

MORFOLOGÍA E IMPORTANCIA DE LOS RITUALES FUNERARIOS EN LA LITERATURA GRIEGA: LAS EXEQUIAS DE PATROCLO, HÉCTOR, ELPÉNOR Y POLINICES

Morphology and importance of the funerary rites in Greek literature: the exequies of Patroclus, Hector, Elpenor and Polynices

Victoria Marín Fallas*

RESUMEN

Este artículo analiza la importancia de los rituales funerarios, de su cumplimiento e incumplimiento en algunos ejemplos que ofrece la literatura griega, a partir de las exequias de los personajes Patroclo, Héctor, Elpénor y Polinices, los dos primeros mencionados en el texto homérico la *Iliada*, el tercero en la *Odisea* y, el último, en *Antígona* de Sófocles. Primero, se definirá la categoría de los ritos de paso, para continuar con una clasificación de las prácticas funerarias divididas en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación, actos dentro de los cuales se enmarcan las prácticas funerarias pre-deposicionales, deposicionales y post-deposicionales de los griegos, en este caso, desde el Período Micénico hasta la Época Clásica. Luego, se mencionan las divinidades raptoras y los psicopompos que intervienen en el paso de las almas al inframundo y, posteriormente, se detallan los ejemplos literarios antes mencionados con el fin de aplicar estos conceptos. Finalmente, mediante una comparación de estas ceremonias fúnebres y su contexto, se exponen los aspectos que definen la importancia de estas prácticas en el campo religioso y social.

Palabras clave: Ritos de Paso, Prácticas Funerarias, Literatura Griega.

ABSTRACT

This article analyzes the importance of funeral rituals, of their compliance and non-compliance in some examples from Greek literature based on the funerals of the characters Patroclus, Hector, Elpenor and Polynices, the first two are mentioned in the Homeric text *The Iliad*, the third one in *The Odyssey* and the last one in Sophocles' *Antigone*. First, the category of rites of passage will be defined to then continue with a classification of funeral practices divided into rites of separation, rites of liminality and rites of aggregation, acts within which pre-depositional, depositional, and funeral practices of the Greek people are framed, in this case, from the Mycenaean Period to the Classical Period. Then, the raptor deities and psychopomps that intervene in the passage of souls to the underworld are mentioned, and later, the aforementioned literary examples are detailed in order to apply these concepts. Finally, by means of a comparison of these funeral ceremonies and their context, the aspects that define the importance of these practices in the religious and social field are presented.

Keywords: Rites of Passage, Funerary Practices, Greek Literature.

1. Introducción

Los ritos funerarios pertenecen a la categoría de los ritos de paso, los cuales se definen como el conjunto de creencias y prácticas rituales referentes al nacimiento, a la entrada en el mundo adulto, al matrimonio y a la muerte (Bruit y Schmitt, 2002), pues estos se realizan con la finalidad de traducir a un plano simbólico los cambios en la condición del individuo por medio de la señalización de las fases

* Universidad de Costa Rica. San Pedro, Costa Rica. Filóloga clásica.

Correo electrónico: ivannia.marinfallas@ucr.ac.cr

DOI: <https://doi.org/10.15517/rk.v46i2.50903>

Recepción: 8/9/2021 Aceptación: 1/10/2021



más importantes de una vida. Además, nacen de la necesidad de rendir tributo al difunto, pretenden garantizar su entrada al mundo de los muertos y su posterior integración a la sociedad de ultratumba (Van Gennep, 2008).

Las ceremonias funerarias son actos sumamente variables, cuya estructura depende tanto de la cultura y del pueblo en el que tienen lugar como de sus concepciones sobre el más allá y de las características particulares de quien ha fallecido. Sin embargo, es posible realizar una clasificación de las prácticas dominantes que las componen, las cuales pueden ser identificadas gracias a la función que cumplen en beneficio de la persona difunta, de su familia y comunidad. El etnólogo Arnold Van Gennep, en su libro *Ritos de paso* (2008), identifica las analogías estructurales presentes en este tipo de actividades, y establece una secuencia-tipo de actos fundamentados en la transición de un estado a otro, en su realización y expresión a través de un simbolismo mágico enmarcado dentro de las prácticas preliminares o de separación del estado anterior, liminares o de marginación y postliminares o de agregación.

