

LAS RESTRICCIONES FUNERARIAS EN LA LEGISLACIÓN ATENIENSE DEL SIGLO VI; EL PAPEL DE LA MUJER

MYRIAM VALDÉS

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Las restricciones funerarias de Atenas en época de Solón tienen como objetivo limitar las manifestaciones públicas ostentatorias de las familias aristocráticas de la ciudad, que se expresaban posiblemente, además de en los entierros, en la fiesta de las *Genesias* o de los *gene*, que conmemoraban a sus ancestros particulares por los que poseían la *eugeneia*. Las restricciones en los funerales de la legislación soloniana se complementaban, por tanto, con la transformación de las *Genesias* en un festival común a todos los ciudadanos atenienses que conmemoraban, ya no de forma individual y competitiva, sino colectivamente a los ancestros (*Erecteo* y *Gea*) de todo el nuevo cuerpo cívico definido por el legislador.

Las restricciones de las manifestaciones públicas de la muerte recogen, además posiblemente un cambio en la forma de percibir y acercarse a la misma, producto de un largo proceso que desemboca en época arcaica en un alejamiento de la muerte del espacio de los vivos.

RÉSUMÉ

Les restrictions funéraires d'Athènes en époque archaïque ont pour but limiter les manifestations publiques ostentatoires des familles aristocratiques, exprimées dans les funérailles, mais aussi possiblement à la fête des *Genesias*, ou des *gene* qui commémoreraient leurs ancêtres particuliers par lesquelles ils possédaient leur *eugeneia*. Les restrictions funéraires sont donc complémentaires des transformations des *Genesias* réalisées par Solon qui les établit comme une occasion pour commémorer collectivement les ancêtres (*Erechtheus* et *Ge*) de tout le nouveau corps civique défini par le législateur.

Les restrictions des manifestations publiques de la mort montre aussi possiblement un changement de la perception et de l'attitude envers la mort, produit d'un long procès par lequel la mort et les morts sont éloignés de l'espace des vifs à l'époque archaïque.

La legislación funeraria de la Atenas arcaica recogida por Cicerón en sus leyes restringe principalmente dos elementos característicos de los enterramientos de la época; por un lado la exhibición y ostentación pública de los entierros privados, que ponía de relieve el status del muerto, y por otro todos los aspectos irracionales asociados a las mujeres, cuya vinculación ritualizada con la muerte va más allá de las puras relaciones familiares.

Cicerón distingue tres momentos en la legislación funeraria ateniense: con Solón, cierto tiempo después (tal vez en la época de Pisístrato o de Clístenes) y con Demetrio de Falero¹. De la legislación soloniana en este punto también nos informan Demóstenes y Plutarco. Según este último el legislador ateniense vedó el lastimarse en los duelos, la presencia de extraños en los funerales, el sacrificio de un buey en la tumba, que probablemente estaba relacionado con el banquete en el lugar de enterramiento (prohibido de ese modo en estos momentos), el lamento fúnebre o *threnos*, (probablemente también las danzas), enterrar más de tres vestidos con el muerto, y visitar los sepulcros ajenos. Demóstenes asocia también al legislador con la obligación de exponer al muerto dentro de la casa y la de enterrarlo antes del amanecer; así como con la prohibición de asistencia de mujeres, a excepción de las que tuvieran parentesco con el muerto hasta el grado de hija de primo y las mayores de 60 años, en la *prothesis* o exposición y en la *ekphora* o procesión hasta el lugar de enterramiento, en la que las mujeres marchaban detrás de los hombres².

La legislación soloniana sobre los funerales se puede enmarcar dentro del proceso constitutivo de la polis, en el que frente a los enterramientos ostentosos que destacaban el status y posición social de la aristocracia y tendían a celebrarse como un acontecimiento público, nace el culto a los héroes, principalmente a partir del s. VIII, como elemento de equilibrio en las ciudades, aunque se desarrolla sobre todo a partir del s. VII (concretamente en Atenas con la primera legislación de Dracón). El culto que se daba a los héroes era similar a las prácticas que se realizaban en torno a los muertos en los funerales y días conmemorativos, aunque la tendencia es a convertirlo en algo público, mientras que la rememoración de los muertos (pues no era propiamente un culto, sólo reservado a los héroes como protectores de la ciudad) se hace progresivamente más privada y familiar³.

