

## LOS RITUALES ÁTICOS, ENTRE *GÉNOS*, *DÊMOS* Y *PÓLIS*

DOMINGO PLÁCIDO

Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

El texto aristotélico de la Constitución de Atenas que habla de la democracia y de las tradiciones patrias como asunto de la religión, encuentra su confirmación en las prácticas religiosas de la *pólis*, donde las grandes familias de la aristocracia conservan el control de los rituales a través de la organización del *génos*.

### RÉSUMÉ

Le texte aristotélicien de la Constitution d'Athènes qui parle de la démocratie et des traditions patries comme enjeux de la religion, trouve sa confirmation dans les pratiques religieuses de la *pólis*, où les grandes familles de l'aristocratie conservent le contrôle des rituelles à travers l'organisation du *génos*.

Según Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 21,6, en el momento de las reformas de Clístenes, a pesar de que el *dêmos* y la *trittys* habían sustituido como base del sistema tribal al *génos* y la *phratría*, el legislador permitió que éstos, junto con el sacerdocio, *hierosýne*, los mantuviera cada uno de acuerdo con las tradiciones patrias, *katà tà pátria*<sup>1</sup>.

Del mismo modo, en el plano de las representaciones míticas acerca de los tiempos primitivos de la ciudad, Apolodoro, III,15,1, se refiere a la muerte de Pandión, cuya herencia se repartieron sus dos hijos, Erecteo que recibió la realeza y Butes el sacerdocio (*hierosýne*) de Atenea y de Posidón Erecteo. El nombre de Erecteo aparece de este modo en dos posiciones, como rey y como objeto de culto identificado con Posidón. En consecuencia, el sacerdocio de Butes está dedicado tanto a los dioses Atenea y Posidón como al personaje mítico heroico que se identifica con la realeza.

<sup>1</sup> En el planteamiento general de las reformas de Clístenes, este hecho se encontraría en la misma línea que el papel atribuido a la Pitia en la estructuración del sistema tribal y en la denominación de las tribus; ver el comentario *ad loc.* de P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Clarendon Press, 1981. Los cambios quedarían paliados con estos aspectos conservadores.

Así, el *génos* de los Eteobúttadas, según el escolio a Esquines, II,147, procede de Butes, pero ese *génos* es el que se identifica como procedente de Erecteo. Son los que realmente proceden de Butes, insiste el escolio. Sus miembros están al frente del santuario de Atenea Políade en la Acrópolis y de su *génos* nace la sacerdotisa de Atenea Políade<sup>2</sup>.

Según Harpocración, s.v. *Boutádes*, los Búttadas son los miembros del demos *Bouteía* que pertenece a la tribu Eneide. La situación aparece más clara en Plutarco (*Vita X oratorum. VII. Lycurgus=Mor.*, 841B), donde de la familia del orador biografiado se dice que era "de los demos, Búttada, del *génos* de los Eteobúttadas. Por tanto, el *génos* sacerdotal de los Eteobúttadas tiene un paralelo en la organización de los demos que ha sido resultado de las reformas de Clístenes<sup>3</sup>, lo que quiere decir que también en este campo se dejó sentir la presencia de las aristocracias que Aristóteles veía en el *génos*, las *phratriai* y el sacerdocio.

Según Harpocración, s.v. *Skíron*, los que han escrito de las fiestas y de los meses de Atenas, entre ellos Lisimáquides (*FGH 366,3*), dice que el *skíron* es una gran sombrilla, bajo la que, transportada desde la Acrópolis hasta un lugar llamado Esciro, marchan la sacerdotisa de Atenea y el sacerdote de Posidón y de Helio. La acompañan los Eteobúttadas<sup>4</sup>. Cuando los Eteobúttadas aparecen como *génos* encargado del culto de Atenea y Posidón están representando en lo real lo que aparecía en el mundo mítico de la narración de Apolodoro citada más arriba. El sacerdocio gentilicio se corresponde con la funcionalidad mítica de los héroes<sup>5</sup>.

Cuando Pausanias, I,26,5, describe el Erecteo de la Acrópolis de Atenas, dice que, de los altares que se encuentran según se entra, uno está dedicado a Posidón, en el que también sacrifican a Erecteo de acuerdo con un oráculo, otro al héroe Butes y el tercero a Hefesto. Añade el periegeta que en la paredes hay inscripciones del *génos* de los Búttadas<sup>6</sup>. Aquí, por lo tanto, se muestra la total identificación del *génos* con el nombre los Búttadas, lo que antes era el demos.

