el caso de las minas de Laurio, o económico a la vez que militar, como sería quizá el del talador de madera en la guerra. Además, si eran extranjeros, debían “presumir” que lo que hicieron en vida benefició de alguna manera a la *polis* donde están enterrados.

En dos epitafios se habla de alguien cuya actividad se encontraba en el campo:

475. Λήμνο ἀπ’ ἠγαθέας κεύθει τάφος ἐνθάδε γαίης ἄνδρα φιλοπρόβατον: Una tumba en este lugar de la tierra cubre a un hombre, amante del ganado, venido de la sacra Lemnos...

626. χρηστὸς ἀνὴρ Μάνης νακοτίλτης ἐνθάδε κείται: Manes, esquilador de ovejas, hombre bueno, yace aquí.

Como se puede observar, estos dos también son epigramas dirigidos a extranjeros, en uno se sabe por el nombre del difunto, Manes, y en el segundo porque lo dice explícitamente, así que no extraña que realicen actividades físicas, muy seguramente por un salario.

Hay dos epitafios, ambos ya mencionados por otras causas, que hablan de adivinos:

473= 99a. μάντεος ἐντίμο μάντιν σοφόν, ἄνδρα δίκαιον, κρύπτω Μειδοτέλος ἐνθάδε Καλλιτέλην: Oculto aquí al adivino sabio, (hijo) del adivino apreciado, hombre justo, Calíteles de Midóteles.

519. (i) Κλειόβολος Ἀχαρνέως μάντις. (ii) Γλαύκο παῖ Κλεόβολε θανόντα σε γαῖα καλύπτει ἀμφοτέρων μάντιν τε ἀγαθὸν καὶ δορὶ μάχεσθαι...: (i) Cleobolo, adivino acarniano. (ii) Cleobolo, hijo de Glauco, la tierra te cubre, muerto, a ti que (hacías) ambas cosas: buen adivino y luchar con la lanza...

Como se vio en la cita de la *Odisea* (17.382-386), también se consideraba que, en caso de necesitarse, se debía buscar a los adivinos en el extranjero. En el primer epigrama no se

¹²¹ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 194.

¹²² Ginestí Rosell, Anna. “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa* 2. *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 311.

dice que el difunto llegó de fuera, aunque se menciona que su padre se dedicaba a lo mismo; del segundo sí se especifica que era extranjero.

Por otro lado, hay uno que habla de un accidente en el mar, lo que pudiera indicar que la familia muerta ejercía el comercio:

544. ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε πατήρ ὑὸς θυγάτηρ τε θνήσκομεν Ἀἰγαίου κύμασι πλαζόμενοι:
Mira nuestro fin ahora, cuyo destino fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo.

Como se puede observar, no se especifica la actividad porque lo que se quiere resaltar es la tragedia en la que murió toda la familia. Por otro lado, el comercio no parece haber sido una actividad digna de inscribirse como alabanza en un epigrama funerario.

Finalmente, hay un epitafio que sólo menciona que el difunto era bueno en lo que hacía, pero no se especifica la actividad:

483. Σώτιον ἐνθάδε γῆ κατέχει, τέχνην τε κράτιστον, ἦν εἶχεν, πάντων ὄντα φύσιν τε ἀρετῆς ἀστοῖσιν τε ποθεινόν: Aquí la tierra guarda a Sotio, el mejor en la técnica que él practicaba, teniendo entre todos una naturaleza de virtud...

Vistas las actividades que realizaban los difuntos a quienes están dirigidos los epigramas funerarios, se puede afirmar lo siguiente:

- Cuando se había combatido en la guerra (aunque no se hubiera muerto en ella) en beneficio de la *polis* ateniense, era importante marcarlo en la inscripción funeraria, ya que se consideraba un honor.
- Es claro que en esta época clásica griega, los concursos (de distintos tipos) tenían un gran peso en la vida política, económica y social, por lo que si el difunto había ganado alguna distinción en ellos era lo que se resaltaba de su epitafio.
- El espíritu competitivo está claramente marcado en muchos epigramas funerarios, ya que aunque el difunto no hubiera ganado ningún concurso, era importante señalar que era bueno o el mejor en lo que hacía, por ejemplo, en la minería, en la medicina o en la ganadería.
- Entonces, se puede afirmar que el objetivo de estos epigramas funerarios que remarcan las actividades u oficios del difunto es más de alabanza o de reconocimiento social que de tristeza o lamento por su muerte.

Conclusiones

En este capítulo dedicado a lo que se inscribió de los hombres en los epigramas funerarios de la época clásica se puede ver la importancia del reconocimiento social, por ello se alaban cualidades relacionadas con el bienestar de la *polis*, por ejemplo la valentía, la prudencia o la justicia. Dichas cualidades, si bien ya aparecían desde Homero, dentro de la vida democrática adquirieron un sentido diferente.

Dentro de dicho reconocimiento está el alabar tanto a quien había muerto joven (más aún si había sido en combate) como a alguien que había muerto en la vejez, después de haber cumplido con lo establecido por la sociedad (esto es, con las cualidades que se alaban en los epigramas y con la descendencia que las continúe).

Además, estos epigramas muestran emociones o sentimientos de parte de los hombres que en esta cultura no era bien visto expresar, por ejemplo, ser feliz, magnánimo, o querer a los padres o la esposa.

Acercas de las causas de muerte, es interesante que sólo se mencione a los muertos en combate y a los que murieron trágicamente; esto muestra que lo importante era alabar las cualidades o las hazañas que pudo tener el difunto, no lamentar al hecho mismo de haber muerto.

Finalmente, esta alabanza también se refleja en que las actividades u ocupaciones que se inscribieron en los epigramas funerarios son las que tenían reconocimiento social o en las que destacó el difunto.

Todo lo anterior muestra los ideales de la cultura ateniense clásica con respecto a cómo debía ser y lo que debía hacer un hombre, es decir, no necesariamente era cierto que alguien hubiera sido el mejor minero o el más prudente ciudadano. No obstante, lo que dicen estos epigramas funerarios también refleja algunas actitudes o comportamientos individuales, lo cual los vuelve una fuente importante de información acerca de esta cultura.

CAPÍTULO VIII
“MUJERES ATENIENSES”

La situación de la mujer a lo largo de la historia no ha sido fácil de analizar dado que la mayoría de los testimonios con los que se cuenta han sido realizados por hombres. En el caso específico de Grecia, desde hace varias décadas se ha dado un especial énfasis al estudio del papel de la mujer,¹ con lo cual se ha tenido una nueva visión acerca de la manera en que vivían y cómo eran.

Los autores griegos mostraron de diferentes maneras a las mujeres, de acuerdo a su conveniencia (literaria y social). Por ejemplo, en los poemas de Homero, la mujer es presentada con gran respeto, mientras que en los de Hesíodo, la misoginia es evidente. Una de las razones puede ser que mientras Homero habla de los grupos acomodados de la sociedad, Hesíodo lo hace del pueblo llano, donde la mujer aparece como simple reproductora de herederos que se encarga de administrar las propiedades para que no caigan en manos de parientes lejanos.

A principios del siglo VI a. C., Solón introdujo leyes que tenían efectos represivos sobre las mujeres, y puso límites a sus ajuares y a sus apariciones en funerales, incluso medidas para controlar su comportamiento sexual. Jesús Cepeda afirma: “Así la mujer se veía sometida a una doble subordinación, la de la familia y la del Estado”.²

En el siglo V, en la tragedia, la mujer fue muchas veces representada con un papel protagonista y su imagen se radicalizó, ya que aparece o sobrevalorada o infravalorada. Por ejemplo, Medea o Antígona, quienes aparecen irracionales e irrefrenables, por lo que pueden actuar tanto heroica como vergonzosamente.³ Por otro lado, es Alceste, en Eurípides, quien actúa heroicamente para salvar al οἶκος. Esto es, en la tragedia, la mujer actúa, ya no permanece en el hogar como se retrata en los poemas homéricos y, además, sus acciones repercuten también en la *polis*. Por ello, se podría pensar que el estatus de la mujer en Atenas clásica era sumamente elevado. El problema es que esas actuaciones están alejadas de un comportamiento cotidiano femenino en donde no necesariamente debe haber heroísmo, locura o sumisión radical. Por ejemplo, si Eurípides (*Andrómaca*, 925ss.)

¹ Cf. Pomeroy, Sarah B. “Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity”, en Peradotto, John y John Patrick Sullivan (eds.), *Women in the Ancient World*. The Arethusa Papers, Albany 1984, pp.343-377; Garrido, Elsa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid 1986, pp.29-65; en el ámbito epigráfico, Vérilhac, Anne-Marie. “L’image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques” en Anne-Marie Vérilhac (dir.), *La femme dans le monde méditerranéen. I. Antiquité*, Lyon, 1985.

² Cepeda, Jesús, “Transmisión hereditaria a través de la mujer en Grecia clásica” en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 13, 2000, p. 164.

³ Cf. Esquilo, *Siete contra Tebas*, 187-190, 200-201; Eurípides, *Medea*, 569-575.

censura al marido que consiente que su mujer visite a otras, esto prueba que en la práctica existía esta costumbre y el encierro de las mujeres no era tan absoluto. Es decir, la idea conservadora de la mujer es un ideal que seguramente era modificado por la realidad.

También en la filosofía la situación de las mujeres empieza a ser un tema de discusión. Platón, en su utopía política, piensa que deben ser educadas de la misma manera en que lo son los hombres. En la *República* (451d) hace un paralelismo entre las hembras de los perros guardianes y las mujeres, diciendo que éstas también deben vigilar y cazar. Aquí, el autor se opone, en nombre de la naturaleza, a la opinión común en Grecia acerca de las mujeres, que eran consideradas como seres completamente distintos de los hombres y, en cierto modo, inferiores, por lo cual no eran parte de las mismas actividades.

Se ha dicho que Aristóteles defendió que las mujeres estaban dotadas de menos raciocinio que los hombres. No obstante, esto no es tan radical, ya que éste les reconoce la facultad de decisión (*Política*, 1260a9-14), aunque afirma que la mujer, por naturaleza, debe obedecer al hombre (*Política*, 1254b13-14).

Esto es, aunque la visión de Platón y de Aristóteles son distintas, ambos parten de una realidad: la mujer es tratada de manera diferente al hombre.

Por su parte, los oradores áticos dan otra visión de la mujer en Atenas clásica. Ciertamente, las mujeres estaban excluidas de la actividad política y legal, por ello, la mayor parte de los procesos que ha legado la tradición delatan enfrentamientos masculinos que, incluso en los casos de mujeres acusadas de impiedad —Frine y Aspasia— o usurpación de derechos civiles —Neera— revelan hostilidad entre varones: el denunciante busca el perjuicio del adversario mediante la acusación de una mujer querida por este último.

Por ejemplo, si hacemos caso al relato de Lisias (*Sobre el asesinato de Eratóstenes*, fr. 6-10.1), se puede pensar que las mujeres estaban recluidas en el οἶκος (no salían ni al mercado), dedicadas a su cuidado y administración y viviendo separadas de los hombres; y que una de las pocas ocasiones que éstas tenían para salir era para ser parte de un cortejo fúnebre. Además, como se puede observar en ese pasaje, la mujer no tiene voluntad, por lo que los hombres las pueden llevar a la perdición, seduciéndolas.

No obstante, en el *Económico* de Jenofonte, cuando Sócrates le pregunta a Critobulo que si hay alguien en quien confíe asuntos más importantes que a su mujer, éste responde

que no y aclara que ella es la administradora y si es buena en ello, su hacienda aumenta (3.11-15). Esto refleja que la mujer participaba activamente en la economía familiar y no estaba atada a las actividades o decisiones de su esposo.

Con estos ejemplos se puede observar que es difícil obtener una visión de la situación real de la mujer en Atenas en época clásica; por esto, aunque ello no signifique dejarlos de lado, es importante tomar en cuenta otras fuentes, como los epigramas funerarios.

Brunilde Sismondo dice que no es en la tragedia ni en la comedia, sino en las dedicaciones individuales, en los relieves votivos, en los monumentos funerarios, en las bases de las estatuas, tal vez incluso en edificios, donde el papel de las mujeres puede ser rastreado, donde hay probabilidad de un retrato más balanceado.⁴ No obstante, aunque ciertamente a través de los epigramas funerarios se puede tener más información (o de otro tipo) que la reflejada por los autores ya citados, hay que tener en cuenta que, como se ha visto, son un género convencional; es decir, lo que se retrata de las mujeres son, en general, ideales de la sociedad que los produjo.

Por otro lado, de los 184 epigramas funerarios que se estudian en esta investigación, 117 están dirigidos a hombres y 62 a mujeres. Es decir, no es un número menor los dirigidos a mujeres si se piensa en la importancia de la celebración en público que esto representaba. Entonces, parecería que éste fue un medio adecuado para hablar del género femenino aunque esto implicara que mucha gente viera estos testimonios, contrario a lo que afirma Pericles en su discurso referido por Tucídides acerca de la mayor virtud de las mujeres (2.45.2):

εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεῖα παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χείροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἧς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾗ.

Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina, a propósito de las que ahora vivirán en la viudez, lo expresaré todo con un breve consejo: si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grande, y será grande la de aquellas cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres.⁵

⁴ Sismondo Ridgway, Brunilde. "Ancient Greek Women and Art: The Material Evidence", *American Journal of Archaeology*, Vol. 91, No. 3 (jul. 1987), p. 409.

⁵ Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1990.

De hecho, Ruth Leader afirma que la mayoría de los epitafios contradice lo que Pericles dice de las mujeres en su discurso fúnebre, ya que parece haber existido un lenguaje altamente definido de alabanza a la mujer en los epitafios.⁶

Por su parte, Diana Burton dice que es paradójico cómo las tumbas eran vistas por mucha gente que pasaba, lo cual contrastaba con las virtudes de las mujeres representadas ahí. En las tumbas se evoca el papel de la mujer en la familia, lo cual implícitamente las coloca en una más amplia ideología de la ciudad, enfatizando las virtudes privadas de la mujer como esenciales para la estabilidad del hogar, el mantenimiento de la ciudad y, además, para la continuidad de la comunidad en un todo.⁷

De los epigramas funerarios dirigidos a las mujeres, hay ocho escritos en primera persona, los cuales, como se explicó en el capítulo “El epigrama como acto de habla” narran las virtudes de estas mujeres especificando que dejan nostalgia entre sus familiares (543, 590, 577), que llegaron a una edad avanzada, que tienen descendientes (477, 592, 613) y que provienen de diferentes lugares (194, 528). Esto es, aunque probablemente los ideales inscritos eran los aprobados por toda la sociedad, es interesante que se diera voz a la mujer.

Además, como se verá, en los epigramas dirigidos a mujeres también se inscribían cualidades que fueran alabadas por toda la sociedad, por ello se puede pensar que dichas cualidades eran un microcosmos (en el οἶκος) de lo que se le pedía al hombre en un macrocosmos (en la *polis*). Sourvinou-Inwood apunta que muchas veces el vocabulario usado para las mujeres es el mismo que para los hombres. De ahí concluye que los epitafios reflejan el espectro más positivo de las representaciones colectivas acerca de las mujeres, la ideología normativa acerca de la buena mujer en la que no se piensa que deber ser radicalmente diferentes a los hombres.⁸

Lougovaya-Ast piensa que lo reflejado en época clásica en los epigramas funerarios se debe a un cambio en la visión de la familia, que era una unidad que merecía el reconocimiento público. Los epitafios en verso de finales del siglo V retratan a las mujeres

⁶ Leader, Ruth E. “In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelae”, *American Journal of Archaeology*, Vol, 101, No. 4 (Oct., 1997), p. 694.

⁷ Burton, Diana. “Public memorials, private virtues: women on classical Athenian grave monuments”, *Mortality*, Vol. 8, No. 1, 2003, p. 20.

⁸ Sourvinou-Inwood, Christiane. “Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern” E. Reeder (ed.), *Pandora*, Baltimore, 1995, p.117-8.

en diversos sentidos: ellas conmemoraban y eran conmemoradas; eran hijas, hermanas, madres, esposas, incluso amigas.⁹ Además, Lougovaya-Ast afirma que los epitafios en verso de finales del siglo V dirigidos a mujeres son a veces más individualizados que los de hombres.¹⁰

En este capítulo no se pretende dar una visión totalmente novedosa de las mujeres en la Grecia clásica, sino simplemente tomar en cuenta los epigramas funerarios de esta época en particular. Esto tiene el objetivo de evitar caer en posturas extremas que podrían ir desde pensar que las mujeres sufrieron una exclusión total de la sociedad hasta que tuvieron una libertad en todos los ámbitos.

Igual que el capítulo dedicado a los hombres, el presente se dividirá en cuatro apartados:

5. Elogio del difunto.
6. Juventud y vejez.
7. Causas de la muerte.
8. Actividades u ocupaciones en vida.

1. Elogio del difunto

Las cualidades de las mujeres elogiadas en los epigramas funerarios se analizarán en tres apartados: las domésticas, las que se refieren a virtudes morales y las que tienen relación con el esposo.

a) Virtudes domésticas

Cuando las mujeres estaban casadas, tenían que cumplir con lo que se debía hacer en el hogar; esto es, el hecho de que una mujer se ocupara de su casa eficientemente (en todas las labores) era una de las grandes cualidades de una esposa, tal como se ve en los siguientes epigramas:

491. σῆς ἀρετῆς μνημεῖα, Θεοφίλη, οὔποτε λήσει, σώφρων καὶ χρηστὴ καὶ ἐργάτις πᾶσαν ἔχουσα ἀρετήν: Recuerdos a causa de tu virtud nunca permanecerán ocultos, Teófila, (eras) sensata, buena y trabajadora, teniendo toda la virtud.

537. (i) ἐργάτις οὖσα γυνὴ φειδωλός τε ἐνθάδε κείμεαι. (ii) Νικαρέτη: (i) Aquí yazgo yo, que fui una mujer trabajadora y ahorradora. (ii) Nicárete.

⁹ Lougovaya-Ast, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004, p. 156.

¹⁰ *Ibid*, p. 173.

ἐργάτις es el adjetivo femenino que proviene del sustantivo ἔργον, “trabajo” y se refiere específicamente a la lana. Julia Lougovaya-Ast afirma que el segundo epitafio, el 537, pertenece a una esclava, basándose en esta palabra, ἐργάτις, la cual, dice, significa que ella cobraba por su trabajo, lo que podría significar que era esclava o meteca.

No obstante, desde los poemas homéricos, el trabajo de la mujer está en este ámbito, por ejemplo cuando Telémaco le dice a Penélope (*Odisea*, 21.350-352):

ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
 ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε
 ἔργον ἐποίχεσθαι· τόξον δ' ἄνδρεςσι μελήσει...
 Mas tú vuelve a tus salas y atiende a tus propias labores,
 a la rueca, al telar, y, asimismo, a tus siervas ordena
 que al trabajo se den; lo del arco compete a los hombres...¹¹

Posteriormente, Jenofonte dice que en el hogar formado con su esposo, la mujer tiene un papel bien definido, (*Económico*, 7.21.3-23.1):

στεγνῶν δὲ δεῖται καὶ ἡ τῶν νεογνῶν τέκνων παιδοτροφία, στεγνῶν δὲ καὶ αἱ ἐκ τοῦ καρποῦ
 σιτοποιαὶ δέονται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ τῆς ἐσθῆτος ἐκ τῶν ἐρίων ἐργασία. ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρα
 ταῦτα καὶ ἔργων καὶ ἐπιμελείας δεῖται τὰ τε ἔνδον καὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν φύσιν, φάναι, εὐθὺς
 παρεσκεύασεν ὁ θεός, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ
 ἐπιμελήματα, <τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω>.
 Techo necesita también la crianza de los niños recién nacidos, y también lo necesita la
 molienda del grano para fabricar el pan, lo mismo que la confección del vestido de lana. Por
 ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de fuera necesitan atención y cuidado, la
 divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las
 labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera.¹²

Se podría pensar, entonces, que el papel de la mujer estaba en los trabajos del hogar, principalmente en el telar. Y que no necesariamente Nicárete era una esclava. Además, ese trabajo es lo que hace a la mujer tener ἀρετή (cualidad que se analizará más adelante), como se muestra en el epigrama 491.

Por otro lado, en el epigrama 537 aparece el adjetivo φειδωλός, “ahorrador”, que tiene los tres géneros: masculino, femenino y neutro. En Platón aparece el masculino (*República*, 554a.5-6):

Καὶ μὴν τῷ γε φειδωλὸς εἶναι καὶ ἐργάτης, τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας μόνον τῶν παρ' αὐτῷ
 ἀποπιπλάς...
 Y también por ser ahorrador y laborioso; sólo satisface los apetitos necesarios, sin producir
 otros gastos...¹³

¹¹ Trad. José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2008.

¹² Trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.

¹³ Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.

Entonces, si bien la mujer desde época homérica se representó como la encargada de las labores domésticas, específicamente del telar,¹⁴ en época clásica esta representación (al menos en estos epigramas funerarios) se extendió al ámbito económico, es decir, a administrar los bienes del οἶκος. Así, si bien el esposo era el que producía las ganancias al exterior del hogar, la mujer era la responsable no sólo de su buen uso, sino de su posible incremento.

El matrimonio, dice Claude Mossé, ya no se inscribe en el siglo V dentro de la práctica del intercambio de regalos, sino que en un mundo en el que las realidades económicas han adquirido un sentido nuevo, los motivos de la alianza han cambiado.¹⁵ Ahora, como se ve en dicho epigrama, la mujer colabora en la administración de los bienes de la familia.

No obstante, los elogios de las virtudes de las mujeres en el hogar aparecen poco en los epigramas funerarios, tal vez porque eran “obvios” u “obligatorios” (y por eso no se mencionaban).

τρόπος

Si bien no son tan frecuentes en los epigramas funerarios las cualidades domésticas de las mujeres, en cinco de ellos se muestra que la conducta cotidiana, los hábitos, τρόπος, eran considerados una cualidad,¹⁶ por ejemplo en los siguientes:

543. πλεῖστομ μὲν καὶ ζῶσα τρόπων σῶν ἔπαινον, Λυσάνδρου Πιθέως Ἀρχεστράτη ἔγγονε:
Viva, Arquéstrate, hija de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima alabanza por tus hábitos...

558. ...διέμεινεν ἀείμνηστον τρόπον, αὐτη... ὑπὸ γῆι κεῖται, ψυχή δ' ἐν Ὀλύμπῳ: ...por su carácter digno de eterna memoria, ésta; ...yace bajo tierra, y su alma en el Olimpo.

Esto refuerza la afirmación de que la mujer debía tener cualidades en el ámbito privado, para ser elogiada por los demás. Entonces, las mujeres alcanzan la fama, el reconocimiento,

¹⁴ Bruit explica que por sus implicaciones simbólicas, la actividad misma del tejido excede el trabajo de la mujer en su telar. El tejido, que en los mitos aparece en el mismo plano que la institución de la agricultura, connota la vida culta, es decir, también la fundación de la vida cívica. El lugar que ocupan las mujeres en este ritual, por tanto, es decisivo y consagra, más allá de su talento de tejedoras, su papel determinante en el proceso de renovación del vínculo con la divinidad *poliade* (Bruit Zaidman, Louise. “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en George Duby y Michelle Perrot (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I: La Antigüedad*, tr. Marco Aurelio Galmarini, Madrid: Taurus, 2000, p. 414).

¹⁵ Mossé, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*, tr. Celia María Sánchez, Madrid: Nerea, 1991, p. VII, 11.

¹⁶ En los epigramas: 536, 543, 558, 590, 608.

a través de su comportamiento cotidiano, en el cual seguramente se incluían los trabajos domésticos.

Se podría decir que las mujeres eran, entonces, el elemento de cohesión y concordia en el οἶκος. En el mundo griego se consideraba esencial la concordia entre marido y mujer para el correcto funcionamiento de la familia, desde tiempos homéricos, por ejemplo Ulises, en la *Odisea*, le dice a Nausícaa (6.180-184):

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν, ὅσα φρεσὶ σῆσι μενοινᾶς,
 ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν
 ἐσθλήν· οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖττον καὶ ἄρειον,
 ἢ ὄθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχῃτον
 ἀνήρ ἢ δὲ γυνή·
 ...y los dioses te den todo aquello que ansíes, un esposo,
 un hogar, favorézcante en él con la buena *concordia*,
 porque nada en verdad hay mejor ni más rico en venturas
 que marido y mujer cuando unidos gobiernan la casa
 en un mismo sentir...¹⁷

Muchos años después, Dion Crisóstomo dice (*Discursos*, 38.15, 7-9):

ὁ δὲ γάμος ὁ ἀγαθὸς τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁμόνοια ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα;
 ¿Qué otra cosa es el buen matrimonio sino la *concordia* entre el marido y la esposa?¹⁸

Además de ser mediadoras, elementos de cohesión y parte importante de las decisiones dentro de la casa, es en esta esfera privada en donde las mujeres gozaron de una relativa autonomía, dice Louise Bruit.¹⁹ Así que resulta interesante que sólo siete epigramas funerarios hablen de esas virtudes en las que se podría reflejar una actuación autónoma de las mujeres. Seguramente esto se debía, además del hecho de que eran cualidades “obvias” y, por lo tanto, no necesarias de inscribir en un epitafio, a que lo que se quería mostrar en sociedad eran cualidades con mayor elogio público, como se verá a continuación.

b) Virtudes morales

ἀρετή

En los epigramas funerarios de la época clásica se apreciaban sobre todo las cualidades morales, entre las que destaca la ἀρετή, que se repite 17 veces,²⁰ por ejemplo en los siguientes:

¹⁷ Trad. José Manuel Pabón, *Op. cit.*

¹⁸ Díon de Prusa, *Discursos XXXVI-LX*, ed. Gonzalo del Cerro Calderón, Madrid: Gredos, 1997.

¹⁹ Bruit Zaidman, Louise. *Op. cit.*, p. 394.

²⁰ En los epigramas: 92, 490, 491, 493, 494, 513, 516, 518, 542, 551, 589, 599, 603, 608, 611, P746, P1781.

92. (i) Ἀνθεμίδος τόδε σῆμα· κύκλωι στεφανοῦσιν ἑταῖροι μνημείων ἀρετῆς οὔνεκα καὶ φιλίας; (i) Esta tumba (es) de Antemis; sus compañeros (la) ciñen con una corona como recuerdos de su *virtud* y amistad.

490. (i) ...]τα τε γαῖα δέδεκται ... πολυδέγμονι δ' ἐστὶ παρ' Ἄιδῃ ... λειπομένην ἀρετεῖ: (i) ... la tierra tomó...está con Hades, que mucho recibe,... abandonada con *virtud*.

Hay que recordar que en los epigramas funerarios dirigidos a hombres, esta cualidad aparece 27 veces, siete de las cuales es claro que se refiere específicamente al valor o coraje guerrero y en el resto a algo más amplio, a la “virtud” masculina, como se explicó en el capítulo anterior. Esto es, en los epigramas de hombres aparece 20 veces en un sentido semejante a las 17 de las mujeres, por ello, se podría afirmar que esta cualidad era, incluso, más importante de demostrar para las mujeres que para los hombres.

Como se explicó, esta cualidad marca las mejores características de la época, las cuales eran distintas entre hombres y entre mujeres. Así, si para los hombres era importante la vida en sociedad, para las mujeres lo era la vida privada, en el οἶκος, lo cual se verá matizado por otros elogios que también se inscribieron en los epitafios.

En el *Menón* de Platón, el primero dice que la virtud del hombre consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado y la de la mujer en administrar bien la casa (71e.7):

...σώζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός.
...conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido.²¹

Por su parte, Aristóteles afirma que el hombre y la mujer participan de la virtud (ἀρετή), pero que por su naturaleza, el hombre manda y la mujer obedece, ya que ésta, aunque posee la facultad deliberativa, no tiene autoridad (*Política*, 1260a).

En el discurso de Pericles referido por Tucídides (2.45.2), el primero expresa en un tono reaccionario que la ἀρετή de la mujer radica en no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Tal vez esto se puede entender en un contexto bélico y cívico, es decir, ciertamente las actividades de la mujer se restringían casi completamente al οἶκος, no estaban en la *polis* ni en la guerra. Francisco Rodríguez Adrados dice que se trata de una convencional ἀρετή heredada de la sociedad aristocrática y desarrollada luego por la democracia. Esto hace pensar que a la mujer no le llega apenas nada de la nueva corriente de liberalización y racionalización. No obstante, afirma Rodríguez Adrados, evidentemente una oración fúnebre no era la ocasión adecuada para defender un nuevo ideal femenino,

²¹ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1982.

que, según lo que los autores expresan de las mujeres, iba a encontrar una fuerte resistencia.²²

La ἀρετή de la mujer, en suma, es como la de su esposo en microcosmos. El uso de palabras aplicables a hombres y a mujeres, afirma Diana Burton, muestra no sólo la importancia de éstas en el οἶκος, sino también apunta en el sentido en el que ese papel es paralelo al del hombre en la polis.²³

Entonces, se podría pensar que el papel de la mujer en el buen desarrollo de la sociedad griega es fundamental, ya que para que funcione la polis, es menester que funcione también el οἶκος. La virtud de ésta, entonces, consistirá (según los epigramas funerarios) en poseer las cualidades que se analizan a continuación.

Fama y renombre

Si bien las cualidades inscritas en los epitafios tienen que ver con una vida doméstica, hay seis que hablan de elogio (εὐλογία), fama (κλέος) o alabanza (ἔπαινος),²⁴ por ejemplo los siguientes:

93. Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγῆς μνημα τόδ’ ἐστίν, ἡ πρώτη Νίκης ἀμφεπόλευσε νεών· εὐλογία δ’ ὄνομ’ ἔσχε συνέμπορον...: Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco, que (fue) primera sacerdotisa del templo de Nike; su nombre tuvo al *elogio* como compañero de viaje...

486. ἦδ’... κλέος ἀθάνατον σωφροσύνης μεγάλης: Ella... (obtuvo) una *fama* inmortal por su gran prudencia.

543. (i) πλεῖστομ μὲν καὶ ζῶσα τρόπων σ ὦν ἔπαινον, Λυσάνδρο Πιθέως Ἀρχεστράτη ἔγγονε...: (i) Viva, Arquéstrate, nieta de Lisandro, (del demo) de Pitio, (recibías) muchísima *alabanza* por tus hábitos...

En el 93, se trata de una sacerdotisa, por ello no extraña que reciba elogios; y en el resto, la alabanza o la fama se da en relación a los hombres, ya sea al esposo o en general a la sociedad masculina.

La fama, para las mujeres, se obtiene con las cualidades que tienen que ver con el οἶκος, como la ἀρετή ya mencionada y las que se verán a continuación. Esto es diferente a lo que sucede en los epigramas dirigidos a hombres, ya que en éstos se obtiene fama por lo que ellos hacen en y por la polis y por ello quizá era más importante de inscribir en el epigrama funerario: aparece 15 veces en los dirigidos a hombres y sólo 6 en los de mujeres.

²² Rodríguez Adrados, Francisco. *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1975, p. 318

²³ Burton, Diana. *Op. cit.*, p. 26.

²⁴ Los epigramas: 93, 486, 493, 513, 543 y 546.

Además, la competitividad era también importante entre las mujeres (como lo era entre los hombres), por ello se inscribía que la mujer sobresalía del resto en cuanto a sus cualidades correspondientes. Esto se ve desde la *Iliada*, cuando Agamenón le dice a Aquiles que prefiere a Criseida antes que a Clitemnestra, su esposa (1.114-115):

...ἐπεὶ οὐκ ἔθεν ἔστι χερσίων,
οὐδέμας οὐδέφυήν, οὔτ' ἄρ' ὄφρα φρένας οὔτέ τι ἔργα.
... porque no es inferior a ella
ni en figura ni en talla, ni en juicio ni en habilidad.²⁵

De hecho, en dos epitafios se especifica que es importante lo que los hombres piensen de las mujeres:

493. ὅστις ἔπαινος ἄριστος ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν, Χαιρίππη τοῦτο πλεῖστον ἔχουσ' ἔθανεν...: Queripe murió teniendo el máximo grado de aquello que es el mejor elogio entre los hombres para las mujeres...

546. (ii) πλεῖστον ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν ἔσχεξ ἔπαινον πασῶν, Ἀνθίππη, νῦν τε θανοῦσα ἔτ' ἔχεις: (ii) Entre los hombres te ganaste la más grande alabanza de todas las mujeres, Antipe, y ahora que has muerto, todavía lo tienes.

Entonces, aunque algunos autores clásicos, como Pericles, dijeran que la mayor virtud de la mujer era no estar en boca de nadie, estos epigramas muestran que también importaba la fama y el elogio que pudieran obtener y esto se lograba a través de un comportamiento adecuado, básicamente al interior del οἶκος. Además, si era importante el reconocimiento de esa fama específicamente de parte del ámbito masculino, podría indicar un reconocimiento social, en la *polis*, y no sólo en el hogar.

ποθεινή

Así como los hombres eran echados de menos, también las mujeres, esto es, su renombre y fama eran asimismo inmortales. En tres epigramas aparece esta cualidad con el vocablo ποθεινή,²⁶ por ejemplo:

539. ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σώφρονα γαῖ' ἐκάλυψεν Ἀρχεστράτην ἀνδρὶ ποθεινοτάτην: Aquí la tierra ocultó a Arquistrate, (mujer) buena y sensata, muy echada de menos por su esposo.

569. (iii) μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται, οὐθενὶ λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινή: (iii) Partera y médica, Fanóstrata yace aquí, desagradable a nadie, muerta, (es) echada de menos por todos.

Asimismo se utiliza el verbo ποθεῖ,²⁷ como en los siguientes:

²⁵ Trad. Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1991.

²⁶ En los epigramas: 494, 539, 569.

²⁷ En los epigramas: 522, 530 y 576.

522. Τιμαγόρας θύγατερ καὶ Ἀριστοκλέους Φιλοκυδί, χαῖρε· ποθεῖ σε Εὐκλεία ἦν ἔλιπες προγόνους: Salud, Filócides, hija de Timágora y de Aristocles. Euclia te *echa de menos*, a quien dejaste con sus abuelos.

530. ...ἦσθα κρατίστη· τοιγαροῦν ποθεῖ θανοῦσάν σε, ἦσθα γὰρ χρηστὴ γυνή: ...eras la mejor; por ello él (tu esposo) te echa de menos a tí, muerta, pues eras una buena mujer.

Como se puede ver, la mujer es echada de menos porque en vida tuvo cualidades apreciadas por la sociedad (las cuales se verán más adelante), por ejemplo, ser prudente, buena o sensata. Esto es, la fama y la ἀρετή de las mujeres residían en estas características.

πένθος

Igual que en los epitafios dirigidos a hombres, a las mujeres no sólo se les echa de menos, sino que también se inscribe que su muerte deja mucho dolor.²⁸ Puede ser con el sustantivo πένθος, por ejemplo en los siguientes:

513. (ii) ἦδε πόσιν τ' ἔλιπεν καὶ ἀδελφὸς μητρὶ τε πένθος καὶ τέκνον μεγάλης τε ἀρετῆς εὐκλεαν ἀγήρω: (ii) Ésta dejó un esposo, hermanos, luto a una madre y un niño, fama que no envejece por una gran virtud.

589. ἦδε κασιγνήτη ἡ Σμικύθο ἐνθάδε κεῖται, πένθος τῆς ἀρετῆς πᾶσι φίλοις θεμένη: Ésta, hermana de Esmícito, yace aquí, después de inspirar *pena* a todos sus amigos por su virtud.

O con πόθον,²⁹ por ejemplo:

104. (ii) τηλοῦ πατρίδος οὔσ' ἔθανον κλειναῖς ἐν Ἀθήναις Ἑρσηίς, γνωτοῖσιν πᾶσι λιποῦσα πόθον: (ii) (Soy) Hersis, morí estando en la renombrada Atenas, lejos de mi patria, habiendodejado nostalgia a todos mis conocidos.

608. (ii) ...Γλυκέραν... πόθον τοῖς... τῆς πᾶσιν κοινῆς: (ii)... a Glícera... nostalgia a... común a todos.

Independientemente del dolor real que provoca la muerte de un ser querido, el hecho de inscribirlo en el epitafio tiene que ver con la forma en que se concebían las relaciones familiares, es decir, importa decir quiénes son los que sufren con la muerte de una mujer, esto es, normalmente los familiares cercanos y los esposos.

Así, también era digno de inscribirse en el epitafio de las mujeres el dejar un recuerdo en este mundo, tal vez no en la sociedad como totalidad (como sí lo era para los hombres) sino en su familia: padres, hijos y esposo. Por ejemplo, entre las mujeres no hay ningún epigrama que mencione que “toda” la Hélade la echa de menos, y entre los hombres sí, como ya se vio en el capítulo anterior.

²⁸ En los epigramas: 477, 513, 518, 529, 543, 589, 591, 604.

²⁹ En los epigramas: 104, 543, 577, 608.

σωφροσύνη

Otra cualidad frecuente inscrita en las tumbas de mujeres es la σωφροσύνη, “prudencia” o “sensatez”, que se encuentra en 14 epitafios,³⁰ por ejemplo en los siguientes:

479. σῶμα μὲν ἐντὸς γῆ κατέχει, τὴν σωφροσύνην δέ, Χρυσάνθη, τὴν σὴν οὐ κατέκρυψε τάφος: La tierra guarda dentro tu cuerpo, pero tu prudencia, Crisante, no la ocultó una tumba.