¹ Cic., *De legibus*, 2, 63 55. La legislación anterior a la de Demetrio de Falero, en la que se restringe la magnificencia del sepulcro y los elogios a los difuntos, puede remontarse a la época de Pisístrato: véase G. M. A. Richter, "Peisistratos Law Regarding Tombs", *AJA*, 49, 1945, p. 152 55. Sobre muerte y enterramientos véase: R. Garland, *The Greek Way of Death*, London, 1985. D. C. Kurtz y J. Boardman, *Greek burial customs*, London, 1971. M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge, 1974. I. Morris, *Furial and ancient society*, Cambridge University Press, 1987. G. M. A. Richter, *The Archaic Gravestone of Attica*, London, 1961. C. Sourvinou-Inwood, "A trauma in flux: Death in the 8th century and after" en R. Hagg (ed), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.*, Stockholm, 1983. G. Gnoli y J. P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982. E. Rhode, *Psique*, Méjico, 1948 (primera ed. de 1893/4). J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton, 1983. E. Vermeule, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, Méjico, 1989 (primera ed. en inglés de 1979).

² D., 43, 62 (atribuye a Solón la medida de enterrar antes del amanecer, mientras que Cicerón la asocia con Demetrio de Falero). Plu., *Sol.*, 21, 5. E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, Wiesbaden, 1966, F 72abc (p. 95 ss) y E 109 (p. 112).

³ Nacimiento del culto heroico: A. Snodgrass, "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique", en Gnoli y Vernant, *op. cit.* pp. 107-119. C. Bérard, "Recupérer la mort du Prince: héroïsation et formation de la cité", en Gnoli y Vernant, *op. cit.* pp. 89-105. Garland, *op. cit.*, p. 3. Dracón: Porph., *Abst.*, 4, 22. W. Burkert, en *Greek Religion*:

En la misma línea la fiesta de las Genesias, celebradas probablemente en origen en el seno de las familias aristocráticas, se transforma en la época de Solón en un festival cívico, en el que se veneraba a la Madre Tierra, Gea, y se conmemoraba a los ancestros. Es posible que Solón además asociara de algún modo esta fiesta con los muertos de guerra⁴.

Está ya prácticamente descartada la posibilidad de atribuir a Solón el establecimiento de los funerales públicos así como de la oración fúnebre que lo acompañaba en el s. V. N. Loraux destaca la dificultad de relacionar el origen de este acto cívico con cualquiera de los momentos precisos en los que se ha situado, ya sea a partir de Maratón, con Cimón o en el año 464. Sin embargo acepta la contribución de Jacoby, que por otra parte establece el nacimiento de los funerales públicos en el 464, en cuanto a la importancia que da a una serie de precedentes, como la batalla de Maratón (o los funerales oficiales de los muertos del Euripo), que hacen de la institución de los funerales públicos el tramo final de todo un proceso⁵.

Nosotros proponemos que este proceso, en el que juega un papel fundamental la exaltación de la ciudadanía ateniense, pudo comenzar en un momento clave en la definición del cuerpo cívico en la época de Solón.

Además de las noticias que nos han llegado sobre la legislación funeraria de Solón también existen otras relacionadas con los caídos en batalla, por las que se podría hacer remontar a esta época el ideal de gloria del ciudadano que lucha y muere por su ciudad. No sólo tenemos las noticias de Diógenes Laercio sobre la exención de la austeridad de las leyes suntuarias en los entierros de los muertos en la guerra, o la que protegía a los hijos de los caídos en la batalla, de la época del legislador, sino también el episodio que nos narra Heródoto sobre la entrevista, probablemente inexistente, aunque puede reflejar ciertos valores del momento, entre Creso y Solón, sobre Tello, considerado por este último como el más feliz de los atenienses por haber muerto en un

Archaic and Classical, Oxford, 1965 (primera publicación de 1977), afirma que el culto a los héroes es paralelo a la supresión del acostumbrado culto a los muertos (p. 205).

⁴ Véase sobre las Genesias E. Jacoby, "Genesia, a forgotten festival of the dead", *CQ*, 38, 1944. Bekker, *Anecdota Graeca*, I, p. 86 (Solón fijó la fiesta de las Genesias el día 5 de Boedromion); Hsch, s.v. *genesia* (sacrificios a Gea); Hdt., 4, 26 (genesias entre los griegos celebradas como un día de culto y conmemoración de los muertos).