Los **ritos de separación** (Van Gennep, 2008), como su nombre lo sugiere, marcan la separación del difunto y de la pequeña sociedad que se ve aislada de los otros a causa de la muerte de alguien más. Algunos ejemplos son los procedimientos para transportar el cadáver, la quema de las pertenencias del muerto, los ritos de purificación y la incineración o la inhumación. Incluso el sacrificio de los cabellos puede ser considerado un rito de separación, pues se ofrece una parte de sí para que acompañe al difunto, como sucede en la *Ilíada* en el funeral de Patroclo.

Con este tipo de prácticas se da inicio a los **ritos de margen** (Van Gennep, 2008), pues comienzan con el período de exposición del cadáver, de su estancia en el féretro o la alcoba y se extienden hasta el término del luto. Esto se debe a que el luto señala un estado sagrado e impuro de los supervivientes, gracias al contacto con la muerte. Durante este período, las personas cercanas al muerto (especialmente sus parientes) son considerados una sociedad especial que tiene, por decirlo de alguna manera, un pie en el mundo de los vivos y otro en el mundo de los muertos.

Después del período de luto, vienen los **ritos de agregación** (Van Gennep, 2008), cuyo objetivo consiste en renovar el vínculo entre los supervivientes y, a veces, el vínculo de los supervivientes con la persona difunta. Es importante mencionar que, para el autor, dentro de este grupo también existen los



mitos de agregación al otro mundo y equivalen a los ritos de hospitalidad, de agregación al clan, de adopción, etc. Por lo general, estos se mencionan mucho en mitos o leyendas. Las comidas después del funeral y las fiestas conmemorativas son ejemplos de estos ritos entre los vivos, mientras que actos como comer de la comida de los muertos o aceptar sus regalos pueden ser un ejemplo de estas prácticas en el inframundo.

2. Prácticas funerarias en el mundo griego del período Micénico a la Época Clásica

Según Quesada (1991), desde los tiempos homéricos los griegos ya contaban con actividades precisas y normativas, que constituían todo un ceremonial de suma importancia tras el fallecimiento de una persona. Se sabe que este comprendía las actividades pre-deposicionales, las deposicionales, las postdeposicionales inmediatas y los ritos excepcionales gracias a restos arqueológicos y fuentes literarias, dentro de las cuales, como señala Quesada (1991), la obra homérica es una de las más influyentes en los rituales de los griegos de etapas posteriores, y más destacadas en lo que refiere a los períodos más antiguos, a pesar de que los rituales funerarios descritos en su corpus “pueden muy bien ser, como en otros aspectos de la *Ilíada* y la *Odisea*, una mezcla indisociable de costumbres de períodos distintos (desde época Micénica hasta el período Geométrico)” (p. 46).

Cabe destacar que estas prácticas provienen de la idea de un período de tránsito del alma, comprendido en el lapso del funeral; ya que, tanto en la época del ritual clásico como en épocas anteriores, se consideraba que la *psyché* no se instalaba en el Hades inmediatamente después del deceso, sino hasta que se hubieran realizado los procedimientos requeridos (Quesada, 1991). A continuación, se presentan algunas etapas de la clasificación que de estos hizo el arqueólogo Fernando Quesada (1991), la cual es de carácter temporal, pues toma como eje principal el momento de la deposición, ya sea inhumación o cremación.

2.1. Ritos pre-deposicionales

2.1.1. *Próthesis*: En griego, esta palabra puede traducirse simplemente como exposición, por lo que no es exclusiva del ámbito funerario, pero dentro del mismo alude a la exposición del cadáver sobre un



lecho alto llamado *kliné*. Esta actividad permitía honrar al difunto, expresar el duelo y asegurarse de su muerte. Por lo general, la precedía la preparación del cuerpo, la cual se enfocaba principalmente en su aseo y en el acto de vestirlo.

2.1.2. Ekphorá: Consistía en el transporte del cadáver a su lugar de reposo. Podía realizarse en andas o sobre un carro de cuatro ruedas. Se realizaba de noche, en compañía de música, realizando paradas frecuentes.