A lo largo de los textos citados puede verse, por tanto, cómo el *génos* de los Eteobúttadas se identifica con el demos de los Búttadas, localizado en Butea, posiblemente dentro de los muros de Temís-

<sup>2</sup> H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 17.

<sup>3</sup> J.K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B. C.*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 348-9.

<sup>4</sup> Ver H. W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 157; D. PLÁCIDO, "Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión", *In memoriam. J. Cabrera Moreno*, Universidad de Granada, 1992, p. 409.

<sup>5</sup> R. S. J. GARLAND, "Religious Authority in Archaic and Classical Athens", *ABSA*, 79, 1984, p. 77.

<sup>6</sup> E. KEARNS, *The Heroes of Attica*, Londres, I.C.S. (Bull. suppl. 57), 1989, p. 68.

tocles<sup>7</sup>. Pero los Bútadas aparecen también como el nombre del *génos* en el texto de Pausanias. Se ve así cómo se confirma el contenido del texto aristotélico por el que, en el sistema de Clístenes, se identifica el *génos* con los sacerdocios en un terreno que continúa funcionando de acuerdo con los presupuestos tradicionales, *katà tà pátria*.

Además, los cultos con que se identifica la *pólis*, de Atenea Políade y Posidón, son precisamente los que permanecen en manos de los Eteobúttadas, con lo que se confirma que es el *génos* como sistema básico de organización social el que continúa controlando los cultos, incluso cuando se institucionalizan como cultos de la *pólis*<sup>8</sup>. Ello se traduce en el mito en que se reparten la realeza y el sacerdocio, que sirve para rendir culto al símbolo de la realeza, heredero del antiguo héroe Erecteo, que recibía culto en el antiguo templo micénico, transformado en templo cívico.

Erecteo y Butes, como héroes relacionados con el *génos*, se convierten en vehículo del culto de Atenea y Posidón, superando así el conflicto mítico sobre el patrocinio de la ciudad, que la tradición situaba en tiempos de Cécrope. En el santuario también se rinde culto a Hefesto, dios que pretendió relacionarse sexualmente con Atenea, de donde nació Erictonio, considerado, en su identificación con la serpiente, como la versión ctónica de Erecteo<sup>9</sup>. Del secreto de su nacimiento se hicieron cargo precisamente las hijas de Cécrope, con quienes se identificaban las jóvenes doncellas que llevaban los secretos al santuario de Atenea nueve meses antes de las Panateneas. En esta relación, los cultos de la *pólis* se convierten en el lugar de la integración entre las funciones de la reproducción y las divinidades políadas.

De este modo, a través de la religión la aristocracia gentilicia continúa controlando las actividades religiosas de la ciudad incluso tras la reforma democrática de Clístenes. Ésta queda así debilitada por dos sistemas, al identificar algunos de los demos con los *géne* dominados por las tradicionales familias aristocráticas y al entregar los cultos en manos de los mismos *géne*.

<sup>7</sup> J. K. DAVIES, "Society and Economy", *CAH*, V<sup>2</sup>, p. 298.

<sup>8</sup> J. TRAVLOS, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, Hacker, 1980, p. 213.

<sup>9</sup> Ver comentario de F. CHAMOUX, París, Les Belles Lettres, 1992.

## OIKOS KAI KEDOS: RESTRICCIONES EN LAS MANIFESTACIONES FUNEBRES DE LA FAMILIA<sup>1</sup>

VASILIS G. TSIOLIS

Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

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

### ABSTRACT

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

Entre las disposiciones legales que regulan las modalidades culturales de los santuarios, por un lado, y las ordenanzas relativas a las prácticas funerarias, por otro, existen importantes diferencias de contenido, como cabe esperar de dos tipos de legislación que afectan a distintos campos de la vida espiritual<sup>2</sup>. Pese a la tendencia a asociar el contexto funerario con lo puramente religioso que se detecta en algunas inscripciones y textos literarios, el ámbito del más allá y su aparato ritual quedan, prácticamente, desvinculados del culto a los dioses. Como es bien sabido, las leyes relativas a los santuarios y a los cultos, establecen normas que atañen, casi exclusivamente, al sector

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

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

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

En primer lugar, al igual que los *hieroi nómoi*, también estas leyes apuntan a la codificación de los procedimientos puramente rituales, de modo que aparecen como textos de derecho sagrado. Se especifican las obligaciones de los afectados y se determina el procedimiento exacto, con el fin de evitar trasgresiones de las costumbres funerarias deseadas por el legislador, así como de cumplir correctamente con las creencias vigentes con respecto a la muerte<sup>3</sup>. Este código ritual está presente en todas las leyes funerarias que han llegado hasta nosotros, induciendo a muchos investigadores a aceptar el exclusivo valor ético-ritual de las mismas.