⁵ Véase Th., 2, 34 (funerales públicos por los muertos en la guerra). Pl., *Mx.*, 236d. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, 1981, p. 29. E. Jacoby, "Patrios Nomos: State burial in Athens and the public cemetery in the Keirameikos", *JHS*, 64, 1944, pp. 37-66. Sobre la existencia de funerales públicos antes de las guerras persas: N. G. L. Hammond, "Strategia and Hegemonia in Fifth-Century Athens", *CQ*, 19, 1969, p. 118; se basa en el propio testimonio de Tucídides que dice que los funerales públicos estaban gobernados por un "patrios nomos" y se remontan más allá de la guerra contra los persas; o en Anaxímenes, el orador, que remonta a la época de Solón el discurso fúnebre por los muertos (Plu., *Publ.*, 9, 7 y sch. Th., 2, 35). Véase también DS., 11, 33, 3 (a partir de las guerras médicas).

combate entre Atenas y sus vecinos en Eleusis, por lo que había sido enterrado a costa del estado con grandes honores. El mismo legislador en su poesía sobre Salamina, recitada públicamente en el ágora, centro cívico de Atenas por oposición a la "asamblea" aristocrática en el banquete, presenta ya como un ideal el combate del ateniense en defensa de los derechos de su ciudad. Plutarco nos narra cómo la batalla de Salamina fue presidida desde el punto de vista religioso por un dios, Enialio, cuyo culto se hallaba en época clásica, tal vez desde antes, asociado al polemenco, que también se encargaba del culto a Harmodio y Aristogiton y de los honores rendidos a los caídos en batalla⁶.

Algunos autores han querido asociar las Genesisias, inauguradas probablemente por Solón como fiesta de los ancestros de todo el cuerpo cívico ateniense, celebradas en Boedromion, al final de las campañas de guerra, con los honores y el culto rendido a los caídos en batalla, que en época clásica no coincidiría, según Loraux, con los funerales públicos, pues se trataría de un culto anual a cargo del polemenco⁷.

En las Genesisias se celebraba a Gea, la Madre Tierra, a la que según Tucídides retornaban los muertos en combate. La oración fúnebre de Pendes narrada por el propio Tucídides a continuación de la descripción de los funerales públicos, comienza precisamente con la rememoración de los ancestros de los atenienses⁸. Las Genesisias oficiales de todos los ciudadanos, consagradas precisamente a los ancestros y a Gea, sustituirían probablemente a unas Genesisias privadas celebradas en el seno de las familias aristocráticas. Es lógico suponer que a las restricciones funerarias contra la ostentación aristocrática particular le acompañara una promoción paralela de los enterramientos públicos (según Humphreys ya existentes en esta época⁹) o de ciertos honores o rememoración de los nuevos representantes de la ciudad, los caídos en la batalla, probablemente asociados a este festival; todo ello no implica el establecimiento institucional de un acto cívico reglado tal y como se conocían en el s. V los funerales públicos. Gea, la tierra negra, la Madre de los dioses olímpicos en la poesía de Solón, asociada o identificada probablemente desde esta época con Deméter, se constituye en estos momentos, junto a Apolo Patroos, culto estableci-

⁶ DL., 1, 55, 56; Hdt., 1, 30; Sol., 5. Plu., *Sol.*, 9. Polemarco encargado del culto a Enialio, Artemis Agrótera (el 6 de Boedromion, un día después de las Genesisias), a los Tiranocidas y a los caídos en la guerra: Arist., *Ath.*, 58, 1. Véase sobre la pérdida de capacidades del polemenco a partir del s. V y su papel relevante durante el s. VI: Hammond, *op. cit.*, p. 118.

⁷ Asociación de las Genesisias con los honores rendidos a los muertos en batalla: H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977, p. 53. Sobre las Genesisias véase también E. R. Farnell, *The cults of the Greek states*, New York, 1977, vol. 3, p. 23. Loraux, *op. cit.*, pp. 38-9.

⁸ Th., 1, 35. Sobre los ancestros asociados a la Madre Tierra en la oración fúnebre: Pl., *Mx.*, 237 ss.

⁹ S. L. Humphreys, "Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?" *JHS*, 100, 1980, p. 102.

do por Solón en el ágora, en ancestro y madre de todo el cuerpo cívico de los atenienses. Comienza pues en estos momentos todo el proceso que llevará a la reivindicación de la autoctonía ateniense, muy ligada a los funerales públicos y a la repatriación de los restos de los caídos en combate, propio únicamente de la ciudad de Atenas¹⁰.

En este proceso en el que hemos situado la legislación funeraria, también se delimitan los lugares de enterramiento que tienden a desplazarse fuera de las ciudades; en Atenas durante el s. VI disminuyen las tumbas dentro de la ciudad, aunque no es hasta finales del siglo cuando dejan de construirse completamente en el interior del espacio ciudadano¹¹.