518. ...σῆς δ’ ἀρετῆς μνημεῖον ὄρᾶν τὸδε τοῖς παριοῦσιν σωφροσύνης τε: ...Este (es) un recuerdo de tu virtud y de tu prudencia para que lo vean los que pasan al lado.

En los epigramas dirigidos a hombres, este sustantivo aparece once veces, así que claramente fue más importante mostrar que las mujeres tenían esa cualidad. Como se mencionó, entre los hombres esta cualidad tiene que ver con la medida de comportamiento en la *polis*, es decir, en la vida cívica, tal como se menciona en el *Fedro* de Platón (237e):

δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα:
Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de *sensatez*.³¹

No obstante, como ya se dijo también, en las mujeres este término tiene una connotación de recato ante los hombres, como lo menciona Pericles en el discurso referido por Tucídides (2.45.2) ya mencionado.

Esta característica en las mujeres, la prudencia, reside en un constante control de sí misma que permite evitar todo exceso e incongruencia. Es un término complejo que incluye la castidad, la reserva, la seriedad, la ponderación, asegura Vérilhac.³²

Este sustantivo aparece frecuentemente junto a la ἀρετή, por lo que si la mujer llevaba a cabo esa prudencia conseguía la virtud.

σώφρων

Además, la cualidad anterior, la prudencia o sensatez, aparece también como adjetivo: ser sensata o prudente, σώφρων, que aparece cinco veces,³³ por ejemplo en los siguientes epigramas:

516. σῶφρων, εὐσύνετος, πᾶσαν ἔχο[υ]σ’ ἀρετὴν: *sensata*, inteligente, que tenía toda la virtud.

P327. ἐνθάδε Ἀρίστυλλα κεῖται, παῖς Ἀρίστωνός τε καὶ Ῥοδίλλης, σῶφρων γ’, ὧ θύγατερ:
Aquí yace Arístila, hija de Aristón y de Rodila, en verdad (eras) sensata, ¡oh hija!

³⁰ En los epigramas: 479, 486, 494, 518, 525, 542, 543, 573, 577, 584, 590, 599, 604, 611.

³¹ Trad. C. García Gual *et al.*, Madrid: Gredos, 1997.

³² Vérilhac, Anne-Marie. *Op. cit.*, p. 103.

³³ En los epigramas: 491, 516, 525, 539, P327.

Iscómaco, en el *Económico* de Jenofonte le cuenta a Sócrates cómo es su relación con su esposa. Le dice que le pidió a ella que le ayudara en la administración de la hacienda porque (7.13):

... ἐκεῖνο εὖ εἰδέναι, ὅτι ὀπότερος ἂν ἡμῶν βελτίων κοινωνὸς ᾗ, οὗτος τὰ πλείονος ἄξια συμβάλλεται.
 ...hay que tener claro que quien sea mejor compañero de los dos, ése es el que aporta lo de más valor.³⁴

Y ella le contesta preguntándole que qué podía hacer si (7.14-15):

ἐμὸν δ' ἔφησεν ἡ μήτηρ ἔργον εἶναι *σωφρονεῖν*.
 Mi obligación me dijo mi madre que era la de *ser discreta*.³⁵

Él le dice que tiene razón, pero que es importante que se ayuden para el bienestar de su hogar. Esto muestra que aunque el “ideal” social para la mujer era ser discreta, en la realidad, ésta era activa y ayudaba, como ya se mencionó, en las actividades económicas del οἶκος. Así que si bien era importante en los epigramas funerarios hablar de la prudencia o de la sensatez, con un sustantivo, σωφροσύνη, o con un adjetivo, σώφρων, debido a que la sociedad demandaba o idealizaba eso de las mujeres, muy probablemente en la vida cotidiana estas cualidades no se llevaban a cabo de manera tan radical.

ἀγαθή y χρηστή

En dos ocasiones se menciona que la mujer era buena, ἀγαθή³⁶:

494. τόδε σῆμ' ἀγαθῆς...: esta tumba (es) de una buena (mujer)...

539. ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σώφρονα γαῖ' ἐκάλυπεν Ἀρχεστράτην ἀνδρὶ ποθεινοτάτην: Aquí la tierra ocultó a Arquéstrate, (mujer) buena y sensata, muy echada de menos por su esposo.

El hecho de que aparezca tan poco, en contraste con las 9 veces en que aparece en los epigramas dirigidos a los hombres, tal vez se deba a que este término entre los hombres se refería, según Adkins, a quien lucha por las instituciones democráticas, esto es, a los miembros más valiosos de la ciudad.³⁷ Y claramente la mujer no tenía ese papel cívico.

³⁴ Trad. Juan Zaragosa, *Op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Además, hay un epitafio, muy dañado, en el que no concuerda gramaticalmente este adjetivo con el nombre de la mujer difunta, pero habla de los muertos “buenos”, por lo que se podría suponer que ella formará parte de éstos: 86. Ἰας ἐπ' Ἀριστομάχης τάφῳ ἡῆμαι... τὸς ἀγαθὸς φθιμένος: Estoy sentado en la tumba de Aristómaca... a los muertos buenos.

³⁷ Adkins, Arthur. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960, p. 119.

En cambio, el adjetivo *χρηστή*, que puede tener una connotación de utilidad, aparece en cuatro ocasiones,³⁸ por ejemplo en los siguientes:

530. χαῖρε, τάφος Μελίτης· χρηστή γυνή ἐνθάδε κείται...: ¡Salud!, sepulcro de Melita; una buena mujer yace aquí....

571. (iv) ἐνθάδε τὴν *χρηστὴν* τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης... οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἴπερ *χρηστοῖς* γέρας ἐστίν, πρότει σοὶ τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κεῖνται: (iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la *buena* nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por ti... Si es verdad que hay una distinción honorífica para los *buenos* bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

Se ven los mismos dos usos de este adjetivo que en los epigramas dirigidos a los hombres, de forma general en tres (como en los dos dirigidos a hombres) y de forma específica en el 571 que está dedicado a una nodriza (como en el 626 dedicado a un esquilador de ovejas). Así, parece que este adjetivo tenía las connotaciones tanto de “buena” como de “útil”, refiriéndose a los deberes que tienen las mujeres en general y la nodriza en particular.

Por otro lado, un epitafio dirigido a un hombre, habla de su madre diciendo que era buena:

487. πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινὸς τὸ ἀποθανεῖν. ἐνθάδε κείται Θεοίτης παῖς Τελέσωνος Τεγεάτας Τεγεάτο καὶ μητρὸς Νικαρέτης *χρηστῆς* γε γυναικός: De todos los hombres es ley común el morir. Aquí yace Teetes, hijo de Telesón, un tegeata de un tegeata, y de su madre Nicárete, una *buena* mujer.

Anna Ginestí dice que este epíteto es usual para extranjeros y esclavos, pero inexistente en epitafios para ciudadanos extranjeros.³⁹ Pero ningún epigrama marca que la mujer fuera extranjera (salvo el 487).

Otros adjetivos con el mismo sentido: ἐσθλή y εὐκολία

Además de *ἀγαθή* y *χρηστή*, que indican que la mujer era “buena”, en dos epitafios aparece el adjetivo *ἐσθλή* (el cual se encuentra una sola vez en los epigramas dirigidos a hombres), que tiene un significado parecido, esto es, “buena”, “noble”, “sensata” incluso “valerosa” o “valiente”:

³⁸ En los epigramas: 491, 526, 530, 571.

³⁹ Ginestí Rosell, Anna. “Las inscripciones funerarias como fuente de información sobre el estatus socio-jurídico de las mujeres extranjeras en Atenas” en *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, I, p. 770.

525. (ii) ὃ σπάνις ἐστὶ γυναικὶ ἐσθλὴν καὶ σόφρονα φῦναι τὴν αὐτὴν, δοκίμως τοῦδ' ἔτυχευ
 Γλυκέρα: (ii) Glícera logró indudablemente aquello que es raro para una mujer: ser noble y prudente por naturaleza.

604. (ii) ...ὥστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον λίπες: ἐσθλῶν...: (ii) ... de modo que a tus padres dejaste un dolor que no envejece. Entre los *nobles*...

Y en un epitafio se utiliza el adjetivo εὐκολία con la idea de que la mujer era buena, como en los anteriores:

517. (i) Εὐκολίνη Ἀντιφάνος. (ii) εὐκολίας ὄνομ' εἶχεν ἐπώνυμον ἦδε βίῳ δὲ κεῖται ἔχουσ' ὑπὸ γῆς μοῖραν ἐφ' ἧπερ ἔφυ: (i) Eucoline (hija) de Antífanos. (ii) Ella tenía un nombre que igualaba su *buena disposición* en su vida, pero yace bajo tierra, teniendo un destino para el cual ella nació.

Platón usa esta cualidad para referirse a hombres, no a mujeres (*Alcibíades I*, 122c):

εἰ δ' αὖ ἐθελήσεις εἰς σωφροσύνην τε καὶ κοσμιότητα ἀποβλέψαι καὶ εὐχέρειαν καὶ εὐκολίαν καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ εὐταξίαν καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν καὶ φιλοπονίαν καὶ φιλονικίαν καὶ φιλοτιμίαν τὰς Λακεδαιμονίων, παῖδ' ἂν ἡγήσαιο σαυτὸν πᾶσι τοῖς τοιούτοις.

E incluso, si quisieras fijarte en la prudencia, el decoro, la destreza y el buen humor, *la grandeza de espíritu*, la disciplina, valor, perseverancia, el sentido de la emulación, la pasión por los hombres en los lacedemonios, te considerarías en todo ello a la altura de un niño.⁴⁰

Dado que no es un adjetivo que se refiera específicamente a una cualidad femenina, se puede pensar que se eligió usar este vocablo por un juego etimológico con el nombre de la mujer (Εὐκολίνη... εὐκολίας).

εὐσεβής y ὄσιος

Otra de las cualidades que se inscribieron en los epitafios es la piedad, que se podía nombrar con el adjetivo εὐσεβής:

543. (ii) εὐσεβῆ ἀσκήσασα βίον καὶ σόφρονα θνήσκω...: (ii) Habiendo cultivado una vida con *piedad* y prudencia, muero...

603. εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἐστίν, καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δ ὦκε Τύχη φθιμένει: ...si en la morada de Perséfone hay algún reconocimiento a la *piedad*, Fortuna también a ti te dio una parte de éste cuando moriste.

Incluso, en un epigrama dirigido a un hombre y a una mujer (esposos) se menciona que ella es semejante a él en esta cualidad:

595. (i) Γῆρυς ἰσοτελής. Νικῶ Γήρυος γυνή. Θεόφιλος ἰσοτελής. (iii) καὶ ἐγὼ τοῦδ' ἀνδρὸς ἔφυν καὶ πάντα ὁμοία γήραι καὶ φροντίδι εὐσεβίας ἔνεκα: (i) Geris que contribuía como un ciudadano. Nico, esposa de Geris. Teófilo que contribuía como un ciudadano. (iii) También yo nací en todo semejante a este hombre, en vejez y en sensatez a causa de la *piedad*.

Y hay uno que habla de la piedad que tiene la hija por el hecho de enterrar a su madre:

⁴⁰ Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid: Gredos, 1992.

592. ...*Εὐσεβίαι* θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει: ...Fui enterrada por mi hija con piedad como me es debido.

Este adjetivo, *εὐσεβής*, califica a alguien de “piadoso” o “religioso”, tal como se usa en el coro de *Las Ranas* de Aristófanes (454-459):

Μόνους γὰρ ἡμῶν ἥλιος / καὶ φέγγος ἰλαρὸν ἐστίν, / ὅσοι μεμυήμεθ' *εὐ-* / *σεβῆ* τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺς ξένους / καὶ τοὺς ἰδιώτας.
Sólo para nosotros existe el sol / y su luz apacible, / para los que hemos sido iniciados / y nos portamos de un modo / *piadoso* con los extranjeros / y con los ciudadanos.⁴¹

Esta característica era usada especialmente para las mujeres puesto que eran las encargadas, en el hogar, de las cuestiones religiosas. Vial explica que, como regla general, en la vida pública, este cometido está negado a la mujer pero que esto es diferente dentro del hogar.⁴² De hecho, el ritual es el único ámbito donde la mujer es puesta en el centro de la *polis*. Lewis, por su parte, afirma que en la Grecia clásica, las primeras relaciones sociales para el hombre provenían de su participación en la vida pública, mientras que la mujer concentraba sus energías en la familia, en las relaciones femeninas y en la religión.⁴³

También se podía usar el adjetivo *ὄσιος*, como en un epitafio, ya mencionado en el capítulo sobre los hombres atenienses, de un hijo que entierra a su madre y que califica no sólo a ésta, sino a su acción de enterrarla, como “piadosa”:

533. (ii) μητέρα ἔθηκα *όσίως* *όσίαν* τοῖς πᾶσιν ιδέσθαι· ἀνθ' ὧν εὐλογίας καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι: (ii) He enterrado con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio, soy digno de elogio y alabanzas.

Tal vez el hecho de haber preferido el adjetivo *ὄσιος* y no *εὐσεβής* fue debido al deseo de repetir la raíz (como adjetivo y como adverbio) para construir un juego etimológico. Este adjetivo indicaba lo que estaba sancionado o permitido por la ley de los dioses o de la naturaleza, como en el *Político* de Platón (301d.1-2):

...ὥστε ἐθέλειν καὶ δυνατόν εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὄσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν...
... al punto de querer ser capaz, gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo *pío*...⁴⁴

⁴¹ Trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

⁴² Vial, Claude. “La femme athénienne vue par les orateurs” en Anne-Marie Vérilhac (dir.), *La femme dans le monde Méditerranéen*, I: Antiquité, G. S. Maison de l’Orient Méditerranéen, 1985 (Collection des Travaux de la Maison de l’Orient n° 10), 1985, p. 107.

⁴³ Lewis, Sian. *The Athenian Woman. An iconographic handbook*, London and New York: Routledge, 2002, p. 175.

⁴⁴ Trad. Ma. Isabel Santa Cruz *et al*, Madrid: Gredos, 1988.

Así que en el epigrama 533, el adverbio *ὁσίως* que se refiere a la piedad del hijo que entierra a su madre tenía que ver con las obligaciones cívicas funerarias; y, tal vez, con el objetivo de repetir la misma raíz, *ὄσ-* (y lograr un juego lingüístico) también se usó como adjetivo, *ὄσιαν*, para referirse a la mujer.

Otros términos

Como se mencionó en el capítulo dedicado a los hombres, la justicia está directamente relacionada con la *polis*, por ello aparece en 12 epigramas dirigidos a éstos. En cambio, en los dirigidos a las mujeres, aparece sólo en una ocasión:

534. (i) *ἐνθάδε γῆ κατέχει τίτθην παίδων Διογείτο ἐκ Πελοποννήσο τήνδε δικαιοτάτην*: (i) Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, *la más justa* que procede del Peloponeso.

Hay que remarcar que este epigrama está dedicado a una nodriza, así que tal vez la cualidad de ser “la más justa” tenga que ver con esta profesión, razón por la cual no se repite en otros epigramas dirigidos a mujeres.

Asimismo, el hecho de que la difunta era feliz aparece sólo una vez con el adjetivo *μακαριστός*:

538. *οἶκον ἔδωχ' Ὑμέναιος, ἐν ᾧ ποτε Παμφίλη ἦδε ζῆλον ἔχουσ' ὤκει τὸμ μακαριστότατον*: Una boda dio lugar a un hogar en el que un día ésta, Pánfila, vivía, tras haber sido objeto de envidia por *su gran felicidad*.

Entre los epigramas funerarios dirigidos a hombres, este adjetivo se usa también sólo en uno (83) en donde se alaba la valentía de Andócides, lo cual hacía que fuera “feliz a la vista de todos: *πᾶσιν μακαριστὸς ἰδέσθαι*”. Este uso es prácticamente el mismo que tiene en este epigrama de Pánfila, ya que lo que se resalta es el hecho de que la sociedad los consideraba felices, es decir, el reconocimiento social de ello, no tanto el hecho de que lo fueran. Andócides se ganó este elogio con una actitud adecuada en batalla y Pánfila en su *οἶκος*. De nuevo, se puede observar que para la mujer era también importante lo que los integrantes de la *polis* pensarán de ella.

Otro epitafio menciona que la mujer murió dichosa con el adjetivo *εὐδαίμων*:

477. (ii) *εὐδαίμων ἔθανον...*: (ii) Morí dichosa...

En los epigramas dirigidos a hombres aparece también sólo una vez (en el 524) y, como en éste, se refiere a un hombre que dejó atrás a los hijos de sus hijos, es decir, a un hombre anciano. Sea cierto o no que esta mujer vivió diez décadas, el hecho es que, como se

mencionó en el capítulo anterior, esta cualidad parece ser adecuada para personas mayores que ya han cumplido con lo que se pedía de ellos en vida.

Al parecer, el haber sido feliz en la vida (o incluso sólo en la vejez) no era algo muy valorado en la sociedad griega, ya que era más importante remarcar otras cualidades en los epitafios.

Finalmente, dentro de las cualidades morales de una mujer, hay un solo epitafio que habla de la sabiduría de ésta:

494. ... ἢ πᾶσι ποθεινὴ σωφροσύνης ἀρετῆς εἵνεκα καὶ σοφίας: ...que por todos (es) echada de menos a causa de su prudencia, virtud y *sabiduría*.

Es interesante el hecho de que se nombre la sabiduría como un elogio a una mujer (entre los hombres se menciona cuatro veces), ya que esta cualidad no entra en el esquema de lo que se esperaba de ellas, aunque esté al lado de cualidades comunes como la prudencia y la ἀρετή. Lamentablemente el epitafio está dañado por lo que no se puede aventurar una explicación al respecto.

c) Relación entre esposos

Nada más falso que imaginarse a la mujer inferior a su esposo; muchos textos, al contrario, revelan entre los esposos una comunidad de ideas y de sentimientos que les da un acento moderno. La triste condición de la mujer en la Hélade es una exageración, a juzgar por los epigramas funerarios.

Folhen remarca que el esposo sobreviviente (si es que lo había) es el que le hacía inscribir en piedra el epitafio a la esposa muerta, así que al parecer, éste tenía interés en que apareciera la unión conyugal bajo las características más favorables.⁴⁵

No obstante, si bien los griegos hablaban del amor físico con una total franqueza, eran menos locuaces en lo relativo al sentimiento amoroso. Más aún, si alguna vez accedían a hablar de ello, era casi siempre para evocar los vínculos que unían a parejas del mismo sexo. Y esto no sólo por lo que se refiere a los hombres, sino también a las mujeres. “No olvidemos que la única expresión de un sentimiento amoroso procedente de una mujer que ha llegado hasta nosotros se la debemos a Safo”, dice Claude Mossé.⁴⁶ Por ello, los

⁴⁵ Fohlen, G. “Quelques aspects de la vie antique d'après les épitaphes métriques grecques”, *Les Études Classiques* 22, No. 2, 1954, p. 150.

⁴⁶ Mossé, Claude. *Op. cit.*, p. 169-170.

epigramas funerarios resultan una fuente no común que constata ese amor que los esposos seguramente se tuvieron.

Aunque la elección de una esposa venía dictada casi siempre por consideraciones de orden material en las que no intervenía la atracción física, no hay que excluir que ésta hubiera influido de alguna manera. Tener hijos no era solamente un deber social y político, como dice Diotima, la extranjera de Mantinea, en el *Banquete* de Platón, quien define para Sócrates no sólo lo que es el amor y de qué forma está ligado a la reproducción, sino también cómo es posible esta reproducción solamente si va precedida de deseo (206 c-d):

τὰ δὲ ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι. ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θεῖῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον.

Pero es imposible que este proceso (procreación) llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible.⁴⁷

Diotima habla aquí como un hombre y lo que describe es el deseo masculino dirigido a una mujer, afirma Claude Mossé.⁴⁸

Este deseo es también el motivo fundamental de la comedia de Aristófanes, *Lisístrata*, el cual se puede ver, por ejemplo, cuando Cinesias dice a Lisístrata que le llame a su esposa, Mírrina (864-866):

Ταχύ νυν πάνυ· ὡς οὐδεμίαν ἔχω γε τῷ βίῳ χάριν, / ἐξ οὐπερ αὕτη 'ἔζηθεν ἐκ τῆς οἰκίας,
Y bien deprisa, que ningún gusto tengo ya por la vida desde que ella se marchó de casa.⁴⁹

Mossé dice que el amor e incluso la pasión desempeñaban un papel no desdeñable en las relaciones entre hombres y mujeres, incluso en el marco de la vida conyugal. Por ejemplo, es significativo que a finales del siglo IV, y en relación con la decadencia de la vida política, cuando se incrementa la importancia de la esfera privada, el amor se convierte en uno de los motivos principales de las intrigas teatrales, un amor cuyo desenlace normal y deseado es el matrimonio, como en el *Misántropo*, de Menandro o *La doncella de Samos*.⁵⁰

Por otro lado, entre los discursos de Demóstenes, hay uno que demuestra que el amor apasionado también se daba (y no se ocultaba) en la buena sociedad ateniense del siglo IV. Se trata del alegato pronunciado por Mantíteo contra su hermanastro Beoto (*Contra Beoto* 2, 27.2-6):

⁴⁷ Trad. Carlos García Gual *et al.*, Madrid: Gredos, 1988.

⁴⁸ Mossé, Claude. *Op. cit.*, p. 173.

⁴⁹ Trad. Luis M. Macía Aparicio, *Op. cit.*

⁵⁰ Mossé, Claude. *Op. cit.*, p. 175.

...ἡ δὲ τούτων μήτηρ Πλαγγῶν καὶ πρότερον καὶ μετὰ ταῦτα ἐὺπρεπὴς τὴν ὄψιν οὕσα ἐπλησίαζεν αὐτῷ· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐκὸς ἦν αὐτὸν διὰ τὴν ζῶσαν γυναῖκα, ἣς ἐρῶν ἐτύγχανε...

...en tanto que (la madre) de estos tipos, Plangon, que era hermosa de aspecto, antes y después de ese suceso mantenía relaciones con él; de suerte que mucho más verosímil hubiese sido que por la mujer viva, de la que estaba apasionadamente enamorado...⁵¹

Además, los reproches dirigidos por Iscómaco a su joven esposa acerca de su arreglo personal demuestran que las mujeres de la buena sociedad también recurrían a estratagemas semejantes para atraer a los hombres (Jenofonte, *Económico*, 10.2-3):

...ἐντετριμμένην πολλῶ μὲν ψιμυθίῳ, ὅπως λευκοτέρα ἔτι δοκοίη εἶναι ἢ ἦν, πολλῇ δ' ἐγγούσῃ, ὅπως ἐρυθροτέρα φαίνοιτο τῆς ἀληθείας, ὑποδήματα δ' ἔχουσαν ὑψηλά, ὅπως μείζων δοκοίη εἶναι ἢ ἐπεφύκει...

...maquillada con una gran cantidad de albayalde, para parecer más blanca de lo que era con mucho colorete para parecer más sonrosada que la realidad y calzada con altos chapines para aparentar mayor estatura que la que tenía por naturaleza...⁵²

De hecho, en dos epigramas aparece algo fuera de lo normal: se habla del físico de la mujer, en uno de manera breve y en otro de una forma muy detallada:

608. (ii) ...Γλυκέραν, ἣς οὐτ' ἐπὶ μορφῇ οὔτε τρόπων ἀρετῆ... : (ii)... a Glícera, a quien ni en la figura ni en la virtud de hábitos...

P746. ἢ ποτε κυδιόωσα ξανθαῖς ἐπὶ κρατὸς ἐθίραις καὶ χαριτοβλεφάροις ὄμμασι λαμπομένη χιονέοις τε πρέπουσα προσώποις ἠδὲ παρειαῖς καὶ γλυκεροῦ στόματος ὅπα λιριόεσσαν εἶσα χίλεσι πορφυρέοις ἐλεφαντινέων δι' ὀδόντων παντοίην τε ἀρετὴν περικαλλεῖ σώματι θεῖσα...: La que un día (estuvo) orgullosa por la rubia cabellera de su cabeza, brillaba con ojos de gráciles párpados, se hacía notar por su níveo rostro y mejillas, emitía una voz de la naturaleza del lirio desde su dulce boca, con sus labios color púrpura a través de sus dientes de marfil, y tenía toda clase de virtud y un cuerpo muy hermoso...

Como es bien sabido, la belleza era importante en esta sociedad, tanto para hombres como para mujeres, tal como afirma Aristóteles (*Retórica*, 1360b.39-1361a.7):

ἔστιν δὲ τῷ κοινῷ μὲν [εὐτεκνία], νεότης ἂν ἢ πολλὴ καὶ ἀγαθὴ, ἀγαθὴ δὲ κατ' ἀρετὴν σώματος, οἷον μέγεθος, κάλλος, ἰσχύς, δύναμιν ἀγωνιστικὴν· ψυχῆς δὲ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία νέου ἀρεταί· [...] θηλειῶν δὲ ἀρετὴ σώματος μὲν κάλλος καὶ μέγεθος, ψυχῆς δὲ σωφροσύνη καὶ φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας.

Está perfectamente claro lo que son la buena descendencia y la abundancia de prole. Las hay en una comunidad si hay una juventud abundante y buena; buena por la excelencia de su cuerpo, por ejemplo, talla, hermosura, vigor y capacidad atlética; en cuanto al alma, la moderación y la valentía son las virtudes del joven [...] En cuanto a las mujeres, la excelencia del cuerpo es la belleza y la talla, y la del alma, la moderación y la laboriosidad sin servilismo.⁵³

⁵¹ Trad. José Manuel Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.

⁵² Trad. Juan Zaragoza, *Op. cit.*

⁵³ Trad. Alberto Bernabé, Madrid: Alianza, 1999.

No obstante, se entiende que la cualidad de la belleza no se hubiera inscrito en los epitafios, dado el contexto fúnebre. Tal como dice Del Barrio Vega⁵⁴, el retrato de las mujeres que ofrecen los epigramas en época clásica responde a las palabras de Andrómaca: “No es la belleza, mujer, sino las virtudes lo que agrada a los esposos” (Eurípides, *Andrómaca*. 207-8).

Tal vez se pueda explicar estas dos descripciones inusuales si se piensa que las difuntas eran jóvenes por lo que sus atributos todavía correspondían más a los de una mujer soltera que a los de una casada. G. Fohlen afirma que la belleza detallada de Trífera es un cliché literario de mal gusto.⁵⁵ Sea un cliché literario o no, el hecho es que se decidió inscribir en el epigrama funerario de estas mujeres, por lo que no se rechazaba socialmente.

Ambos epitafios muestran que aunque había constantes y repeticiones entre lo que se inscribía en ellos, también había gran libertad creativa y que si bien la sociedad en general alababa principalmente cualidades morales de las mujeres, es claro que en esta Atenas clásica en la que el cuerpo humano tenía un papel tan importante (reflejado en grandes obras de arte), la belleza de una mujer no podía pasarse por alto.

No obstante, aunque otras fuentes digan lo contrario, este epigrama muestra que había atracción y una relación íntima entre los esposos, lo que indica que había una distancia entre la condición social, “ideal”, de la mujer (eterna menor que pasa de la tutela de su padre a la de su marido) y su condición real.

Entonces, se puede pensar que ese amor y complicidad que existía entre los esposos, se reflejaba en el papel que la mujer tenía en el οἶκος. Este trato de igualdad entre los esposos, se puede ver en los diálogos de la comedia. Por ejemplo, en las *Nubes*, Estrepsíades discute con su mujer por el nombre que le van a dar al niño, y acaban por llegar a un acuerdo (60 ss).

De hecho, lo del encierro en casa sólo fue cierto en parte: era más un ideal rigorista que otra cosa. Que se insistiera tanto, en Eurípides y otros lugares, sobre las mujeres que salen a hacer visitas, o las que se pasan el día en la ventana, prueba que esto seguía haciéndose.

En el capítulo dedicado a los miembros de la familia que fueron inscritos en los epigramas funerarios, se mencionaron los que hacían referencia al amor que los esposos se

⁵⁴ Del Barrio Vega, María Luisa. *Epigramas funerarios griegos*, Madrid: Gredos, 1992, p. 33-4.

⁵⁵ Fohlen, G. *Op. cit.*, p. 146.

tuvieron. Además, en el capítulo anterior, dedicado a los hombres, se habló de los pocos epigramas que mencionan el amor que éstos le tuvieron a sus esposas y de la mala imagen en la sociedad que les daba las manifestaciones de amor públicas. Ahora se analizarán los que están dirigidos a las mujeres y que mencionan ese amor entre esposos, con la raíz φιλ-,⁵⁶ por ejemplo los siguientes:

530. φιλοῦνται ἀντιφιλοῦσα τὸν ἄνδρα Ὀνήσιμον... — καὶ σὺ χαῖρε, φίλτατ' ἀνδρῶν, ἀλλὰ τοὺς ἐμοὺς φίλει: *Amando de forma correspondida a tu esposo Onésimo...* “También tú, salud, el más querido de los hombres, pero quiere a los míos”.

555. ἀθάνατος φιλία σῆς ψυχῆς ἔστι παρ' ἀνδρὶ: El amor de tu alma es inmortal ante tu esposo...

Además, hay dos epigramas que mencionan el amor que el esposo le tuvo a ella:

576. παῖδά τοι ἰφθίμαν Δαμεινέτου ἅδε Κρατίσταν, Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο κόνις...: En efecto, esta ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa *amada* de Arquémaco...

P746. ...εἰκοσιπενταέτης Τρυφέρα τῆδ' ἐν χθονὶ κεῖται. Ἐρμέρωσ δὲ Ἀριστομάχοιο πατρὸς καὶ μητέρος Ὀρφης μνημ' ἀλόχῳ φιλίῃ θήκατο κουριδίη: ...Trífera, de 25 años, yace en esta tierra. Hérmero, de padre Aristómaco y de madre Orfe, le construyó este monumento a su joven *amada* esposa.

Como se explicó en el capítulo anterior, el amor designado con la raíz φιλ- no sólo designaba el cariño entre padres e hijos, sino que podía referirse también al amor entre esposos. Aunque quizá ese amor no existía en el momento de la unión conyugal, sino que aparecía poco a poco, con la convivencia entre esposos.

Además, en dos epigramas más se utilizan otros verbos para hablar del amor:

536. (i) Μυρτίς Ἰεροκλείας θυγάτηρ, Μόσχου γυνή, ἐνθάδε κεῖται, πλεῖστα τρόποις ἀρέσασα ἀνδρὶ τε τοῖς τε ἔτεκε: (i) Mirtis, hija de Jeroclea, esposa de Mosco, yace aquí, *habiendo agradado* en gran medida por sus hábitos a su esposo y a los hijos a los que parió.

566. (ii) ... ἦν ὁ σύνευνος ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένθησεν δὲ θανοῦσαν...: (ii) ... Su marido la *amó*, mientras vivió, y ahora que está muerta, la llora...

El uso del verbo ἀρέσκω es raro para hablar de una relación entre esposos, ya que se usa de manera más general, como Antígona en Sófocles (74-75):

ἐπεὶ πλείων χρόνος ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.
...ya que es mayor el tiempo que debo agradecer a los de abajo que a los de aquí.⁵⁷

Así que el uso de este verbo en el epigrama funerario señala simplemente que al marido le gustaban o agradaban los hábitos de su esposa, y no incluye otro tipo de sentimiento más profundo.

⁵⁶ En los epigramas: 530, 555 y 573.

⁵⁷ Trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1992.

Por su parte, aunque raramente, *στέρω* se utilizaba para hablar del amor entre esposos, por ejemplo en Heródoto (2.181):

...ὁκότε ἔλθοι [Ἄμασις] πρὸς αὐτήν, ἐμίσητο καὶ κάρτα μιν ἔστερξε μετὰ τοῦτο.
...y desde entonces (Amasis) pudo hacerlo cuantas veces quiso, y la *amó* de todo corazón.⁵⁸

O en *Áyax* (212):

στέρξας ἀνέχει θούριος Αἴας·
... en su *amor* por ti es constante el impetuoso *Ayax*.⁵⁹

Además, como ya se mencionó, en otros dos epigramas se dice que la difunta le dejó dolor a su esposo.

Hay que recordar que en los epitafios dirigidos a los hombres, raramente se hace mención de la relación que tuvieron con sus esposas (ya se explicó la razón), aunque sí se habla del amor entre miembros de la familia. Sin embargo, los dirigidos a las mujeres no sólo mencionan muy frecuentemente a los esposos (aunque sea por una razón social) sino que también hablan de los sentimientos entre ellos.

En los epitafios dedicados a las mujeres que mueren jóvenes se marca el hecho de dejar dolor a sus padres (como se vio en el capítulo sobre la familia) y, también, a veces, el no haberse casado, esto es, que no tuvieron la oportunidad de seguir con el “orden natural” de la vida⁶⁰:

587. (ii) οὐ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγών, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις ὠλβισεν, ἀλλ’ ἐδάκρυσ’ ἐκτὸς ἀποφθιμένην: (ii) No a ti, Plangón, te hizo dichosa Himeneo, el sirviente de los casamientos en los hogares, sino que te lloró cuando moriste fuera de ellos...

591. (iii) ... οἱ γόνον, οὐ θάλαμον τὸν σὸν προσορῶσι θανούσης θρηγνόν τε ἀντ’ ἀνδρὸς καὶ τάφον ἀντὶ γάμου: (iii) ... los cuales contemplan un lamento, no tu cámara nupcial, dado que has muerto, y un canto fúnebre en vez de un esposo y una tumba en vez de una boda.

Y en uno se menciona, con un participio aoristo (*προλιποῦσα*), que la mujer se acababa de casar, por lo que acababa también de abandonar la casa materna:

575...Ἡράκλεια· σὸ γὰρ προλιποῦσ’ ἤβην πολυανθῆ ὤχου ἀποφθιμένη μητρὸς προλιποῦσα μέλαθρον Σίμου ἀνοικτίστως Φερσεφόνης θάλαμους: ... Heraclea; pues tú habiendo dejado atrás la juventud abundante en flores, muerta, fuiste implacablemente a las moradas de Perséfone, luego de abandonar el techo de tu madre, Simo.

⁵⁸ Trad. Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 5ª ed., 2007.

⁵⁹ Trad. Assela Alamillo, *Op. cit.*

⁶⁰ El 584 está muy dañado y no es claro si está dirigido a un hombre o a una mujer: “...οἱ τάφον ἀντὶ γάμου...: ...Los que... una tumba... en vez de una boda”, aunque por el elemento de la boda se podría pensar que es a una mujer.

La mujer debía contraer matrimonio por varias razones sociales y económicas, por lo que era importante marcarlo en su epigrama funerario (de alguna manera) y si, debido a una muerte repentina en la juventud, no llegaba a esta etapa, se marcaba como una desgracia.

Además, el matrimonio también era importante porque uno de los deberes de la mujer como ciudadana en relación con la *polis* (tal vez el principal) era la producción de legítimos herederos para el οἶκος cuyo conjunto comprendía la ciudadanía, ya que según la legislación de Pericles (de 451-50 a. C.) era necesario que la madre de un ciudadano ateniense también fuera ciudadana de Atenas (Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 26.4):

καὶ τρίτῳ μετὰ τοῦτον ἐπὶ Ἀντιδότου διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους ἐπιόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως, ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἢ γεγονώς.

Y al tercero después, siendo arconte Antídoto, debido al gran número de ciudadanos, decretaron, a propuesta de Pericles, que no participase de la ciudadanía el que no hubiera nacido de padre y madre ciudadanos.⁶¹

Así, cada generación de miembros del οἶκος estaba encargada de la perpetuación de los cultos de sus antepasados así como de la continuación de las líneas de la descendencia. Entonces, la mujer tenía un papel importante no sólo en el οἶκος sino en la *polis*, por lo que no sería lógico pensar que fuera considerada inferior a los hombres en todos sentidos.

Acerca de los matrimonios, como se mencionó, si un hombre quería casarse, debía llegar a un acuerdo con el padre de la novia. No era necesario que la novia estuviera presente, ni tan siquiera que consintiera. En este acto existía un acuerdo económico, por el que el padre de la novia hacía entrega, por lo general, de una cantidad de dinero y objetos valiosos al novio en concepto de dote. También ya se habló de la importancia de ésta y de la herencia. Se explicó que la dote, tal como afirma Lougovaya-Ast, daba a la mujer un poder informal en el nivel privado, además, había una cooperación cercana y respeto entre los esposos en el activo interés de ambos en las propiedades del otro. Aunque la mujer no podía heredar las propiedades de su esposo, sabía los detalles financieros de éste.⁶² El matrimonio era una especie de fusión de dos Estados, el del esposo y el del οἶκος de origen de la esposa.

Diana Burton explica que el οἶκος se extiende en dos direcciones. Primero, verticalmente, a través de la línea masculina de descendientes; las mujeres no tienen gran

⁶¹ Trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1984.

⁶² Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 232-234.

importancia aquí, dado que ellas no pueden heredar. Pero el parentesco también se continuaba horizontalmente a través de las alianzas con otras familias por matrimonio, y aquí las mujeres son, claro, una parte vital de la familia. Ambas afiliaciones se demuestran por la tendencia de identificar a la mujer a través de los nombres de sus parientes masculinos: padres (vertical) y esposos (horizontal).⁶³

Entonces, el amor ente esposos existía (aunque el matrimonio fuera un trato político o económico), pero al parecer era mejor aceptado socialmente que las mujeres lo manifestaran, por eso los esposos hacen grabar en las tumbas de éstas elementos de ese afecto.