En efecto, en el ámbito funerario, donde lo sobrenatural adquiere una trascendencia excepcional, resultaría incomodo prescindir de la dimensión sagrada de los actos, incluso en los casos en que el objetivo principal del legislador fuera de otra índole. Por ello, la interpretación de las disposiciones oficiales referentes a los funerales se convierte en una tarea más compleja, en cuanto que está abierta a distintas lecturas. Así, por ejemplo, la ordenanza soloniana<sup>4</sup> que impone el horario nocturno de la *ekphorá* y sepultura del difunto, así como la exigencia de silencio durante estas operaciones, no sólo se abre a una lectura ritual de carácter antimiasmático y catártico. También responde a la necesidad social de preservar de la turbación psicológica al resto de la comunidad, ajena a un acto de carácter privado, como supondría la celebración de los funerales, con todas sus implicaciones visuales y acústicas, durante el día. Además, la celebración nocturna invalida la parafernalia fúnebre como medio de lucimiento social, al convertir en innecesaria, por falta de "espectadores", es decir de asistentes pasivos, la eventual aparatosidad del procedimiento. Así mismo, la prohibición de sacrificar el toro, parece obedecer más a criterios económicos y sociales, que a un mero imperativo ritual<sup>5</sup>. Es, por tanto, necesario, que la investigación en torno al móvil del legislador

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

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

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

no debe limitarse sólo a la lectura del contenido ritual de las disposiciones legales. La elaboración de un código ritual apunta, evidentemente, a la creación de un mecanismo capaz de forjar la rectitud del comportamiento individual y familiar respecto al resto del cuerpo social, sin violar en lo esencial el sentimiento religioso de los afectados. No obstante, al presentarse como tal código, con frecuentes referencias a las prácticas ancestrales, hace, al mismo tiempo, más fácil la aceptación y observación de aquellas disposiciones en él incluidas, de carácter no ritual. El peso que la disposición sagrada ejerce sobre la comunidad se instrumentaliza, así, para lograr otros propósitos, probablemente más importantes para el legislador, que el rito en sí<sup>6</sup>.

El segundo objetivo de estos reglamentos concierne a la regulación de los gastos relacionados con los funerales, al incluir disposiciones de índole cuantitativa, siempre reductoras<sup>7</sup>. Para muchos investigadores es ésta la principal preocupación del legislador, deseoso de frenar el derroche de dinero y el exceso de lujo durante las ceremonias fúnebres y los posteriores actos de conmemoración del difunto. En efecto, la progresiva penetración del lujo en estas ceremonias llegó a convertirlas casi en meros actos sociales, con evidentes consecuencias económicas para los menos ricos y para la misma ciudad, a menudo de escasos recursos como para permitir tales excesos. Paralelamente se ponían de manifiesto las diferencias sociales entre unos y otros, con el potencial riesgo de fomentar la crispación de la sociedad, riesgo que la ciudad no estaba dispuesta a correr habida cuenta de las dificultades para mantener el equilibrio social. No es casual que tales leyes se promovieran sobre todo en momentos de agitación social -no necesariamente en períodos de recesión económica- como demuestran, en el caso de Atenas, las intervenciones solonianas primero y las de Demetrio de Falero más tarde. En ambos momentos se produjo una profunda reestructuración social y, pese a no tratarse de movimientos igualitarios, se consideró necesaria la moderación de las manifestaciones fúnebres y la restricción de las demostraciones de riqueza y de rango social (para las que los funerales se presentaban particularmente adecuados), en el intento de mitigar la conflictividad social<sup>8</sup>.

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

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

<sup>7</sup> No hay constancia de leyes que inciten al incremento de la parafernalia funeraria.