¹⁰ Templo de Apolo Patroos en el ágora: Paus, 1, 3, 4. H. A. Thompson "Buildings in the west side of Agora", *Hesperia*, 6, 1937, p. 77 ss. R. E. Wycherley, *The Athenian Agora. Literary and Epigraphical Testimonia*, vol 3, Princeton, New Jersey, 1957, p. 50-53. J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London, 1971, p. 96. Jacoby atribuye el culto de Apolo Patroos a Solón (en "Genesisia...", *op. cit.*); aunque algunos autores lo relacionan con Pisistrato (X. de Sehuter, "Le culte d'Apollon Patreos à Athènes", *AC*, 56, 1987, 103-129; C. W. Hedrick, "The temple and cult of Apolo Patreos in Athens", *AJA*, 92, 1988, 185-210) es más probable el establecimiento del dios, ancestro de todos los atenienses que sancionaba la pertenencia al cuerpo cívico (en la prueba de la doki-masía), en el momento de la legislación soloniana que precisamente definió y perfiló la ciudadanía (Véase M. Valdés "El culto de Apolo Patreos en las fraternías", *Gerion*, 12, 1994). El culto de Apolo Patreos en el ágora se asentó probablemente al mismo tiempo que el de Zeus "Basileios" (donde los arcontes hacían el juramento de guardar las leyes) y junto al Beuleuterion, sede del consejo, que en época clásica se hallaba estrechamente asociado al templo de la "Madre de los dioses", cuyo culto, según Thompson (*op. cit.* p. 205), tuvo que ser precedido por una divinidad semejante o igual a Deméter. Esta divinidad pudo haber sido Gea, la "Madre de los dioses" olímpicos en la poesía de Solón (24), que en el s. VI se encuentra muy próxima a Deméter (los himnos a Deméter y a Gea, de finales del s. VII y principios del s. VI, tienen un gran paralelismo; en el himno a Gea, la diosa es llamada "Madre de todo": J. Humbert, *Homère, Hymnes*, Paris, 1936, 239 ss; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974). Identificación de Gea y Deméter en Eurípides, asociadas a la diosa Frigia, La Gran Madre: E. Reí., 1301-60; Ph., 685; Ba., 275. En el demo ático de Elia Deméter lleva el epíteto de la Tierra, Anesidora (Hsch s.v. *Anesidora*); allí también se veneraba a Gea: Paus, 1, 31, 4. Es posible que el culto a la diosa Gea en las Genesisias, como ancestro de los ateniense se hiciera, en origen, con el establecimiento público de la fiesta por Solón, en un hipotético altar en el ágora consagrado a esta diosa, junto al Beuleuterion y al nuevo culto de Apolo Patreos, establecido también como nuevo ancestro de los atenienses; cerca del ágora, en el camino hacia el Cerámico encontramos también un culto a los Tritopátore, los ancestros de los atenienses, nacidos de la Tierra, pero hijos también de Helios, en algunas fuentes identificado con Apolo Patreos; este culto pudo haberse iniciado en el s. VI en un témenos triangular delimitado por *horoi*: H. A. Thompson, "Activity in the Athenian Agora 1960-1965", *Hesperia*, 35, 1966, p. 46; F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos*, Paris, 1976, pp. 1139. Sobre los Tritopátore: Filocoro 328 E 182 (hijos de Gea y Helios o Apolo); Fanodemo 325 F 6 (hijos de Urano y Gea). Culto a los Tritopátore principalmente en las fraternías: E. Kearns, *The heroes of Attica*, Institute of Classical Studies, suppl. 57, 1989, pp.76-77. Tenemos pues algunos indicios que nos permiten atribuir a esta época el inicio de la elaboración de todo el complejo mítico que se adecúa a la creación de la autoctonía ateniense. Sobre la autoctonía véase Loraux, *op. cit.* y también *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981. Repatriación de los muertos en combate: Demóstenes, *Leptines*, 141.

¹¹ "Véase Morris, *op. cit.* Kurtz y Boardman, *op. cit.* p. 68 ss. R. S. Young, "Sepultura intra urbem", *Hesperia*, 20, 1951, p. 67 ss.