Del análisis de los epigramas funerarios dirigidos a las mujeres se llega a las siguientes conclusiones acerca de los valores:

- Aunque muchos autores griegos mencionan que la actividad de las mujeres estaba en el interior del οἶκος, son pocos los epigramas que hablan de esas actividades domésticas, tal vez porque eran “obvias” o porque no era lo que se quería resaltar de las difuntas.
- La mayoría de los elogios hacia las mujeres son términos con valor moral de los cuales no es fácil tener un equivalente exacto en la actualidad, como virtud, sensatez o prudencia, los cuales expresan obediencia a las reglas y a las convenciones sociales.
- No obstante, aunque los valores morales sean los que más se repiten en los epigramas funerarios, es probable que la realidad fuera diferente; esto es, que esos valores fueran más un “ideal” que algo cotidiano.
- Las mujeres también adquirirían fama y reconocimiento social, principalmente de parte de los hombres, lo cual indica que ésta no era una pieza anónima en la sociedad.
- El hecho de que aparezca más el adjetivo χρηστός que ἀγαθός refleja que para la mujer, era más importante ser “útil” que ser “buena”, en general. Esto puede significar una idea de la mujer en donde se le piensa actuando, siendo útil, y no pasiva.

⁶³ Burton, Diana. *Op. cit.*, p. 30.

- Algunos epigramas reflejan cierta creatividad y libertad ya que no siguen las cualidades que comúnmente se inscribieron, como aquellos que describen la belleza de dos mujeres.
- Los sentimientos entre esposos son más frecuentes en los epigramas dedicados a mujeres que en los dedicados a hombres, no porque no existieran o porque fueran escasos, sino porque, como ya se explicó, no era bien visto para los hombres las manifestaciones de algún sentimiento.
- Aunque los epigramas funerarios reflejan actitudes de las mujeres que normalmente no son tratadas en otras fuentes clásicas, la tradición se impone en ellos, por eso se puede ver que la principal obligación de éstas era casarse y ocuparse de su hogar.

2. Juventud y vejez

En el capítulo anterior se vio que en los epigramas funerarios, la pérdida de un hombre joven era considerada una desgracia porque no había tenido tiempo de llevar a cabo lo que la *polis* esperaba de él; y la vejez, por su parte, era alabada cuando éste había cumplido con lo que socialmente se esperaba de él. Es decir, la edad por sí sola no confería automáticamente respeto en estos testimonios.

En los epigramas dirigidos a mujeres también se habla de la juventud y de la vejez.

Jeffrey Henderson dice que la posición de las mujeres jóvenes era potencialmente peligrosa. Doncellas, novias y esposas jóvenes representaban la más grande vulnerabilidad de la casa respecto a la vergüenza y a la desintegración, por ello los hombres debían comprometerse a como diera lugar a proteger su virtud.⁶⁴ Desde esta perspectiva, las mujeres son vistas como débiles, propensas a la pasión y necesitadas de estar bajo supervisión constante.

Hay cinco epitafios en donde se lamenta el hecho de que las mujeres hubieran muerto jóvenes,⁶⁵ por ejemplo en los siguientes:

573. οὐχὶ πέπλους, οὐ χρυσὸν ἐθαύμασεν ἐμ βίῳι ἦδε, ἀλλὰ πόσιν τε αὐτῆς σωφροσύνην τε ἀντι δὲ σῆς ἥβης, Διονυσία, ἡλικίας τε τόνδε τάφον κοσμεῖ σὸς πόσις Ἀντίφιλος; Ni vestidos ni oro admiró en vida ella, sino que... a su esposo y su propia prudencia. A cambio de tu juventud y vigor, Dionisia, tu esposo Antífilo dispone esta tumba.

⁶⁴ Henderson, Jeffrey. "Older Women in Attic Old Comedy", *Transactions of the American Philological Association*, 117, 1987, p. 110.

⁶⁵ Son los epigramas: 573, 575, 577, 591 y 599.

577. ἡλικίας δὲ πόθον νεαρᾶς μνήμην τε λιποῦσα σωφροσύνης ἔθانون Λογχίς ἐπωνυμίαν: ...Tras haber dejado nostalgia y recuerdo de la fresca juventud y de la prudencia, morí, con el sobrenombre de Lónquide (“Lanza pequeña”).

Además, de la misma manera que en los epitafios dedicados a hombres, hay algunos en los que si bien no se especifica la juventud de la difunta, se nombra a los padres aún vivos, lo que indica que estas mujeres eran jóvenes al momento de morir, por ejemplo en el siguiente:⁶⁶

486. ἦδ' ἔθανεν προλιποῦσα πόσιν καὶ μητρ[έρα] σεμνήν...: Ella murió habiendo dejado a su esposo y a su madre venerable...

Y en pocos, tal como sucede en los epigramas dedicados a los hombres, se menciona la edad,⁶⁷ por ejemplo:

538. ...ἢ πρὶν ἔτη τελέσαι βίῳ εἴκοσιν ὀρφανίσασα νυμφιδίος οἶκος ἡλικίας ἔθανεν: ...Antes de cumplir los veinte años de vida, habiendo dejado huérfana la casa nupcial de su juventud, murió.

590. ἡλικίαμ μὲν ἐμὴν ταύτην δεῖ πάντας ἀκοῦσαι· εἰκοστῷ καὶ πέμπετῳ ἔτει λίπον ἡλίου αὐγάς...: Es necesario que todos sepan mi edad; en el vigésimo quinto año abandoné los rayos del sol...

Además, hay otros en los que se lamenta el hecho de que las jóvenes no se hubieran casado, como se mencionó anteriormente.⁶⁸

Entonces, las actividades de la mujer, como se vio en el apartado anterior, después de casada, giraban en torno al hogar, por ejemplo, tener hijos y educarlos (al menos durante sus primeros años para los hombres y por más tiempo para las mujeres), por lo que, si moría en el parto o en la etapa en la que estaba criando a sus hijos, esas circunstancias se inscribían en su epitafio.⁶⁹

Así, en los epigramas funerarios se lamenta especialmente la muerte de una mujer joven por: no haberse casado, no haber tenido hijos o no haberlos terminado de criar. Independientemente de la tristeza lógica por la muerte de alguien en temprana edad, era importante para la sociedad griega mostrar que estas doncellas hubieran podido cumplir con sus obligaciones como ciudadanas, por eso se inscribe todo lo que no tuvo tiempo de hacer.

Acerca de la vejez, en la tragedia y en la comedia son las mujeres ancianas quienes, en tiempos de crisis, representan la continuidad de la tradición cuando es amenazada por

⁶⁶ En los epigramas: 486, 513, 518, 529, 543, 587, P327.

⁶⁷ En los epigramas: 538, 590, 591 y P746.

⁶⁸ El 584 está muy dañado y no se sabe si está dedicado a un hombre o a una mujer.

⁶⁹ En los epigramas: 529, 538, 576, 590, 604, P1602.

los hombres (por ejemplo, Etra en el coro de las *Suplicantes*); y en Aristófanes (*Lisístrata*, 387ss y en *Tesmoforias*, 785ss) las líderes son mujeres ancianas.

Algunas sacerdotisas debían ser ancianas, por ejemplo las que requerían celibato, como en el caso de los oráculos, sibilas o en los cultos que podían ser contaminantes, como el de las Erinias. Y cuando las mujeres jóvenes participaban en éstos, las ancianas las supervisaban. Estos eran los papeles ideales, pero nadie, en ninguna sociedad, puede vivir bajo normas ideales, lo cual fue aprovechado por los cómicos, dice Henderson.⁷⁰

Louise Pratt utiliza el *Himno homérico a Deméter* para afirmar que la mujer anciana en Grecia tenía más valor que el que le han asignado investigadores como Bremmer (“The Old Women of Ancient Greece” en Blok and Mason, *Le donne in Grecia*), Falkner (*The Poetics of Old Age in Greek Epic*) y Garland (*The Greek Way of Life*),⁷¹ aunque aclara que es cierto que había muchos estereotipos negativos asociados a mujeres ancianas, y que no era fácil ser una de ellas, particularmente para las mujeres pobres, enfermas o solas. No obstante, es necesario tener claro que la presente investigación es sobre mujeres reales y este *Himno* se refiere a un mito, por lo que no se ahondará en esta investigación de Pratt.

Se ha sostenido que las mujeres jóvenes estaban restringidas en sus movimientos fuera del οἶκος debido a las preocupaciones acerca de su virginidad y, cuando estaban casadas, de la paternidad de sus hijos. No obstante, las mujeres jóvenes de las clases privilegiadas, así como las ancianas, eran vistas juntas asistiendo a los funerales privados, por ejemplo, cuando en Lisias (*Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes*, 8) se dice:

ἐπειδὴ δέ μοι ἡ μήτηρ ἐτελεύτησε, ἢ πάντων τῶν κακῶν ἀποθανοῦσα αἰτία μοι γεγένηται. ἐπ' ἐκφορὰν γὰρ αὐτῇ ἀκολουθήσασα ἡ ἐμὴ γυνὴ ὑπὸ τούτου τοῦ ἀνθρώπου ὀφθειῖσα χρόνῳ διαφθείρεται.

Pero cuando se me murió mi madre, cuya muerte fue la culpable de todas mis miserias pues mi mujer fue a acompañarla en su entierro y fue vista en la comitiva por este hombre y se dejó corromper con el tiempo.⁷²

Y también asistían a los funerales públicos, lo cual se ve, por ejemplo, cuando Pericles se dirige a las mujeres en su famoso discurso fúnebre (Tucídides, 2.45). Además, las mujeres van juntas a festivos, como las Tesmoforias (Lisias, *Discurso de defensa por el asesinato*

⁷⁰ *Ibid*, p. 117.

⁷¹ Pratt, Louise, “The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter”, *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 130 (2000), pp. 41-65.

⁷² Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1988.

de Eratóstenes, 20) y se reúnen en las calles. Ninguna de estas actividades se podría caracterizar como solitaria. Dice Pratt que sólo las clases trabajadoras y las esclavas son retratadas en solitario.⁷³ Entonces, las mujeres ancianas no cambiaban mucho el tipo de vida que llevaban: seguían contribuyendo al hogar con trabajo, aunque tal vez de tipo limitado, y no había una repentina liberación del hogar debido a que los hombres ya no se tenían que preocupar por su protección (aunque seguramente eran vistas más frecuentemente en público).

Según Henderson, una mujer era vieja cuando ya no estaba definida en términos de procreación o sexualidad erótica, esto es, cuando ella ya no se hacía cargo de los hijos y había dejado de ser una fuente de ansiedad para los hombres de la casa. Y afirma que como en el caso de los hombres, era la edad más sensata, σώφρων, de las mujeres y el final canónico de la juventud.⁷⁴ Tal como lo dice Esquines (*Contra Timarco*, 11):

Κελεύει γὰρ τὸν χορηγὸν τὸν μέλλοντα τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ εἰς ὑμᾶς ἀναλίσκειν ὑπὲρ τετταράκοντα ἔτη γεγονότα τοῦτο πράττειν, ἵν' ἤδη ἐν τῇ σωφρονεστάτῃ αὐτοῦ ἡλικίᾳ ὦν, οὕτως ἐντυγχάνῃ τοῖς ὑμετέροις παισίν.

(El legislador) ordena que el corego que ha de gastar su propio dinero en vosotros, lo haga una vez que haya sobrepasado los cuarenta años, a fin de que, al estar ya en su edad de mayor moralidad, en esas condiciones tome contacto con vuestros hijos.⁷⁵

Por su parte, Nancy Demand dice que cuando una mujer ha pasado la edad de procrear, su situación mejora en algunos sentidos. Su papel en los asuntos religiosos probablemente aumenta, por ejemplo, un número de los sacerdocios estaba reservado para mujeres que pasaran la edad de procrear. Las viudas en particular frecuentemente aparecen en los discursos de los oradores como envueltas activamente en los asuntos del οἶκος, con considerable conocimiento acerca de los negocios familiares.⁷⁶ Esto es, aunque en la vida real seguramente las mujeres mayores no tenían influencia en los asuntos de la ciudad, como tampoco lo tenían las jóvenes, disfrutaban de cierta libertad fuera del οἶκος. Seguramente porque los hombres ya no les otorgaban valor debido, principalmente, a que ya habían perdido la capacidad de dar a luz.

Los epigramas funerarios reflejan que la mujer anciana sigue teniendo su principal actividad en el οἶκος. De hecho, no se refiere nada respecto a una actividad fuera de él. Una

⁷³ Pratt, Louise. *Op. cit.*, p. 52.

⁷⁴ Henderson, Jeffrey, *Op. cit.*, p. 115.

⁷⁵ Trad. José María Lucas de Dios, Madrid: Gredos, 2002.

⁷⁶ Demand, Nancy. *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 27.

de las principales obligaciones de la mujer casada, como ya se ha visto, era encargarse de sus hijos, tal vez por eso en varios epitafios se menciona que ésta no sólo tenía hijos al momento de morir sino que también tenía nietos,⁷⁷ por ejemplo:

563. γηραιὴν ἄνοσον παῖδας παίδων ἐπιδοῦσαν Λύσιλλαν κατέχει κοινοταφῆς θάλαμος: (Esta) morada, en donde todos deben ser enterrados, guarda a Lisila, la cual vio, anciana e inofensiva, a los hijos de sus hijos.

613. (ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσα τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδοῦσα θνήσκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσα: (ii) Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos, muero después de alcanzar un destino envidiable de muerte.

Como se vio en el capítulo anterior, en los epigramas dirigidos a hombres también era importante mostrar la descendencia. Por ello se puede pensar que era una obligación compartida con beneficios tanto en el οἶκος como en la *polis*.

Igual que en los epigramas dirigidos a hombres, pocas veces se especifica la edad,⁷⁸ probablemente se reservaba para casos de extrema vejez, por ejemplo en los siguientes:

477. ...δεκάδας δέκ' ἐτῶν διαμείψας...después de atravesar diez décadas, dejando a mis hijos un fuerte dolor.

592. εὐθανάτως δ' ἐστείχω ζηλωτῆ Φερσεφόνης θάλαμον, γήραι ἀριθμήσασ' ἑννέα ἐτῶν δεκάδας...: envidiada camino en una buena muerte hacia la morada de Perséfone, después de contar nueve décadas en mi vejez...

Además, como ya se explicó anteriormente, en los epigramas de mujeres ancianas se inscriben también algunas cualidades que la difunta tuvo en vida, como que no dañó a nadie (οὐδένα λυπήσασα), que era inofensiva (ἄνοσον) o que era dichosa (εὐδαίμων). Dichas características no aparecen en los epigramas dirigidos a mujeres jóvenes por lo que se puede pensar que el hecho de tener una buena relación con los demás o no hacerles daño era considerado idóneo en la imagen de una mujer anciana, por lo cual podía incluso inscribir en su epitafio que era dichosa.

Resumiendo, debido a que para la mujer en esta época clásica griega era importante casarse y tener hijos, tanto en los epigramas dedicados a difuntas jóvenes como a ancianas, se inscribió que éstas habían cumplido con dichas obligaciones y con lo que ello conllevaba.

⁷⁷ En los epigramas: 541, 563, 566, 613.

⁷⁸ En los epigramas: 477 y 592.

Además, los epigramas dirigidos a mujeres ancianas muestran que éstas seguían atadas al οἶκος, aunque tal vez en la vida real tenían un poco más de libertad en algunos ámbitos.

3. Causas de muerte

Hay que recordar que entre los epigramas dirigidos a hombres, la causa de muerte que más se inscribió era la acaecida en combate, la cual algunos autores han equiparado con la muerte en parto de ciertas mujeres. Así, Ana Iriarte habla, en primer lugar, del término λόχος que se refiere al mismo tiempo a la “emboscada bélica”, a la “tropa en armas” y al “parto”. Asimismo explica que el término πόνος para designar el dolor del parto subraya la asimilación griega entre “dar a luz” y “luchar”, pues es denominación del sufrimiento y, también, el nombre de la hazaña, de la proeza conseguida con doloroso esfuerzo.⁷⁹

No existe un texto que plantee de forma tan explícita como el de Plutarco esta comparación (*Licurgo*, 27.2-3):

ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξῃν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων⁸⁰.

Una vez enterrado, no se permitía grabar el nombre del difunto, a no ser que se tratara de un guerrero muerto en combate o, de una mujer, en el parto.⁸¹

Sea cierta o no esta equiparación de las muertes, como “heroicas”, lo que es un hecho es que en los epitafios dirigidos a mujeres, la única causa de muerte que se menciona es la del parto. Nancy Demand dice que las mujeres griegas se enfrentaban a muchos riesgos al momento del parto y, por ello, muchas morían en él.⁸² Tal vez debido a estos peligros, Medea, en Eurípides, en su carácter guerrero, afirma (248-51):

...ὡς τρίς ἂν παρ' ἀσπίδα / στῆναι θέλωμι' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἅπαξ.

Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez.⁸³

Entre los epigramas que se analizan en este trabajo hay tres que marcan una muerte en parto:

⁷⁹ Iriarte, Ana. “Morir de parto o el καλὸς θάνατος en la Grecia arcaica y clásica” en Francisco Marco Simón et al. (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, p. 20.

⁸⁰ No obstante, la expresión τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων pudiera también referirse a sacerdotisas.

⁸¹ Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 1985.

⁸² Esta autora habla de posibles causas de la muerte en el parto: infecciones puerperales, malaria y tuberculosis, por ejemplo (*Op. cit.*, p. 71-72).

⁸³ Trad. A. Medina et al., Madrid: Gredos, 2008.

576. ...ἄ ποθ' ὑπ' ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, ὄρφανὸν ἐμ μεγάροις παῖδα λιποῦσα πόσει: ...quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

604. (ii) εἰς φῶς παῖδ' ἀνάγουσα βίου φάος ἤνυσεν αὐτὴ Κλεαγόρα, πλείστης σωφροσύνης μέτοχος, ὥστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον καταλείπειν: (ii) Dando a luz a un niño, perdiste la luz de la vida, Cleágora, partícipe de muchísima prudencia, de modo que a sus padres dejó un dolor que no envejece...

P1602. δευλαία Μνάσυλλα, τί τοι καὶ ἐπ' ἥριωι οὔτος μυρομέναι κούραν γραπτὸς ἔπεστι τύπος Νευτίμας; ἄς⁸⁴ δὴ ποκ' ἀπὸ ψυχᾶν ἐρύσαντο ὠδῖνες, κεῖται δ' οἷα κατὰ βλεφάρων ἀγλύι πλημύρουσα φίλας⁸⁵ ὑπὸ ματρὸς ἀγοστῶι: Desdichada Mnásila, ¿por qué, pues, sobre el sepulcro, está esta imagen grabada de tu hija Neutima a quien lloras? Ella, cuyos dolores de parto en otro tiempo, arrancaron de la vida, yace en la oscuridad desbordándose en lágrimas bajo los párpados, en brazos de la querida madre.

Como se puede ver, estos epigramas expresan un gran lamento por la muerte de la mujer muerta en el parto. En cambio, los dirigidos a hombres muertos en combate expresan más bien una admiración y una alabanza. Esto se puede entender si se piensa que para los hombres era una obligación cívica y un honor combatir por la patria, así que si éstos morían era para asegurar que Atenas siguiera viviendo. En cambio, la muerte de las mujeres en parto muchas veces también privaba de la vida a los respectivos bebés, y si éstos sobrevivían, ya no estaría la encargada de su cuidado y crianza.

Además de esta causa, hay un epitafio que menciona el hecho de que una madre murió de dolor por la muerte de un hijo:

526. (ii) ἠθέους προλιποῦσα κόρας δισσὰς Ξενόκλεια, Νικάρχου θυγάτηρ, κεῖται ἀποφθιμένη, οἰκτρὰν Φοίνικος παιδὸς πενθοῦσα τελευτήν, ὃς θάνεν ὀκταέτης ποντίωι ἐν πελάγει: (ii) Después de abandonar dos hijas solteras, Jenoclea, hija de Nicarco, yace muerta, lamentando el triste fin de su hijo Fénix, quien murió a los ocho años en el mar.

Como ya se mencionó, tal vez esta muerte sea más metafórica que real (aunque no habría que descartar la probabilidad de que una madre muriera a causa de la tristeza por la muerte de un hijo). De todas maneras, el inscribirlo en un epigrama era porque esa tristeza estaba justificada y socialmente reconocida.

Entonces, se puede afirmar que en los epitafios dedicados a las mujeres no era importante dejar inscrito la causa de su muerte, quizá porque socialmente no era reconocida ninguna causa como mejor que otra. La única causa de muerte “digna” de inscribirse en un epitafio de una mujer era la del parto, en la cual resalta un lamento y dolor para los seres

⁸⁴ = ἦς

⁸⁵ = φίλης

que la rodean, porque muere ella y, además, la posibilidad de tener más hijos en el οἶκος o alguien que se encargue de los que le sobreviven (incluyendo al recién nacido).

4. Actividades u ocupaciones en vida

Como ya se ha indicado, las fuentes que se tienen para el estudio de la mujer griega son los autores hombres, ya que las mujeres prácticamente no estuvieron representadas en la literatura de esta sociedad. Dichos autores, casi siempre, mostraron a la mujer “ideal” para ellos, esto es, la que se dedicaba al cuidado de la casa mientras los hombres trabajaban en el exterior de ésta. Por ello, como ya se mencionó, las actividades que la mujer realizaba, desde los poemas homéricos estaban circunscritas al οἶκος.

Sarah Pomeroy explica que hacia finales del siglo V a. C., debido a una necesidad de seguridad que en parte proporcionaban las murallas de las ciudades, la vida urbana sustituyó en gran parte a la vida rural de los atenienses y que el efecto de la urbanización respecto a las mujeres fue que sus actividades fueran de puertas adentro, haciendo su trabajo menos visible, y por lo tanto, menos valorado.⁸⁶ Así, si las mujeres tenían normalmente trabajos en los campos equiparables a los de los hombres, en la ciudad (de donde provienen los epitafios que aquí se analizan) ya no fue de esta manera, por ello son pocos los epitafios que hablan de las ocupaciones de las mujeres.

Entonces, sería erróneo pensar que ninguna mujer trabajaba en el exterior de su hogar. De hecho, Henderson afirma que durante la guerra del Peloponeso, el número de mujeres ciudadanas que tenían que vender el producto de sus labores aumentó.⁸⁷ Las comedias de Aristófanes hablan de mujeres vendedoras en los mercados, por ejemplo en *Avispas* (496-497):

ἦν δὲ γήτειον προσαιτῆ ταῖς ἀφύαις ἡδυσμά τι, / ἢ λαχανόπωλις παραβλέψασά φησι θάτέρω·
Y si alguien pide un puerro para aliñar sardinas, la verdulera, mirándolo de soslayo, le dice...⁸⁸

O en *Lisístrata* (555-64):

{ΚΛ.}Νῆ Δί' ἐγὼ γούν ἄνδρα κομήτην φυλαρχοῦντ' εἶδον ἐφ' ἵππου / εἰς τὸν χαλκοῦν
ἐμβαλλόμενον πῖλον λέκιθον παρὰ γραός·
Cleonica: Por Zeus, yo vi a un filarco melenudo a caballo, metiendo en su casco de bronce el puré que le había vendido una vieja.⁸⁹

⁸⁶ Pomeroy, Sarah B. *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 88.

⁸⁷ Henderson, Jeffrey. *Op. cit.*, p. 121.

⁸⁸ Trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

O en *Tesmoforias* (446-448):⁹⁰

Ἔμοι γὰρ ἀνὴρ ἀπέθανεν μὲν ἐν Κύπρῳ παιδάρια πέντε καταλιπὼν, ἀγὼ μόλις στεφανηπλοκοῦσ' ἔβοσκον ἐν ταῖς μυρρίναις.

Mujer 2: Mi hombre se me murió en Chipre, dejándome cinco criaturas que yo con fatigas iba sacando adelante, tejiendo coronas en el mercado de las flores.⁹¹

Ciertamente las mujeres de las clases altas no hacían estos trabajos, sino las de clases bajas, la mayor parte de ellas en tareas que eran una prolongación del trabajo que hacían en sus hogares. Se empleaban como lavanderas, tejedoras y otras actividades relacionadas con el vestido. También trabajaban como vendedoras, ofreciendo alimentos o lo que habían tejido o cocinado en sus casas. Asimismo se empleaban como nodrizas o parteras.

Anne Bielman dice que en el siglo V a. C. aparecen los primeros ejemplos de mujeres que hacen pública su profesión por medio de una inscripción: Frigia, que consagra una ofrenda en Atenas alrededor del 500 a. C., señala que era panadera; y sobre una ofrenda votiva encontrada en el Partenón que remonta a los años 490-80 a. C., Esmiquita recuerda que era lavandera. Sin embargo, la costumbre de mencionar las profesiones de las mujeres en sus tumbas no se extiende hasta el siglo IV. Esta autora dice que puede ser el signo de una aceptación más general de un reconocimiento social hacia las mujeres contratadas en una actividad profesional fuera del οἶκος.⁹²

De hecho, Demóstenes, en *Contra Eubúlides* (30-31), dice que las leyes :

οἱ κελεύουσιν ἔνοχον εἶναι τῇ κακηγορίᾳ τὸν τὴν ἐργασίαν τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ τῶν πολιτίδων ὀνειδίζοντά τι.

... ordenan que sea reo del delito de injurias quien reproche a cualquiera de los ciudadanos o ciudadanas su tráfico en el mercado.⁹³

Así que no sólo era común que las mujeres trabajaban, sino que estaba legalmente prohibido cualquier reproche hacia ellas.

No obstante, en los epigramas funerarios analizados en esta investigación no se habla de ninguno de estos trabajos fuera del οἶκος, seguramente debido a que no recibían ningún reconocimiento social porque, en general, eran ocupaciones que llevaban a cabo mujeres de clases bajas. Las ocupaciones que se mencionan son sólo tres: nodriza, partera y sacerdotisa.

⁸⁹ Trad. Luis M. Macía Aparicio, *Op. cit.*

⁹⁰ Cf. Asimismo: *Ranas*, 1345ss.

⁹¹ Trad. Luis M. Macía Aparicio, *Op. cit.*

⁹² Bielman, Anne. *Femmes en public dans le monde hellénistique IVe-Ier s. Av. J.-C.*, Paris: SEDES/VUEF, 2002, p. 122.

⁹³ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

a) Nodrizas

En Atenas, muchas mujeres de familias acomodadas no alimentaban ellas mismas a los hijos,⁹⁴ sino que los confiaban a una nodriza, quien permanecía frecuentemente apegada a la familia hasta su muerte.⁹⁵

Aunque se conocen muchos epitafios griegos de nodrizas, sólo aparecen dos en esta investigación.

La nodriza ejercía su actividad al interior del οἶκος. No obstante, el hecho de ponerlo en un epitafio muestra la voluntad de hacer conocer, fuera del círculo familiar, sus cualidades, de evocar públicamente su actividad, incluso *post mortem*. El modelo mítico de esta actividad es Euriclea, la nodriza fiel de Ulises. La unión entre una nodriza y el niño o niña a quien cuida se sigue reflejando siglos después en otros autores, como en Eurípides (*Hipólito*, 243ss), en donde, además, se puede ver la estrecha relación que tienen ésta y Fedra. O en Demóstenes (*Contra Evergo y Mnesibulo*, 55-6):

ἔτυχεν ἡ γυνή μου μετὰ τῶν παιδίων ἀριστῶσα ἐν τῇ αὐλῇ, καὶ μετ' αὐτῆς τιτθὴ τις ἐμὴ γενομένη πρεσβυτέρα, ἄνθρωπος εὖνους καὶ πιστὴ καὶ ἀφειμένη ἐλευθέρα ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐμοῦ. συνώκησεν δὲ ἀνδρὶ, ἐπειδὴ ἀφείθη ἐλευθέρα· ὡς δὲ οὗτος ἀπέθανεν καὶ αὐτὴ γραῦς ἦν καὶ οὐκ ἦν αὐτὴν ὁ θρέψων, ἐπανῆκεν ὡς ἐμέ.

...casualmente mi mujer estaba desayunando con los chiquillos en el patio y, con ella, una anciana que fue mi nodriza, persona buena y fiel que había sido puesta en libertad con mi padre. Después de que hubo sido manumitada se casó con un hombre; mas, como hubiera muerto éste, fuese ella vieja y no hubiese quien la alimentara, regresó junto a mí.⁹⁶

Ese apego entre la familia y la nodriza se refleja en el hecho de que la familia donde trabajaba le manda realizar un epigrama funerario cuando ésta muere, algunos de ellos muy emotivos, por ejemplo los siguientes dos:

534. (i) ἐνθάδε γῆ κατέχει τίτθην παίδων Διογείτο ἐκ Πελοποννήσο τήνδε δικαιοτάτην. (ii) Μαλίχα Κυθηρία: (i) Esta tierra guarda aquí a la nodriza de los hijos de Diogites, la más justa del Peloponeso. (ii) Málica de Citera.

571. (i) Μέλιττα Ἀπολλοδώρου ἰσοτελοῦ θυγάτηρ (ii) Μέλιττα (iii) τίτθη. (iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης· καὶ νῦν ποθεῖ σε. καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ οὖσαν καὶ κατὰ γῆς, καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ· οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν, πρότει σοὶ τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνοι Πλούτωνί τε κείνται. (i) Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano. (ii) Melita. (iii) Nodriza. (iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva. Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos

⁹⁴ Aunque hay testimonios de mujeres ciudadanas que sí amamantaban: Lisias, 1.9; Aristófanes, *Lisístrata*, 881.

⁹⁵ Cf. Fohlen, G. *Op. cit.*, p. 155.

⁹⁶ Trad. José Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

De hecho, la que recita el epigrama 571 dirigido a Melita, explica Anna Ginestí, es la niña a la que ella cuidaba, Hipóstrate, “por ello se intenta imitar en él el lenguaje infantil con estructuras sintácticas simples y muchas repeticiones”,⁹⁷ así que seguramente muchos niños estaban muy apegados a sus nodrizas.

Acerca de la situación social de las nodrizas, Anna Ginestí explica que aunque Málica, del epitafio 534, venía de la isla de Citera, al sur del Peloponeso, su nombre indica un origen fenicio. Dice que probablemente había llegado como esclava de guerra durante alguno de los períodos de ocupación ateniense de la isla, pues el epíteto δικαιοτάτος se encuentra en otros epitafios aplicado a esclavos teniendo la connotación de “aquél que cumple las obligaciones para con su amo”.⁹⁸

Por su parte, el epigrama de Melita señala que ésta era la hija de un *isoteles*, categoría de meteco que gozaba en Atenas de un estatus privilegiado, como ya se mencionó. Es decir, la actividad de nodriza, en la cual se encontraban numerosas esclavas, atraía también a las mujeres libres, metecas o ciudadanas de condición modesta. Si eran competentes, dice Lougovaya-Ast, podían esperar encontrar por esta actividad un hogar estable y un reconocimiento social no despreciable.⁹⁹

Aunque idealmente la situación social de la mujer no importaba para un trabajo como el de nodriza, según otros testimonios no era tan bien aceptado, puesto que se consideraba que sólo las mujeres con problemas económicos ejercían esta función, tal como se ve en Demóstenes, *Contra Eubúlides, apelación* (35). Éste rechaza que su madre sea extranjera aunque ella trabajara (según la acusación, ninguna ciudadana caería tan bajo como para trabajar); en efecto, acepta que su madre trabajó de nodriza, pero debido a su pobreza, y añade:

...καὶ γὰρ νῦν ἀστὰς γυναῖκας πολλὰς εὐρήσετε τιθεούσας...

⁹⁷ Ginestí Rosell, Anna. “Mujeres extranjeras en los epitafios atenienses”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, p. 333. Asimismo, cf. Ginestí, Anna. “Las inscripciones funerarias como fuente de información sobre el estatus socio-jurídico de las mujeres extranjeras en Atenas” en *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, I, p.769.

⁹⁸ Ginestí Rosell, Anna. *Ibid*, p. 331.

⁹⁹ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 196.

...en efecto, también ahora encontraréis numerosas mujeres ciudadanas que sirven como nodrizas...¹⁰⁰

Entonces, tuviera o no reconocimiento social, parece un hecho que había también mujeres ciudadanas que ejercían la profesión de nodrizas. Así, aunque hay testimonios que critican a las nodrizas, como en Aristófanes (*Los caballeros*, 716):¹⁰¹

{ΑΛ.} Κἄθ' ὥσπερ αἱ τίτθαι γε σιτίσεις κακῶς·
Morcillero: Por eso, como las nodrizas, le alimentas mal.¹⁰²

Según dichos epigramas funerarios, algunas de ellas eran bien aceptadas en la familia y llegaban a establecer fuertes lazos de cariño con los integrantes de ésta.

b) Partera

Además de las mujeres que ocasionalmente ayudaban en los partos, amigas, familiares o vecinas, había parteras. Desde la época clásica hasta el periodo romano son llamadas *μαῖα*, término que designa también a la mujer anciana, a la abuela o a la nodriza (como en la *Odisea*, 19.482, donde el protagonista llama a Euriclea así).

Évelyne Samama explica que ese término puede referirse a una partera tal como permanece en el griego moderno; afirma, además, que a lo largo de los siglos, algunas parteras se mantuvieron en las clases más ricas de la población, teniendo en cuenta la naturaleza de sus monumentos conmemorativos.¹⁰³ Por ejemplo el epigrama funerario siguiente ya mencionado:

569. (iii) *μαῖα* καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται, οὐθενὶ λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινή: (iii) *Partera* y médica, Fanóstrata yace aquí, desagradable a nadie, muerta, (es) echada de menos por todos.

Es muy probable que el término *μαῖα* se refiera aquí a “partera” dado que la palabra que le sigue es “médica”, así que no sería raro que una mujer médica fuera también partera. Si la medicina propiamente dicha, dice Samama, fue mucho tiempo un asunto de hombres, algunas mujeres, siguiendo el ejemplo de la mítica Agnódice, adquirieron conocimientos médicos (aunque aparecen mucho menos que los hombres en las inscripciones: hombres

¹⁰⁰ Trad. Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

¹⁰¹ Asimismo, cf. Aristóteles, *Retórica*, 1407a.6.

¹⁰² Trad. Luis Gil Fernández, Madrid: Gredos, 1995.

¹⁰³ Samama, Évelyne. *Les médecins dans le monde Grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève: Libraire Droz, 2003, p. 9.

hay 276 y mujeres, 4).¹⁰⁴ Además, la enfermería es lo más atestiguado que hacían las mujeres para ganar dinero, asegura Roger Brock.¹⁰⁵

Julia Lougovaya-Ast especifica que éste es el único epitafio en verso de finales de la época clásica que habla de una médica ateniense.¹⁰⁶ El hecho de ser una médica o enfermera (incluso partera), seguramente incrementaba la reputación de la familia, por eso era importante ponerlo en el epitafio.

Parece, entonces, que la profesión de partera era motivo de orgullo para la familia, como se ve en Sócrates, cuando dice (Platón, *Teeteto*, 149a-150b):

οὐκ ἀκήκοας ὡς ἐγὼ εἶμι υἱὸς *μαίας* μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης; Ἄρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην ἀκήκοας;
...¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa *partera* llamada Fenáreta?...
¿Y no has oído también que practico el mismo arte?¹⁰⁷

Además, dice que las parteras son mujeres que dieron a luz pero que ya son incapaces de ello por la edad (149b).

Estas profesionales representan un refinamiento y especialización de las actividades médicas comunes a muchas mujeres, ya que era normal para las esposas cuidar a los enfermos de la casa. Esto se ve, por ejemplo, cuando Iscómaco dice a su esposa (Jenofonte, *Económico*, 7.37):

ὄς ἂν κάμνη τῶν οἰκετῶν, τούτων σοὶ ἐπιμελητέον πάντων ὅπως θεραπεύηται.
...si se pone enfermo uno de los esclavos, tienes que procurar por todos los medios que se cure.¹⁰⁸

O cuando Demóstenes afirma (*Contra Neera*, 56):

...ἴστε δῆπου καὶ αὐτοὶ ὅσου ἀξία ἐστὶν γυνὴ ἐν ταῖς νόσοις, παροῦσα κάμνοντι ἀνθρώπῳ.
...vosotros mismos sabéis, sin duda, de cuánto es acreedora una mujer en las enfermedades, asistiendo a un hombre doliente.¹⁰⁹

Entonces, al parecer no había muchas mujeres médicas o parteras (o enfermeras), pero las que había lo decían con orgullo (o su familia en el caso del epigrama funerario 569).

c) **Sacerdotisas**

En dos epitafios se menciona que la mujer era sacerdotisa, el primero es:

¹⁰⁴ Samana, Évelyne. *Op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁵ Brock, Roger, "The Labour of Women in Classical Athens", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), p. 339.

¹⁰⁶ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁷ Trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Madrid: Gredos, 1988.

¹⁰⁸ Trad. Trad. Juan Zaragoza, *Op. cit.*

¹⁰⁹ Trad. Manuel Colubi Falcó, *Op. cit.*

93. Καλλιμάχο θυγατρὸς τηλαυγῆς μνημα τὸδ’ ἐστὶν, ἡ πρώτη Νίκης ἀμφεπόλευσε νεών· εὐλογία δ’ ὄνομ’ ἔσχε συνέμπορον, ὡς ἀπὸ θείας Μυρρίνη ἐκλήθη συντυχίας ἐτύμως. πρώτη Ἀθηναίας Νίκης ἕδος ἀμφεπόλευσεν ἐκ πάντων κλήρωι Μυρρίνη εὐτυχία: Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco, que (fue) primera sacerdotisa del templo de Nike; su nombre tuvo al elogio como compañero de viaje, por lo que fue llamada Mírrina con toda razón, como por una divina casualidad. Mírrina fue primera sacerdotisa en la sede de Atenea Nike, con un sacerdocio que fue alegría de entre todos.