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

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

Por último, un tercer objetivo de estas leyes está relacionado con la imposición de una conducta apropiada a determinados sectores de la población, con respecto a los actos fúnebres. Tal apartado afecta fundamentalmente al sector femenino, tradicional depositario de las obligaciones rituales funerarias, pero proclive a la trasgresión de las mismas por distintos motivos. En efecto, las mujeres, familiares del difunto, encabezan las prácticas rituales desde la preparación adecuada del cadáver, hasta su sepultura e incluso después, hasta la conmemoración de los aniversarios. Sin embargo, debido a su posición subalterna respecto al varón en términos de responsabilidad, la mujer como elemento social tiende a utilizar las ocasiones que se le brindan para desarrollar aquel mínimo de vida social que le permite el orden socio-familiar establecido. Toleradas e incluso incitadas por este régimen, y al margen de lo meramente religioso y metafísico, las manifestaciones de las mujeres en el ámbito social, minuciosamente reguladas, asumen el papel de verdaderas válvulas de escape de las posibles tensiones psicológicas acumuladas por su desigual posición en la sociedad. Por mucho que algunas obras del Comediógrafo<sup>9</sup>, en sentido social, no son más que una broma, aun así reflejan en cierta medida los temores de la ciudad sobre lo lejos que pueden llegar las reivindicaciones de este colectivo. En la realidad las reivindicaciones son mucho más sutiles, limitadas e inconscientes, pero sí latentes. La comunidad de ciudadanos, varones, es consciente de este potencial "peligro" y se previene con medidas oportunas, como son la educación adecuada o la concesión de ciertas libertades. Aunque de fecha más tardía y de tintes caricaturescos, las Siracusanas de Teócrito reflejan bastante bien los enfoques opuestos de contemplación de la realidad de las mujeres y de los varones. Gorgo y Prasinoa no dudan en considerar a sus respectivos maridos unos derrochadores de dinero por haber gastado unas sumas mínimas en la compra de productos útiles para la economía familiar, pero inútiles y molestos para las consortes. Al mismo tiempo a ambas les parece bien gastada la considerable suma de dos minas de plata para la compra de un vestido de lujo, que Gorgo podrá lucir el día de las fiestas de Adonis, cuando, acompañada por amigas y sirvientas le será permitido salir a la calle, aunque bajo la condición de estar de vuelta pronto para preparar la comida del marido<sup>10</sup>. Las fiestas y los funerales ocasionan incluso actitudes traumáticas para los cánones sociales por parte de las mujeres. Bastaría con citar el testimonio de Alcifrón<sup>11</sup> con respecto a la conducta libertina de algunas esposas con ocasión de las fiestas de

<sup>9</sup> En especial, Aristoph., *Lysistr.*; *Ekk.*

<sup>10</sup> Theocr., *Id.*, XV, esp. vv. 15-43.

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

Adonis; o con mencionar el caso del marido engañado que mató a Eratóstenes, amante de su mujer, como nos lo relata Lisias en su oración<sup>12</sup>. En este caso, el primer contacto entre los dos adúlteros se produjo durante la celebración de los funerales de la madre del marido, es decir, en una de las pocas ocasiones en que la mujer, habitualmente recluida en su propia casa, podía salir fuera. En las operaciones de seducción otras mujeres jugaron un papel importante, aprovechando de las ocasiones que ofrecían las fiestas religiosas.

No sería pues inoportuno reconocer en los apartados de la leyes funerarias que prohíben la mezcla entre los dos sexos, además de su valor ritual, una dimensión social, es decir, una precaución contra la conducta incorrecta de los participantes<sup>13</sup>. Tal vez es este uno de los motivos por los que las leyes también regulan el número de mujeres consideradas impuras por el contacto con la muerte, al que tienden a restringir en lo esencial<sup>14</sup>. Esta disposición tiene como posible finalidad, al margen de lo meramente ritual y además de la reducción de la aparatosidad de los funerales, la de evitar que las mujeres mantuvieran contactos sociales inoportunos. Por otra parte, se reduce, así, el volumen y el impacto psicológico de las lamentaciones y vociferaciones y se limita la labor de las plañideras profesionales.

El mejor ejemplo de una ley de este tipo a nuestra disposición es la ley de Iulis<sup>15</sup>. La ordenanza en cuestión se abre a una serie múltiple

<sup>12</sup> *Pro Erat. (I)* 7-8; 20.

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

<sup>14</sup> Véase MOULINIER, 1967, 77 ss., con citación de las fuentes.