Lo privado y lo genético va dejando paso a lo cívico. El estado legisla no sólo sobre funerales, sino también en materia de herencia. Los encargados de los rituales funerarios eran tradicionalmente los familiares que heredaban al muerto. La legislación soloniana promueve probablemente, con su ley de adopción, la familia nuclear frente a la familia extensa y con ello posiblemente también restringe el número de familiares, directos o políticos, que participaban en los entierros (la ley funeraria reducía a la familia más cercana el número de asistentes)¹².

Los dos extremos de este proceso relacionado con la muerte los encontramos por un lado, y dentro del mundo imaginario, en los rituales funerarios de Patroclo que aparecen en la *Ilíada* (o en el mundo real en el entierro de Anfidamente de Calcis) y por otro, en los entierros públicos celebrados en Atenas por los caídos en batalla descritos por Tucídides. En los primeros se ensalza al aristócrata en una ceremonia en la que principalmente se hace ostentación de las excelencias de ese personaje en una sociedad competitiva; en el segundo caso se transfieren los mismos valores de gloria aristocrática a toda la ciudad que se ve representada ahora en sus ciudadanos caídos en combate. Es una ocasión por tanto de reafirmar la cohesión de todo el cuerpo cívico de Atenas, la única ciudad que repatría a sus muertos¹³.

Sin embargo esta legislación funeraria no sólo se enmarca en este proceso en el que se pasa de lo genético a lo cívico, sino que también se relaciona con un cambio de mentalidad que paralelamente se ha ido produciendo con respecto a la muerte pero también a la mujer.

En la legislación soloniana se regula la participación de las mujeres en el ritual funerario (tienen un mayor protagonismo en el ámbito privado de la casa, pero en la procesión quedan en un segundo término) y se restringe su asistencia (a las parientes próximas), así como la de extraños al muerto. A pesar de estas medidas los funerales privados en Atenas siguieron estando muy ligados a las mujeres y en especial a las esclavas carias que cantaban en ellos y a las que alude Platón en sus leyes.

En la fiesta de las Antesterias, antiguo festival de año nuevo, de retorno al caos y de restitución ritual, los esclavos carios jugaban un papel importante. Burkert relaciona las *Keres*, tradicionalmente consideradas como los espíritus de los muertos, con los carios que irrumpían en la ciudad y en las casas con máscaras representando a los ancestros o primeros habitantes del Ática. No es probablemente una

¹² Plu., sol., 21. Legislación sobre herencias: Is., (7) 3; (2) 13, 14; D., (44), 49, 63, 67, 68; (45), 2, 14. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, 1968, pp. 121-149. W. Lacey, *The Family in Classical Greece*, New York, 1968, p. 88 y 125 ss. Asociación de parientes políticos con muerte (en palabra *Kedos*): M. Alexiou, *op. cit.*, p. 210.

¹³ Hom., 11., 18, 170 ss. T., 2, 34, 1-8 (Paus., 1, 29, 4-5: cementerio público de caídos en batalla). Repatriación de muertos: D., Leptines, 141. Véase Loraux, *op. cit.* También "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité", en Gnoli y Vernant, *op. cit.* pp. 27-43.

casualidad que la fiesta de las Antesterias, considerada como una fiesta de los muertos, tuviese también esa relación con los esclavos carios, pues ambos aspectos, los espíritus de los muertos o los ancestros y la esclavitud se relacionan con el caos, con los orígenes y la marginalidad. La conexión de la muerte con lo extraño o lo extranjero, con las esclavas carias en los enterramientos atenienses, puede deberse también a este elemento de desorden y polución que irrumplía en la ciudad, como en las Antesterias, en los funerales. Encontramos esta relación antigua de extranjeras y esclavas con la muerte también en el entierro de Patroclo en el que las troyanas cantaban en la tumba del héroe (en Esparta los hilotas lo hacían en los funerales del rey)¹⁴.