Julia Lougovaya-Ast explica que la selección de sacerdocio por sorteo (εὐτυχία) entre todos los atenienses era probablemente una innovación significativa democrática dado que formalmente los sacerdotes y sacerdotisas eran sorteados de un *genos* en particular. Incluso si no fue la primera en haber sido escogida por sorteo, sí fue de las más tempranas, afirma.¹¹⁰ El decreto del templo de Nike (de los años 450-445), IG I³ 35, introduce la práctica de seleccionar a la sacerdotisa por sorteo de entre todas las mujeres atenienses, pero no se sabe si establece un nuevo sacerdocio o si reorganiza uno ya existente. Lougovaya-Ast dice que podría ser que en 450-445, Mírrina fue escogida por sorteo para ser asistente en el santuario, que tal vez tenía una estatua o algún otro objeto de culto de Atenea Nike; una vez que se construyó el templo, en 420, ésta se volvió primera sacerdotisa.¹¹¹

Este epitafio es extraño entre los demás, no hay expresiones de duelo o lamento y no incluye referencia a la muerte de Mírrina. Lougovaya-Ast explica que dado que los versos tienen una métrica impecable, pareciera que fueron escritos por alguien profesional, pero que no estaba acostumbrado a escribir epitafios ni, tal vez, a verlos.¹¹² Por otro lado, se podría hacer una analogía entre este epitafio y los dedicados a hombres que murieron en combate, los cuales tampoco expresan dolor (aunque sí mención a su muerte), sino una admiración y un elogio.

Matthew Dillon explica que las *parthenoi*, vírgenes no casadas, tenían importantes papeles en Atenas, sirviendo a Ártemis y a Atenea. Eran frecuentemente las únicas que cargaban en las procesiones religiosas objetos que se necesitaban en los rituales culturales, particularmente canastas. Estos papeles se asignaban a niñas y adolescentes en parte porque no estaban casadas y no tenían otras responsabilidades; una vez casadas, los papeles públicos como éstos, particularmente en ciudades como Atenas, eran pensados

¹¹⁰ Lougovaya-Ast, Julia. “Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike”, *Phoenix*, Fall 2006, 60, 3/4, p. 212.

¹¹¹ *Ibid*, p. 213.

¹¹² *Ibid*, p. 222.

inapropiados para ellas como esposas de ciudadanos atenienses. Pero el estatus de virgen de las niñas debió haber sido un factor en su participación en estas actividades; al llevar los objetos sacrificiales, su pureza era doblemente importante.¹¹³ Además, afirma que aunque las mujeres servían en templos muy importantes para la ciudad, como el de Atenea Poliade, el culto más importante en Atenas, los sacerdotes hombres tenían más prestigio que las mujeres en toda Grecia.¹¹⁴

Por su parte, Sarah Pomeroy afirma que no muchas mujeres se volvían sacerdotisas. Estos trabajos permanecían bajo el control de un limitado número de familias con el requisito del linaje y de los recursos financieros, ya que más que producir ingresos, las familias de las sacerdotisas tenían que contribuir a los gastos relacionados al oficio. Sabemos específicamente que la sacerdotisa de Atenea Nike recibía 50 dracmas anualmente, y se quedaba con las patas y las pieles de las víctimas sacrificiales. Pero ciertamente, todas las sacerdotisas ganaban prestigio y respeto.¹¹⁵

Angeliki Kosmopoulou dice que servir en un culto era una ocupación de tiempo parcial, tomado ya sea de por vida o por un tiempo fijo.¹¹⁶

Así que es claro por qué lo único que se resalta de Mírrina en su epigrama funerario es que fue sacerdotisa e Atenea Nike, lo cual le dio prestigio en vida y seguramente también a los que le sobrevivieron cuando murió.

El segundo epitafio en el que se menciona que la mujer era una sacerdotisa es:

566. (ii) Μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γέραιρα τῶιδε τάφῳ κείται Χαιρεστράτη, ἣν ὁ σύνευνος ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένηθησεν δὲ θανούσαν· φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαίμων παῖδας παίδων ἐπιδούσα: (ii) Queréstrate, servidora y sacerdotisa augusta de la madre de todos (Magna Mater), yace en esta tumba. Su marido la amó, mientras vivió, y ahora que está muerta, la llora. Afortunada dejó la luz habiendo visto a los hijos de sus hijos.

Como se puede ver, esta mujer estaba casada, por lo que no era el mismo tipo de sacerdotisa que la que aparece en el epitafio 93 analizado anteriormente. La "madre de todos" es una denominación de la Magna Mater; esto es, la difunta era una sacerdotisa de esta diosa. El culto a la Gran Madre se relaciona con Cíbele que, a su vez, se relaciona con

¹¹³ Dillon, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London and New York: Routledge, 2002, p. 37.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 73.

¹¹⁵ Pomeroy, Sarah B. *Op. cit.*, p. 151.

¹¹⁶ Kosmopoulou, Angeliki. "Working Women: female Professionals in Classical Attic Gravestones", *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 96 (2001), p. 292.

los ritos dionisiacos, por eso se entiende que la mujer del epigrama tuviera una vida normal además de ser sacerdotisa.

Aristófanes, en *Lisístrata* (1-5), habla de algunos ritos en los que participaban las mujeres, incluido el de Dionisio o Baco:

Ἄλλ' εἴ τις εἰς Βακχεῖον αὐτὰς ἐκάλεσεν, / ἢ 'ς Πανὸς ἢ 'πὶ Κωλιάδ' εἰς Γενετυλλίδος, / οὐδ' ἄν διελθεῖν ἦν ἄν ὑπὸ τῶν τυμπάνων.
Si alguien las hubiera llamado a una fiesta de Baco o de Pan, o a los ritos de Afrodita de los Cipotes en el templo de los Haceniños, no habría habido forma de pasar por el ruido de los tambores...¹¹⁷

Y más adelante se refieren algunos deberes religiosos que las mujeres llevaban a cabo en las procesiones (642-646):

Ἐπτά μὲν ἔτη γεῶσ' εὐθὺς ἠρρηφόρου· / εἴτ' ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τ' ἀρχηγέτι· / κᾶτ' ἔχουσα τὸν κροκοτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους· / κάκانهφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ 'χουστ' / ἰσχάδων ὀρμαθόν.¹¹⁸
Coro de viejas: Nada más cumplir siete años fui arréforo; / a los diez molía el grano para nuestra patrona / y después, con el vestido de azafrán fui osa en Braurión. / Finalmente, hecha una guapa moza, fui canéforo / y llevaba al cuello un collar de higos secos.¹¹⁹

En las actividades religiosas, las mujeres lograron una inusual libertad y autonomía. Tomando en cuenta los diversos tipos de inscripciones o documentos epigráficos, se puede ver una imagen de la mujer diferente a la de los testimonios escritos por hombres. Por ejemplo, reflejan que muchas oportunidades religiosas y públicas estaban abiertas a ellas. Las mujeres eran sacerdotisas en cerca de cuarenta cultos.¹²⁰

De hecho, algunos festivales religiosos, como las Tesmoforias y algunos dirigidos a Dioniso, estaban restringidos sólo a las mujeres. El cortejo de las Panateneas, las grandes fiestas de Dioniso, la procesión de los Misterios de Eleusis y otras ocasiones las muestran mezcladas con los asistentes a los grandes sacrificios públicos.

Louise Bruit dice que las grandes manifestaciones religiosas son la ocasión de participar en la vida social del exterior, de “salir” a la calle y que de la treintena de fiestas

¹¹⁷ Trad. Luis M. Macía Aparicio, *Op. cit.*

¹¹⁸ Las *arréforos* eran cuatro niñas que los magistrados elegían cada año para llevarle en un cesto las ofrendas a la diosa en las Panateneas; las golosinas para la celebración se hacían con la harina molida por jovenciras también designadas. En cuanto a las osas de Braurión, se trata de niñas de edades comprendidas entre 5 y 10 años que disfrazadas de osas los imitaban en la fiesta que se celebraba en ese lugar en honor de Ártemis en memoria de la hambruna que la diosa envió a la ciudad cuando los atenienses mataron una osa consagrada a ella. En cuanto a las *canéforos*, eran muchachas que llevaban en sus cestas objetos rituales (Nota 37 de Aristófanes, *Comedias III*, ed. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007).

¹¹⁹ Trad. *Ibid.*

¹²⁰ Cf. McClees, Helen. “A Study of Women in Attic Inscriptions”. New York: Columbia University Press, 1920.

que cada año se celebraban en Atenas, muchas de las cuales ocupaban dos o tres días sucesivos, cerca de la mitad supone la participación activa de una parte de la población femenina de la ciudad.¹²¹

Por su parte, Janett Morgan explica que la religión permite a las mujeres liberarse de la restricción doméstica; las lleva a las calles y las hace visibles. En las ocasiones religiosas ellas conocen otras mujeres, festejan y se divierten. Además, dice esta autora, ellas emergen como un símbolo de sus hogares y no como un individuo. Los comportamientos religiosos de las mujeres rompen las fronteras entre ciudad y casa, hombre y mujer, humano y deidad. Cuando ellas regresan a sus hogares al final de los rituales, la comunidad se redefine y se restaura el orden.¹²²

Así que el papel de las mujeres en el ámbito religioso no se restringe a una catarsis, sino que resulta fundamental en la relación del οἶκος con la ciudad, por lo tanto, no es posible pensar que a la sociedad masculina la mujer la pareciera inferior en todos sentidos. Sólo tenían papeles diferentes, por ejemplo, dentro de este ámbito religioso, Louise Bruit explica que las mujeres son excluidas del sacrificio sangriento y del reparto de comida que le sigue y que este sacrificio se halla en el corazón mismo de la ciudad griega.¹²³

Acerca del culto a la Magna Mater, es probablemente uno de los más viejos en muchas religiones del mundo. Un ejemplo de éste en Grecia es un decreto, incompleto, de los samios de Minoa, ciudad de Amorgos, sobre el culto de la Gran Madre. Habla de las Metrôa = “matriz” o fiestas en honor de esta diosa, que, como todas las diosas telúricas, aúna la fertilidad agraria y la fecundidad humana. Constaba de la celebración de los misterios y de un banquete. La sacerdotisa era la encargada de la iniciación. Este decreto dice que la sacerdotisa escogida deberá desempeñar este sacerdocio diez años.¹²⁴

Así que debió haber habido varias mujeres encargadas de este culto que era importante para toda la sociedad. Es interesante que este hecho se haya inscrito en el epigrama funerario de Queréstrate al lado de otros dos: que su marido la amó y que tuvo

¹²¹ Bruit Zaidman, Louise. *Op. cit.*, p. 395-397.

¹²² Morgan, Janett. “Women, Religion, and the Home” en Daniel Ogden (ed.), *A companion to Greek Religion*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 303-305.

¹²³ Bruit Zaidman, Louise. *Op. cit.*, p. 394.

¹²⁴ Cf. Guerra Gómez, Manuel. *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo: Aldecoa, 1987, p. 114-115.

nietos. Es decir, el que ella hubiera sido sacerdotisa de la Gran Madre era tan importante como que se hubiera casado y tenido hijos.

Es necesario notar que en los epitafios seleccionados para esta investigación no hay ninguno que hable de un hombre sacerdote, sólo de adivinos (el 473=99a y el 519). Julia Lougovaya-Ast dice que parecería que no fuera apropiado mencionar en los epitafios que un hombre era sacerdote, debido a que no daba prestigio social, contrario a lo que sucedía con las mujeres.¹²⁵ Esto se entiende si se piensa que el principal papel de los hombres estaba en la política, no en la religión.

Como se puede observar, son muchas menos las ocupaciones que se marcan en los epitafios dirigidos a mujeres, comparadas con los dirigidos a los hombres, lo cual se puede entender si se piensa que las mujeres de las clases acomodadas vivían casi exclusivamente dentro de sus casas y las labores que realizaban se circunscribían a ese ámbito. Las actividades que se mencionan: nodriza, partera y sacerdotisa, eran las únicas que se consideraban reconocidas socialmente como para inscribirse en un epitafio.

Por otro lado, en el epigrama que habla de la sacerdotisa de Atenea Nike no se menciona ningún lamento por su muerte, sino que es más bien un elogio a su cargo, en cambio en el de la Magna Madre sí, como muchos otros epigramas. Esto pudiera indicar que la vida de Mírrina estaba enfocada al sacerdocio, en cambio la de Queréstrate, no.

Conclusiones

En este capítulo acerca de los epigramas funerarios dedicados a mujeres se ha podido notar que la visión que los autores hombres griegos transmitieron de ellas es problemática y, a veces, contradictoria. Esto se debe a que había un “ideal” de mujer (principalmente entre las clases altas), que consistía en que ésta debía permanecer en el οἶκος realizando actividades domésticas como tejer o encargarse de los hijos.

Esta idealización de la mujer lógicamente estuvo presente en los epitafios (dado que muchas veces eran los hombres los encargados de su realización). En ellos se plasmaron características como la prudencia, la sensatez o la bondad, que están enfocadas en una actitud pasiva de parte de la mujer. Estas cualidades formaban la ἀρετή femenina y hacían que la mujer pudiera recibir renombre o fama principalmente entre los hombres. El hecho

¹²⁵ Lougovaya-Ast, Julia. *Op. cit.* 2006, p. 178.

de que las mujeres también fueran reconocidas o no por la sociedad (igual que los hombres) podría significar que no pasaban inadvertidas ni estaban totalmente recluidas en el οἶκος, idea que se podría reforzarse con el hecho de que ellas intervenían frecuentemente en la administración de los bienes del hogar y, además, con que aparece más veces el adjetivo χρηστή, que tiene el matiz de “útil”, que ἀγαθή, “buena”.

Por otro lado, los epigramas funerarios son una fuente no común acerca de los sentimientos entre esposos, que, como se vio, son más frecuentes en los epigramas dedicados a mujeres que en los dedicados a hombres. Este hecho apunta a que había una colaboración y entendimiento dentro del οἶκος entre los esposos y no una sumisión total de la mujer al hombre.

Lo que se dice en los epigramas dedicados a mujeres acerca de la juventud y de la vejez está muy relacionado con los ideales que los hombres tenían de ellas, ya que se lamenta el que una joven muera sin casarse, sin hijos o sin haber podido criarlos; y se alaba el que ellas pudieran haber visto incluso a sus nietos y llegado a una vejez placentera. Además, si bien es cierto que las mujeres ancianas gozaban de una poca más de libertad en ciertos ámbitos, seguían dentro del hogar, realizando algunas labores domésticas.

Por otro lado, la muerte en el parto es la única causa que se menciona entre las mujeres, no sólo por ser una tragedia en sí, sino porque, a diferencia de los hombres muertos en combate (causa que se repite mucho entre los epigramas dedicados a ellos), la muerte de ellas no deja nada bueno atrás, al contrario, a veces se queda un niño huérfano.

Finalmente, aunque muchas mujeres (en especial las de clases bajas) trabajaban fuera de sus hogares, en mercados principalmente, éstas no eran bien vistas socialmente, por ello en los epigramas sólo se mencionan tres ocupaciones: nodriza (aunque socialmente podía no ser reconocida, la familia que la contrataba se encariñaba con ella); partera (tenía reconocimiento social, aunque al parecer no había muchas) y sacerdotisas (que eran un motivo de orgullo para ellas y para sus sobrevivientes, padres o esposos, dependiendo del tipo de sacerdocio que practicaban).

Entonces, los epigramas funerarios arrojan una luz distinta para entender de manera más imparcial la situación de la mujer en la Grecia clásica: si bien no gozaba de libertad y autonomía en todos los ámbitos de su vida, tampoco era considerada un objeto que hubiera que cuidar y encerrar para su protección.

CAPÍTULO IX
“CREENCIAS RELIGIOSAS Y FILOSÓFICAS
ACERCA DE LA VIDA Y DE LA MUERTE”

Como ya se ha mencionado a lo largo de este análisis, los epigramas funerarios áticos de la época clásica son una manifestación de la sociedad que los produjo; es decir, de lo que ésta consideraba importante inscribir en el recordatorio del difunto. Por ello, se vuelve necesario analizar la manera en que dichos epigramas se insertan en la tradición religiosa y filosófica de esta sociedad, específicamente en lo relacionado con la vida y con la muerte. Dicho análisis se dividirá en tres partes:

1. Rituales de la *polis*.
2. Los dioses y las creencias relacionados con la vida.
3. Los dioses y las creencias relacionados con la muerte.

1. Rituales de la *polis*

La religión griega estaba estrechamente relacionada con la *polis*; es decir, no había diferencia entre lo sagrado y lo profano, entre el ámbito religioso y el ámbito laico; por lo tanto, la mayoría de los actos humanos, privados y públicos, tenían una dimensión religiosa. Jenofonte asegura que los atenienses tienen más fiestas religiosas que cualquier otro pueblo griego.¹

Las celebraciones rituales, organizadas por la *polis*, eran una parte fundamental de la religión. Susan Deacy afirma que los atenienses tenían una vida ritual rica, con casi sesenta días de festivales anuales.² Por su parte, Scott Scullion explica que un sacrificio y un banquete eran normalmente los eventos centrales de una fiesta religiosa y que la gente se reunía para asistir a ellos. Los dos términos para referirse a fiestas o festivales (ἑορτή, que viene de ἔρανος, “banquete” y πανήγυρις, “reunión general”) enfatizan esas dos características.³

Durante la época clásica, estas fiestas tuvieron un lugar importante debido a varias razones; una de ellas era que funcionaban como “recompensa” a los combates llevados a cabo en las distintas guerras que Atenas sostuvo. En el famoso discurso fúnebre de Pericles, narrado por Tucídides, el primero dice (2.38.1):

¹ Cf. Jenofonte. *La república de los atenienses*, III.2.

² Deacy, Susan. “XIV. ‘Famous Athens, Divine Polis’: The Religious System at Athens” en Daniel Ogden (ed.), *A companion to Greek Religion*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, pp. 221-235. Asimismo, cf. Scott Scullion, “Festivals”, pp. 190-203.

³ Scullion, Scott. *Op. cit.*, p. 190.

Ἐκαὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῆ γνῶμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διητησίους νομίζοντες,

Por otra parte, como alivio de nuestras fatigas hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año...⁴

De hecho, Plutarco cuenta acerca de Pericles (*Vida de Pericles*, 11.4):

ἀεὶ μὲν τινα θεῶν πανηγυρικὴν ἢ ἐστίασιν ἢ πομπὴν εἶναι μηχανώμενος ἐν ἄστει, καὶ διαπαιδαγωγῶν οὐκ ἀμούσοις ἡδοναῖς τὴν πόλιν...

...se las ingeniaba para que siempre hubiese en la ciudad un espectáculo para todos, un festín o una procesión, e instruía a la ciudad con placeres no faltos de musa...⁵

Estas razones sociales y políticas conllevaban las religiosas. En palabras de Louis Gernet la *polis* se consideraba a sí misma como “un ser concreto y vivo al que los dioses seguramente protegían y al que nunca abandonarían, si ella no los abandonaba”.⁶ Walter Burkert, por su parte, dice que la religión viva y practicada por los griegos se concentraba en las fiestas (ἑορταί) que interrumpían y articulaban la vida cotidiana.⁷ Y Jean-Pierre Vernant explica que “los actos culturales pretenden integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social gobernado por las potencias divinas, siendo los múltiples aspectos de este orden los que responden a las diversas modalidades de lo sagrado”.⁸

Por ello, para los ciudadanos se volvía prácticamente una obligación participar de estas celebraciones rituales; es decir, era parte de la piedad, εὐσέβεια. Burkert afirma que tanto las acciones religiosas como los monumentos dedicados a los dioses, visibles desde lejos con preciosos dones votivos, formaban la imagen de la εὐσέβεια.⁹

La εὐσέβεια era el sentimiento que tenía el grupo o el individuo para con ciertas obligaciones. Estas obligaciones estaban relacionadas con el respeto por la tradición ancestral, por esas acciones celebradas desde época arcaica que formaban las νόμοι. Entonces, el individuo, como integrante de esta sociedad, tenía la obligación de participar en determinadas acciones, entre las que se encontraban: los cultos de la ciudad, la

⁴ Trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1990.

⁵ Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2008.

⁶ Gernet, Louis y André Boulanger, *El genio griego en la religión*, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 2ed., 1960, p. 247.

⁷ Burkert, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé, Madrid: Abada Editores, 2007, p. 304.

⁸ Vernant, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001, p. 205.

⁹ Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 367.

abundancia de las ofrendas en los santuarios y la devoción prodigada a los muertos del linaje y a las divinidades protectoras de la familia.¹⁰

Así, el entierro y honor a los muertos familiares era una obligación que los individuos tenían que cumplir. Tal como menciona Iseo (2, 37):

Καὶ ὡς ἔθαυπά τε ἐγὼ αὐτὸν καὶ τὰ τρίτα καὶ τὰ ἔνατα ἐποίησα καὶ ἄλλα τὰ περὶ τὴν ταφήν...

En prueba de que yo le enterré e hice las ceremonias del tercer y noveno día y las demás en torno a la tumba...¹¹

El culto a los muertos permanece como fundamento y expresión de la identidad de la familia; de la misma manera como se honra a los antepasados se espera de los descendientes el mismo tratamiento, como también afirma Iseo (*Sobre la herencia de Menecles*, 46)¹²:

Οὗτος δὲ νυνὶ ἄκληρον μὲν ἐμὲ ποιεῖν τοῦ κλήρου τοῦ πατρῶου, εἴτε μείζων ἐστὶν οὗτος εἴτε ἐλάττων, ἄπαιδα δὲ τὸν τελευτήσαντα καὶ ἀνόνημον βούλεται καταστῆσαι, ἵνα μήτε τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶα ὑπὲρ ἐκείνου μηδεὶς τιμᾷ μήτ' ἐναγίζῃ αὐτῷ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, ἀλλὰ ἀφαιρῆται τὰς τιμὰς τὰς ἐκείνου·

...mi adversario quiere ahora excluirme de la herencia paterna, sea mayor o menor, y dejar al difunto sin hijo y sin nombre para que nadie celebre los ritos familiares en su lugar ni le haga los sacrificios fúnebres cada año y para privarle de sus honras.¹³

Lo que la familia llevaba a cabo comprendía el funeral, que estaba dividido en tres etapas, como se explicó en el capítulo de “Definiciones conceptuales”: la primera era la exposición del difunto; a veces esta etapa se dividía a su vez en dos: primeramente el “lavado” y luego la “exposición”; la segunda, el transporte del cuerpo al lugar del entierro y la tercera, el depósito de los restos (por cremación o por inhumación). Alrededor de estas etapas tomaban lugar otros deberes entre los vivos, como el acogimiento de los invitados, la colecta de regalos, la purificación y los cantos fúnebres. Con objeto de llevar a cabo la purificación, se realizaban varias acciones, como poner una jícara con agua afuera de la casa para que los visitantes se lavaran ellos mismos a la entrada y a la salida; también se colgaba una rama de ciprés o un mechón de cabello sobre la puerta, quizá para advertir de la presencia de un muerto en la casa. Además, era costumbre de los parientes del difunto bañarse cuando regresaban a sus casas después de los funerales, como forma de

¹⁰ Cf. Bruit Zaidman, Louise y Pauline Schmitt Pantel. *La religión griega en la polis de la época clásica*, tr. Ma. de Fátima Díez Platas, Madrid: Akal, 2002, p. 13.

¹¹ Trad. Ma. Dolores Jiménez, Madrid: Gredos, 1996.

¹² Ver también: 6.51, 65; 7.30.

¹³ Trad. Ma. Dolores Jiménez. *Op. cit.*

purificación. Asimismo, la casa debía ser limpiada minuciosamente. Es posible que dentro de estas obligaciones para la familia estaba la realización de un epitafio.

Los epitafios se insertan en dicho reconocimiento a los antepasados (o descendientes) de la familia, como se puede ver en los que mencionan el enterramiento como acto de piedad:

533. μητέρα ἔθηκα ὀσίως ὀσίαν τοῖς πᾶσιν ἰδέσθαι· ἀνθ’ ὧν ἐλόγιας καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι:
He enterrado con piedad a mi piadosa madre para que todos la vean; a cambio, soy digno de elogio y alabanzas.

592. ...*Εὐσεβίαι* θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει: ...Fui enterrada por mi hija con piedad como me es debido.

Como se puede observar, esta obligación “piadosa” es tanto para hombres como para mujeres. Aunque, como se explicó anteriormente, es usada especialmente para describir a las mujeres. La piedad en las mujeres es reconocida como un valor y, por tanto, un elogio, porque ellas eran las encargadas de muchas acciones religiosas, privadas y públicas. Felton dice que en un entierro ritual había diversas etapas en las que las mujeres de la familia desempeñaban un papel destacado.¹⁴

Así, está claro que tanto hombres como mujeres tenían obligaciones respecto a las acciones religiosas, específicamente las funerarias, y si no las cumplían se volvían sospechosos de impiedad, ἀσέβεια, que era la ausencia de respeto por las creencias y los rituales comunes de los habitantes de la ciudad, del νόμος.

Hay un epitafio que podría estar relacionado con la impiedad:

5. τλέμονες ἡοῖον ἀγοῖνα μάχης τελέσαντες ἀέλπτο φσυχὰς δαιμονίος ὀλέσατ' ἐμ πολέμοι· οὐ κατὰ δυσμενέον ἀνδρῶν σθένος, ἀλλὰ τις ἡμᾶς ἡμιθέον, θεῖαν ἐς ἔριν ἀντιάσας, ἔβλαψεν πρόφρον· ...δε δύσμαχον ἄγραν ἐχθροῖς θερεύσας... ἡμετέροι σὺν κακοῖ ἐχσετέλεσσε, βροτοῖσι δὲ πᾶσι τὸ λοιπὸν φράζεσθαι λογίον πιστὸν ἔθεκε τέλος: ¡Hombres tenaces!, tras haber sostenido tal lucha en una batalla inesperada, perdisteis vuestras divinas almas en combate. No a causa de la fuerza de los enemigos, sino de uno de los semidioses, quien, decidido, alcanzándolos en la disputa divina, os hirió; pero ... una presa difícil de combatir habiendo cazado a los enemigos... junto con vuestra desgracia (lo) llevó a término, y dispuso el desenlace verdadero de los vaticinios para mostrar(lo) a todos los mortales en el porvenir.

Cameron afirma que el sentido de este epigrama es que el dios, por medio de su acción, ha hecho un ejemplo claro de los atenienses y también ha establecido para la humanidad la validez de la verdad dicha en la última línea del epigrama;¹⁵ esto es, los atenienses no han

¹⁴ Felton, D. “The Dead” en Daniel Ogden (ed.), *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁵ Cameron, A. “An Epigram of the Fifth Century B. C.”, *Harvard Theological Review*, Vol. 33, Issue 02, April 1940, p. 117.

sido destruidos arbitrariamente por un dios voluntarioso que los engañó. Su castigo fue una advertencia, y la ofensa por la que ellos fueron castigados no fue un engaño sino el escepticismo que más que ofensa es un desagrado a los dioses. Ellos actuaron en un principio de impiedad y pesimismo explicado por Píndaro (*Olímpicas*, XII. 8), no hicieron caso a un oráculo o a varios; esto es, este epigrama es la interpretación religiosa de los eventos, afirma Cameron.¹⁶

La *polis* decidía (respondiendo a distintas causas), quién era acusado de ἀσέβεια, debido a que jamás el derecho penal de las ciudades griegas tuvo un artículo concerniente a este delito; pero en la mente de los individuos estaban claras las acciones que podían conducir a ésta. Por ejemplo, los oradores se cuidaban de recordar que los sacrificios “antiguos y tradicionales” eran una obligación imprescriptible, tal como dice Lisias (*Contra Nicómaco*, 19):

πῶς δ' ἂν τις εὐσεβέστερος γένοιτο ἔμοῦ, ὅστις ἀξιῶ πρῶτον μὲν κατὰ τὰ πάτρια θύειν, ἔπειτα ἂ μᾶλλον συμφέρει τῇ πόλει, ἔτι δὲ ἂ ὁ δῆμος ἐψηφίσατο καὶ δυνησόμεθα δαπανᾶν ἐκ τῶν προσιόντων χρημάτων;

¿Cómo podría ser alguien más piadoso que yo, si pido, primero, sacrificar con arreglo a la tradición; segundo, hacer los sacrificios que convienen a la ciudad y, además, los que el pueblo ha votado y los que podremos pagar con el dinero que ingresamos?¹⁷

Por tanto, las acciones de impiedad, parecen la reacción de una comunidad cívica que se siente amenazada en su unidad, siendo como era la religión una parte indisociable de su identidad.

En el siguiente epitafio se menciona que la ciudad participó también en el ritual funerario:

12. (ii) εὐρύχοροί ποτ' ἔθαψαν Ἀθῆναι τόνδε τὸν ἄνδρα ἐλθόντ' ἐκ πάτρας δεῦρ' ἐπὶ συμμαχίαν...: (ii) La vasta Atenas un día enterró a este hombre, que llegó de su patria aquí como aliado...

Si bien la encargada del entierro, como ya se mencionó, era la familia, el hecho de que en el epitafio se diga que la ciudad entera lo hizo (aunque fuera una figura literaria), muestra que para toda la sociedad eran importantes las acciones funerarias.¹⁸

Otra acción que reflejaba εὐσεβεία era hacer ofrendas y sacrificios a los dioses. Además, otra forma de hacerlos presentes eran las invocaciones. Nombrar a los dioses, dice

¹⁶ *Ibid*, p. 121.

¹⁷ Trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1995.

¹⁸ Quizá en el epitafio 1783 también esté inscrito que Atenas enterró a Teodoro, pero dado que está incompleto y no aparece el verbo, no se pone aquí como ejemplo.

Danièle Aubriot-Sévin, es parte de un culto porque es un elemento normal de las consideraciones esperadas.¹⁹ Se podría decir que también reflejaba la εὐσέβεια. Hablar de los dioses o invocarlos era común entre los autores griegos: los oradores se referían constantemente a los dioses para dar mayor peso a sus argumentos, como Demóstenes (*Sobre la embajada fraudulenta*, 71):

τοῦτον ἀφίετε τοῖς θεοῖς κολάζειν· ὄν δ' ἄν αὐτοὶ λάβητε, μηκέτ' ἐκείνοις περὶ τούτου προστάττετε.

...a aquel que se os pase desapercibido, dejad que los dioses lo castiguen; pero al que vosotros cojáis, ya no les encarguéis que actúen respecto de él.²⁰

Es interesante que de los casi 200 epigramas funerarios escogidos para el presente análisis, hay sólo tres que incluyen una invocación a un dios o a una diosa (un vocativo):

102. *πότνια Σωφροσύνη*, θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδῶς, πλεῖστα σὲ τιμήσας εὐπόλεμόν τε Ἀρετὴν Κλειδήμος Μελιτεὺς Κλειδημίδο ἐνθάδε κείται...: *Soberana Prudencia*, hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor, hábil en combate, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace...

467. ὦ Χρόνε, παντοίων θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων, ἄγγελος ἡμετέρων πᾶσι γενοῦ παθέων, ὡς ἱερὰν σῶιζειν πειρώμενοι Ἑλλάδα χώραν Βοιωτῶν κλεινοῖς θνήσκομεν ἐν δαπέδοις: ¡Oh Tiempo!, divinidad protectora de todo tipo para los mortales, sé mensajero de nuestros sufrimientos para todos, de cómo, tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

591. (ii) ὦ πολύκλαυθ' Αἰδη, τί Κλεοπτολέμην ἤρπασας ἡλικίας δύσμορον...: (ii) ¡Oh, muy lamentado Hades! ¿Por qué arrebataste de la juventud a la desgraciada Cleoptóleme...?

Como se puede observar, la invocación a los tres dioses (o divinizaciones) tiene un propósito dentro de la construcción del elogio del difunto. En el primero, se destaca la prudencia del difunto convirtiéndola en diosa; en el segundo, se pide que las hazañas de los enterrados ahí se recuerden a través del tiempo, por ello este concepto se diviniza; y el tercero es como un reclamo que se hace al dios de los muertos, Hades, por haberse llevado a la difunta tan joven. Entonces, independientemente de las creencias de los que realizaban los epigramas (o de los que los mandaban hacer), en este caso las divinidades fueron utilizadas como herramientas de composición, lo cual seguramente fue un reflejo de las costumbres literarias de esta época clásica, las cuales, como se vio en el capítulo de “Definiciones conceptuales” tuvieron influencias de varios géneros anteriores y de la misma época.

¹⁹ Aubriot-Sévin, Danièle. “L’invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque: contrainte, persuasion ou théologie?” en Nicole Belayche et al. (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l’Antiquité*, Rennes: Presses Universitaires, Brepols, 2005, p. 478.

²⁰ Trad. A. López Eire, Madrid: Gredos, 1985.

En la *Iliada*, prácticamente en cada intervención de algún mortal, se profería una invocación a algún dios o diosa. Estas invocaciones podían ser un símbolo de la cercanía que los seres humanos sentían hacia ellos, ya que en cualquier acción se pedía su protección o ayuda. No obstante, estas invocaciones se volvieron muy pronto tópicos literarios (tal vez desde el mismo Homero), esto es, se cristalizaron, por lo que ya no reflejaban ese sentimiento de cercanía hacia los dioses, sino que sólo seguían una tradición.

Esta puede ser una explicación de por qué sólo aparecen tres invocaciones en los epigramas funerarios. De hecho, Meijer dice que no hay, en la época clásica, una total devoción o dedicación a la divinidad.²¹

Por otro lado, Bruno Gentili afirma que el elemento que distancia radicalmente la poesía griega de la moderna es el tipo de comunicación, no destinada a la lectura, sino a la *performance* ante un auditorio, a la ejecución de un individuo o de un coro, con acompañamiento de un instrumento musical.²² Esto también se puede ver en los epitafios, como ya se explicó en el capítulo “El epigrama funerario como acto de habla”: éstos eran leídos en voz alta por los caminantes que pasaban frente a ellos. Así, si bien no había coro ni música, sí se volvía un tipo de representación o *performance*.

Además, Gentili explica que los autores de las inscripciones, tal vez poetas de profesión ellos mismos, actuaban en una cultura de difusión oral en que fórmulas, estilemas y versificación eran patrimonio común, aprendido naturalmente y reutilizado en la composición epigráfica.²³ Por tanto, esa oralidad pudo haberse reflejado en las invocaciones a los dioses.

Entonces, los epigramas funerarios son parte de los rituales instituidos por la *polis*, los cuales se llevan a cabo impulsados por la εὐσέβεια.

2. Los dioses y las creencias relacionadas con la vida

Ya que se ha visto que la creación de epitafios forma parte de un ámbito religioso en el que se llevaban a cabo ciertas acciones rituales, ahora se pasará al análisis de la forma en que

²¹ Meijer, P. A. “Philosophers, Intellectuals and religion in Hellas” en H. S. Versnel (ed.) *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill, 1981, p. 246.

²² Gentili, Bruno. *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema, 1996, p. 20.

²³ *Ibid*, p. 50.

éstos reflejan las creencias acerca de los dioses, específicamente los relacionados con la vida.

Para los griegos, lo divino se expresaba bajo aspectos diferentes, múltiples. Los dioses (θεοί) eran inmortales, mas no eternos, tenían nacimiento determinado, pero no morían ni envejecían; se alimentaban de ambrosía, néctar y humo (el que subía de los altares de los hombres cuando hacían sacrificios); por sus venas no corría sangre, sino un líquido especial: el *icor*, ἰχώρ. También se les llamaba μάκαρες; bienaventurados. Es con estas características, como se describe en la *Ilíada* a Afrodita, reconocida por Diomedes en el campo de batalla, al hierla en la mano (5.339-342)²⁴:

ῥέει δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο
ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν·
οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον,
τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.
...Fluía la inmortal sangre de la diosa,
el icor, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses;
pues no comen pan ni beben rutilante vino,
y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales.²⁵

Los dioses podrían parecer cercanos en su humanidad (no tienen formas físicas diferentes a las de los seres humanos y no son perfectos en su actuar); uno incluso puede reírse de ellos (por ejemplo, en las comedias de Aristófanes), pero según algunos testimonios, se concebían distantes. Esto es, en la literatura griega hay pocas expresiones del sentimiento de proximidad entre los hombres y los dioses y, en cambio, hay más de distancia y respeto. De hecho, la mayoría de los autores griegos, desde Homero, manifiestan en sus obras que el ser humano está separado de los dioses, esto es, que hay una diferencia clara entre las esferas mortal e inmortal.²⁶ Por ejemplo, Apolo, cuando Diomedes se lanza sobre Eneas, su protegido, dice (*Ilíada*, 5.440-442):

φράζεο Τυδεΐδη καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν
ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φῦλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.
¡Reflexiona, Tidida, y repliégate! No pretendas tener
designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los
dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo.²⁷

Acerca de la concepción que los griegos tenían de los dioses, Burkert explica:

²⁴ Trad. Emilio Crespo, Madrid: Gredos, 1991.

²⁵ Trad. *Ibid.*

²⁶ Sólo con el desarrollo de los misterios griegos aparece un sentimiento de cercanía hacia los dioses, el cual se tratará posteriormente.