2.2. Ritos deposicionales

2.2.1. La escena de la deposición: Desde el período Protogeométrico (c. 1050-900 a. C.) los griegos alternaban la inhumación con la cremación, aparentemente sin la presencia de sacerdotes, salvo en casos especiales en donde se consideraba que el tipo de muerte había dejado un miasma muy grande, como en el caso de los suicidas. Si se optaba por el enterramiento, en el momento de cubrir el cuerpo con tierra, se realizaban libaciones sobre el objeto que lo contenía. Mientras que, para apagar lo último que quedaba de la pira, en el caso de la cremación, se utilizaba vino, ya que este permitía que los restos lavados con este líquido formaran parte de la ofrenda (Urrea, 2009). Después de esto se recogían los huesos o las cenizas de quien había fallecido y se depositaban en una urna.

2.3. Post-deposicionales inmediatos

2.3.1. Depósitos de ofrendas en el cementerio: Esta práctica aparece a finales del s. VIII a. C. Se ofrecía material cerámico, animales comestibles o domésticos y alimentos en general, los cuales debían ser quemados.

2.3.2. Banquete fuera del cementerio: Se realizaba inmediatamente después del funeral. También existían los banquetes que cerraban el período de tres días después de la deposición y la *káthedra*, un banquete que marcaba el final del duelo. Es importante señalar que los períodos de duelo y el momento dedicado a los banquetes dependían de factores como la región geográfica.



3. Divinidades conductoras de las almas (psicopompos) y divinidades raptoras

Son muchas las divinidades que en la cultura griega se han vinculado con la muerte, por lo que no es de extrañar que algunas de ellas se encuentren asociadas a los ritos que le conciernen.

En primer lugar, están los psicopompos, dentro de los que sobresale Hermes, hijo de Zeus y Maya, que también es una divinidad mensajera, patrón de los ladrones, los embaucadores y los comerciantes. En la obra homérica, se destaca su labor de mensajero, pero también aparece como conductor de las almas de los pretendientes en el canto XXIV de la *Odisea*. Posee una especie de vara mágica llamada *rhabdos*, con la que puede inducir el sueño, y el *kerykeion* o caduceo. En un léxico del siglo V a. C., aparece guiando a los *éidola* de los muertos hacia el Hades, portando ambas herramientas (González, 2018).

Como divinidad conductora de las almas, también es posible mencionar a Hécate, hija de la titánide Asteria. Según Hesíodo, es una divinidad de rango mayor a la cual Zeus le dio dominio sobre la tierra y el mar, dueña de su propio destino, capaz de influir en la suerte de los hombres (*Teog.*, vv. 411- 452). Esta diosa fue muy conocida como una divinidad de los caminos con triple figura, vinculada a las encrucijadas, los momentos de transición, la hechicería, las maldiciones y los muertos que perecieron de forma violenta o prematura.

Dentro del grupo de las divinidades raptoras González (2018) menciona al *daimon*, que, en algunos epitafios griegos, se presenta como un ser que arrebatara las almas de los niños; también, a las arpías y a las sirenas, de las que se decía que esperaban la muerte de los guerreros al lado del campo de batalla; y a Eos, cuyo rapto solía tener connotaciones eróticas, como en el caso de Titono, aunque también existía la creencia de que la Aurora era la encargada de llevarse a los muertos al amanecer, luego de la deposición.

Resulta curioso cómo ninguna de estas divinidades interviene en los casos que se mencionan a continuación, y cómo la visión del viaje de la *psyché* está revestida del abandono de los dioses, incluso en la muerte de Elpénor, personaje de la *Odisea* –libro en donde hay información de muertes con un buen final, como la de Heracles, y del acompañamiento de lo divino en el tránsito. Quizás esto se deba



a una cuestión de la dignidad del difunto y de coherencia narrativa. Sin embargo, esto no se puede generalizar, especialmente hablando de los héroes Héctor y Patroclo.