La relación de la mujer con la muerte va más allá de los vínculos familiares. Ya en la Edad del Bronce, como nos muestra Goodison en un reciente estudio, estaba la mujer asociada al ciclo vegetativo, a la muerte y al sol. Existía cierta identificación y simbiosis entre la vida humana y la vida de las plantas (Aquiles es criado por su madre como una planta), y por ello se vinculaban los rituales funerarios con los rituales de la vegetación. Cicerón menciona en sus leyes cómo se sembraban en las tumbas, desde los tiempos ancestrales de Cécrope, semillas en el momento del enterramiento. La *Iliada* nos narra cómo las ninfas plantaron árboles alrededor de la tumba de Etión. Generalmente se admite que en origen los banquetes funerarios se realizaban en el lugar de enterramiento, práctica que se prohibió probablemente en la época de Solón; en los vasos de época geométrica aparecen escenas de danzas en torno al muerto, similares a las realizadas en rituales fertilizantes. En la *Iliada* se nos narra también una escena de la vendimia en la que jóvenes de ambos sexos cantan y danzan golpeando con sus pies el suelo (en una danza fertilizante), y un niño toca el canto de Lino, quien según un fragmento de Hesíodo fue el inventor del lamento fúnebre, el *threnos*¹⁵. La muerte y el nacimiento de la nueva vida se hallaban imbricados y asociados a las mujeres y al sol. Ciertas divinidades, como Ariadna, Circe o Hécate, diosa de las cuevas que es invocada junto a Helios en el himno homérico a Deméter, y que estaba relacionada con un sacrificio en honor de los muertos, realizado en las encrucijadas los tres últimos días de cada mes, mantienen en su culto

¹⁴ Pl., *Lg.*, 800e, 1-3. 11., 18, 339. Véase también A., Ch., 733. Alexiou, *op. cit.*, p. 10. Sobre la relación de los funerales con las mujeres: S. C. Humphreys, *The family, women and death*, London, 1983, p. 150. Sobre *keres* en las Antesterias: W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, 1983, p. 226 ss.

¹⁵ L. Goodison, *Death, Women and the Sun*, Institute of classical Studies, Bull. Suppl., 53, 1989, (especialmente p. 162). Aquiles: Hom., 11., 18, 56-7. Etión: 11., 6, 420. Cic., *De Legibus*, 2, 63. Canto de Lino: 11., 18, 565 ss; Hes., *Fr.*, 305. En Hesíodo la tercera raza de los mortales había nacido de los árboles (de los fresnos): Op., 145. Sobre la posibilidad de que se realizaran comidas rituales en los lugares de enterramiento en origen: R. Hägg, "Funerary Meals in the Geometric Necropolis at Asine?", en *Proceedings of the Second Symposium at the Swedish Institute in Athens*, ed. por R. Hägg, 1983.

o en los mitos relacionados con ellas, ciertas pervivencias de esta distancia con la muerte, que como elemento de desorden, de caos y de miasma, desconocido y terrible, se aleja del espacio cívico de las ciudades. Se suprimen así los banquetes en la propia tumba. De una visión colectiva o comunitaria, en la que el individuo que moría constituía parte del ciclo de la vida, se pasa a una individualización cada vez mayor en la época arcaica. Se rompe con el ciclo natural; la única supervivencia que resta es de tipo individual en la memoria, preservada generalmente en el *sema* o tumba o en el discurso fúnebre, a lo que tenían acceso sólo una minoría. La mujer, la raza de mujeres, como aparece en Hesíodo, progresivamente marginada de la sociedad arcaica, se asocia a todo lo limítrofe, al desorden, a lo caótico, y, como la muerte, inspira al mundo establecido de hombres, de ciudadanos varones, una cierta ansiedad, miedo y antagonismo. Se produce una conexión entre la muerte que adquiere rostro de mujer, atrayente y terrible, con todos los aspectos marginales de la sociedad, como los niños, esclavos, extranjeros o las mujeres, (reunidos todos en la festividad de las Antesterias), y también con los espacios limítrofes: se asocia el otro mundo con los confines de la tierra¹⁶.

Pero la polis trata de incorporar en sus esquemas cívicos, de una forma canalizada y organizada, todos estos aspectos en cierto modo peligrosos e incontrolados; de ahí por ejemplo toda la legislación soloniana sobre las mujeres, reprimiendo de sus fiestas lo desordenado e ilícito. La mujer se integra en la polis como madre, esposa o hija de ciudadano, transmisora de la herencia, y se circunscribe al oikos. También los niños o los esclavos son objeto de la legislación de Atenas en esta época. Podemos suponer que la reorganización del calendario festivo realizada por Solón integraba en la religión cívica muchos cultos antes privados de las familias aristocráticas, pero también cultos marginales ahora reestructurados. Todo este esfuerzo por incorporar a los esquemas cívicos aquello que de algún modo se salía de los márgenes de lo permitido, en ocasiones asociado con lo más popular, con-