²⁷ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

Los dioses no son abrazo maternal; se mantienen a distancia, plásticos, visibles desde distintos ángulos. Ello también deja al hombre a su vez la libertad de decir no o incluso rebelarse. No hay obediencia al dios, así como apenas existen órdenes divinas; no hay tribunal divino que juzgue a los hombres. El hombre está frente a los dioses como un individuo modelado, frío, como las estatuas de sus dioses. Es un tipo de libertad y espiritualidad, conseguido a costa de seguridad de confianza. Pero la realidad impone sus límites incluso al hombre liberado: los dioses son y se mantienen como “los más fuertes”.²⁸

De hecho, este autor afirma que poco a poco los dioses ya no formaron parte de la incuestionable necesidad del ser. El enunciado teórico más significativo de esta postura procede de Protágoras (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 9.51-52):

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana.²⁹

A pesar de estar formulada de una manera aparentemente contenida, la frase tuvo un efecto perturbador; se dice que Protágoras fue llevado a juicio, del que se libró huyendo, y que durante la huida se ahogó en el mar, mientras que su libro fue quemado públicamente en Atenas.

Además, Burkert afirma que la crítica a Homero es muy antigua. Ya en Hesíodo se lee la confesión de las Musas de que saben contar “muchas mentiras con apariencia de verdades” (*Teogonía*, 27), la cual parece dirigirse contra la narración homérica de los dioses. El juicio tajante y definitivo, dice Burkert,³⁰ lo formuló ya en torno a finales del siglo V Jenófanes: “A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros” (fr. 15 Gentili-Prato³¹).

Entonces, si bien desde los primeros escritos griegos se lee una duda acerca de la existencia de los dioses, lo que es cierto es que se crearon los templos griegos más importantes, las estatuas de dioses más sublimes, aun generaciones después de Jenófanes. Así que se siguió rezando a estos dioses; la práctica de la religión griega subsistió muchos años después de este autor.

²⁸ Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 255.

²⁹ Trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.

³⁰ Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 414 ss.

³¹ *De Tales a Demócrito*, ed. Alberto Bernabé, Madrid: Alianza, 2ª ed., 2001.

Creyeran o no los griegos en sus dioses, el hecho es que los mencionaron frecuentemente en las obras escritas, y los epigramas funerarios no fueron una excepción. En dos de ellos aparece la noción general de “dioses”:

2. (ii) ἀνδρῶν τῶνδ' ἀρετῆς ἔσται κλέος ἄφθιτον αἰεὶ... νέμοσι θεοί· ἔσχον γὰρ πεζοί τε καὶ ὀκυπόρον ἐπὶ νεῶν ἑλλάδα μὲ πᾶσαν δούλιον ἦμαρ ἰδεῖν: (ii) de estos hombres la fama del valor será imperecedera siempre, ...los dioses designan;... porque los combatientes a pie tuvieron... en barcos rápidos, toda la Hélade no verá el día de la esclavitud.

600. (ii) εἰ τὰ θεῶν τιμᾶν χρηστῶν τ' ἔργων ἐπιθυμεῖν καὶ τὸ δικαιοσύνῳ τε φίλον τε φίλοισι προσεῖναι δόξα ἀρετῆ τε βροτοῖς καὶ ἀνεκκλήτως βιοτεῦσαι, πάντα σὺ ταῦτ' ἔσχες, Μνησαρχίδη, ἀπροφασίστως: (ii) Si la reputación y la virtud para los mortales están en honrar las cosas de los dioses, desear las acciones útiles, acercarse al amigo a la justicia con los amigos, y vivir sin tacha alguna; todas estas cosas las tuviste tú, Mnesárquides, sin titubeo.

En el primero se puede ver la idea de que los dioses tienen una voluntad determinada para los mortales; y en el segundo se habla de la importancia social de honrarlos. Incluso en un epigrama se marca el orgullo de que la polis ateniense fuera favorecida por los dioses:

606. (ii) ἡ μὲν καλλικόμοις πτόρθοις βοτρυώδεος οἴνης Χίος ἀγαλλομένη Συμμάχῳ ἐστὶ πατρίς, αἱ δὲ θεοῖσι μάλιστα φίλαι θνητοῖσι τε Ἀθηναίῳ σῶμα σὸν ἐγὼ κόλποις κρύψαν ἀποφθίμενον: (ii) Quíos, la que se engalana con hermosos follajes nuevos cubiertos de racimos de uva, es la patria para Símaco; pero Atenas, la más amada por los dioses y por los mortales, tu cuerpo muerto en su regazo ha escondido.

Además de ser nombrados en genérico, “los dioses”, varios de ellos y otras fuerzas divinas aparecen en los epigramas, como se verá a continuación.

Atenea

Esta diosa se menciona como referencia de un templo, el de Atenea Nike, que se encontraba ubicado en la Acrópolis y del cual fue sacerdotisa la difunta:

93. Καλλιμάχῳ θυγατρὸς τηλαυγῆς μνημα τόδ' ἐστίν, ἡ πρώτη Νίκης ἀμπεπόλευσε νεῶν· εὐλογία δ' ὄνομ' ἔσχε συνέμπορον, ὡς ἀπὸ θείας Μυρρίνης ἐκλήθη συντυχίας ἐτύμως. πρώτη Ἀθηναίας Νίκης ἔδος ἀμπεπόλευσεν ἐκ πάντων κλήρωι Μυρρίνη εὐτυχία: Este es el monumento conspicuo de la hija de Calímaco, que (fue) primera sacerdotisa del templo de Nike; su nombre tuvo al elogio como compañero de viaje, por lo que fue llamada Mírrina con toda razón, como por una divina casualidad. Mírrina fue primera sacerdotisa en la sede de Atenea Nike, con un sacerdocio que fue alegría de entre todos.

En el capítulo anterior, de los epigramas dedicados a las mujeres, se habló del reconocimiento social que Mírrina seguramente tuvo por ser sacerdotisa de esta diosa, Atenea Nike, en uno de los templos más importantes para la ciudad en ese momento.

El *Himno homérico XXVIII* (17-18) cuenta la historia del nacimiento de esta diosa; también Hesíodo (*Teogonía*, 886-98). Si fue la ciudad la que dio nombre a la diosa o fue la

diosa la que dio nombre a la ciudad es una vieja discusión, lo que es cierto es que en época clásica, se considera a Atenea la preeminente diosa de la ciudad. Su templo es, por tanto, muy frecuentemente el templo central de la ciudad. El culto de Atenea *Poliás* (de la ciudad) era el principal culto cívico, aunque ella era conocida por varios epítetos: *Promachos* (campeona), *Nike* (victoria), *Ergane* (trabajadora), *Hygieia* (buena salud) y *Boulaia* (del Consejo).³²

Desde Homero, el templo de esta diosa era importante, lo cual se puede ver cuando Hécula le lleva ofrendas (*Iliada*, 6.293-294, 303-304):

τῶν ἔν' ἀειραμένη Ἐκάβη φέρε δῶρον Ἀθήνη,
ὃς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἠδὲ μέγιστος [...]
θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο,
εὐχομένη δ' ἠρᾶτο Διὸς κούρη μεγάλοιο·
Hécuba tomó uno de ellos (mantos) y lo llevó como dádiva para Atenea;
era el más hermoso por sus bordados y el mayor...
lo depositó sobre las rodillas de Atenea, de hermosos cabellos,
y elevó esta plegaria, rogando a la nacida del excelso Zeus.³³

Como diosa de la ciudad se manifiesta en la evocadora imagen de la virgen armada, valiente e intocable, por ello en la Acrópolis, durante la reconstrucción de los templos, además del Partenón, dedicado a Atenea Virgen, se construyó, posteriormente, el dedicado a Atenea Victoriosa. Pero esta diosa no sólo evoca el ámbito militar, sino que esta violencia de Atenea se compensa con su pacífico interés por la artesanía, especialmente el trabajo de las mujeres con el huso y el telar. Dice Burkert que lo que une esas esferas de competencia divergentes no es una potencia elemental, sino la fuerza de la civilización: la justa división de papeles entre mujeres, artesanos y guerreros y la sabiduría organizativa que permite su realización.³⁴

Por ello se entiende que sea tan importante en el epitafio de Mírrina la mención del hecho de haber sido sacerdotisa precisamente del templo de Atenea Victoriosa, lo cual debió haber sido un honor para ella y para su familia, los creadores del epitafio (o los que lo mandaron crear).

³² Cf. Deacy, Susan. *Op. Cit.*, pp. 221-235.

³³ Trad. Emilio Crespo. *Op. cit.*

³⁴ Cf. Burkert, Walter. *Op. cit.*, p. 189-194.

Gran Madre

En el otro epigrama funerario que se menciona a una sacerdotisa, también se habla de la diosa correspondiente, de la Gran Madre:

566. (ii) Μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γέραιρα τῶιδε τάφωι κεῖται Χαιρεστράτη, ἦν ὁ σύνευνος ἔστειρεξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένησεν δὲ θανοῦσαν· φῶς δ' ἔλιπ' εὐδαιμίωι παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα: (ii) Queréstrate, servidora y sacerdotisa augusta de la madre de todos (Magna Mater), yace en esta tumba. Su marido la amó, mientras vivió, y ahora que está muerta, la llora. Afortunada dejó la luz habiendo visto a los hijos de sus hijos.

La Gran Madre es, en Grecia, Cíbele, como aparece en Eurípides (*Bacantes*, 72-82):

ὄ μάκαρ, ὅστις εὐδαί- / μων τελετὰς θεῶν εἰ- / δῶς βιοτὰν ἀγιστεύει / καὶ θιασεύεται ψυ- / χὰν ἐν ὄρεσσι βακχεύ- / ων ὁσίους καθαρμοῖσιν, / τὰ τε ματρὸς μεγάλας ὄρ- / για Κυβέλας θεμιτεύων / ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων / κισσῶι τε στεφανωθεῖς / Διόνυσον θεραπεύει.
¡Oh feliz aquel que, dichoso conocedor de los misterios de los dioses, santifica su vida y se hace en su alma compañero de tíaso del dios, danzando por los montes como bacante en santas purificaciones, celebrando los ritos de la Gran Madre Cíbele, agitando en lo alto su tirso y, coronado de yedra, sirve a Dios!³⁵

El culto de Cíbele, de origen minorasiático, se introdujo en el Ática entre el siglo VI y el V, por ello no aparece ni en Homero ni en Hesíodo. Era el tipo de Diosa Madre al que se asocia un Dios Joven, papel que en las *Bacantes* parece asumir Dioniso.³⁶

Como se analizó en el capítulo anterior, el hecho de que Queréstrate fuera sacerdotisa no era lo único ni lo más importante que se quiso resaltar de ella, sino que, como seguramente muchas mujeres más, participaba, tal vez de manera especial, en los ritos dionisiacos; es decir, sólo en celebraciones establecidas tenía ese papel, pero el resto del tiempo era una mujer “normal”, casada con hijos y con nietos, lo cual se inscribió en su epitafio.

Estas son las únicas dos diosas de quienes se menciona un culto o un templo.

Ares

Se podría pensar que este dios tendría que aparecer en los epitafios dirigidos a hombres muertos en combate; no obstante, hay que recordar que la ceremonia fúnebre pública (incluido el epitafio) en honor de estos combatientes tenía un objetivo esencialmente político y social, por lo que no era importante mencionar a los dioses.

³⁵ Trad. J. L. Calvo *et al.*, Madrid: Gredos, 1982.

³⁶ Cf. Eurípides, “Bacantes” en *Tragedias II*, trad. J. L. Calvo *et al.*, *Op. cit.*, nota 13.

Ares aparece en tres epigramas funerarios, aunque el 609 está muy dañado y no se entiende el contexto:

488. (ii) κτώμενον εὔκλειαν δορὶ καὶ χειρὶ τόνδε πρὸς ἀνδρὸς ὄκρ[.]κον ὤλεσε θοῦρος Ἄρης.
ἔξοχα: (ii) Procurando fama con la lanza y con la mano a favor del hombre...*Ares* impetuoso destruyó... extraordinariamente...

489. τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος, καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὑβρίσαι.
ᾧ γ' καὶ Γλαυκιάδης δῆιος ἀπὸ πατρίδος ἔργων ἦλθ' ἐπὶ πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον:
Ares ama a los buenos. También, la alabanza los ama³⁷ y la juventud no permite que sean maltratados en la vejez; uno de ellos (es) Glaucíades, quien, valeroso, apartando de su patria (a los enemigos), llegó a la morada de Perséfone que a todos acepta.

609. ...ατο πρὸς τέρμα κελεύθου, εὔκλειαν δὲ βίου...*Ἄρεως ἐν ἀγῶσι* δαμέντα...: ... hacia el fin del camino ... una buena reputación de la vida... dominando en las competencias de *Ares*...

“*Ares*” es, según parece, un antiguo nombre abstracto con el significado de “fragor del combate, guerra”. En Homero, Ἄρης es igual a “batalla”, (2.381): “Ahora id a comer, para que luego trabemos marcial lucha (Ἄρηα)”; se encuentran también expresiones formularias como “resistir al duro *Ares*” o “matar por medio de *Ares*”; al mismo tiempo, es un guerrero armado. Los ejércitos de guerra lógicamente hacían sacrificios a *Ares*, pero *Ares* era venerado con un culto en un templo en muy pocos lugares.³⁸

En el primer epitafio y en el tercero se habla de la fama o reputación que el difunto tenía en vida, el primero a causa de la lanza, y el tercero sólo dice “en las competencias de *Ares*”. Por su parte, el segundo epitafio está dedicado a alguien que en su juventud luchó y murió en combate, por lo que se dice que *Ares* lo protegió haciendo que no llegara a la indeseable vejez.

Entonces, este dios es mencionado en el epitafio de los difuntos que están relacionados con un contexto bélico, aunque dado que desde Homero se nombraba a *Ares* como sinónimo de “guerra”, su mención pudiera ser un tópico literario.

Musas

Las Musas eran ninfas relacionadas con ríos y fuentes, espíritus de las aguas. Se les atribuía virtudes proféticas, así como la capacidad de inspirar toda clase de poesía. En un desarrollo ulterior se convierten en inspiradoras y protectoras de toda forma de arte y presiden cualquier manifestación de inteligencia y de placer. Según Hesíodo, las Musas son hijas de

³⁷ ἔστερξεν y ἐφίλησε se consideran aquí aoristos gnómicos.

³⁸ Cf. Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 228-229.

Zeus y Mnemósine (*Teogonía*, 915-918); pero Apolo es su guía (Μουσαγέτης); y eran nueve: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope.

Ellas son mencionadas en dos epigramas funerarios:

578. (i) Ἑλλάδος ὑμνωιδὸν... (ii) ...οὔτ' ἀπο γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδὴ, ἦν σὺ λαβῶν ἤσκεις τερψιχόρους σοφίας. (iii) ἐννέα Πιερίδων Μουσῶν ἀνέδησεν ἐκάστη σόν, Θεόδωρε, τάφον λευκοῦ ἴου στεφάνοις, γῆν κάτα κηρύξασ' αἷς αὐχῆσαντά σε πλείσταις ἀντιπάλων νίκαις Ἑλλάς ἅπασα ποθεῖ: (i) ... al cantante de himnos de la Hélade... (ii) ...de cuya lengua fluía la voz más dulce que la miel, a la que ejercitabas alcanzando los placenteros coros de la sabiduría. (iii) Cada una de las nueve *Musas* de la Pieria ciñó tu tumba, Teodoro, con coronas de lirio blanco, después de anunciar bajo la tierra, toda la Hélade te echa de menos, a ti que te vanagloriaste de muchas victorias entre los rivales.

P547. ἦδε χθῶν κόλποισι Φασηλίτην Θεοδέκτην κρύπτει, ὃν ἠϋξήσαν Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες· ἐν δὲ χορῶν τραγικῶν ἱεραῖς τρισὶ καὶ δέκα ἀμίλλαις ὀκτῶ ἀγηράτους ἀμφεθέμην στεφάνους: Esta tierra en su regazo esconde a Teodectes de Fáselo, al cual las *Musas* olímpicas criaron; “en trece sagrados concursos de coros trágicos me puse ocho coronas que no envejecen”.

Dado que las Musas eran hijas de la diosa de la memoria, Mnemósine, ellas traen el recuerdo de las cosas, por lo que eran las inspiradoras de manifestaciones artísticas y se entiende que su mención sea, en ambos epitafios, casi forzosa, puesto que los difuntos se dedicaban a las artes: el primero era un cantante de himnos y el segundo alguien relacionado con el coro de tragedias.

Cabe destacar que uno de los versos del 578 es copia de uno de la *Iliada* (1.249):

τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδὴ·
(Néstor) de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra.³⁹

Este hecho confirma que algunos autores de los epitafios (fueran familiares del difunto o no) seguían teniendo en mente la tradición oral homérica y que dicha tradición seguía teniendo peso social, por ello decidieron hacer una analogía entre el muerto, Teodoro, y el elocuente Néstor.

Por tanto, las Musas (como Ares) están directamente relacionadas con actividades que los difuntos llevaron a cabo en vida, por eso tenía sentido mencionarlas en sus respectivos epigramas funerarios.

Himeneo

El dios Himeneo aparece en un solo epitafio:

587. οὔ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγών, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις ὄλβισεν, ἀλλ' ἐδάκρυσ' ἐκτὸς ἀποφθιμένην...: No a ti, Plangón, te hizo dichosa *Himeneo*, el sirviente de los casamientos en los hogares, sino que te lloró cuando moriste fuera de ellos...

³⁹ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

De Himeneo, apenas hay mitología propiamente divina: hijo de Baco y Venus o de Apolo y Calíope o de otra Musa. Todo lo demás que de él se cuente implica índole humana: una historia de un joven ateniense enamorado de una ateniense de superior clase social.⁴⁰

Himeneo es el dios del matrimonio, a quien se invocaba en los cantos nupciales; su mención en este epitafio se debe a que los familiares que realizaron el epitafio deseaban que la difunta, Plangón, se hubiera casado, pero murió antes de poder hacerlo. Entonces, este dios no se relaciona con alguna actividad que llevara a cabo la difunta en vida (como Ares y las Musas), sino con un hecho específico que ésta no llegó a realizar. Se podría decir que el dios Himeneo es la divinización del matrimonio, evento que se quiso resaltar en el epigrama. Así que, de nuevo, la mención de dicho dios es un recurso literario.

Justicia

En Hesíodo, Δίκη es la justicia hecha diosa, hija de Zeus y Temis (*Teogonía*, 902); ella acude a su padre cuando es ofendida, se sienta junto a él y le revela la mente injusta de los hombres para que sean castigados (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 256-260). Con el término Δικαιοσύνη, esta diosa aparece en otros autores, como Platón (*Crátilo*, 412c.6-8):

“Δικαιοσύνη” δέ, ὅτι μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ <δικαίου συνέσει> τοῦτο κεῖται τὸ ὄνομα, ῥάδιον συμβαλεῖν· αὐτὸ δὲ τὸ “δίκαιον” χαλεπόν.

En cuanto a la “Justicia” (Δικαιοσύνη), es fácil comprender que este nombre se aplica a la “comprensión de lo justo” (δικαίου συνέσει). Pero δίκαιον (lo justo) mismo es difícil.⁴¹

En la *Ilíada* y en la *Odisea* hay un modelo de justicia donde el bueno es recompensado y el malo castigado en vida, cada poema muestra un sistema más complejo de normas y castigos en la acción y explora sus implicaciones perturbadoras para los agentes humanos involucrados.⁴²

La diosa Justicia aparece en un solo epitafio como divinización de una virtud humana:

484. (ii) ἦρξας Ἀθηναίοισι, Δικαιοσύνην δὲ πάρεδρον, Καλλία, ἐκτίσω δαίμονα σεμνοτάτην· ἐκ δ’ ἀγαθῶν ἀγαθὸς προγόνων γεγαῶς ἀνεφάνθης...: (ii) Fuiste el primero entre los atenienses, Calias, y te procuraste como páredro a Justicia, la divinidad más venerable; fuiste declarado el bueno entre los buenos antepasados...

⁴⁰ Cf. Ruiz de Elvira, Antonio. *Mitología clásica*, Madrid: Gredos, 1975, p. 100.

⁴¹ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1983.

⁴² Cf. Allan, William. “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 126 (2006), p. 2.

Como se mencionó en los dos capítulos pasados, la justicia era una cualidad necesaria para el bienestar del individuo tanto como integrante de la familia como de la *polis*, por lo que se entiende que fuera divinizada y mencionada en este epitafio; es decir, fue también un recurso literario para resaltar esa cualidad del difunto.

Prudencia

La diosa que representa la prudencia aparece en Hesíodo como Metis, Μητις (*Teogonía*, 886-7):

Zeús δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μητιν,
πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.
Zeus, rey de los dioses, su primera esposa hizo a Metis,
la más prudente entre los dioses y los hombres mortales.⁴³

Con el término Σωφροσύνη está, por ejemplo, en Teognis (*Elegias*, 1.1138) y en Plutarco (*Vidas paralelas*, *Dion*, 6.1.2); y como divinización, en un solo epigrama ya mencionado puesto que se invoca con un vocativo:

102. πότνια Σωφροσύνη, θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδῶς, πλεῖστα σὲ τιμήσας εὐπόλεμόν τε
Ἀρετήν Κλειδήμος Μελιτεὺς Κλειδημίδο ἐνθάδε κεῖται...: *Soberana Prudencia*, hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor, hábil en combate, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace...

Por tanto, la divinización tanto de Prudencia como de Justicia fueron recursos literarios para resaltar dichas cualidades en los epigramas funerarios del difunto.

Hasta aquí los epigramas que mencionan a dioses que los griegos pensaban que estaban relacionados con la vida. Además, dentro de sus concepciones religiosas o filosóficas había otros conceptos, por ejemplo el de “alma”, que también estaba relacionado con la vida.

ψυχή

Debido a que el término ψυχή está relacionado no sólo con las creencias de la vida, sino también con las de la muerte, el análisis de este concepto se dividirá en dos. Ésta es la primera parte.

Desde los primeros testimonios escritos griegos aparece una preocupación por nombrar partes del cuerpo que no se pueden ver o tocar.⁴⁴

⁴³ Trad. Paola Vianello de Córdoba, México: UNAM (BSGRM), 1978.

⁴⁴ D. Felton afirma que un buen número de griegos no creían en el alma o en su existencia después de la muerte (Felton, D. *Op. cit.*, p. 87).

Los griegos tenían una compleja visión de la persona, a la cual las agudas categorías filosóficas no se habían todavía aplicado, dice Miller.⁴⁵

Jan Bremmer analiza los diferentes términos usados en Homero para referirse a lo que posteriormente se ha nombrado genéricamente como “alma”. Habla de un alma libre (categoría propuesta por Ernst Arberman), que se corresponde con la ψυχή, y de almas corporales, que se corresponden a su vez con θυμός, νοῦς y μένος.⁴⁶

En los epitafios aquí analizados sólo aparece la palabra ψυχή, que es mencionada en 13 de ellos.⁴⁷ Como se verá, ésta refleja distintas creencias y concepciones según lo que se diga de ella.

La ψυχή se nombra en la *Ilíada* como parte de la persona viva en tiempos de crisis, por ejemplo, cuando la embajada de la armada griega suplica a Aquiles que reprima su furia y detenga su lucha, éste se lamenta de que está arriesgando su ψυχή constantemente (9.321-322):

οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ
αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν.
Ninguna ventaja me reporta haber padecido dolores
en el ánimo exponiendo día a día la *vida* en combates.⁴⁸

Posteriormente, reuniendo valor para enfrentarse a Aquiles, Agénor manifiesta su convicción de que su oponente tiene una sola ψυχή (21.569); es decir, se equipara a la vida misma. Hay un epigrama, ya mencionado por contener un ejemplo de impiedad, en el que la palabra ψυχή tiene este sentido:

5. τλέμονες ἡοῖον ἀγῶνα μάχης τελέσαντες ἀέλλπτο φσυχὰς δαϊμονίος ὀλέσατ' ἐμ πολέμοι...:
¡Hombres tenaces!, tras haber sostenido tal lucha en una batalla inesperada, perdisteis vuestras divinas *almas* en combate...

Por otro lado, en los epitafios, el término ψυχή se utiliza de una manera diferente: se refiere al carácter de las personas,⁴⁹ por ejemplo en los siguientes:

82. τλήμον Λυσίκυδες, ἀπώλεσας ἀγλαὸν ἦβην γῆς πέρι βαρνάμενος καλλιχόρο πατρίδος
ἄκρως μὲν σοφίας μέτρον ἐπιστάμενος καὶ ψυχὴν ἀγαθός: Lisícides tenaz, destruiste tu

⁴⁵ Miller, Fred D. Jr. “Philosophical Themes in Early Greek Grave Inscriptions” en *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma: Edizioni Quazar, 1999, p. 197.

⁴⁶ Cf. Bremmer, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, tr. Menchu Gutiérrez, Madrid: Siruela, 2002.

⁴⁷ En los epigramas: 10, 105, 483, 511, 535, 542, 545, 548, 558, 593, 623, P1282, P1756.

⁴⁸ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

⁴⁹ En los epitafios: 82, 105, 483, 511 y 555, 594.

espléndida juventud luchando por la tierra patria de bellos coros, conociendo la medida de la sabiduría en el punto más alto y (siendo) noble de *alma*.

105. οὗτος, ὃς ἐνθάδε κεῖται, ἔχει μὲν τῶνομα κριοῦ, φωτὸς δὲ ψυχὴν ἔσχε δικαιοτάτο: Ἐστε que aquí yace, tiene el nombre de “carnero”, pero tenía el *alma* de un hombre muy justo.

Así, en época clásica, se podía concebir a la ψυχή como la identidad del individuo. Bremmer dice que a finales del siglo V la ψυχή se convirtió en el centro de la conciencia, una idea no del todo explicada en la Antigüedad pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la actividad política ejercieron sin duda una gran influencia.⁵⁰

Hasta aquí las creencias religiosas o filosóficas relacionadas con la vida. Ahora se verán las relacionadas con la muerte.

3. Los dioses y las creencias relacionadas con la muerte⁵¹

En los epigramas funerarios, además de aparecer dioses y conceptos relacionados con las creencias acerca de la vida, también aparecen los que se relacionan con las de la muerte.

Hades y el Más Allá

En la *Teogonía* de Hesíodo (453ss.) se dice que Hades es hijo de Rea y de Crono, y hermano de Zeus y de Posidón, y que “bajo tierra, las moradas habita”.⁵²

El dios Hades no es un enemigo de la raza humana, ni radicalmente diferente en naturaleza de sus más afortunados hermanos. Su nombre aparece en formas distintas: como Hades (Ἅιδης) en su forma conocida en dialecto ático, o como Aidos (Ἄιδος) en la épica. Los griegos asumieron que sencillamente significaba “el que no es visible” o “invisible”.⁵³

⁵⁰ Bremmer, Jan N. *Op. cit.*, p. 57.

⁵¹ La vasta información de la cultura griega acerca de la muerte ha sido estudiada por diversos investigadores, entre los que destacan: Erwin Rohde (*Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*), Donna C. Kurtz y John Boardman (*Greek Burial Customs*), Emily Vermeule (*Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*), Jan Bremmer (*El concepto del alma en la antigua Grecia; Greek religion*), Robert Garland (*The Greek Way of Death*), Ian Morris (*Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity; Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*), Christiane Sourvinou-Inwood (*‘Reading’ Greek Death: To the End of the Classical Period*), Alberto Bernabé Pajares (y Francesc Casadesús, coords. *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro. I y II*; y Ana Isabel Jiménez, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*), Sarah Iles Johnston (*Restless dead. Encounters between the living and the dead in Ancient Greece*), entre otros. Cada uno de estos investigadores ha resaltado distintos aspectos sobre la muerte, como el hecho en sí de morir, la creencia de la transición del alma hacia el más allá, o lo que se encontrarían en ese mundo; y algunos de ellos han utilizado no sólo evidencias escritas sino también plásticas.

⁵² Trad. Paola Vianello, *Op. cit.*

⁵³ Cf. Hard, Robin. *El gran libro de la mitología griega. Basado en el Manual de mitología griega de H. J. Rose*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2008, p. 159.

A diferencia de los demás dioses olímpicos, no tenía culto; no había grandes templos o estatuas en su honor.⁵⁴

Este dios se encuentra mencionado (además del epigrama en el que aparece como parte de una invocación), en tres:

84. ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μέγα πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω: La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su amado padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de *Hades*.

490. (i) ...τε γὰρ δέδεκται... πολυδέγμονι δ' ἐστὶ παρ Ἄιδῃ ... λειπομένην ἀρετεῖ: (i) la tierra tomó...está con *Hades*, que a muchos recibe... abandonada con virtud.

597. (ii) ...ὄν Ἰέρων ἔμολεν πύματος βασιλεια Ἄιδαιο, γήραι ὑπόλλιπαρῶι θυμὸν ἀποπρολιπῶν: (ii) ...el último de los cuales, Hierón, llegó a las residencias de Hades, tras haber abandonado su ánimo a la vejez poco lozana.

Hades se piensa, entonces, como el dios del inframundo, por ello también, en época clásica, se le nombra de esta manera a ese lugar, tal como se ve en el siguiente epigrama:

83. ...οὐδένα πημάνας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ἐς Ἄίδα κατέβα πᾶσιν μακαριστὸς ιδέσθαι...: Sin haber hecho sufrir a ningún hombre de la tierra, feliz a la vista de todos, bajó *al Hades*...

Además, hay un epigrama que menciona al Érebo, y no al Hades, como lugar a donde se dirige el alma del difunto:

548. (ii) ψυχή μὲν προλιποῦσα τὸ σόν, Δημήτριε, σῶμα οἴχεται εἰς Ἔρεβος· σωφροσύνη δὲ καλὴ θάλλει ἀγήρατος· τύμβωι δέ σε κρύψε θανόντα Ἔρξις, ἴσον στέρξας οἴσι τέκνοισιν: (ii) Tu alma, tras haber abandonado tu cuerpo, Demetrio, va al Érebo; pero tu bella prudencia exenta de vejez, florece; en esta tumba, Erxis te ocultó muerto, quien quiso a sus hijos por igual.

Aunque el Hades era pensado desde Homero (*Ilíada*, 15.187-193) como el lugar al que iban los muertos, el Érebo, lugar oscuro, también es mencionado desde la *Ilíada* (16.325):

ὥς τὼ μὲν δοιοῖσι κασιγνήτοισι δαμέντε
βήτην εἰς Ἔρεβος Σαρπηδόνοσ ἐσθλοὶ ἐταῖροι...
Doblegados así ambos por los dos hermanos, descendieron
juntos al Érebo los valerosos camaradas de Sarpedón...⁵⁵

Por ello no es raro que se mencione el Érebo en dicho epigrama, como la oscuridad que ocupa el Hades.

Los señores de los muertos, Hades y Perséfone, junto con otras divinidades (como las Erinis) son manifiestamente reconocidos a través de la poesía homérica como poderes ctónicos de destrucción. Pero el terror de la destrucción es sólo una cara del poder

⁵⁴ Felton, D. *Op. cit.*, p. 90.

⁵⁵ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

“ctónico”, explica Burkert, ya que desde que se comenzó a cultivar la tierra se sabe que el alimento, y por tanto la “vida”, crece de las profundidades de la tierra. Por ello, Hades es también Plutón, el custodio y el dispensador de riqueza en forma de grano.⁵⁶ Como Plutón, se menciona en el siguiente epigrama:

571. (iv) ... οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν, πρότει σοὶ τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται: (iv) ...Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

El nombre de Plutón es más reciente que el de Hades, aparece sólo a partir de los trágicos (Esquilo, *Prometeo encadenado*, 806; Sófocles, *Antígona*, 1200; Eurípides, *Alceste*, 360).

El hecho de inscribir que el muerto iba al Hades, al Érebo o con Plutón refleja la creencia generalizada griega acerca de la muerte, sin ninguna otra connotación.

Como se puede ver, en el epigrama que menciona al Érebo se habla del “alma” del difunto, por ello, es necesario seguir hablando ahora de este concepto y de su relación con la muerte.

ψυχή

En la *Iliada*, además de ser una de las partes intangibles del ser humano en vida (como ya se explicó), la ψυχή es la parte que se desprende cuando éste muere y, por ende, es la que va al Hades. Por ejemplo, después de haber dirigido sus últimas palabras a Aquiles, la muerte se abatió sobre Héctor (22.362):

ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
El aliento vital voló de la boca y marchó a la morada de Hades...

Y cuando muere Patroclo se dice que (16.856):

ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
El aliento vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades...

En los epigramas funerarios no se retrata el momento en que la persona muere, pero sí se dice que la ψυχή es la que trasciende la muerte,⁵⁷ como en el mencionado del Érebo y en el siguiente:

545. ὅστέα μὲν καὶ σάρκας ἔχει χθὼν παῖδα τὸν ἠδύν, ψυχή δὲ εὐσεβέων οἴχεται εἰς θάλαμον...: La tierra contiene los huesos y las carnes del niño dulce, pero el alma de los piadosos va hacia la morada (de Perséfone)...

⁵⁶ Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 270.

⁵⁷ En los epigramas: 542, 545, 548, 593, P1282.

En estos epitafios se habla de dos partes en el individuo, el cuerpo y el alma; la segunda es la que va al Más Allá cuando la primera muere. No obstante, sólo en algunos epigramas (que se analizarán más adelante) se deja ver la idea de una inmortalidad del alma en el Más Allá, en el resto no hay una especificación clara al respecto.

En Homero, las almas de los difuntos no tienen identidad sin la intervención de un humano, como se puede ver en el libro 11 de la *Odisea*, cuando el protagonista viaja a la entrada del inframundo para consultar al alma de Tiresias acerca del regreso a su hogar. Allí Homero representa a todas las almas como criaturas débiles, fantasmas vacilantes e incapaces de hablar sin antes beber la sangre del animal sacrificado por Odiseo (11.29 ss.); es decir, necesitan de los vivos para recuperar su identidad.

Las creencias homéricas, explica Bremmer, reflejan la vida de las pequeñas comunidades, estrechamente ligadas entre sí, de los años oscuros, donde la vida de la sociedad era más importante que la supervivencia del individuo. En estas comunidades, la muerte no significaba el final de la vida de una persona, sino, más bien, un episodio de la historia colectiva y del ciclo de la vida. No obstante, los rápidos cambios que se produjeron en la sociedad griega del siglo VIII y en el período posterior estimularon un proceso de individualización que terminaría por desarrollar una preocupación por la muerte y la supervivencia de carácter individual. En la nueva situación, afirma Bremmer, la representación de los muertos como sombras sin inteligencia perdería importancia, aunque nunca desaparecería totalmente.⁵⁸

Por otro lado, una antigua tradición sostiene que fue Tales de Mileto el primero que llamó inmortal al alma del hombre (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 1.24), pero también concede la existencia de almas incluso en los seres inanimados.

En los líricos no se ve ninguna idea acerca del destino del alma. De hecho, en ellos es constante el sentimiento de que no hay nada agradable más allá de esta vida, por ejemplo, Simónides de Ceos afirma (2, 9D):

De los humanos pequeño es el poder, / e inútiles los propósitos y cuitas. / En la breve vida hay pena tras pena. / Y la muerte ineluctable siempre espera. / Porque igual porción de ella reciben / los valerosos y quien es cobarde.⁵⁹

⁵⁸ *Ibid*, p. 89-90.

⁵⁹ Trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 1980.

Por tanto, la muerte para estos poetas es generalmente sólo una ausencia de vida, como también afirma la poetisa Safo de Mitilene, quien explica que no hay identidad en el Más Allá:

καθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδὲ ποτα μναμοσύνα σέθεν
ἔσσειτ' οὐδὲ ἴποκ' ἴσπερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
τῶν ἐκ Πιερίας· ἀλλ' ἀφάνης κὰν Αἶδα δόμῳ
φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

Al morir quedarás yerta y de ti nunca memoria / habrá ni nostalgia en el futuro. Porque no participas / de las rosas de Pieria. Mas, ignorada aun en el Hades, / vagarás revoloteando por entre oscuros difuntos.⁶⁰

La vida y la luz son exclusivas de este mundo; la muerte conduce a las almas al reino de la nada (como en Homero).

Por otra parte, Píndaro habla de la inmortalidad del alma en algunos fragmentos. Marco Antonio Santamaría afirma que “la *Olímpica Segunda* ostenta el mérito de ser el primer documento en la literatura griega que testimonia la creencia en el juicio de las almas”,⁶¹ como se muestra en los siguientes versos (58-60):

ποινὰς ἔτεισαν τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχῷ
ἀλιτ' ῥὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρῷ
λόγον φράσαις ἀνάγκῃ·

Las impiedades cometidas en este reino de Zeus (=en la Tierra) bajo tierra las juzga uno, comunicando la sentencia a la hostil Necesidad.⁶²

Santamaría explica que estas ideas son parte de las creencias órficas, y que Píndaro las retomó siguiendo el deseo de agradar a sus clientes.⁶³ Más adelante se hablará del orfismo.

Los dramaturgos del siglo V a. C. hablan frecuentemente de la muerte poniendo énfasis en sus consecuencias dentro de la vida cotidiana en la *polis*, no en lo que el alma tiene o recibe en el Más Allá. Por ejemplo, el centro de la *Antígona* de Sófocles es el entierro de Polinices, el cual había sido prohibido por el rey Creonte. Por otro lado, Esquilo, en las *Coéforos*, cuenta la venganza de Orestes contra su propia madre, quien había matado a su padre, Agamenón. Además, la *Alcestris* de Eurípides ofrece el testimonio de amor de esta mujer hacia su esposo Admeto, ya que ella está lista para morir por él; sin embargo, se nota el sufrimiento y la angustia que esto le provoca.

⁶⁰ *Idem.* (11, 58D).