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

#### A

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



de lecturas y se encuentra en ella todo lo esencial relacionado con los fines de este tipo de leyes, como se ha expuesto con anterioridad.

La bien conocida lápida procede de la ciudad de Iulis, ubicada en el interior de la isla de Céos (Cícladas). El documento, que los editores fechan en torno al 420 a.C., presenta importantes lagunas que dificultan la restitución del texto. El *nómos*, promulgado por las autoridades civiles de la ciudad, fija las modalidades de celebración de los funerales y de las prácticas purificadoras y conmemorativas posteriores. El minucioso listado comprende las disposiciones que, sin duda, son de carácter ritual, pero trata, además, de los tipos, la cantidad y valor de la parafernalia que debe ser utilizada en los actos fúnebres. Son, precisamente, las referencias a los aspectos cuantitativos de la parafernalia las que impiden reconocer en la ley un documento de carácter exclusivamente ritual, como han sugerido algunos investigadores. Resulta bastante difícil aceptar que las limitaciones de las cantidades y del valor de la parafernalia, puedan constituir una disposición ritual. Más acertada me parece la opinión de aquéllos que confieren a estas disposiciones un valor económico, entendiendo, eso sí, que se presentan enmascaradas bajo una forma ritual<sup>16</sup>. Es más, a través del mismo contorno ritual se persigue también la restricción de los contactos sociales no deseados, a causa del potencial peligro que éstos contienen, así como la eliminación de actitudes consideradas nocivas para la comunidad, ya no en términos rituales, sino sociológicos.

En este sentido entiendo, por ejemplo, el precio máximo expresado en dracmas, establecido para los tres sudarios necesarios, de los cuales al menos uno debe ser devuelto a casa. También el reducido

[π]οιέν· μέ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπό τῆν [κλί-  
 [ν]ήν, μεδέ το ὕδωρ ἐκχέν, μεδέ τὰ καλλύ[σ]μα-  
 τα φέρεν ἐπί τὸ σῆμα· ὅπου ἂν [θ]άνηι, ἐπ[ί]ν ἐ-  
 ξενιχθεῖ, μέ ἰέναι γυναῖκας π[ρ]ὸς τῆν οἰ-  
 κήν ἄλλας ἢ τὰς μαινομένας· μαινεσθ[ι]-  
 αι δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδελφείας κ[ι]-  
 αι θυγατέρας, πρὸς δὲ ταύταις μέ πλέον π[ι]-  
 [έ]ντε γυναικῶν, παῖδας δὲ [τῶν θ]υγιάτρων κ[ι]-  
 [ἀ]νεψιῶν, ἄλλον δὲ μέ[θ]ένα· τους μαινομέ-  
 [νους] λουσαμένους[ι] π[ί]ε[ρ]ι καὶ κατακέ[φ]αλα  
 [ὔδα]τος [χ]ύσι κα[φ]αρ[ο]ύς ἕνα εἰσι .....  
 ..... η . νυ —

25  
30

## B

[έ]δο[ξ]εν τῆ/ [β]ουλήι καί/ [τ]ῶι δήμωι/ [τ]ῆι τρίτῃ/ [καὶ τοῖς  
 ἐν-/ [α]υσίοις κα-/ [θ]αρούς εἰ-/ [ν]αι τους ποι-/ [ο]ύντας, ἐς ἰ-/  
 [ε]ρόν δὲ μέ ἰ-/ [έ]ναι, καὶ τῆν/ [ο]ικίκιαν καθα-/ [ρ]ῆν εἶναι, μέ/  
 [έ]ως ἂν ἐκ τοῦ/ [σ]ήματος ἔλθ-/ [ω]σιν.

7 δολοσχερίεα Hoffmann : τὰδ' ὀλοσσχ. Pottier 7-8 ἐματ[ι]οῖς cet. 14-15 ἀπ[ο]ραί-  
 νεν cet. 16-17 ὑσώποι οἰκητή[ρ]η[ι]α ἀπ[α]ντα Dragumes 18 κῆδος μη] Hiller 30  
 παρ[η]ία Hiller.