¹⁶ Goodison, *op. cit.* p. 170 ss. Hes., Th., ; Op., 719-59. Véase J. P. Vernant, "Mito y Sociedad en la Grecia antigua", Madrid, 1982 (ed. en Francia de 1974). Purificación de Atenas: Plu., Sol., 12. Purificación de Delos: Th, 3, 104. Sobre polución, véase L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, New York, 1975 (preocupación creciente en época arcaica por la mancha y la purificación, p. 58); R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983. Sobre la ruptura con la muerte y el paso de lo colectivo a lo individual: Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, Humphreys (Family Tombs...), *op. cit.* p. 101 ss. Sobre la mujer: J. P. Gould, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens", *JHS*, 100, 1980, p. 57 (tensión y ansiedad y miedo de hombres frente a mujeres en la polis). N. Loraux (Les enfants...) *op. cit.* p. 21 (mito de la autoctonía sólo para hombres, las mujeres excluidas). Humphreys (The Family, Women ...) *op. cit.* p. 150. P. Lévêque, "Pandora ou la terrifiante féminité", *Kernos*, 1, 1988, 49-62. Visión de muerte: E. Vermeule, *op. cit.* p. 233 ss. (relación de la muerte con occidente, donde se sitúa a Calipso, Circe, las Gorgonas; allí Helios y Hades apacientan sus rebaños).

tinúa con los Pisistrátidas, momento en el que se da un gran impulso al culto de Dioniso dentro de la ciudad¹⁷.

Al igual que sobre las mujeres, los esclavos o los niños, la muerte también es objeto de la legislación ciudadana de las relaciones antiguas¹⁸.

En la época oscura se produce, a grandes rasgos, una "ruptura" entre las divinidades masculinas y las femeninas; éstas, que priman sobre todo en Creta, se ven suplantadas por las divinidades masculinas, las ctónicas por las olímpicas (en Delos, Delfos y Olimpia), la visión cíclica por una visión bipolar. A pesar de ello pervivieron muchas asociaciones y simbolismos religiosos. La mujer sigue vinculada a la muerte, a la fertilidad, a la Tierra, pero su imagen se degrada y, como la tierra que da nacimiento a monstruos (como Tifón en Delfos), se relaciona con lo monstruoso, los espacios cerrados y oscuros, con todo lo sombrío, peligroso y terrible. El mito de Hesíodo de la creación de la primera mujer, cuyo nombre, Pandora, es también un epíteto de la Tierra, presenta a las mujeres como un mal, un peligro y las asocia a la mortalidad. La muerte, ahora fuente de mancha, es vista con ansiedad. Se desarrolla progresivamente la idea de polución que se concreta en los siglos VII y VI en las purificaciones llevadas a cabo por Epiménides en Atenas en la época de Solón, y por Pisístrato en la isla de Delos. Antes la muerte y la vida estaban íntimamente ligadas, dentro del ciclo de la vegetación. Poco a poco se produce una ruptura y separación completa. De la muerte ya no se retorna, no se produce un nuevo renacimiento. Se intenta acrecentar por tanto la polis, no sólo en cuanto a las restricciones funerarias, sino también en relación a otros aspectos como las medidas que prohibían hablar mal de los muertos o la obligación de enterrar a los padres para poder heredar, así como cumplir con los ritos dedicados a los difuntos en los días señalados¹⁹; sin embargo las ideas sobre la muerte que se han ido formando progresivamente llevan a un desplazamiento de los enterramientos fuera del espacio cívico, ya probablemente en la época de Solón, aunque no se consolida del todo hasta finales del s. VI. La muerte se convierte en un asunto mucho más privado, en el que la

¹⁷ Véase A. R. W. Harrison, *The law of Athens*, I, Oxford, 1968. W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, New York, 1968. Legislación sobre mujeres y niños: D., (59) 85, 87. A., (1) 6, 10, 15, 16, 182, 183. DL., 1, 55. Sobre esclavos M. M. Mactoux "Lois de Solon su les esclaves et formation d'une société esclavagiste", *Forms of control and subordination in Antiquity*, Tokyo, 1986, 331-354. Véase sobre la mujer en la sociedad de la época clásica Gould, *op. cit.* Plu., Sol., 21 (Solón reprime de las fiestas de las mujeres lo desordenado e ilícito).

¹⁸ Goodidon, *op. cit.* pp.133 ss. Ariadna, nieta de Helios, diosa del laberinto, símbolo de muerte: 11, 18, 590-2 y sch. Od., 21-5. Plu., *Thes.*, 20. Circe: Hes., *Th.*, 956-7, 1011. Hécate: Hes., *Th.*, 411 55. h. Hom. a Deméter: 25 ss y 438; también invocada con Helios por Medea (nieta del sol): S., fr., 535. Sacrificio a Hécate al final de cada mes: Garland, *op. cit.* p. 147. Sobre la relación de las mujeres con la muerte y el duelo véase también N. Loraux, *Les mères en deuil*, éditions du Seuil, 1990 (cap. II).