⁶¹ Santamaría, Marco Antonio. “Píndaro y el orfismo” en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro II*, Madrid: Akal, 2008, p. 1172.

⁶² Trad. Marco Antonio Santamaría, *Op. cit.*

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 1184.

Aunque no se hable de las almas en el Más Allá, los muertos siguen teniendo influencia de una u otra manera en esta vida: hay tragedias que son introducidas por alguien ya muerto, un fantasma o espectro, por ejemplo, Polidoro en la *Hécuba* de Eurípides. Además, explica Rohde, en Esquilo vive todavía la antiquísima idea de la venganza de la sangre,⁶⁴ por ejemplo, el espíritu malo de la familia impulsa a Clitemnestra a concebir la idea de matar a su esposo (*Agamenón*, 1497-1507). Así, todas las culpas encuentran su castigo sobre la tierra, no en el Más Allá.

No obstante, en *Las Euménides* de Esquilo, éstas le advierten a Orestes (vv. 267-275):

καὶ ζῶντά σ' ἰσχάνας' ἀπάξομαι κάτω,
<ἴν> ἀντιποίνους τίνης ματροφόντας δύας.
{ – } ὄψη δὲ κεῖ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν
ἢ θεὸν ἢ ξένον
τιν' ἀσεβῶν ἢ τοκέας φίλους,
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.
{ – } μέγας γὰρ Ἄιδης ἐστὶν εὐθυνοῦς βροτῶν
ἔνερθε χθονός,
δελογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί.

Y, cuando ya te haya dejado seco [sin sangre] te llevaré vivo allá abajo, <para que> pagues con los tormentos que son castigo infligido a los matricidas. Y allí verás tú que, si algún otro de los mortales, pecó de impiedad contra un dios, contra un huésped o contra sus padres, cada cual tiene la pena que en justicia le corresponde, pues, bajo la tierra, es Hades un juez riguroso para los mortales: todo lo ve y en su mente lo tiene grabado.⁶⁵

Esta cita deja ver que también circulaba en época clásica la idea de la posibilidad de pagar las culpas en el Más Allá (aunque no fuera la creencia más común). Además, refleja que una de las ideas acerca de los difuntos en esta época clásica era que el alma permanecía con las mismas características físicas y emocionales que el difunto tenía en vida, tal como se puede ver en el siguiente epigrama funerario:

89. Ἀμφαρέτη. τέκνον ἐμῆς θυγατρὸς τόδ' ἔχω φίλον, ὅμπερ ὄτ' αὐγάς ὄμμασιν ἠελίο ζῶντες ἐδερκόμεθα, εἶχον ἐμοῖς γόνασιν καὶ νῦν φθίμενον φθιμένη ἴχω: Anfárete. A este hijo querido de mi hija tengo, a quien cuando estábamos vivos y con los ojos veíamos los rayos del sol, tenía en mis rodillas, ahora, muertos él y yo, lo sigo teniendo.

Fred Miller dice que este epigrama es el primero que pretende describir la condición del muerto en el Hades. Implica que la abuela muerta y el nieto mantienen en el inframundo la

⁶⁴ Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE, 1948, p. 224

⁶⁵ Trad. Bernardo Perea Morales, *Op. cit.*

misma clase de relación que cuando estaban vivos. El uso de la primera persona a través del poema implica una continuidad personal entre la vida y la muerte.⁶⁶

Por otro lado, en los trágicos, las almas de los muertos (por ejemplo en *Ayax* o en *Antígona*) se alegran con las ofrendas y los sacrificios llevados a sus tumbas; incluso puede deslizarse hasta ellas, hasta las almas, la noticia de lo que sucede en la tierra; y los propios muertos pueden, bajo la tutela de los dioses subterráneos y de su consejera, Dicea, llamados a velar por sus derechos, saltar de nuevo a la vida, en forma de “espíritus de la maldición”.⁶⁷

Como se observa, en la literatura griega aparece la idea de que las almas se desprenden del cuerpo cuando éste muere y que van a algún lugar en donde permanecen, al parecer, por siempre; lo que no es claro es de qué manera llegan allí, cómo permanecen o si conviven con más difuntos. En el *Áyax* de Sófocles, se ve la idea de que la muerte es común, κοινός, a todos (vv. 1192-1195):

Ὅφελε πρότερον αἰθέρα δῦ-
 ναι μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον Ἄϊδαν
 κεῖνος ἀνὴρ, ὃς στυγερῶν
 ἔδειξεν ὄπλων Ἑλλασιν κοινὸν Ἄρη.

¡Ojalá antes se hubiera sumergido en el amplio cielo o en el Hades, común a todos, aquel hombre que mostró a los helenos la guerra de odiosas armas que a todos afecta!⁶⁸

El hecho de que todos los seres humanos tienen el mismo fin se refleja en ocho epigramas en los que se utiliza el adjetivo κοινός, “común”, para nombrar a la muerte o al destino,⁶⁹ por ejemplo en los siguientes:

487. πάντων ἀνθρώπων νόμος ἐστὶ κοινός τὸ ἀποθανεῖν... : De todos los hombres es *ley común* el morir...

541. (ii) οὐδένα λυπήσασα, τέκνων δ' ἐπιδοῦσα ἔτι παῖδας τῆς κοινῆς μοιρᾶς πᾶσιν ἔχει τὸ μέρος; (ii) Sin haber afligido a nadie y habiendo visto incluso a los hijos de sus hijos, tiene la parte del *destino común* a todos.

No obstante, había algunas historias acerca del Más Allá presentes en la sociedad, tal como se menciona en la *República* de Platón (330d.4-e.5):

εἶ γὰρ ἴσθι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ὅτι, ἐπειδάν τις ἐγγυς ἢ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσήει. οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄϊδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ δίδοναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δ' ἡ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὧσιν· καὶ αὐτός –ἦτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρωσ ἀσθενείας

⁶⁶ Miller, Fred D, Jr. *Op. cit.*, p. 194.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 231.

⁶⁸ Trad. Asela Alamillo, Madrid: Gredos, 1981.

⁶⁹ En los epigramas: 487, 541, 543, 554, 586, 593, 601 y 608.

ἦ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὦν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά– ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινά τι ἠδίκησεν.

Pues debes saber, Sócrates, (respondió Céfalo) que, en aquellos momentos en que se acerca el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí, antes movían a risa, pero entonces atormentan *el alma* con el temor de que sean ciertos. Y uno mismo, sea por la debilidad provocada por la vejez, o bien por hallarse más próximo al Hades, percibe mejor los mitos. En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien.⁷⁰

Como se lee, se habla de una creencia específica acerca del destino de las almas. Francisco Molina Moreno afirma que “diversos pasajes de Platón aluden, con expresiones muy poco explícitas, a doctrinas que podemos considerar órficas”.⁷¹ Además, Francesc Casadesús explica que hay al menos dos aspectos en los que es perceptible una coincidencia de la filosofía platónica con la doctrina órfica: la noción de inmortalidad del alma y la concepción teológica de Platón, así como la utilización por parte de este filósofo de terminología iniciática procedente de los ritos órficos adaptada a su propio sistema filosófico.⁷² Entonces, para entender estas ideas acerca del alma en el Más Allá, se tiene que entender primero las concepciones de los movimientos místéricos, especialmente, del orfismo.

Alberto Bernabé explica que la religión de la *polis* “es pública y colectiva, sus ritos, sus sacrificios, sus procesiones sirven como un elemento de cohesión social, para integrar al individuo en la comunidad”.⁷³ Por ello le importaba este mundo y no el de los muertos. En cambio, los ritos místéricos “obedecen a otra forma de vivir el fenómeno religioso, a la que se accede por libre elección, a través de la iniciación y la celebración de determinados ritos (τελεταί), y plantean un Más Allá en el que el creyente puede alcanzar situaciones distintas, mejores o peores, dependiendo de determinadas actuaciones suyas en este mundo”.⁷⁴

⁷⁰ Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.

⁷¹ Molina Moreno, Francisco. “Ideas órficas sobre el alma” en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.), *Op. cit.*, p. 609.

⁷² Cf. Casadesús Bordoy, Francesc. “Orfeo y el orfismo en Platón” en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.), *Op. cit.*, pp. 1239-1279.

⁷³ Cf. Bernabé, Alberto. “Imagen órfica del más allá” en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.), *Op. cit.*, p. 623.

⁷⁴ *Idem.*

Dado que no es propósito de esta investigación hablar del orfismo,⁷⁵ sólo se especificarán los elementos de los epigramas funerarios que pudieron haber tenido influencia de este movimiento. Por ejemplo, la concepción del alma inmortal. Los órficos pensaban que el cuerpo era una parte impura de la cual el alma se liberaba al morir, tal como menciona Platón, en el *Crátilo* (400c):

καὶ γὰρ <σημά> τινές φασι αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτῷ τοῦτω <σημαίνει> ἅ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτη “σημα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα <σώζεται>, δεσμοτηρίου εἰκόνα· En efecto, hay quienes dicen que [el cuerpo] es la ‘tumba’ (σημα) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta a través de éste, también se la llama justamente ‘signo’ (σημα). Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expira y de que tiene al cuerpo como recinto en el que ‘resguardarse’ (σώζεται) bajo la forma de prisión (δεσμοτηρίου).⁷⁶

La creencia de que el cuerpo era la tumba (σημα) o prisión (δεσμοτηρίον) del alma, traía como consecuencia lógica el que era un castigo permanecer en la Tierra y que lo único que se podía hacer para sobrellevar esto era participar de la iniciación, lo cual era requisito para poder disfrutar una existencia mejor en el Más Allá, como afirma la siguiente laminilla (L 13.2):

Εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.
Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo.⁷⁷

La idea de que el cuerpo era la tumba del alma provenía de la concepción órfica del crimen cometido por los Titanes al matar a Dioniso, ya que los hombres fueron creados a partir de la ceniza de éstos mezclada con la tierra (por eso los hombres tienen una parte inmortal, el alma, venida de los dioses, y otra mortal, el cuerpo, procedente de la tierra). Dion Crisóstomo lo explica (*Oraciones*, 30.10.4-11.3):

ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ’ αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρία γεγόναμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαί τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμοτήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον χαλεπὸν τε καὶ δυσάερον...

Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya

⁷⁵ Para más información acerca del orfismo Cf. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.), *Op. cit.*

⁷⁶ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.* *Op. cit.*

⁷⁷ Trad. Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez. *Op. cit.*

suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses...⁷⁸

Así, el alma para los órficos era inmortal, por lo que cuando se desprendía de un cuerpo mortal, ésta podía reencarnar en otro, como explica el mismo Platón en el *Fedón* (70c. 4-8):

Σκεπώμεθα δὲ αὐτὸ τῆδέ πη, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθὲνδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων·

Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos.⁷⁹

Esta idea del alma inmortal aparece en dos epigramas:

593. (iii) σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσιε, γαῖα καλύπτει, ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας· σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας πένθος ἀείμνηστον σῆς φιλίας φθίμενος· (iii) La tierra cubre tu cuerpo aquí, Dionisio, pero el árbitro común tiene tu *alma inmortal*; muerto, a tus amigos, a tu madre y a tus hermanas has dejado un luto de eterna memoria por tu amor.

P1282. Ἀσκληπιοδότῃς ἱερόν, φίλε, δέρκεο κάλλος ψυχῆς ἀθανάτης καὶ σώματος· ἀμφοτέροις γάρ ἐν φύσιν ὥπασε κάλλος ἀκήρατον· Querido Asclepiodotes, mira claramente la belleza sagrada del *alma inmortal* y del cuerpo; pues a ambos la naturaleza los dotó de una belleza pura.

Además, dicha metempsicosis asume la idea de que las almas debían ser tratadas individualmente después de la muerte porque renacen en otro cuerpo o, si ya se ha cumplido con los preceptos necesarios, podrían llegar a unirse con la divinidad. Hay dos epigramas que mencionan esa divinidad del alma:

558. ...διέμεινεν ἀείμνηστον τρόπον, αὐτῆ... ὑπὸ γῆι κεῖται, ψυχὴ δ' ἐν Ὀλύμπῳ: ...por su carácter digno de eterna memoria, ésta; ...yace bajo tierra, y su *alma* en el *Olimpo*.

P1756. σῶμα μὲν ἐν κόλποις κατέχει τόδε γαῖα Πλάτωνος· ψυχὴ δ' ἰσόθεος τάξιν ἔχει μακάρων· La tierra guarda en su regazo este cuerpo, el de Platón; su *alma igual a los dioses*, tiene un lugar entre los dichosos.

Desde tiempos homéricos, el monte Olimpo es considerado el lugar donde habitan los dioses (*Odisea*, 6.41-46), así que el decir que el alma del difunto está en el Olimpo es lo mismo que afirmar su inmortalidad. De modo que, tal vez, estos epigramas hayan tenido influencia del ámbito órfico.

Por otro lado, hay dos epigramas que mencionan que el alma del difunto es acogida por el éter:

⁷⁸ Trad. Alberto Bernabé. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid: Akal Clásica, 2003.

⁷⁹ Trad. Carlos García Gual, *et al.*, Madrid: Gredos, 1997.

10. (ii) ...*αἰθήρ* μὲν *φουχὰς* ὑπεδέχσατο, σόματα δὲ χθὸν τῶνδε [...] *φουχὰς* δ' ἀντίρροπα θέντες ἐλλάχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρίδ' εὐκλέϊσαν: El *éter* recibió sus *almas* y (esta) tierra, sus cuerpos... Muertos, habiendo puesto como contrapeso sus *almas* alcanzaron la virtud y dieron gloria a su patria.⁸⁰

535. Εὐρυμάχου *ψυχὴν* καὶ ὑπερφιάλος διανοίας *αἰθήρ* ὑγρὸς ἔχει, σῶμα δὲ τύνβος ὄδε: El *éter* húmedo tiene el *alma* y los poderosos pensamientos de Eurímaco; esta tumba, su cuerpo.

Eurípides, en *Electra*, habla del *éter* como si fuera el lugar en donde están los muertos (59):

γούος τ' ἀφίημι' *αἰθήρ*' ἔς μέγαν πατρί.
...y suelto al gran *éter* lamentos por mi padre.⁸¹

Rohde explica que cuando Eurípides dice que el *éter*, el luminoso espacio aéreo que se alza por encima de las nubes, es la residencia de las *almas* de los muertos, parece dejarse guiar por la idea de que las *almas*, después de la muerte, ya libres, van a parar a la morada de los dioses, que ya no se sitúa en el Olimpo, sino en el cielo o, concretamente, en el *éter*.⁸²

Adrian Mihai dice que en los siglos VI y V, era una opinión común que el *éter*, la región divina más elevada de la atmósfera, era el lugar adonde iban las *almas* después de la muerte. Y explica que *éter* es diferente de aire, es el aire brumoso o vaporoso, la parte más baja del aire que se extiende desde la Tierra hacia arriba e incluye las nubes.⁸³

Zeus, desde Homero, vivía en el *éter* (*Iliada*, 2.412; 4.166); asimismo Hesíodo (*Trabajos y días*, 18) y posteriormente Sófocles lo menciona como un lugar a donde pueden ir también los seres humanos (*Ajax*, 1187-97). Mihai dice que con los primeros filósofos de la naturaleza, el *éter* empezó a designar la fuerza espiritual y divina en los seres humanos, en contraste con la pesada materialidad de la tierra.⁸⁴

De hecho, este autor afirma que los griegos no hacían una distinción tan clara entre los reinos de los dioses y los de los hombres como algunos investigadores sostienen. Que se diga que las *almas* de los hombres y de las mujeres, después de la muerte del cuerpo, comparten la morada de los dioses es prueba suficiente de que la distinción no era tan sistemática como se ha creído frecuentemente. Por otro lado, esto muestra también que la

⁸⁰ Adrian Mihai explica, acerca de este epigrama que es la tumba de 150 guerreros atenienses muertos en 432/1. Potidea era un pueblo en la península tracia que pagaba tributo a Atenas. Ayudada por Corinto, se rebeló, por lo que Atenas mandó una expedición que ganó, pero en donde perdió al comandante Calias y a algunos de sus hombres (Mihai, Adrian. “Soul’s Aitherial Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers”, *Numen* 57, 2010, p. 556).

⁸¹ Trad. J. L. Calvo, *et al.* Madrid: Gredos, 1982.

⁸² Rohde, Erwin. *Op. cit.*, p. 238.

⁸³ Mihai, Adrian. *Op. cit.*, p. 552.

⁸⁴ *Ibid*, p. 563.

creencia en la inmortalidad de las almas estaba ya bien establecida en el siglo V, entre algunos pensadores al menos, si no entre la población general.⁸⁵

Perséfone

La diosa Perséfone también está relacionada con el inframundo; aparece en nueve epitafios⁸⁶ y en uno está implícito su nombre.⁸⁷ No obstante, no en todos su mención tiene el mismo objetivo o contexto.

En seis de ellos, se menciona sólo como diosa del inframundo, sin ninguna otra connotación,⁸⁸ por ejemplo en los siguientes:

510. (iii) ἐνθάδε τὴν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολῶσαν Φαναγόραν κατέχει Φερσεφόνης θάλαμος: (iii) Aquí, habiendo llegado al extremo de toda virtud, a Fanágoras guarda la morada de Perséfone.

511. (ii) σὺς ἀρετῆς ἔστηκεν ἐν Ἑλλάδι πλεῖστα τρόπαια ἔν τε ἀνδρῶν ψυχαῖς, οἷος ἐὼν ἔλιπες, Νικόβολε, ἠελίο λαμπρὸν φῶς: Περσεφόνης δὲ δῶμα ποθεινὸς ἐὼν σοῖσι φίλοις κατέβης: (ii) Muchísimos trofeos de tu virtud se alzan en la Hélade y en las almas de los hombres, siendo de tal clase, cuando abandonaste, Nicóbolo, la brillante luz del sol; a la morada de Perséfone descendiste siendo echado de menos por tus seres queridos.

La historia de Perséfone está narrada en el *Himno homérico II*, dedicado a su madre, Deméter; en éste se cuenta cómo la primera se vuelve soberana del inframundo después de que Hades la rapta, la lleva consigo y la engaña para que coma grano de granada, por lo que, tal como le explica Deméter (vv. 398-400): “yéndote de nuevo a las profundidades de la tierra, habitarás allí la tercera parte de cada año, y las otras dos, junto a mí y a los demás inmortales”.⁸⁹

Perséfone, entonces, está relacionada tanto con la fertilidad y la abundancia (por ser hija de Deméter) como con el inframundo (por ser esposa de Hades), por lo que no es extraño que aparezca mencionada en estos epitafios.

La “morada de Perséfone”, explica Tsagalis, es una metáfora bien establecida en Eurípides. En *Suplicantes* (1022) emplea esta expresión para referirse al Inframundo y durante el siglo IV esto se volvió un motivo común en los epigramas funerarios áticos. La

⁸⁵ *Ibid*, p. 555-556.

⁸⁶ En los epigramas: 489, 510, 511, 513, 571, 575, 592, 593, 603.

⁸⁷ En el epigrama 545.

⁸⁸ En los epigramas: 510, 511, 513, 592.

⁸⁹ Trad. Alberto Bernabé. *Himnos homéricos*, Madrid: Gredos, 1978.

influencia de los Grandes Misterios en Eleusis debió ser un factor determinante que explica el amplio y sistemático uso de esta metáfora en los epigramas sepulcrales.⁹⁰

Como se puede ver, en esos epigramas está presente la idea de que los muertos van al Hades (o a donde vive Perséfone) como único lugar posible, sin especificación alguna al respecto.

Los otros tres epitafios que mencionan a Perséfone (y el que hace referencia a ella a través del lugar donde habita: θάλαμος) tienen algunas implicaciones en las creencias en el Más Allá. Por ejemplo, se menciona que hay un destino específico para cada alma en ese lugar,⁹¹ como se ve en los siguientes:

575. εἰ θέμις ἦν, θνητὴν ἐναρίθμιον ἀγνεύουσαν ἀθανάταις νομίσαι, σοὶ τὸ γέρας τόδ' ἂν ἦν, Ἡράκλεια· σὺ γὰρ προλιποῦς' ἦβην π ολυανθῆ ὄρχου ἀποφθιμένη μητρὸς προλιποῦσα μέλαθρον Σίμου ἀνοικτίστως Φερσεφόνης θάλαμους: Si fuera lícito considerar pura a una mortal y contada entre los inmortales, esta distinción honorífica sería para ti, Heraclea; pues tú habiendo dejado atrás la juventud abundante en flores, muerta, fuiste implacablemente a las moradas de Perséfone, habiendo abandonado el techo de tu madre, Simo.

603. (iii) σῆς ἀρετῆς, Νικοπτολέμη, χρόνος οὔποτε λύσει μνήμην ἀθάνατον, σῶι πόσει ἦν ἔλιπες· εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἐστίν, καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε Τύχη φθιμένει: (iii) Nicoptóleme, el tiempo nunca disipará el recuerdo inmortal de tu virtud, que dejaste en tu esposo; si en la morada de Perséfone hay algún reconocimiento a la piedad, Fortuna también a ti te dio una parte de éste cuando moriste.

La idea de que el alma puede tener un destino individual proviene de los llamados misterios griegos, como ya se explicó, especialmente del orfismo. Los estudiosos de este tema han llegado a conclusiones al respecto no sólo gracias a las referencias hechas por autores griegos (como Platón), sino también a diversos documentos específicos, como el papiro de Derveni o las laminillas de oro, encontradas en diversas tumbas, al lado de los esqueletos.⁹² Dichas laminillas contienen instrucciones precisas de lo que el difunto debía hacer al llegar al Más Allá, ya que al parecer era necesario que el difunto recordara que había sido iniciado en el orfismo. En algunas de estas laminillas de oro se especifica que el alma del difunto debe dirigirse específicamente a Perséfone, ya que es la que decidirá el destino de ésta (L 7; L 10a.6-7):

νῦν ἔθανε<ς> καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι <τῶι>δε.
<ε>ἰπ[ε]ῖν Φερσεφό<ναι σ'> ὅτι Βά<κ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.
Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

⁹⁰ Tsagalis, Christos C. *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 95.

⁹¹ En los epigramas: 545, 571, 575 y 603.

⁹² Datadas entre el 400 a. C. y el 200 d. C. (Cf. Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez. *Op. cit.*).

Di a Perséfone que el propio Baco te liberó.

νῦν δ' ἰκέτι<ς> ἤκω πα<ρα>ὶ ἀγνή<ν> Φε<ρ>σεφόνε<ι>αν,
ὥς με{ι} πρόφ<ρ>ω<ν> πέμψη{ι} ἔδρας ἐς εὐαγέ{ι}ων.
Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone
por ver si me envía a la morada de los límpidos.⁹³

Perséfone tiene un lugar especial en el orfismo (y en estos epigramas funerarios) no sólo porque es la soberana del Hades, sino porque, en la cosmogonía órfica, es madre de Dioniso, dios fundamental en la existencia de los seres humanos porque éstos fueron creados de las cenizas de los Titanes fulminados por Zeus en castigo por haber devorado a Dioniso. Además, como explica Alberto Bernabé, este dios y Perséfone tienen una relación con la salvación humana: Dioniso porque, por el mito de los Titanes, una parte de él sobrevive en los seres humanos, por ello éstos se identifican con él; y Perséfone, como soberana del Hades, quien controla el acceso al prado de los bienaventurados, porque ante ella llegan los iniciados como suplicantes y dirigen sus declaraciones de pureza y liberación.⁹⁴

Así, es muy probable que la relación de Perséfone y de Dioniso con la muerte y con otros eventos de la vida humana se combinen para volverse mediadores del destino de los hombres después de la muerte, incluyendo su deificación, afirma Bernabé.⁹⁵

Los epigramas funerarios que afirman que en el Más Allá se reconocen acciones (buenas o piadosas) realizadas en vida, y que se premian, asumen al mismo tiempo que el destino del alma es diferente para cada quien. Las ideas de un destino específico dependiendo del comportamiento en vida aparecen en citas relacionadas con Orfeo. Por ejemplo, a Platón no parece agradarle la existencia de un banquete eterno después de la muerte, como lo menciona en la *República* (363c.2-d.2) al referirse a lo que Museo y su hijo⁹⁶ proponen:

Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τάγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόσιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al

⁹³ Trad. Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez, *Op. cit.*

⁹⁴ Cf. Bernabé, Alberto. "The Gods in Later Orphism", Jan N. Bremmer and Andrew Erskine (eds.), *The Gods of ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2010, p. 437.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 438.

⁹⁶ En varios testimonios, Orfeo es considerado el hijo de Museo.

Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna.⁹⁷

Tal vez por este hecho, por tener un castigo o una recompensa en el Más Allá, en esos cuatro epitafios en que se menciona Perséfone, se resaltan las cualidades de los respectivos difuntos. Así, se espera que éstos tengan un buen destino *post mortem*.

La idea de la inmortalidad del alma aparece, mencionada por la misma Perséfone, en otras dos laminillas con un mismo texto (L 9. 8-10):⁹⁸

‘ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο’.
“Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras”.⁹⁹

Esta concepción se puede leer en el epigrama 575, en el que la mujer difunta, Heraclea, es considerada inmortal.

Cabe señalar que si bien en los poemas de Homero ya se hablaba de castigos y recompensas,¹⁰⁰ éstos eran para héroes o gente fuera de lo común, como la que combatió en Troya, lo cual hace pensar que una persona no esperaba un destino mejor (o peor) que el de la mayoría. Además, una generalización aparece después en el homérico *Himno a Deméter*, cuando Hades le dice a Perséfone (367-369);

...ἐνθα δ' ἐοῦσα / δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει, / τιμὰς δὲ στήσῃσθα μετ'
ἀθανάτοισι μεγίστας, / τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα / οἳ κεν μὴ θυσίαισι
τεὸν μένος ἰλάσκωνται / εὐαγέως ἔρδοντες ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες.

Cuando estés aquí, reinarás sobre todos cuantos viven y se mueven y alcanzarás entre los inmortales los mayores honores. Habrá por siempre un castigo para los que te injurien, los que no traten de propiciarte tu ánimo con sacrificios, celebrando los ritos piadosamente y ofreciéndote los dones que te son propios.¹⁰¹

No obstante, según los diversos testimonios (incluidos los epigramas funerarios), la idea más común desde Homero hasta la época clásica era que las almas de los muertos iban al Hades sin diferencias entre sí. A partir del siglo V como muy tarde, las ideas sobre el juicio y el castigo en el Más Allá se elaboraron con mayor detalle en el ámbito de los órficos. Carmen Barrigón dice que será a partir del siglo II d. C. cuando se intensifique su aparición

⁹⁷ Trad. Conrado Eggers Lan, *Op. cit.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Trad. Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez. *Op. cit.*

¹⁰⁰ Había penitentes: Tántalo (*Odisea*, 11.582-592) y Sísifo (*Odisea*, 11.593-600), y en el polo opuesto está la mención del “Campo Elisio” (*Odisea*, 4.560-569), como destino de Menelao.

¹⁰¹ Trad. Alberto Bernabé, *Op. cit.*

bajo la influencia de las diversas corrientes filosóficas, llegando a negarse de forma esporádica (bajo la influencia epicúrea), en algunos epitafios, en un período posterior.¹⁰²

Entonces, no está fuera de lugar afirmar que los cuatro epigramas funerarios en los que aparece Perséfone y una idea de la inmortalidad del alma tienen influencia de los pensamientos órficos.

Destino

Como se vio, en los epigramas funerarios sólo se menciona a Hades (o Plutón) y a Perséfone como dioses relacionados con la muerte, aunque la muerte en sí estaba fuera de su control. No obstante, aparecen con más frecuencia otras fuerzas, también divinas, relacionadas con el destino inevitable del ser humano.

Christiana Sourvinou-Inwood explica que mientras las prácticas culturales eran algo concreto y determinado, las creencias eran (dentro de ciertos parámetros) más fluidas y variables, ambiguas, ambivalentes y también percibidas como inciertas y como un conjunto de representaciones de, y respuestas a un mundo divino que era en última instancia incognoscible.¹⁰³ Además, afirma Sourvinou-Inwood, la religión griega no era un dogma cristalizado, sino un sistema abierto, atravesado por la noción fundamental griega de la incognoscibilidad del mundo divino, por tanto había un gran avance para los poetas de presentar nuevas representaciones del mundo más allá de la experiencia humana.

Una idea frecuente en los epigramas funerarios es la del “Destino”, la cual ya está presente desde la *Ilíada* a través de algunas divinidades (8.70ss):

καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίθεινε τάλαντα·
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταηλεγέος θανάτοιο
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν.
αἱ μὲν Ἀχαιῶν κῆρες ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἐζέσθην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν·
...entonces el padre de los dioses desplegó la áurea balanza
y puso las dos *parcas de la muerte, de intensos dolores*, de los
troyanos, domadores de caballos, y aqueos, de bronceínas túnicas.
La cogió por el centro y la suspendió, y se inclinó el día fatal
de los aqueos, cuyas parcas sobre la tierra, nutricia de muchos,

¹⁰² Barrigón, Carmen. “El más allá en las inscripciones funerarias griegas”, en Ángeles Alonso et al. (coords), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 1999, p. 135.

¹⁰³ Sourvinou-Inwood, Christiane. *Op. cit.*, p. 11.

se posaron, mientras las de los troyanos subían al ancho cielo.¹⁰⁴

• **Μοῖρα**

Herman Fränkel explica que para el destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres; el más común, en traducción literal, es “porción” (μοῖρα). Tal palabra indica, dice este autor, que no se trata de una regla, de una ley universal, sino de una adaptación del destino al individuo, su “parte” personal.¹⁰⁵ Así, normalmente el destino es entendido como una fuerza activa que “reclama”, “apresa”, “envuelve”, “somete”, “fuerza” y “mata” a su víctima.

Por ejemplo, en la conmovedora narración de la muerte de Héctor, el cantor está convencido de que el desenlace producido era natural y lógico: el sentido del honor de Héctor (22.99-110) y su discernimiento (111-30) no le dejan otra opción que la lucha por la decisión final, y Aquiles era el mejor campeón. Esta idea de inevitabilidad del destino de la muerte se ve reflejado en el siguiente epigrama:

517. (ii) εὐκολίας ὄνομ' εἶχεν ἐπώνυμον ἦδε βίῳ δὲ κεῖται ἔχουσ' ὑπὸ γῆς μοῖραν ἐφ' ἧπερ ἔφην: (ii) Ella tenía un nombre que igualaba su buena disposición en su vida, pero yace bajo tierra, teniendo un *destino* para el cual ella nació.

Esto es, el mortal nada puede hacer para alejar su destino particular.

En *Las coéforas*, Clitemnestra le implora a Orestes para que no la mate por haber asesinado a Agamenón (v. 910) diciéndole:

ἦ Μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία.
Fue la Moira, hijo, la que me indujo a hacerlo.¹⁰⁶

Y Orestes le contesta (v. 911):

καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον.
También ahora la Moira dispuso tu muerte.¹⁰⁷

La muerte es la clásica instancia que, a diferencia de la generalidad de acciones y eventos, es siempre sujeta de moira, pero no se pensaba que, dado que la moira es la causa externa de cada muerte, la responsabilidad de cada agente humano para esa muerte fuera en ningún modo menor, dice Adkins.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

¹⁰⁵ Fränkel, Herman. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Madrid: Visor, 1993, p. 67.

¹⁰⁶ Trad. Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos, 1993.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Adkins, Arthur W. H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960, p. 22.

En Homero se habla generalmente de una sola Moira, tal como se lee en palabras de Hécuba (*Ilíada*, 24.209):

[...] τῷ δ' ὡς ποθὶ Μοῖρα κραταιὴ
γγυνομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτῆ,
... Eso es lo que el imperioso *destino*
urdió con su trama para él al nacer, cuando yo lo alumbré...¹⁰⁹

En Hesíodo, las Moiras son un grupo de tres diosas: Cloto, la hilandera, Láquesis, la que daba en suerte, y Átropos, la ineludible que decidía el momento de la muerte y cortaba el hilo de la vida. Este autor las hace hijas de Noche (*Teogonía*, 217); y, más adelante, de Zeus y Temis, hermanas de las Horas (*Teogonía*, 904). El aspecto que prevaleció de estas divinidades fue que decidían el momento de la muerte, por lo que, aunque se nombre sólo a una de ellas, se hace referencia a este hecho, por ello eran temibles. Es con este matiz con que la Moira es nombrada en estos epitafios: como la culpable de que el ahí enterrado hubiera muerto.

En los epigramas funerarios, la moira se menciona 14 veces; en siete de ellos se trata de la designación del destino del individuo; es decir, no se refiere a una divinidad. En estos casos suele funcionar como complemento directo,¹¹⁰ por ejemplo:

94. μνήμα φίλη μήτηρ με Διειτρέφει ἐνθάδ' ἔθηκεν καὶ Περικλεῖ φθιμένον, Μητρίχη αἰνόμορος· Ἀγνήϊς τ' ἐνθάδε οἱ θυγάτηρ καὶ ἀδελφὸς ἔχουσιν μοῖραν Δημοφῶων, τῆς μέτα πᾶσι βροτοῖς: Un monumento mi amada madre, Métrice, de destino funesto, construyó aquí a Diétrefes y a Pericles, muertos; aquí, Hagneis, su hija, y el hermano, Demofonte, tienen su *destino*, el que pertenece a todos los mortales.

601. (ii) Κυδίμαχον χθὼν ἦδε πατρὶς στέρνοισι καλύπτει ὄλβιον εὐαίωνα βίου πλεύσαντα πρὸς ὄρμον· παῖδας γὰρ παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλυπον τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν ἔχει φθίμενος; (ii) A Cidímaco esta tierra patria en su pecho cubre, después de haber navegado feliz y afortunado hasta el puerto de la vida; porque, después de ver a los hijos de sus hijos y una vejez exenta de penas, muerto, tiene el *destino* común de todos.

Con este mismo sentido aparece el adjetivo μόρσιμος en un epigrama:

543. (ii) εὐσεβῆ ἀσκήσασα βίον καὶ σώφρονα θνήσκω, ἠνίκα μοι βιότου μόρσιμον ἦλθε τέλος; (ii) Habiendo cultivado una vida con piedad y prudencia, muero, cuando me llegó el final de la vida *señalado por el destino*.

Y en los otros siete epigramas, la palabra Μοῖρα se refiere a una divinidad. En estos casos sintácticamente es el sujeto de un verbo o el complemento agente¹¹¹, por ejemplo en los siguientes:

¹⁰⁹ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

¹¹⁰ En los epigramas: 94, 517, 541, 554, 561, 601.

¹¹¹ En los epigramas: 495, 515, 553, 565, 580, 586 y P1282.

495. ...σῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης μνημεῖον ἅπασιν λείπεις οἰκτρὰ παθῶν *Μοίρας* ὑπὸ, δαίμονος ἐχθροῦ: ...dejas a todos el recuerdo de tu virtud y de tu prudencia, habiendo sufrido cosas lamentables a manos de la *Μοira*, una divinidad enemiga.

515. ὃ μεγάλην λύπην σὺ λιποῖσα...ὀδὲ σ' ἐπόκτισε *Μοῖρα* ποθεῖν...: Habiendo dejado una gran tristeza... La *Μοira* no se apiadó de ti, ...echar de menos...

Como se puede ver, la *Μοira* (como divinidad que dicta el destino o como el destino mismo) aparece en los epitafios más veces que los dioses relacionados con la muerte, por ello se puede pensar que en época clásica, tal vez los griegos no creían del todo en la mayoría de los dioses debido a que se sentían alejados, y tal vez abandonados por ellos en su vida diaria; pero cuando vivían sucesos extraordinarios, como la muerte, sí pensaban que éstos eran fruto de seres divinos como la *Μοira*.

- **Τύχη**

Walter Burkert explica que cuando hacia finales del siglo VI las personalidades divinas conformadas por los poetas se volvieron problemáticas, las personificaciones pudieron cobrar mayor importancia. “De la existencia y las acciones de los dioses homéricos no puede haber ninguna prueba, pero ninguna persona razonable puede cuestionar la importancia de los fenómenos y situaciones designados por nombres abstractos”, afirma este autor.¹¹² La fortuna, *Τύχη*, junto con la *Μοira*, son ejemplos de estos nombres abstractos.

Píndaro dedica la *Olímpica* XII a esta *Τύχη*; y en Eurípides se plantea la cuestión de si ésta, que provoca el éxito y el fracaso, no es más poderosa que todos los demás dioses (*Ion*, 1512-14):

ὃ μεταβαλοῦσα μυρίους ἤδη βροτῶν / καὶ δυστυχήσαι καῖθις αὔ πρᾶξιαι καλῶς / τύχη...
¡Oh *Fortuna*, que trastocas la condición de miles de hombres y haces que sean desventurados y de nuevo tengan éxito!¹¹³

En la tradición griega, tanto los éxitos deslumbrantes como las catástrofes dependen de otras fuerzas: los “triumfos” son favores de los dioses (*Τύχα θεῶν*), como afirma Píndaro (*Pítica* 8.53).

Burkert explica que todas las grandes crisis a las que los hombres se enfrentan impotentes, incluso estando unidos, pueden interpretarse como manifestaciones de la ira de los “más fuertes”, de los dioses y de los héroes: malas cosechas e infecundidad de la tierra,

¹¹² Burkert, Walter. *Op. Cit.*, p. 251.