<sup>16</sup> Véanse los comentarios de Dittenberger (SIG 3 III, 1218); bibliografía en SOKOLOWSKI.

tamaño de los sudarios, que no deben cubrir la totalidad del difunto (o, tal vez, algunas partes del lecho fúnebre) parece apuntar en la misma dirección. El lecho fúnebre con patas de cúneo parece afectar sólo a lo ritual: en efecto, este se conserva y puede ser utilizado nuevamente<sup>17</sup>. Por ese motivo, posiblemente, no se hace referencia alguna a su valor<sup>18</sup>. La cantidad de vino y de aceite derramado en la tumba no debe superar los 3 y 1 congios respectivamente. La ordenanza se limita a fijar la cantidad máxima, sin impedir otras cantidades inferiores. Por consiguiente, no se trata de imponer una cantidad "ritual" sino de prohibir el uso de cantidades superiores. También aquí encontramos una limitación cuantitativa, al tratarse de algo que debe necesariamente perderse. Sin embargo, nada limita el número de vasos utilizados, ni define su tipología específica como esperaríamos de una disposición ritual. Esto ocurre, sin duda, porque la ley prevé que los vasos sean devueltos a casa.

Es difícil definir el término *prosphágion*, interpretado por Ziehen como *próthyma*, el sacrificio<sup>19</sup> que precede al sepelio. En mi opinión, se trata más bien de los alimentos y dulces, de carácter simbólico, que acompañan al muerto<sup>20</sup>. La obligación de respetar en este punto el rito ancestral (*katà tà pátria*), bien puede ser interpretado como una restricción de los excesos, aunque, a mi juicio, cabe la posibilidad de que más que una restricción sea un permiso, es decir, que la ley no pretenda modificar nada en este aspecto, tal vez por tratarse de algo irrelevante en términos económicos.

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

A continuación se regulan los actos purificatorios. La casa debe de ser purificada con agua marina (o salada) al día siguiente. Una laguna restituida de distintas maneras impide saber si el otro elemento utilizado es agua dulce. Se permite el sacrificio tradicional en el hogar, los *ephístia*. No está claro si obliga o prohíbe que las mujeres abandonen la tumba antes que los varones<sup>21</sup>. Se prohíbe celebrar la conmemoración a los 30 días<sup>22</sup>. Se prohíbe poner una *kylix* bajo la cama, se prohi-

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

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

<sup>19</sup> Ziehen, citado en SOKOLOWSKI, piensa en la prohibición soloniana de sacrificar el toro.

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

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

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

be derramar el agua utilizada en el ritual<sup>23</sup> y se prohíbe llevar a la tumba los *kallysmata*<sup>24</sup>, acaso para evitar el impacto psicológico que supone volver pronto a la tumba, o, tal vez para limitar las salidas de casa de las mujeres, encargadas de mantener los ritos<sup>25</sup>. Finalmente se regula el número de los *miainómenoí* (mujeres y niños) que pueden entrar en la casa en luto y que deben de ser parientes estrechos.

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

Iulis es la única ciudad interior de las 4 de la minúscula isla de Céos (Cartea, Coreso, Poessa), conocida en la antigüedad, además de por sus célebres exponentes literarios, por su producción de *miltos* (una especie de minio), mineral utilizado esencialmente para pintar las trirremes y como elemento cosmético y farmacéutico, monopolizado por Atenas<sup>26</sup>. Como miembro de la Liga delio-ática, también tenía que pagar tributo<sup>27</sup>. Durante la guerra del Peloponeso, Céos es, naturalmente, aliada de Atenas y, sin duda, sufre también las consecuencias de la beligerancia. La ley funeraria, fechada en torno a la época de la firma de la paz de Nicias, bien podría reflejar el clima de recesión económica que atravesaba la isla. Los escasos productos de la tierra, como el aceite y el vino, así como las telas eran evidentemente elementos muy apreciados, incluso al margen de la guerra. Es plausible, que las restricciones estuvieran relacionadas con la difícil situación económica que supuso la decisión de Atenas de incrementar espectacularmente el tributo aliado, en el año 425 a.C.<sup>28</sup>. En esta dirección parece apuntar también el hecho de que la ley funeraria de Iulis esté promulgada por la autoridad política, sin intervención alguna de los agentes religiosos, aparentemente más competentes en este campo.

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

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

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

<sup>24</sup> Hesich., s.v. *sármata: purgamenta*. Véase MOULINIER, 1967, 92 ss.

<sup>25</sup> Cfr. SIG 3 III, 1219.

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

<sup>27</sup> Thuc., 7, 57.

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

estrictamente familiar<sup>29</sup>, algo inoportuno más que nunca para el conjunto de la comunidad en un período poco positivo, como lo es un período de guerra.

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

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