¹⁹ DL., 1, 55. D., 67. Plu., Sol., 21.

relación ritual que tenían las mujeres con el duelo no desaparece, pero se intenta ocultar por sus conexiones con el desorden y lo marginal y se procura hacer del enterramiento algo estrictamente familiar, ajeno a la mirada y participación de los extraños; de ahí la ley que obligaba a enterrar antes del amanecer y que en la *ekfóra* relegaba a las mujeres a un segundo plano. Se intentan susprimir los entierros como forma de ostentación social de ciertas personas, aunque en época de Solón se mantiene la propiedad sepulcral como elemento de diferenciación, más tarde también restringida. La muerte queda por tanto relegada, por las mismas leyes cívicas emanadas de la polis, a lo estrictamente familiar y privado, aspecto que también intenta canalizar la ciudad-estado²⁰; la excepción son los caídos en la batalla cuyos restos en el s. V se repatrián y a los que se honraba con funerales públicos, en los que la familia, y en especial las mujeres, tenían un papel muy restringido. En ellos se perpetúa el ensalzar al muerto como se hacía en los entierros aristocráticos, pero sin el riesgo que éstos conllevaban, pues los caídos en la batalla representaban a toda la comunidad, que de esa manera adquiriría también parte de la gloria. Sólo en este caso la muerte es algo cívico (aunque como vimos la muerte privada es también objeto de la legislación de la ciudad), y como tal se sustrae a la participación normal que las mujeres tenían en los entierros; el protagonismo de las mujeres se traspasa a las nuevas tribus creadas por Clístenes. Sólo se admite su presencia en la tumba en cuanto que esposa, madre o hija de ciudadano, pero la conexión primitiva y ritual que tenía con la muerte se relega porque no entra dentro de los esquemas ciudadanos de la polis. La mujer en la Atenas arcaica y clásica sigue perteneciendo al ámbito de lo privado y lo familiar, al oikos (se hallaba bajo la custodia del *kurios*), mientras que la muerte, o por lo menos un nuevo tipo de muertos, los caídos en batalla, se ha convertido en un asunto cívico y los funerales públicos una nueva ocasión para pro-

²⁰ El luto separaba a la familia, al oikos, de la vida pública. Las manifestaciones públicas de la muerte privada debían ser reprimidas: Humphreys (*The Family, Women ...*) *op. cit.* p. 14. Humphreys (*Family Tombs ...*) interpreta las restricciones de la legislación soloniana a las mujeres en los entierros en línea de la supresión de la ostentación aristocrática; Sourvinou-Inwood, sin embargo, atribuye la legislación sobre todo a un cambio de mentalidad con respecto a la mujer, y se basa en que la legislación soloniana no restringe la ostentación en los monumentos funerarios; las restricciones a la magnificencia de las tumbas llegan con posterioridad (Cic., *De legibus*, 2, 63 ss). Sin embargo lo que se atribuye a Solón concuerda con su política de dar al demos lo justo, pero también de proteger la propiedad de los "agathoi" (protege la propiedad de las tumbas: Cic., *De legibus*, 2, 63 ss y Sol., 5: "Pues di al pueblo tanto honor como le basta, sin quitar ni añadir a su estimación social; y de los que tenían poder y eran considerados por sus riquezas, también de estos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero...": traducción de E. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos*, vol I, 1956-59, p. 191). Solón aunque protege la propiedad, restringe el acto público del entierro privado y particular (los aristócratas eran quienes podían hacer un mayor despliegue de medios en los entierros) que podían llevar al demos a levantarse, y es lógico pensar que promoviera al mismo tiempo un acto público de cohesión social en este mismo terreno de los enterramientos o de los honores a los muertos con el establecimiento de la fiesta de las *Genesias*.

mover los sentimientos cívicos de cohesión social. Dijimos al principio que un desarrollo típico de las ciudades es precisamente el culto a los héroes asimilados como elemento de equilibrio. Los caídos en batalla son "el nuevo héroe", colectivo y anónimo, de la polis de Atenas²¹.

²¹ En el s. V no se heroifica, lo que ha hecho suponer a Loraux que los muertos en batalla tenían esta categoría de héroes protectores de la comunidad (como posiblemente serían los ancestro venerados en las *Genesisias*). Loraux (*L'invention...*), *op. cit.* pp. 39-40.