¹¹³ Trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1981.

epidemias de personas y ganado, esterilidad y niños con deformaciones y también guerras civiles y derrotas frente a un enemigo exterior. A la inversa, si estos poderes están dispuestos favorablemente, se tendrá todo tipo de bendiciones, abundantes cosechas, niños sanos o buen orden entre los ciudadanos. Esto es la Τύχη.¹¹⁴

La Τύχη aparece en cuatro epitafios,¹¹⁵ por ejemplo en los siguientes:

568. (ii) εἶ σε Τύχη προὔπεμψε καὶ ἡλικίας ἐπέβησεν, ἐλπίδι γ' ἦσθα μέγας τῶι τε δοκεῖμ, Μακαρεῦ, ἠνίοχος τέχνης τραγικῆς Ἑλλησιν ἔσεσθαι· σωφροσύνη δ' ἀρετῆι τε οὐκ ἀκλειῆς ἔθανες: (ii) Si bien la *Fortuna* te persiguió y alcanzó tu juventud, eras grande en cuanto a la esperanza de juzgar que tú, Macareo, ibas a ser conductor del arte trágico para los helenos y por tu prudencia y virtud no moriste sin gloria.

595. (ii) εἰ τὸ καλῶς ἐστι θανεῖν, κάμοι τοῦτ' ἀπένειμε Τύχη· οὐδὲ φάος λεύσων ὃ γε δαίμοσιν ἦν ἀγέραστος, πᾶσιν δ' ἀνθρώποισι παρέσχον ἀνένκλητον ἑμαυτόν· ἔντιμον χθονίοισι θεοῖς ὑπεδέξατο γαῖα: (ii) Si es posible morir bien, también a mí *Fortuna* me lo concedió. Y sin ver ya la luz, no fui honrado como me merecía por las divinidades, si bien me mostré irreprochable para todos los hombres. La tierra me recibió honrado por los dioses subterráneos.

A diferencia de la Moira, la Fortuna sólo aparece en los epigramas funerarios como divinidad, es decir, como sujeto de alguna acción que recae en el ahora difunto.

- **Δαίμων**

En esta misma categoría de fuerzas divinas relacionadas con el destino del ser humano se encuentra el δαίμων. Burkert explica que los dioses (θεοί) son multiformes e innumerables, pero el término resulta insuficiente para comprender a “los más fuertes”. A partir de Homero acompaña a θεοί otra palabra que tuvo un desarrollo sorprendente y se conserva en las lenguas europeas actuales: δαίμων, el demon, el ser demoníaco.¹¹⁶

En la *Ilíada*, los dioses a veces son llamados δαίμονες (1.222; 3.420), pero esta palabra no designa una clase específica de seres divinos sino a manifestaciones divinas, aunque no se sepa a qué dios pertenece. El hombre siente como si, cuando las cosas están a su favor, estuviera “con el δαίμων” y cuando todo se vuelve contra él, está “con el δαίμων en contra”, especialmente si un dios favorece a su adversario (*Ilíada*, 17.98-99): “Cuando en contra de la deidad (δαίμονα) un hombre desea luchar con uno al que el dios honra, pronto rueda sobre él una gran calamidad”.¹¹⁷ Las enfermedades pueden describirse como

¹¹⁴ Burkert, Walter. *Op. cit.*, p. 351-2.

¹¹⁵ En los epigramas: 568, 595, 603, P28.

¹¹⁶ Burkert, Walter. *Op. cit.*, p. 243.

¹¹⁷ Trad. Emilio Crespo, *Op. cit.*

“un odiado δαίμων” que “ataca” al que las sufre; pero entonces son los dioses, θεοί, los que lo salvan. Cada uno de los dioses puede actuar como δαίμων, por ello no existe ninguna imagen de un δαίμων ni existe culto alguno.¹¹⁸

Pierre Chantraine explica que la experiencia de fuerzas misteriosas permanece frecuentemente incierta y se le designa con palabras vagas como: θεός, θεός τις, Ζεύς, cuyo valor es muy general, pero que el término propio para designar un poder cuya personalidad está mal definida es δαίμων. Los δαίμονες son poderes mal identificados que intervienen en los asuntos humanos.¹¹⁹

Por su parte, Jon Mikalson afirma que los dioses tenían muy poca influencia, o no la tenían, en el tiempo y naturaleza de una muerte individual. Podían causar desastres (Lisias, 6.1-2) y éstos podrían resultar en muertes. Pero en estos casos, se pone atención en el castigo del dios por actos de impiedad, y la tensión está en los sufrimientos de los individuos cuando están vivos, no acerca de su muerte. Cuando la muerte es el objeto de discusión, los dioses están ausentes. Es más bien Fortuna, un Daimon, o el destino el que es responsable de la muerte de alguien.¹²⁰

El δαίμων aparece en diez epigramas funerarios. A veces es favorable:

484. (ii) ἦρξας Ἀθηναίοισι, Δικαιοσύνην δὲ πάρεδρον, Καλλία, ἐκτήσω δαίμονα σεμνοτάτην...: (ii) Fuiste el primero entre los atenienses, Calias, te procuraste como páredro a Justicia, la divinidad más venerable...

586. (ii) πολλοῖς ἀφνηὸν δαίμων βίον ὄπασε προικα, παύροισιν δὲ ἔτυμογ κτῆμα δικαιοσύνην...: (ii) A muchos, una *divinidad* opulenta obsequió una vida de regalo, pero a pocos, una posesión verdadera: la justicia...

También favorable, con el prefijo εὐ-, denotando algo bueno, el δαίμων aparece en cuatro epigramas,¹²¹ por ejemplo en los siguientes:

477. εὐδαίμων ἔθανον, δεκάδας δέκ' ἐτῶν διαμείψας, ὠραῖον πένθος παισὶν ἐμοῖσι λιπών: Morí *dichosa*, después de atravesar diez décadas, dejando a mis hijos un fuerte dolor

524. (ii) ... Ἀθηναίων δὲ ἐστεφάνωσε πόλις· εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπων: (ii) ... La ciudad de Atenas (me) coronó; y *feliz*, morí habiendo dejado atrás a los hijos de mis hijos.

Pero en cuatro epigramas esta fuerza dicta la muerte misma,¹²² como en los siguientes:

¹¹⁸ Burkert, Walter. *Op. cit.*, p. 244.

¹¹⁹ Chantraine, Pierre. “Le divin et les dieux chez Homère” en *Entretiens sur l'Antiquité Classique. Tome I: La notion du divin. Depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Genève, 8-13 septembre, 1952, p. 51-52.

¹²⁰ Mikalson, Jon D. *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983, p. 50.

¹²¹ En los epigramas: 477, 524, 566, 613.

¹²² En los epigramas: 84, 557, 564 y 595.

84. ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλωι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μέγα πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω: La voluntad de una *divinidad* (les) puso fin, dejando a su querido padre y madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

557. πένθους καὶ ἰστοναχῆς ἐτράφην χάριν, οὐχὶ βοηθός μητρὶ φίλῃ γήρωσ εἰς τέλος ἐρχομένη: ἐννεετῆς γὰρ ἰδὼν κυκλίους ὥρας ἐνιαυτῶν θνήσκω δυσζυνετῶι δαίμονι χρησάμενος: Fui criado para causar sufrimientos y gemido, y no como ayuda para mi amada madre cuando llegaba al final de la vejez; pues tras ver las nueve estaciones cíclicas de años, muero tomado por una *divinidad* difícil de entender.

Incluso, en un epitafio, esta fuerza se asimila a la Moira:

495. ...σῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης μνημεῖον ἅπασιν λείπεις οἰκτρὰ παθῶν Μοίρας ὑπὸ, δαίμονος ἐχθροῦ: ... dejas a todos el recuerdo de tu virtud y de tu prudencia, habiendo sufrido cosas lamentables a manos de la *Moira*, una *divinidad* enemiga.

Y en otro, que ya se mencionó, a Tiempo:

467. ὦ Χρόνε, παντοίων θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων, ἄγγελος ἡμετέρων πᾶσι γενοῦ παθέων, ὡς ἱερὰν σώζεις πειρώμενοι Ἑλλάδα χώραν Βοιωτῶν κλεινοῖς θνήσκομεν ἐν δαπέδοις: ¡Oh *Tiempo!*, *divinidad* protectora de todo tipo para los mortales, sé mensajero para todos de nuestros sufrimientos, de cómo, tratando de salvar la sagrada región helena, morimos en las famosas tierras de los beocios.

Como se puede observar, en los epigramas funerarios, el δαίμων se utiliza para nombrar a fuerzas tanto positivas como negativas; al parecer se pensaba que el δαίμων ejercía influencia en ambos sentidos sobre los seres humanos.

• Πότμος

Otra palabra que aparece en los epigramas funerarios para designar al destino es πότμος, que aparece en los dos siguientes:

576. παῖδά τοι ἰφθίμαν Δαμαινέτου ἄδε Κρατίστην, Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο κόνις, ἃ ποθ' ὑπ' ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, ὀρφανὸν ἐμ μεγάροις παῖδα λιπούσα πόσει: En efecto, la ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa amada de Arquémaco; quien un día, dando a luz con dolor pereció por un *destino* lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

613. (ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσα τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδοῦσα θνήσκω...: (ii) Un *destino* feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y entregado a los otros hijos de éstos, muero...

Este término designa lo que acontece a alguien, su suerte o destino. En Homero es siempre un mal destino, especialmente de muerte (*Ilíada*, 4.396; *Odisea*, 19.550). Después de Homero ya no tiene necesariamente un sentido de maldad, como se ve en Sófocles (*Las Traquinias*, 88):

νῦν δ' ὁ ζυνήθης πότμος οὐκ εἶα πατρὸς / ἡμᾶς προταρβεῖν οὐδὲ δειμαίνειν ἄγαν.
[Hilo:]... Pero el *destino* habitual de mi padre no permitía que nosotros temiésemos por él ni

que estuviéramos en exceso asustados.¹²³

En estos dos epigramas funerarios, *πότμος* sí está relacionado con la muerte del difunto, aunque en ambos un adjetivo especifica su sentido: el 576 utiliza, *στονόεις*, que lo hace desfavorable; y el 613, *εὐδαίμων*, que lo hace favorable.

• *Τὸ χρεῶν*

Finalmente, se usa, para hablar del destino del difunto, el sustantivo neutro indeclinable *τὸ χρεῶν* que tiene el matiz de: “lo que debe ser” o “lo que es necesario” para cada quien. Aparece en dos ocasiones:

544. (ii) οὐδ' *τὸ χρεῶν* εἵμαρται, ὄρα τέλος ἡμέτερον νῦν· ἡμεῖς γὰρ τρεῖς ὄντε πατὴρ υἱὸς θυγάτηρ τε θνήσκομεν Αἰγαίου κύμασι πλάζόμενοι: (ii) Mira nuestro fin ahora, cuyo *destino* fue ordenado; pues nosotros éramos tres, padre, hijo e hija y morimos extraviados en las olas del Egeo.

542. (ii) Πεισικράτεια ἧδ' ἐστὶ Εὐφρονίου θυγάτηρ, ἧς ψυχὴν μὲν ἔχει *τὸ χρεῶν* γ' ἢ τοῖς δὲ τέκνοισι τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν σωφροσύνην τε ἔλιπεν: (ii) Esta es Pisicratia, hija de Eufronio, cuya alma tiene *lo que debe ser*, quien dejó para sus hijos el practicar la virtud y la prudencia.

Y en una tercera ocasión está relacionado con la Moira:

586. (ii) ...οἰκείαις δ' ἐγ' χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδακρυτὴ εὐξυνέτου *Μοίρας* εἰς *τὸ χρεῶν* δίδεται: (ii) ...Se entrega en las manos familiares de los hijos y de la esposa sin lágrimas, hacia *lo que es menester* de parte de la *Moira* inteligente.

Este término tiene prácticamente el mismo sentido que la Moira, como se ve en Eurípides (*Hipólito*, 1255-1256):

{Χο.} αἰᾶ, κέκρανται συμφορὰ νέων κακῶν, / οὐδ' ἐστὶ μοίρας τοῦ *χρεῶν* τ' ἀπαλλαγῆ.
Corifeo: ¡Ay, ay, se han consumado nuevas desgracias y no hay posibilidad de liberarse *del destino!*¹²⁴

Como se puede ver, las divinidades o fuerzas relacionadas con el destino del ser humano tienen más presencia en los epigramas funerarios que los dioses.

Conclusiones

Los epigramas funerarios se insertan en una tradición y obligación cívica en donde la *εὐσέβεια* era fundamental para la cohesión de la sociedad. Dicha sociedad tenía normas establecidas (aunque no fuera de manera escrita) en las que estaba claro lo que cada ciudadano debía llevar a cabo, por ejemplo, los funerales de un familiar y todo lo que esto conllevaba, como un epigrama funerario.

¹²³ Trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1981.

¹²⁴ Trad. A. Medina *et al.*, Madrid: Gredos, 1982.

Sin embargo, los epigramas no pueden ser una fuente que demuestre una creencia en los dioses que ahí se nombran ya que, como las invocaciones, son más un recurso literario que un reflejo de fe. Hay que recordar que el objetivo principal de los epigramas funerarios era el resaltar la individualidad del difunto, qué lo hacía especial y digno de ser recordado, por ello, las costumbres o creencias no eran lo primero que se tenía en mente al momento de su realización (aunque sí se seguía un tradición).

Además, no deja de sorprender el que sean pocos los dioses que aparecen en los epigramas funerarios si se piensa que proceden de una sociedad con una mitología muy vasta. La explicación pudiera encontrarse en lo ya dicho acerca de que los epitafios se realizaban como memoria del difunto (y para que la sociedad los viera y reconociera) a quien se seguía honrando. Así, los dioses quedaban un poco al margen y los que aparecen son prácticamente sólo tópicos literarios relacionados con el difunto.

Por otro lado, la idea general del destino (la muerte inevitable) para el ser humano está más presente en los epigramas funerarios y se menciona con diferentes términos, lo cual indica que el epitafio, además de alabanza, tal vez también funcionaba como un recordatorio a los vivos de su mortalidad y, con ello, era posible que éstos sintieran una cierta empatía por el difunto. Asimismo, se puede pensar que estos epigramas que contienen ideas acerca del destino funcionaban como un reclamo o protesta ante los poderes de las divinidades relacionadas con la muerte del familiar (especialmente cuando éste era joven).

En cambio, cuando había una creencia en una existencia *post mortem*, individual y específica, entonces en el epitafio se resaltaban las cualidades que tenía el difunto con el objetivo de que éstas se reconocieran en el Más Allá, específicamente por Perséfone. Con ello se lograría la inmortalidad (y tal vez la divinización) del alma del difunto. Se puede ver que alguna parte del epitafio se dirige específicamente a ello. Es decir, al parecer sí era importante dejar plasmadas estas creencias particulares del Más Allá en los epitafios correspondientes.

Cabe remarcar que lo dicho en el epitafio pudiera no corresponder a las creencias del difunto, sino de quien lo mandaba a hacer (esposo, esposa, hijo, padres, etc.); sin embargo, también arroja información de la época que aquí interesa, por lo que sería infructuoso discutir a quién pertenece ésta u otra concepción de la vida y de la muerte.

El hecho de que en los epitafios haya la posibilidad de plasmar creencias filosóficas o religiosas, muestra que, si bien había algunas estructuras fijas para su creación, había también un margen de libertad que permitía revelar distintas concepciones de quien lo mandaba hacer o de parte del ahora difunto. Esto permite afirmar, de nuevo, que los epitafios son un reflejo de la sociedad que los crea y, por lo tanto, de la diversidad de pensamiento que podía haber dentro de ella.

CONCLUSIONES

Como se explicó en la Introducción, el objetivo de la presente investigación era contribuir a la comprensión de los epigramas funerarios áticos de época clásica, no sólo en cuanto a su tipo de discurso, sino también al hecho de ser producto, reflejo e idealización de los valores de la sociedad que los produjo. Primero se presentarán las conclusiones a las que se llegó en cada capítulo y posteriormente se concluirá con las respuestas a las hipótesis generales que se plantearon en la Introducción.

En el primer capítulo, “Traducción”, se presentó el corpus de los 184 epigramas funerarios escogidos para esta investigación. Como se mencionó en la Introducción, durante dicha traducción se enfrentaron las dificultades propias de los testimonios con elementos dialectales y con mezclas de distintos alfabetos (derivadas de la adopción del alfabeto jónico en Atenas a partir del año 403 a. C.). Esto muestra que dichos epigramas estuvieron al margen de una sistematización u homologación de parte de la *polis*, por lo que se puede pensar que fueron un auténtico reflejo de la sociedad.

Si bien en el segundo capítulo, “La época clásica en Atenas”, no se llega a conclusiones de los epitafios, después de hacer el análisis de éstos (y teniendo en cuenta ese contexto), se puede concluir lo siguiente:

Los epigramas funerarios privados, generalmente individuales, desaparecieron durante 50 años (de principios a mediados del siglo V) para dar paso a los públicos, organizados por la *polis*, que conmemoraban a los caídos en batalla. Cuando los privados reaparecen, reflejan una Atenas que se estaba reconstruyendo y fortaleciendo en varios sentidos, después de las Guerras Médicas.

Por lo anterior, conceptos desarrollados incluso anteriormente a la época clásica, como el de democracia, el de *polis* o el de identidad griega se reflejaron en los epigramas funerarios; por ejemplo, el hablar del lugar de proveniencia (si el difunto era extranjero) o de lo útil que éste había sido para la ciudad.

Además, al reaparecer los epigramas funerarios en plena época clásica, éstos tuvieron influencias de muchos géneros literarios que llegaron a su máximo desarrollo en estos momentos, como el teatro o la oratoria. Dichas influencias fueron adaptadas al metro correspondiente de los epigramas funerarios, algunas veces con gran destreza; por ejemplo, al lograr reflejar una creencia específica en el Más Allá en unas cuantas líneas.

Posteriormente, durante y después de las Guerras del Peloponeso, se puede ver que muchos elementos de los epigramas funerarios aparecieron precisamente porque la *polis* ateniense estaba debilitándose, por lo que había que reforzar valores y cualidades que ésta alentaba. Por ejemplo, los varones atenienses elogiados son los útiles para la *polis*, primero como combatientes y posteriormente como ciudadanos. De las mujeres, por su parte, se dice, entre otras cosas, que deben ser prudentes (tal como menciona Pericles en su famoso discurso fúnebre).

Así, durante el siglo IV, después de las guerras del Peloponeso, los epigramas funerarios resaltan también otras cualidades más relacionadas con la familia que con la *polis*. En ellos se pueden observar, incluso, sentimientos entre esposos que durante una época bélica hubieran sido muy mal vistos.

Finalmente, acerca del contexto social, hablar del nivel de alfabetización en el Ática era importante debido a que el epitafio era pensado para ser leído en voz alta por los que pasaban enfrente de él (como se vio con más detalle en el capítulo cuarto). Así, aunque al parecer muchas personas eran capaces de leerlos, eso no implicó un conocimiento más profundo de la escritura. Esto podía indicar que la repetición de fórmulas y la sencillez de estos testimonios estaban encaminados a que muchos caminantes pudieran leerlos.

Entonces, a partir de este segundo capítulo, se pudo observar cómo los epigramas funerarios no sólo se fueron adaptando a las circunstancias históricas, sino que también reflejaron conceptos e ideales que no eran los “oficiales” y que, por lo tanto, no fueron transmitidos por testimonios.

En el tercer capítulo, “Epigramas funerarios. Definiciones conceptuales”, se mostró que estos testimonios son parte no sólo de un contexto histórico, sino de uno cultural. Este capítulo se dividió en dos partes. La primera analiza la manera en que estos testimonios reflejan, como es lógico, una concepción específica de la muerte. Así, se mostró que la aparición del epigrama fue el resultado de una expresión específica de lo que se quería dejar plasmado en una tumba.

La segunda parte de este tercer capítulo trata de los aspectos que hacen que los epigramas funerarios sean un texto literario original. Estos aspectos se desarrollaron en cuatro apartados: en el primero se habla de los dialectos y de los alfabetos que aparecen en estos testimonios áticos de época clásica, lo cual, como ya se mencionó, se comprobó al

momento de la traducción del corpus de la presente investigación. Estos dos fenómenos (el dialecto y el alfabeto) son reflejo de una escritura en constante cambio, no controlado por la *polis*.

El segundo aspecto que se resalta de la originalidad literaria de dichos testimonios es el papel de las escritores en Grecia como educadores. Se mostró que si bien los epigramas funerarios no podían reflejar nada novedoso (debido a que no hubiera sido bien visto, ni era su propósito), sí exaltaban los valores que la sociedad apreciaba y, tal vez, exigía en cada momento de su historia. Por ello, se puede afirmar que el poeta o creador de estos epitafios repite y fija los ideales de una sociedad para que ésta los pueda admirar y reconocer en sus difuntos.

El tercer aspecto es el planteamiento de que estos testimonios, si bien fueron plasmados en las tumbas, completaban su sentido al ser leídos en voz alta por alguien. Este tema se desarrolló ampliamente en el capítulo cuarto.

Finalmente, el cuarto aspecto que se destaca son las diversas influencias literarias que los epigramas funerarios tuvieron, desde la tradición oral de los lamentos de época arcaica, pasando por la épica, la lírica, la tragedia, la oratoria y otro tipo de inscripciones, como las dedicatorias. Es importante remarcar este hecho debido a que todas estas influencias eran reconocidas y seguramente apreciadas por los lectores de los epigramas funerarios; pero al mismo tiempo, se desarrolló, como se vio en los capítulos posteriores, un estilo específico y, por tanto, original, tanto en esquemas sintácticos como en contenido temático.

En el cuarto capítulo, “El epigrama funerario como acto de habla”, se muestra los esquemas sintácticos que siguen los epigramas funerarios; esto es, el tipo de discurso que presentan. Para este análisis se escogió una clasificación basada en el hecho de considerarlos “representaciones de actos de habla”, ya que contienen los elementos necesarios de una comunicación oral: emisor, interlocutor y mensaje, aunque a veces alguno de los dos primeros no aparezca definido. Los “personajes” que toman estas funciones son: el difunto, el monumento, el caminante, el superviviente (algún familiar, amigo u otro) y una deidad.

Este capítulo se dividió en cinco categorías que toman en cuenta si el emisor y el interlocutor se diferencian o no; es decir, si en el epigrama está claro quién tiene ese papel.

En la primera están los que diferencian al emisor pero al interlocutor no; en la segunda, se diferencian los dos; en la tercera, el emisor no se diferencia pero el interlocutor sí; en la cuarta ninguno de los dos se diferencia; y en la quinta se incluyeron los epigramas que mezclan varios tipos.

En cada uno de estas categorías se desarrolla alguno de los personajes y la razón por la que aparecen con cada papel determinado. Para ello, se habla de los diversos esquemas gramaticales que siguen los epigramas: algunos en primera persona (casi siempre el difunto habla); algunos en segunda (dirigidos al difunto o a alguien más, como un caminante) y otros en tercera (se refieren al difunto). En cada uno de estos esquemas aparecen o no otros personajes, como familiares o el lugar a donde el difunto (o su alma) irá ahora que ya no está vivo.

Cuando se habla de los epigramas escritos en primera persona (generalmente el emisor es el difunto), se analiza la posibilidad de que puedan ser una autobiografía, pero dado que no fueron escritos por el difunto, se concluye que no, aunque sí se menciona, a través de la narración, lo que éste realizó en vida.

En los escritos en segunda persona, aparece el caminante (quien no formó parte de la conmemoración funeraria como tal), que leía el epigrama al pasar frente al monumento funerario. Este personaje completaba el sentido de ser una “representación de acto de habla”, ya que funcionaba no sólo como el interlocutor, sino que, a veces, era el mismo emisor quien se dirigía al difunto. Además, sirve para contextualizar el monumento funerario, ya que lo coloca en un tiempo y espacio determinados. El caminante es un elemento que no aparece en otros textos literarios, lo cual remarca la originalidad de éste. El desarrollo y especificación de este personaje fue en época helenística y dio lugar a un estilo dialogado especializado.

Para lograr una mayor contextualización del monumento a través de la intervención del caminante o de otros personajes, se resalta el uso de las palabras deícticas, que relacionan lo escrito con el momento. Aparecen frecuentemente los de tiempo (como $\nu\tilde{\nu}$), los de persona (como los pronombres $\sigma\tilde{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$ / $\alpha\tilde{\upsilon}\tau\eta$, $\omicron\delta\epsilon$ / $\eta\tilde{\delta}\epsilon$), los de lugar (como $\epsilon\nu\theta\acute{\alpha}\delta\epsilon$) y los de situación por medio de un imperativo (por ejemplo, $\omicron\rho\alpha$). Esto es interesante porque el epigrama funerario tiene sentido sólo en su soporte material ubicado en tiempo y en espacio.

Los escritos en tercera persona normalmente hacen una presentación del difunto o del monumento a través de una descripción de éstos. Los elementos que se desarrollan aquí son las señas particulares del difunto (nombre, padre y demótico) y las diferentes maneras de nombrar al lugar donde éste está enterrado: el monumento (τάφος, τύμβος, σῆμα μνήμα o μνημεῖον, ἠρίον, στήλη); la tierra (γῆ, χθών, γαῖα, χῶρος); o la morada de Perséfone, y se analiza qué se pudo querer implicar con el uso de cada uno de estos lugares.

Debido a esta variedad de esquemas, los epigramas utilizan dos modos discursivos: la narración de las acciones que los difuntos realizaron en vida y la descripción tanto de cómo eran los difuntos, como del monumento funerario o del lugar *post mortem*. Se muestra, entonces, qué se narra y qué se describe (en capítulos posteriores se desarrolla por qué). Para ello, fue necesario tomar en cuenta el tiempo en el que se inscribió el verbo, ya que a veces aparece en aoristo, otras veces en imperfecto y a veces en presente. Cada uno de estos tiempos implica una manera de ver y hablar del difunto, por eso se consideró importante analizarlo. Así, en general, se puede afirmar que se narra en aoristo y se describe en imperfecto; pero se pudo ver también que el presente se usa para dar una descripción más vívida del difunto en el momento preciso de su muerte, como si el epigrama funerario actualizara, cada vez que alguien lo lee, ese preciso momento.

El capítulo quinto, “Familiares y amigos. El que erige el sepulcro”, se divide en dos partes: primero se analiza qué familiares o amigos del difunto aparecen en los epigramas y por qué; y después se ve quién de ellos erige el monumento sepulcral.

Acercas de las relaciones familiares, se vio la importancia de dejar plasmado en los epigramas dirigidos a un hombre de quién era hijo o de qué familia venía, ya que pertenecían al mismo οἶκος (el nombre del padre podía aparecer fuera del epigrama o dentro de éste, lo cual también tenía connotaciones diferentes). Además, si era el caso, era también importante mostrar que el difunto había tenido descendencia, esto seguramente debido a cuestiones de herencia. Al hablar de estas relaciones familiares, se plasmaron algunos sentimientos (de dolor ante la muerte o de amor), lo cual no era común en la literatura griega, ya que estaba restringido, para los hombres, expresar públicamente lo que sentían, por lo que se puede pensar que éste era un soporte adecuado para dicha expresión. Hay pocos epigramas funerarios dirigidos a hombres que mencionan a la esposa y sólo en dos aparece algún sentimiento entre ellos.

En los epigramas dirigidos a mujeres también era importante marcar a qué οἶκος pertenecían, por ello se mencionaba al padre pero, más frecuentemente, a la madre. Aunque no se marca ninguna otra ascendencia (ya que de ellas no dependía la continuación del linaje), sí su descendencia, porque tener hijos era una obligación de las mujeres en el matrimonio. Es interesante que sea la madre la que representa el dolor que los padres sufren por la pérdida de una hija, contrario a lo que pasa en los epigramas dirigidos a hombres, en los cuales sí aparece el sufrimiento del padre.

Cuando la mujer estaba casada, el que se menciona es el esposo. Por ello, en este capítulo se habló del papel del κύριος y de la familia como unión importante para la *polis* debido, entre otras causas, a la procreación de ciudadanos (según una ley de Pericles, sólo podían ser ciudadanos atenienses los hijos de padre y madre atenienses). Se vio que si bien los hombres eran los que concertaban los matrimonios (padres y futuros esposos), la mujer también tenía un papel fundamental en el hogar. Por ello se habló también de la dote que la mujer llevaba consigo cuando se casaba y que, aunque era administrada por el esposo, en caso de divorcio o viudez, le seguía perteneciendo a ella. Por otro lado, es interesante que ningún hombre es conmemorado como esposo, ya que las menciones a esa relación se dan a través de la esposa. No obstante, en los epigramas dirigidos a mujeres se habla más de los sentimientos de él hacia ella que al revés. Esto muestra que sí podía haber un amor entre ellos, aunque el matrimonio fuera concertado, sólo que en los epigramas dirigidos a los hombres no era bien vista su expresión.

Acerca de quién enterraba a los difuntos, tema desarrollado en la segunda parte de este quinto capítulo, se puede decir que en general era el κύριος (padre o esposo) el encargado de ello, pero se consideraban las relaciones familiares existentes en el momento de la muerte de algún familiar; por ejemplo, si el padre estaba muerto o ausente, la madre enterraba a los hijos; o en un epigrama se dice que los compañeros de una mujer la enterraron, lo cual no debió haber sido común (no aparece en ninguno dirigido a hombres), así que seguramente se debía a una situación personal específica de la mujer difunta (que rebasa los alcances de esta investigación). Por otro lado, se dice en tres epigramas que Atenas entierra a hombres, pero a ninguna mujer, tal vez por la razón de que la mujer era ciudadana a través de su κύριος.

En el capítulo sexto, “Lugar de procedencia”, se habla de los lugares que son mencionados en los epigramas funerarios como origen del difunto y por qué. Se divide en dos partes: en la primera se analiza la mención de los *demoi* y se resalta que aparecen pocas veces y, casi siempre, fuera del dístico del epigrama de los dirigidos a hombres. En los dedicados a mujeres, los demóticos aparecen todavía con menos frecuencia, muy seguro debido a que legalmente ella dependía del *κῦριος* y no era ciudadana como tal. El que no aparezca tan frecuente el demótico (aunque ésa era la manera en que los atenienses se presentaban entre sí) puede responder al hecho de que era obvio o de que no era importante mostrarlo (tal vez por un debilitamiento de la *polis*, por ejemplo después de las Guerras del Peloponeso).

En la segunda parte de este capítulo sexto se habla de los étnicos, los cuales están presentes sólo en los epigramas de extranjeros que murieron en Atenas. Además, se vio que éste aparece sólo cuando el difunto había realizado algo notable en favor de esta ciudad: combatir, participar en concursos o realizar su trabajo de manera destacada. Es decir, primero se daba honor a Atenas y después al lugar de origen. Con estas menciones, se puede observar que la sociedad griega estaba conformada por gente de varios lugares y que todos convivían entre sí sin mayores problemas (aunque había diferencias legales entre ellos, como el hecho de que los extranjeros no podían poseer tierras). Así, dado que no había una actitud de xenofobia, no parecía necesario marcar en los epigramas funerarios que se era o no ciudadano ateniense; de hecho, ningún epigrama habla de un extranjero como tal, *ξένοϛ*, y pocos hablan de los lugares de proveniencia dentro del dístico del epigrama.

El capítulo séptimo, “Hombres atenienses”, está dedicado al análisis de todo lo que se dice de ellos. Éste se dividió en cuatro apartados: los elogios que éstos recibían, la juventud y la vejez, las causas de su muerte y sus ocupaciones.

En la primera parte se vio que muchas de las cualidades que se resaltan de los hombres tienen que ver con la *polis* debido a que para éstos era importante tener reconocimiento social a través de sus acciones cotidianas; esto es, debía estar claro que con su actuar beneficiaba en algún sentido a la sociedad, por eso se reconocía especialmente en él la justicia, la utilidad, la bondad y la fidelidad, entre otras virtudes; pero también se elogia, principalmente en los hombres que murieron ancianos, estados de ánimo, por

ejemplo la felicidad; así como sentimientos entre el difunto y sus padres o su esposa (aunque no muy frecuentes).

En la segunda parte se mostró que la juventud se alababa en los epigramas de los combatientes por la *polis*, y se lamenta en los demás casos, tal vez porque el joven no llegó a cumplir lo que debía como parte de la ciudad. Por otro lado, la vejez parece haber tenido connotaciones contradictorias: en general era disfrutable cuando se especifica que el difunto, que murió anciano, contribuyó al bienestar de la *polis*; no obstante, también aparece la idea de que la vejez estaba por debajo de las características de la juventud: lozanía o abundancia. Dado que esta última idea aparece en un epigrama que no menciona nada que el difunto hubiera hecho en beneficio de la *polis*, se puede pensar que esto la hace no deseable.

Esto mismo pasa cuando se menciona las causas de muerte, que son analizadas en la tercera parte de este capítulo séptimo: sólo las que beneficiaban a la *polis* de una manera clara y directa se inscribían; esto es, los muertos en combate. Además se mencionaban los muertos en accidentes quizá porque había sido culpa de un agente externo.

La cuarta parte habla de qué actividades realizadas por el difunto en vida se inscribieron en los epigramas funerarios. De nuevo, aparecen las relacionadas con la ciudad (y por lo tanto consideradas dignas de ser inscritas en el epitafio) por ejemplo, los militares o el triunfo en los concursos (de tragedia, de comedia o de alfareros, entre otros); por ello se puede afirmar que en estos casos dichos epigramas funcionaban más como una alabanza que como un lamento. Por otro lado, el espíritu competitivo se marca con adjetivos en grado superlativo, incluso cuando el difunto no hubiera ganado ningún concurso. Así, si bien se alababan en los difuntos cualidades reconocidas socialmente (y a veces exageradas), también se mostraban cualidades individuales, siempre y cuando siguieran ideales establecidos.

El capítulo octavo, “Mujeres atenienses”, está dedicado a lo que los epigramas funerarios dicen de ellas. Lo primero que se resalta es el hecho de que se hable tan amplia y detenidamente de éstas en los epigramas funerarios (de sus cualidades, por ejemplo) siendo un testimonio visto por cualquier persona que pasaba al lado del monumento funerario y, además, realizado por hombres. Esto pone en entredicho la cita de Pericles que afirmaba que lo mejor para una mujer era no estar en boca de nadie. Se pudo observar que lo que se

pide de la mujer es prácticamente igual a lo que se pide del hombre pero en un nivel más pequeño, es decir, en el οἶκος (en vez de en la *polis*). Por otro lado, también se mostró que algunas cualidades se contradicen con esta idea socialmente reconocida, seguramente debido a que había un “ideal” de mujer que chocaba con la realidad.

Este capítulo también se dividió en cuatro partes: acerca de las cualidades que se mencionan de las mujeres; es decir, del elogio que se les reconoce, muchos autores griegos afirman que la vida de las mujeres se desarrollaba en el interior del οἶκος. No obstante, son pocos los epigramas que hablan de las correspondientes actividades domésticas, como ser trabajadora y ahorradora, tal vez porque eran “obvias”, porque no era lo que se quería resaltar de las difuntas o porque no eran ciertas. De todas maneras, estos pocos epigramas que alaban las cualidades domésticas muestran que ellas intervenían en los asuntos económicos del hogar; esto es, que tenían participación (aunque sea en el οἶκος) y que no eran objetos pasivos.

Los elogios más comunes que se plasman en los epigramas dedicados a las mujeres son los morales: tener virtud, fama, ser echada de menos, ser prudente, buena o útil, entre otros. Como se observó, estas cualidades tienen que ver tanto con el hogar como con la *polis*, dado que en los hombres se alababan prácticamente las mismas características. De hecho, las mujeres también se ganaban la fama, no sólo dentro del οἶκος, sino (tal vez a través de éste) en toda la sociedad. Por otro lado, seguramente varios de estos elogios eran idealizaciones de parte de los hombres que realizaban los epigramas; por ejemplo que la mujer fuera prudente en el sentido que menciona Pericles. También hay cualidades relacionadas con el esposo plasmadas en los epigramas dirigidos a mujeres: se habla del amor entre ambos y, dado que el epitafio, en general, era hecho por este último, entonces se puede pensar que eran sentimientos reales, lo que contradiría la afirmación de que en Grecia la mujer sufría una sumisión total al hombre.

Acerca de la juventud, en los epigramas se lamenta cuando las mujeres no se casan o no tienen hijos (por haber muerto jóvenes); y acerca de la mujer anciana se observa que sigue teniendo su actividad principal en el οἶκος y se muestran cualidades específicas como que no dañó a nadie, por lo cual tuvo una vejez dichosa. Como se hizo notar, se alaba acerca de la juventud y de la vejez, prácticamente lo mismo que en los hombres. De hecho, se podría decir que lo que se dice de las mujeres en estas dos etapas está muy relacionado

con los ideales que los hombres tenían de ellas, ya que se lamenta el que una joven muera sin casarse, sin hijos o sin haber podido criarlos; y se alaba el que ellas pudieran haber visto incluso a sus nietos y llegado a una vejez placentera.

De las causas de muerte, la única que se menciona entre las mujeres es la que sucede al momento del parto (y en un epigrama se dice, tal vez haciendo uso de un hipérbole, que la mujer murió por tristeza a causa de la muerte de un hijo pequeño). Esto se debe quizá, como afirman algunos autores, a que esta muerte se equiparó a la del combatiente. Con la diferencia de que hacia las mujeres se expresa un lamento y hacia los hombres, una alabanza; seguramente porque la muerte de ellas no dejaba nada bueno atrás (como una victoria), al contrario, podría haber dejado uno o más hijos huérfanos.