Cuenta Burkert (2003) que una característica relevante de la tradición griega “es la radicalidad y la consecuencia con que se elaboró la contraposición entre el reino de los dioses y el de los muertos” (p. 272), aspecto que está muchísimo más presente en la *Ilíada*, e incluso en la obra de Sófocles, debido a que

quien va a encontrarse conscientemente con la muerte, como Antígona, se despide de los dioses. Los dioses olímpicos y los muertos no tienen nada que ver entre sí; los dioses odian la casa de Hades y se mantienen alejados de ella. (ib. p. 273)

Esto sin duda refuerza una visión trágica del término de la vida, fundamentada en el abandono, en una soledad profunda, que como dice Kant (2003), puede ser sublime, pero de naturaleza terrorífica.

4. Las exequias de Patroclo, Héctor, Elpénor y Polinices

Quizás, la semejanza más grande entre las muertes de los dos guerreros homéricos podría ser la noción de antifuneral, puesto que amenaza tanto a Patroclo como a Héctor, aunque nunca llega a concretarse. Como menciona Redfield (1992), esta se refiere a la negación de los ritos fúnebres del enemigo que acaba de encontrar la muerte, con el objetivo de infligir un daño: no dejarle alcanzar la *areté* que obtendría al ser honrado, puesto que las pompas fúnebres le dan el cierre necesario a la vida de un héroe; además, le permiten el acceso al Hades.

Pero, si se comparan aquellos sucesos que giran en torno a las muertes de estos héroes más allá de esto y de las tres etapas básicas que se dan en ambos casos (la noticia, los lamentos y las honras fúnebres (Urrea, 2009) o del embalsamamiento, la incineración y el enterramiento), es posible identificar diferencias, principalmente en cuanto al orden y la incorporación de algunas prácticas.

En los funerales de Patroclo, por ejemplo, el banquete (Hom., *Il.*, XXIII, vv. 48-55) se realiza antes de los ritos deposicionales; además, la *próthesis* de su cadáver ha sido preparada de una manera solemne (Hom., *Il.*, XXIII, vv. 128-136), y tiene una implicación menos trágica para el destino de su bando, en el sentido de que se sabe que su muerte desencadenará la caída de Troya, la victoria de quienes



lo lloran. Es así como su deceso no implica una derrota definitiva o una pérdida irreparable para los aqueos (como sí lo es la muerte de Héctor para los troyanos), sino el detonante de una venganza.

Por otro lado, la exposición del cadáver de Héctor no es objeto de preparación. Se da en el momento en que Príamo lo ingresa a la ciudad, momento en el cual los ciudadanos se le acercan y se llevan a cabo los lamentos.

Además, en la escena de la deposición del mirmidón, se sacrifican vidas, incluso vidas humanas (Hom., *Il.*, XXIII, v. 175); y se incorpora un paso más al esqueleto base de estos ritos: los juegos atléticos en honor de figuras nobles y de los caídos en combate, que con el tiempo fueron sustituidos por los *agones* institucionalizados de los santuarios en honor a los héroes (Burkert, 2003). Estos, junto con los sacrificios humanos (llevados a cabo raramente desde época micénica hasta el período clásico) y las competiciones en honor al difunto, son considerados ritos excepcionales (Quesada, 1991) y se encuentran dentro de la categoría de ritos de agregación.

Sin embargo, pese a las diferencias motivadas por la trama de la historia y la naturaleza de sus personajes (vencedores y vencidos), quizás también por la posición que ocupan estas prácticas dentro del programa narrativo, es posible encontrar en ambas ceremonias los ritos de separación, de margen y de agregación, a veces con una naturaleza o manifestación distinta, especialmente en lo referente a los matices del sentimiento estético de lo sublime en relación con la muerte, durante la escena de la deposición. Piénsese en el deseo de venganza y en el redireccionamiento de la cólera de Aquiles, en sus consecuencias, en los sacrificios de varios animales y de los doce troyanos quemados en honor a Patroclo (Hom., *Il.*, XXIII, vv. 171 s.), los cuales son ejemplos del sacrificio por destrucción, el cual está “motivado por el sentimiento de ira impotente que acompaña al luto: si la persona amada está muerta, todo lo demás debe ser destruido también” (Burkert, 2003, p. 260).

Todo esto contrasta con la simplicidad de la pira de Héctor, construida por los habitantes de una ciudad sitiada (quizás, con una obligación mayor de preservar sus recursos), que ha vivido temerosa durante tanto tiempo y que acaba de perder a su mayor defensor, el cual fue injuriado y tratado de manera impía, y hasta censurable, de acuerdo a la opinión de la mayoría del Olimpo.