Las ocupaciones de las mujeres que se mencionan son sólo las de nodriza, partera y sacerdotisa. No obstante, aunque éstas eran reconocidas por la sociedad, incluso alabadas, seguramente las mujeres de clase alta no tenían ningún trabajo fuera del hogar, sólo las de clase baja. Así que es claro que la tradición se impuso en estos epigramas funerarios, por ello no se dice nada, en general, de sus actividades fuera del hogar.

Con estos elementos de la mujer plasmados en los epigramas se puede tener una idea diferente que ayude a comprender el papel de ésta en la sociedad ática clásica: no gozaba de total autonomía, pero tampoco era tratada como un objeto al que había que proteger todo el tiempo.

El último capítulo, “Creencias religiosas y filosóficas acerca de la vida y de la muerte”, trata de la manera en que los epigramas funerarios se insertan en la tradición religiosa y filosófica de la sociedad ática clásica, específicamente en lo relacionado con la vida y con la muerte. Este análisis se dividió en tres partes: el primero considera a estos epigramas como parte de los rituales que se realizaban en la *polis*, en especial dentro de los honores que se rendía a los antepasados o descendientes de la familia, como un acto de piedad, εὐσέβεια. Dentro de estas exigencias sociales, estaba también la tradición de invocar a los dioses en casi cada acto cotidiano que se realizaba en la sociedad; no obstante, en los epigramas, este hecho se reflejó sólo en tres de ellos, los cuales utilizan dichas invocaciones prácticamente sólo como herramientas de composición, reflejo de diversas tradiciones literarias de la época y anteriores.

La segunda parte de este capítulo noveno trata de los dioses y de las creencias relacionadas con la vida que se plasmaron en los epigramas funerarios. Se vio qué dioses aparecen en ellos y por qué: Atenea, la Gran Madre, Ares, las Musas, Himeneo, Justicia y Prudencia. Se hizo notar que cuando se les menciona, es en relación con el difunto, es decir, no se les pide nada ni se les dice nada en particular, sino que se utilizan como recursos de composición para resaltar cualidades o actividades de los difuntos (como que eran sacerdotisas, combatientes, o que se dedicaban a las artes). Con esto, se recuerda uno de los objetivos de los epigramas: el reconocimiento del difunto; no la continuación de las tradiciones o creencias (aunque estuvieran presentes de alguna manera). Dentro de las concepciones del ser humano en Grecia, está la idea del alma, *ψυχή*. De ella se menciona que en los epigramas aparece como la identidad del individuo o como la vida misma.

Acercas de los dioses y las creencias relacionadas con la muerte, tercera parte de este último capítulo, se analiza que el dios del inframundo, Hades, aparece sólo como una referencia al lugar que gobierna; es decir, a la creencia generalizada en Grecia de que las almas de los difuntos iban allí donde permanecían por siempre. El alma, en general, se pensaba como la parte que se desprendía del cuerpo y llegaba al Hades, pero en los epigramas en que aparece así, no hay más especificaciones al respecto (como si reflejaran la creencia establecida desde Homero de que las almas no tenían identidad en el Más Allá). Por ello, algunas veces se menciona a Hades y también a Perséfone sólo por la relación que tienen con el Más Allá.

No obstante, otros epigramas dejan ver una concepción específica de la muerte y de lo que se pensaba que había en el Más Allá, la cual es desarrollada por los misterios griegos, en especial por el orfismo. Esta concepción religiosa y filosófica plantea, entre otras cosas, una relación entre hombres y dioses, entre la vida y la muerte, entre este mundo y el Más Allá. Por ello, se piensa que el alma es inmortal, como muestran algunos epigramas, e incluso se equipara a los dioses. Además, en estos misterios, la diosa Perséfone tenía un papel importante, ya que, tal como se muestra en algunas laminillas órficas, uno de los testimonios más importantes de estas concepciones, es ella la que decide el destino de las almas en el Más Allá, de acuerdo a determinadas actuaciones de los ahora difuntos en su actuar cotidiano cuando estaban vivos. Es así como esta diosa aparece en algunos epigramas funerarios, en los cuales se afirma que si existe un lugar especial para

los piadosos o para los justos en la morada de esta diosa, allí irá el difunto. Por ello, en estos epigramas se resaltan las cualidades del difunto para que pudieran ser reconocidas en el Más Allá, específicamente por Perséfone.

Por otro lado, muchos epigramas mencionan de diferentes maneras la idea del destino: μοῖρα, τύχη, δαίμων, πότημος ο τὸ χρεών. Se mostró que la idea de las divinidades o fuerzas relacionadas con el destino del ser humano (especialmente con su muerte) son mucho más frecuentes que los dioses en los epigramas funerarios. Tal vez esto se deba a que estos epigramas funcionaban como un recordatorio de la mortalidad o como una protesta ante los poderes de esas divinidades, culpables de la muerte de un ser querido.

Hasta aquí las conclusiones a las que se llegó en cada uno de los capítulos de esta investigación. A continuación se hablará de las cuatro hipótesis sobre los epigramas que se propusieron al inicio de ésta:

- Constituyen textos literarios con características propias, aunque con influencias de diversos géneros típicos griegos.
- Son una fuente útil de información para el conocimiento de la sociedad ática clásica (histórica, sociológica y literariamente).
- Son muchas veces resultado de la idealización de conceptos importantes para el desarrollo de esa sociedad.
- Son producto y reflejo de lo que la sociedad de ese momento pensaba y llevaba a la práctica con relación a la muerte y lo que ésta conllevaba.

La primera hipótesis se ha demostrado no sólo en los capítulos segundo y tercero, en los cuales se contextualizaron los epigramas funerarios en diferentes ámbitos (político, social, económico, cultural y literario); sino también en el resto de los capítulos en los que se llevó a cabo el análisis de las partes que conforman dichos testimonios. Durante este análisis se observaron las diferentes características que tienen estos epigramas y que los hacen originales entre los diversos textos literarios griegos.

La segunda hipótesis también se demostró durante el análisis de los epigramas, ya que éstos no sólo reflejaron lo que se vio en los capítulos segundo y tercero acerca de su contexto, sino que también trataron otros temas que la generalidad de los autores griegos no tocó, por ejemplo, los sentimientos (de dolor o de amor) entre esposos, cuya expresión era mal vista por la sociedad; o la participación de la mujer en la economía del hogar (que fue

muy escasamente tratada por los autores griegos); o los oficios que eran socialmente reconocidos y por qué. Por ello, se puede afirmar que los epigramas funerarios son una fuente útil de información acerca de la sociedad ática clásica en varios ámbitos.

Por otro lado, si bien los epigramas hablaron de temas que no fueron tratados por otros autores, también es cierto que seguían, en general, la tradición establecida por la sociedad; por ejemplo, se dice de las mujeres que deben ser prudentes y útiles. Así, aunque esto ya no respondiera a una realidad, se siguió plasmando como resultado de la idealización de conceptos que la sociedad consideraba importantes para su desarrollo. Esto constituye la demostración de la tercera hipótesis.

Finalmente, acerca de la cuarta hipótesis, se comprobó (principalmente en el último capítulo) que los epigramas funerarios reflejan no sólo la concepción general acerca de la muerte; esto es, que el alma se desprende del cuerpo y llega al Hades donde permanece por siempre sin ninguna identidad ni particularidad; sino también la desarrollada por los misterios griegos, especialmente por el orfismo, acerca de la individualidad (y posible inmortalidad) del alma de los iniciados. Por ello, se puede afirmar que estos testimonios reflejan lo que la sociedad estaba viviendo en ese momento en este ámbito específico.

Como se mencionó en la Introducción, hay muchos más elementos y características de los epigramas funerarios que hay que analizar y comprender (los cuales, por el momento, quedaron fuera); pero con los aquí analizados, se ha logrado una mejor comprensión no sólo de estos textos literarios, sino de la sociedad ática de la época clásica: de sus preocupaciones, inquietudes, deseos e ideales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes clásicas

A Selection of Greek Historical Inscriptions. To the end of the fifth century B.C., ed. Russell Meiggs y David Lewis, Oxford: University Press, 1969.

An Introduction to Greek Epigraphy, Part II. The inscriptions of Attica, ed. E. S. Roberts, Cambridge: University Press, 1905.

Ancient Greek Epigrams, ed. Gordon L. Fain, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2010.

Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a. C., Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 1980, fr. 14.

Antología palatina. I. Epigramas helenísticos, ed. Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1993.

Antología palatina. II. La guirnalda de Filipo, trad. Guillermo Galán Vioque, Madrid: Gredos, 2004.

ARISTÓFANES. *Comedias I (Los acarnienses / Los caballeros)*, trad. Luis Gil Fernández, Madrid: Gredos, 1995.

———. *Comedias II (Las nubes / Las avispas / La paz / Los pájaros)*, trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

———. *Comedias III (Lisístrata, Tesmoforias, Ranas, Asambleístas, Pluto)*, trad. Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses / PSEUDO-ARISTÓTELES. Económicos*, trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1984.

———. *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

———. *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos (edición trilingüe), 2ª ed., 1982.

———. *Política*, trad. Estela García y Pedro López Barja, Madrid: Istmo, 2005.

———. *Retórica*, trad. Alberto Bernabé, Madrid: Alianza, 1999.

- Carmina epigraphica graeca*. Vol. 2, Saeculi IV a.Chr.n., ed. Petrus Allanus Hansen, Berolini: De Gruyter, 1989.
- CICERÓN. *Las leyes*, tr. Carmen Teresa Pabón de Acuña, Madrid: Gredos, 2009.
- Ciclo épico. Ciclo tebano. Ciclo troyano*. trad. Alberto Bernabé, Madrid: Gredos, 1979.
- Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. Augustus Boeckhius, Berolini, 1825-1860 (reimp. Hildesheim, New York: G. Olms, 1977).
- De Tales a Demócrito*, trad. Alberto Bernabé, Madrid: Alianza, 2ª ed., 2001.
- DEMÓSTENES. *Discursos políticos I*, trad. Antonio López Eire, Madrid: Gredos, 1980.
- . *Discursos políticos II*, trad. Antonio López Eire, Madrid: Gredos, 1985.
- . *Discursos privados I*, trad. José Manuel Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.
- . *Discursos privados II*, trad. José Manuel Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.
- . *Juicio contra una prostituta (Contra Neera)*, trad. Helena González, Madrid: Errata Naturae, 2011.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.
- DIÓN DE PRUSA, *Discursos XXXVI-LX*, trad. Gonzalo del Cerro Calderón, Madrid: Gredos, 1997.
- Epigramas funerarios griegos*, trad. Ma. Luisa del Barrio Vega, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992.
- Epigramática griega. Varios y eróticos*, trad. Guillermo Rousset Banda, México: Punto por Punto, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1988.
- Epigrammata Graeca ex Lapidibus Collecta*, ed. Georgius Kaibel, Berolini: G. Reimer, 1878.
- Epigrammata Graeca*, ed. D. L. Page, Oxford: University Press, 1975.
- ESQUILO. *Tragedias*, trad. Bernardo Perea Morales, Madrid: Gredos, 1993.

ESQUINES. *Discursos / Testimonios y cartas*, trad. José María Lucas de Dios, Madrid: Gredos, 2002.

EURÍPIDES. *Tragedias I (El Cíclope, Alcestitis, Medea, Los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba)*, trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid: Gredos, 1991.

———. *Tragedias II (Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros)*, trad. José Luis Calvo et al., Madrid: Gredos, 1982.

———. *Tragedias III (Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso)*, Edición bilingüe, trad. Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado, Madrid: Gredos, 1998.

Greek Historical Inscriptions 404-323 b. C., ed. Peter John Rhodes, Robin Osborn, Oxford: University Press, 2003.

Greek Poems on Stones. Vol. 1: Epitaphs from the Seventh to the Fifth Centuries B. C., ed. Gerhard Pfohl, Leiden: E. J. Brill, 1967.

Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments, ed. Werner Peek, Chicago: Ares Publishers, 1988.

HERÓDOTO. *Historia*, trad. Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 5ª ed., 2007.

HESÍODO. *Teogonía*, trad. Paola Vianello de Córdoba, México: UNAM (BSGRM), 1978.

———. *Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1997.

Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá, trad. Alberto Bernabé, Madrid: Akal Clásica, 2003.

Himnos homéricos / La “Batracomiomaquia”, trad. Alberto Bernabé Pajares, Madrid: Gredos, 1978.

HOMERO. *Iliada*, trad. Emilio Crespo, int. Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1991.

———. *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, int. Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 2007.

ISEO. *Discursos*, trad. Ma. Dolores Jiménez López, Madrid: Gredos, 1996.

- ISÓCRATES. *Discursos I*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1979.
- . *Discursos II*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1980.
- JENOFONTE. *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.
- . *Obras menores / Pseudo Jenofonte. La República de los atenienses*, trad. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid: Gredos, 1984.
- . *Helénicas*, trad. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid: Gredos, 1994.
- . *Recuerdos de Sócrates / Económico / Banquete / Apología de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich-München: Artemis Verlag, 1994.
- Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*, ed. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid: Gredos, 1980.
- Líricos griegos arcaicos*, ed. Juan Ferraté, Barcelona: Seix Barral, 1968.
- LISIAS. *Discursos I*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1988.
- . *Discursos II*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1995.
- MANGAS, Julio. *Textos para la historia antigua de Grecia*, 4ª ed., Madrid: Cátedra, 1986.
- Menander*, Vol. 2, ed. W. G. Arnott. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- PÍNDARO. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, ed. Rubén Bonifaz Nuño, UNAM: BSGRM, 2005.
- PLATÓN. *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras)*, trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1981.
- . *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*. trad. J. Calonge Ruiz *et al.*, Madrid: Gredos, 1983.
- . *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trad. Carlos García Gual *et al.*, Madrid: Gredos, 1997.

- . *Diálogos IV (República)*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1986.
- . *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz *et al.*, Madrid: Gredos, 1988.
- . *Diálogos VII (Dudosos, apócrifos, cartas)*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid: Gredos, 1992.
- . *Las leyes*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia), IX*, trad. Mariano Valverde Sánchez *et al.*, Madrid: Gredos, 2003.
- . *Vidas paralelas II*, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1985.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1992.
- The Greek Anthology and Other Ancient Greek Epigrams: A Selection in Modern Verse Translation* ed. Peter Jay, London: Allen Lane, 1973.
- TUCÍDIDES. *Discurso fúnebre de Pericles*, trad. Patricia Varona Codeso, Madrid: Sequitur, 2007.
- . *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros I-II, int. Julio Calonge Ruiz, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1990.
- . *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros III-IV, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1991.
- . *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros V-VI, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1992.
- . *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libros VII-VIII, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid: Gredos, 1992.

Estudios contemporáneos

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.
- . *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century*, London: Chatto & Windus, 1972.
- ALDEN GRAGG, Florence. “A Study of the Greek Epigram before 300 b. C.”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 46, No. 1 (Sept., 1910), pp. 3-62.
- ALEXIOU, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*. 2ª ed. Cambridge: University Press, 2002.
- ALLAN, William. “Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 126 (2006), pp. 1-35.
- ALSINA, José. *Literatura griega clásica*, Barcelona: Credsá, 1964.
- ÁLVAREZ, Omar. “Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito” en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 26-1, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008, pp. 21-54.
- AUBRIOT-SEVIN. Danièle. “L’invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque: contrainte, persuasion ou théologie?” en Nicole Belayche *et al.* (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l’Antiquité*, Rennes: Presses Universitaires, Brepols, 2005, pp. 473-490.
- AUSTIN, M. y P. VIDAL-NAQUET. *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 1986.
- BARRIGÓN, Carmen. “El más allá en las inscripciones funerarias griegas”, en Ángeles Alonso *et al.* (coords.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 133-149.

- BASLEZ, Marie-Françoise, J. “Écriture monumentale et traditions autobiographiques: l’apport des inscriptions grecques” en M. F. Baslez *et al.* (eds), *L’invention de l’autobiographie d’Hésiode à Saint Augustin*, Paris, 1993, pp. 71-80.
- BAUMBACH Manuel, Andrej Petrovic, Ivana Petrovic (eds.). *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2010.
- BERNABÉ, Alberto. “The Gods in Later Orphism”, en Jan N. Bremmer and Andrew Erskine (eds.), *The Gods of ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2010, pp. 422-441.
- y Ana Isabel JIMÉNEZ, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2002.
- y Francesc CASADESÚS (coords.). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro. I y II*, Madrid: Akal, 2008.
- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio (dir.). *Historia y civilización de los griegos. Grecia en la época de Pericles. III. Historia, literatura, filosofía*, Barcelona: Icaria, 1981.
- BIELMAN, Anne. *Femmes en public dans le monde hellénistique IVe-Ier s. Av. J.-C.*, Paris: SEDES/VUEF, 2002.
- BOARDMAN, John *et al.* (eds.). *Historia Oxford del Mundo Clásico*, versión española: Federico Zaragoza Alberich, Madrid: Alianza, 1988.
- BODEL, John. *Epigraphic Evidence: Ancient history from inscriptions*, London, New York: Routledge, 2001.
- BOWRA, Cecil Maurice. *Introducción a la literatura griega*, Madrid: Guadarrama, 1968.
- BRADEEN, Donald W. “The Athenian Casualty Lists”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 19, No. 1 (May, 1969), pp. 145-159.
- BREMMER, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid: Siruela, 2002.
- . *Greek religion*, Oxford: University Press, 1994.
- BROCK, Roger. “The Labour of Women in Classical Athens”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), pp. 336-346.

- BRUIT Zaidman, Louise. “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en George Duby y Michelle Perrot (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I: La Antigüedad*, tr. Marco Aurelio Galmarini, Madrid: Taurus, 2000, pp. 394-444.
- y Pauline SCHMITT PANTEL. *La religión griega en la polis de la época clásica*, tr. Ma. de Fátima Díez Platas, Madrid: Akal, 2002.
- BRUSS, Jon Steffen. *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2005.
- BUCK, Carl Darling. *The Greek Dialects: Grammar, Selected Inscription, Glossary*, Chicago: University Press, 1982.
- BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé, Madrid: Abada Editores, 2007.
- BURNETT GROSSMAN, Janet. “Forever Young: An Investigation of the Depictions of Children on Classical Attic Funerary Monuments”, *Hesperia Supplements*, Vol. 41, *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy* (2007), pp. 309-322.
- BURNS, Alfred. “Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul.-Sep., 1981), pp. 371-387.
- BURTON, Diana. “Public memorials, private virtues: women on classical Athenian grave monuments”, *Mortality*, Vol. 8, No. 1, 2003, pp. 20-35.
- CAMERON, A. “An Epigram of the Fifth Century B. C.”, *Harvard Theological Review*, Vol. 33, Issue 02, April 1940, pp. 97-130.
- CANTARELLA, Eva. “Greek Law and the Family”, en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, pp. 331-345.
- . *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2ª ed., 1996.
- CEPEDA, Jesús. "Transmisión hereditaria a través de la mujer en Grecia clásica" en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 13, 2000, pp. 159-186.

- CHANTRAINE, Pierre. “Le divin et les dieux chez Homère” en *Entretiens sur l’Antiquité Classique. Tome I: La notion du divin. Depuis Homère jusqu’à Platon*, Vandoeuvres-Genève, 8-13 septembre, 1952, pp. 47-94.
- CLOSTERMAN, Wendy E. “Family Ideology and Family History: The Function of Funerary Markers in Classical Attic Peribolos Tombs”, *American Journal of Archaeology*, Vol. 111, No. 4 (Oct., 2007), pp. 633-652.
- COOK, B. F. *Greek Inscriptions*, London: British Museum Publications, 1987.
- CORTÉS COPETE, Juan Manuel (ed.). *Epigrafía griega*, Madrid: Cátedra, 1999.
- COX, Cheryl A. “Marriage in Ancient Athens”, en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, pp. 231-244.
- CURRIE, Bruno. *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford: University Press, 2005.
- DASEN, Véronique. “Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity”, en Rawson, Beryl (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2011, pp. 291-314.
- DAVIES, J. K. *Democracy and Classical Greece*, 2nd ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- DAY, Joseph W. *Archaic Greek Epigram and Dedication. Representation and Reperformance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . “Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments”, *Journal of Hellenistic Studies*, CIX (1989), p. 16-28.
- DEL BARRIO VEGA, Ma. Luisa. “Función y elementos constitutivos de los epigramas funerarios griegos” en *Estudios Clásicos*, Tomo 31, No. 95, 1989, pp. 7-20. Consultado el 7 de noviembre de 2013:
- DEMAND, Nancy. *Birth, Death and Motherhood en Classical Greece*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1994.
- DERDERIAN, Katharine. *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill, 2001.

- DES PLACES, Édouard. *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Éditions A. et J. Picard, 1969.
- DIAZ DE CERIO, Mercedes. "Estructura discursiva en el epigrama funerario: la evolución de un género", *Habis* 30, 1999, pp. 189-204.
- . "Tipología formal y función estilística de la referencia a la muerte en los epigramas funerarios de Ánite de Tegea", *Faventia* 20/1, 1998, pp. 49-73.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco. "Implicaciones sociológicas en el surgimiento y desarrollo del Caronte griego: apuntes de metodología" en *Dioses viejos-Dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua*, Santa Cruz de Tenerife: Fundación Canaria Mapfre Guanarteme, 2006, pp. 27-39.
- DILLON, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, New York: Routledge, 2002.
- DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena (ed.). *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, 2010.
- DOPICO CAÍNZOS, Ma. Dolores. "Algunas consideraciones sobre la φιλοξενία en el mundo griego", Ángeles Alonso *et al.* (coords), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 91-102.
- DOVER, K. J. *Greek homosexuality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. I. —De la prehistoria a los Misterios de Eleusis, Madrid: Cristiandad, 1978.
- . *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel. *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, 2ed., Madrid: Sociedad española de estudios clásicos, 1969.
- FANTHAM, Elaine *et al.* *Women in the Classical World*, New York, Oxford: University Press, 1994.
- FINLEY, Moses I. *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, int. B. D. Shaw y R. P. Saller, Barcelona: Crítica, 2000, p. 89.

- FOHLEN, G. “Quelques aspects de la vie antique d'après les épitaphes métriques grecques”, *Les Études Classiques* 22, No. 2, 1954, pp. 145-156.
- FOXHALL, Lin. “Household, Gender and Property in Classical Athens”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 39, No. 1 (1989), pp. 22-44.
- FRÄNKEL, Herman. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Madrid: Visor, 1993.
- FRASER, P. M. *Greek Ethnic Terminology*, Oxford: University Press, 2009.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, (1ª ed. 1864), México: Porrúa, 1971.
- GARLAND, Robert. *The Greek Way of Death*, London: Duckworth, and Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.
- GARRIDO, Elsa (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid 1986.
- GENTILI, Bruno. “Epigramma ed elegia”, en A. E. Raubischek, *et al.*, *L'Épigramme Grecque. Sept exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, 28 août – 3 septembre 1967, pp. 39-81.
- . *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- GERNET, Louis y André BOULANGER, *El genio griego en la religión*, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 2ed., 1960.
- GINESTÍ ROSELL, Anna. *Epigrafia funerària d'estrangers a Atenes (segles VI-IV a.C.)*, Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2012, p. 17.
- . “Las inscripciones funerarias como fuente de información sobre el estatus socio-jurídico de las mujeres extranjeras en Atenas”, *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, I, pp. 763-772.
- . “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, pp. 303-317.
- . “Mujeres extranjeras en los epitafios atenienses”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, pp. 319-337.

- . “Presencia de extranjeros en Atenas a partir de las inscripciones funerarias: el epigrama en honor de Pitágoras de Selimbria (IG I 1154)” en *Actas del XI Congreso de la Sociedad española de estudios clásicos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, II, pp. 303-310.
- . “Próxenos, métoikos, isotelés. La integración de extranjeros en Atenas”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, pp. 287-302.
- GNOLI, Gherardo et Jean-Pierre VERNANT. *La mort, les morts dan les sociétés anciennes*. Cambridge: University Press, 1982.
- GOLDEN, Mark. *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge: University Press, 1998.
- GOMME, A. W. *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries b. C.*, Chicago: Argonaut Inc. Publishers, 1967.
- GONZÁLEZ DE TOBÍA, Ana María. "La palabra fundante", en *La Fascinación por la palabra. Homenaje a Paola Vianello*, México: UNAM, 2011, pp. 185-198.
- GRANDINETTI, Paola. “Virtù femminili negli epigrammi Greci”, en *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma: Edizioni Quazar, 1999, pp. 721-727.
- GSCHNITZER, Fritz. *Historia social de Grecia (desde el período Micénico hasta el final de la Época Clásica)*, tr. Fco. Javier Fernández Nieto, Madrid: Akal, 1987.
- GUERRA GÓMEZ, Manuel. *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo: Aldecoa, 1987, p. 114-115.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *The Greeks and their gods*, London, Methuen and Boston: Beacon Press, 1955.
- HARD, Robin. *El gran libro de la mitología griega. Basado en el Manual de mitología griega de H. J. Rose*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2008.
- HARRIS, William V. *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- HARRISON, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New Jersey: Princeton University Press, 1991 (1ª ed. 1903).

- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*, Cambridge: University Press, 1963.
- HAWLEY, Richard and Barbara LEVICK, *Women in antiquity. New assessments*, London and New York: Routledge, 1995.
- HENDERSON, Jeffrey, “Older Women in Attic Old Comedy”, *Transactions of the American Philological Association* 117, 1987, pp. 105-129.
- HENDRIKS, Luke. *Athens and the Attic demes. A history of assimilation and integration*, Master Thesis Archaeology, University of Leiden, 2012.
- HENRICHS, Albert. “What is a Greek God?”, en Jan N. Bremmer and Andrew Erskine (eds.), *The Gods of ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2010, pp. 19-39.
- HERSCHELL MOORE, Clifford. *Ancient beliefs in the immortality of the soul. With some account of their influence on later views*, New York: Cooper Square Publishers, 1963.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José *et al.* *Historia de la Grecia antigua*. Salamanca: Ediciones Universidad, 1998.
- HÖSCHELE, Regina. “The Traveling Reader: Journeys through Ancient Epigram Books”, *Transactions of the American Philological Association* 137, No. 2 (autumn, 2007), pp. 333-369.
- HOZ GARCÍA-BELLIDO, María Paz. “El uso de la escritura expuesta como expresión de poder y prestigio en la Grecia clásica y helenística”, *Cultura escrita y sociedad*, No. 9, Septiembre 2009, Gijón, Ed. Trea, pp. 65-105.
- HUMPHREYS, S. C. “Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 100, Centenary Issue (1980), pp. 96-126.
- . *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London *et al.*: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- HUNTER, Virginia. “Women’s Authority in Classical Athens. The example of Kleobule and her son (Dem. 27-29)”, *Echos du Monde Classique. Classical Views*, XXXIII, n. s. 8, 1989, pp. 39-48.

- IRIARTE, Ana. “Morir de parto o el καλός θάνατος en la Grecia arcaica y clásica” en Marco Francisco Simón *et al.* (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, pp. 13-24.
- JAEGER, Werner. *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica, primer ed. en español en un volumen 1957.
- JOHNSON, William A. and Holt N. PARKER (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford: University Press, 2009.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Restless dead. Encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley: University California Press, 1999.
- JUST, Roger. *Women in Athenian Law and Life*, London and New York: Routledge, 1989.
- KOSMOPOULOU, Angeliki, “Working Women: female Professionals in Classical Attic Gravestones”, *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 96 (2001), pp. 281-319.
- KURTZ, Donna C. and John BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, London: Thames and Hudson, 1971.
- LACEY, W. K. *The Family in Classical Greece*, London: Thames and Hudson, 1968.
- LANE FOX, Robin. *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona: Crítica, 2007.
- LARDINOIS, André y Laura MCCLURE (eds.). *Making silence speak: women's voices in Greek literature and society*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- LARDINOIS, André. “The Wisdom and Wit of Many: the Orality of Greek Proverbial expressions”, *Speaking Volumes: Orality and Literacy in the Greek and Roman World*, J. Watson (ed.), pp. 93-107.
- LATTIMORE, Richmond A. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana: The University of Illinois Press. Illinois Studies in Language and Literature, V. 28, No. 1-2, 1942.
- LE BRIS, Anne. *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Paris: L' Harmattan, 2001.

- LE GUEN-POLLET, Br. *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère. Choix des documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1991.
- LEADER, Ruth E. "In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelae", *American Journal of Archaeology*, Vol, 101, No. 4 (Oct., 1997), pp. 683-699.
- LEDUC, Claudine. "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.", George Duby y Michelle Perrot (dir.) *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo I: La Antigüedad*, tr. Marco Aurelio Galmarini, Madrid: Taurus, 2000, pp. 271-336.
- LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*, Madrid: Gredos, 2009.
- LEWIS, Sian. *The Athenian Woman. An iconographic handbook*, London and New York: Routledge, 2002.
- LIDDELL, Henry George et al. *Greek-english lexicon. Revised supplement*, ed. by P. G. W. Glare with assistance of A. A. Thompson, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio. (ed.). *Historia de la literatura griega*, 4ª ed. Madrid: Cátedra, 2008.
- LORAUX, Nicole. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris: Mouton, 1981.
- . *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, tr. Sara Vassallo, Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- . *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris: Éditions La Découverte, 1990.
- . *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- LOUGOVAYA-AST, Julia. *An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC*, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004.
- . "Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike", *Phoenix*, Fall 2006, 60, 3/4, pp. 211-395.

- MARÍN GONZÁLEZ, Elena. “Los epitafios griegos arcaicos en prosa”, Roberts, E. S. (ed.), *An Introduction to Greek Epigraphy, Part II. The inscriptions of Attica*, Cambridge: University Press, 1905, pp. 413-421.
- MCCLEES, Helen. “A Study of Women in Attic Inscriptions”. New York: Columbia University Press, 1920.
- MEIJER, P. A. “Philosophers, Intellectuals and religion in Hellas” en H. S. Versnel (ed.) *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill, 1981, pp. 216-262.
- MEYER, Elizabeth A. “Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113 (1993), pp. 99-121.
- MIHAI, Adrian. “Soul’s Aitherial Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers”, *Numen* 57 (2010), 553-582.
- MIKALSON, Jon D. *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
- MILLER, Fred D. Jr. “Philosophical Themes in Early Greek Grave Inscriptions”, *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 18-24 settembre 1997, Atti I, Roma: Edizioni Quazar, 1999, pp. 194-198.
- MOREL, M.A. & L. DANON-BOILEAU (eds.). *La Deixis*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- MORGAN, Janett E. “Families and Religion in Classical Greece”, en Beryl Rawson (ed.), *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2011, pp. 445-464.
- MORRIS, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge: University Press, 1992.
- . *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge: University Press, 1987.
- MOSSÉ, Claude. *El trabajo en Grecia y Roma*, tr. Carlos Taibo, Madrid: Akal, 1980.
- . *La mujer en la Grecia clásica*, tr. Celia María Sánchez, Madrid: Nerea, 1991.

- . “Las clases sociales en Atenas en el siglo IV”, Labrousse *et al.* (eds.). *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud*, 24-25 de mayo de 1967, pp. 18-25.
- NORTH, Helen. *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1966.
- OGDEN, Daniel (ed.). *A companion to Greek Religion*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- OLIVER, Graham, “Athenian Funerary Monuments: Style, Grandeur, and Cost”, *Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, GBR: Liverpool University Press, 2000, pp. 59-80.
- PAGE, D. J. (ed.), *Further Greek Epigrams*, Cambridge: University Press, 1981.
- PARKER, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- PATTERSON, Cynthia. “‘Citizen Cemeteries’ in Classical Athens?”, *The Classical Quarterly*, Vol. 56, No. 1 (May, 2006), pp. 48-56.
- PERADOTTO-John y John Patrick SULLIVAN (eds.), *Women in the Ancient World*. The Arethusa Papers, Albany 1984.
- POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, London: Robert Hale & Company, 1975.
- . *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PRATT, Louise. “The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter”, *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 130 (2000), pp. 41-65.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza, 1981.
- . *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1975.

- . *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- . “Poesía y sociedad en la literatura griega arcaica y clásica”, *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV Annata, Terza Serie, Volume X, Fascicoli I-II, Firenze: Felice le Monnier, 1992, pp. 36-55.
- RODRÍGUEZ SOMOLINOS, Juan. “Nombres ‘parlantes’ en epigramas funerarios griegos: elogio fúnebre, consuelo y protesta ante la muerte”, *τῆς φιλήης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Madrid, 1999, 513-521.
- ROHDE, Erwin. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, tr. esp. Wenceslao Roces, México: FCE, 1948.
- ROISMAN, Joseph. “Rhetoric, Manliness and Contest”, en Ian Worthington (ed.), *A companion to Greek rhetoric*, Chichester, West Sussex - Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- RUIZ DE ELVIRA, Antonio. *Mitología clásica*, Madrid: Gredos, 1975.
- SAMAMA, Évelyne. *Les médecins dans le monde Grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève: Libraire Droz, 2003.
- SCHAPS, David M. *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh: University Press, 1979.
- SCHNEIDER, J. “Usage de la première personne et autobiographie dans la poésie lyrique archaïque” en M. F. Baslez *et al.* (eds), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*, Paris, 1993, pp. 21-36.
- SCODEL, Ruth. “Inscription, Absence and Memory: Epic and Early Epitaph” en *Studi italiani di Filologia Classica*, LXXXV Annata, Terza Serie, Volume X, Fascicoli I-II, Firenze: Felice le Monnier, 1992, pp. 57-76.
- SEALEY, Raphael. *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1990.

- SHAPIRO, H. A. "The Iconography of Mourning in Athenian Art", *American Journal of Archaeology*, Vol. 95, No. 4 (Oct., 1991), pp. 629-656.
- SISMONDO RIDGWAY, Brunilde. "Ancient Greek Women and Art: The Material Evidence", *American Journal of Archaeology*, Vol. 91, No. 3 (Jul. 1987), pp. 399-409.
- SMYTH, Herbert Weir. *Greek Grammar*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane. "Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern" E. Reeder (ed.), *Pandora*, Baltimore, 1995, pp. 111-120.
- . *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- SPINA, Luigi. "Autobiografie impossibili. Considerazioni sui rapporti tra iscrizioni funerarie greche e genere autobiografico" en Graziano Arrighetti e Franco Montanari (eds.), *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, Atti del Convegno Pisa, 16-17 maggio 1991, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, pp. 163-178.
- . *La forma breve del dolore: ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2000.
- SVENBRO, Jesper. *Phrasikleia: Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris: Editions La Découverte, 1988.
- THOMAS, Rosalind. "Literacy and the city-state in archaic and classical Greece", Alan K. Bowman y Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge: University Press, 1994, pp. 33-50.
- . *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge: University Press, 1989.
- TOYNBEE, Arnold J. *La civilización helénica*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1960.
- THREATTE, Leslie. *The Grammar of Attic Inscription. Vol. I: Phonology*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980.

- TRÜMPY, Catherine. "Observations on the dedicatory and sepulchral epigrams, and their early history", Manuel Baumbach et al. (eds.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge: University Press, 2010, p. 167.
- TSAGALIS, Christos C. *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.
- VAN STRATEN, F. T. "Gifts for the Gods", en H. S. Versnell (ed.) *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill, 1981, pp. 65-77.
- VÁRHELYI, Zsuzsanna. "The Written Word in Archaic Attica", *Klio*, 78:1 (1996), pp. 28-52.
- VERILHAC, Anne-Marie (dir.). *La femme dans le monde méditerranéen. I. Antiquité*, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1985, pp. 85-112.
- VERMEULE, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley: University of California Press, 1979.
- VERNANT, Jean-Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001.
- VERSNEL, H. S. "Religious mentality in ancient prayer", H. S. Versnell (ed.) *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: E. J. Brill, 1981, pp. 1-64.
- VESTERGAARD, Torben. "Bárbaros y otros extranjeros en el Atenas clásica: el testimonio de los epitafios", tr. Patricia Villaseñor C., *Nova Tellus*, 21-1, 2004.
- VIAL, Claude. "La femme athénienne vue par les orateurs" en Anne-Marie Vérilhac (dir.), *La femme dans le monde Méditerranéen, I: Antiquité*, G. S. Maison de l'Orient Méditerranéen, 1985 (Collection des Travaux de la Maison de l'Orient n° 10), 1985, pp. 47-60.
- VICENTE MATEU, Juan Antonio. *La déxis. Egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*, Universidad de Murcia, 1994.

WADE-GERY, H. T. "Classical Epigrams and Epitaphs: A Study on the Kimonian Age", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 53, Part 1 (1933), pp. 71-104.

WOLFE, Michael (ed.). *Cut these Words into my Stone. Ancient Greek Epitaphs*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

ZUMIN, Annamaria. "Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica" *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto 1961, Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 186-223.

ÍNDICE

Introducción	4
Desarrollo:	
I. Traducción del corpus	12
II. La época clásica en Atenas	54
III. Epigramas funerarios. Definiciones conceptuales	84
IV. El epigrama funerario como acto de habla	110
V. Familiares y amigos / El que erige el sepulcro	158
VI. Lugar de procedencia del difunto	200
VII. Hombres atenienses	220
1. Elogio del difunto	220
2. Juventud y vejez	245
3. Causas de la muerte	253
4. Actividades u ocupaciones en vida	256
VIII. Mujeres atenienses	270
1. Elogio del difunto	274
2. Juventud y vejez	296
3. Causas de la muerte	301
4. Actividades u ocupaciones en vida	303
IX. Creencias religiosas y filosóficas acerca de la vida y de la muerte	316
1. Rituales de la polis	316
2. Los dioses y las creencias relacionados con la vida	322
3. Los dioses y las creencias relacionados con la muerte	333
Conclusiones	360
Referencias bibliográficas	374
Índice	396