Es así como, a pesar del carácter conmovedor del funeral de Héctor, expresado en la gran cantidad de madera de la pira, acarreada durante nueve días (Hom., *Il.*, XXIV, v. 794) –la cual bien



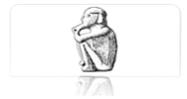
podría ser proporcional al afecto del pueblo con el que se quiere unificar al difunto por medio del fuego (Redfield, 1992)—, se debe reconocer una diferencia en cuanto al sentimiento que produce una sublimidad distinta en ambas prácticas deposicionales, e influye no solo en la percepción de los hechos por parte de la persona lectora, sino también en el acto simbólico de la separación entre el difunto, lo que le corresponde y el mundo de los vivos. Producto de la cólera de Aquiles, la deposición de Patroclo resulta ser mucho más terrible, se le confiere una dignidad distinta, fundamentada en lo que muchos considerarían un vicio ético. Como señala Kant, “el vengar una gran ofensa de un modo claro y atrevido tiene en sí algo de grande, y por ilícito que pueda ser, produce al ser referido una emoción al mismo tiempo terrorífica y placentera” (2003, p. 19).

En cuanto al período de margen en el caso de Patroclo, este, aunque afecta a una colectividad, se vive de una manera apasionada y más notoria en un solo individuo, incapaz de continuar normalmente su vida hasta dar por terminada esta fase: Aquiles, quien expresa sus sentimientos en distintas ocasiones con palabras como estas (Hom., *Il.*, XXIII, vv. 44-47):

Ὀὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἰκέσθαι/ πρὶν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῖρα/
 κείρασθαί τε κόμην, ἐπεὶ οὐ μ' ἔτι δεύτερον ὄδε/ ἴξετ' ἄχος κραδίην ὄφρα ζωοῖσι μετείω.
 [Que no es justo permitir al agua mojar mi cabeza hasta que haya dejado a Patroclo en la pira y alzado una tumba y cortado mi pelo, que pena tan grande nunca mi corazón sentirá mientras vida me quede].
 (Crespo, 1986, p. 556)

Así pues, el Pelida se abandona a la desolación y llega a abstenerse de la comida y otros placeres como si fuese presa de una enfermedad, entre el dolor, la ira que lo impulsa (Hom., *Il.*, XIX, vv. 367-368) y el desencanto ante la preservación de su existencia si no logra su cometido: vengar a su amigo (Hom., *Il.*, XVIII, vv. 90-93).

Algo parecido sucede con la familia del héroe troyano, a quien la diosa Iris encuentra como paralizada, en gran estado de aflicción, viéndose afectada de manera intensa por la muerte (Hom., *Il.*, XXIV, vv. 160-168); pues, como Aquiles, no solo ha sido atrapada por la tristeza, sino también por la amenaza de un destino inexorable que conlleva —o podría conllevar— la aniquilación de sí misma tras la pérdida de algo sumamente preciado. Ya que, según Redfield (1992), el duelo no se traduce en el recuerdo del ser que se fue, sino en el entender lo que el mundo va a ser a partir de la muerte del héroe. Aquiles pierde a su amigo más querido y el pueblo troyano pierde al orgullo de Ilión, a su caudillo tratado casi como un dios, a un padre y esposo, hijo predilecto y príncipe.



Lo contrario, la falta de un duelo profundo, ocurre tras la muerte indigna del remero Elpénor, relatada por primera vez en el canto X de la *Odisea*, pues, en principio, ni siquiera había sido enterrado o llorado por sus compañeros debido a la urgencia del viaje y, quizás, también a su estatus. De él se dice que no era un guerrero valiente, tampoco un hombre dotado de entendimiento (Hom., *Od.*, X, vv. 552-553), por lo que se deduce que su posición dentro del grupo no era la mejor o la más noble, lo cual pudo haber favorecido el descuido y la falta de honras fúnebres en su nombre. Más adelante, en el canto XI (conocido por relatar la *Nékyia*), Odiseo se encuentra con el alma de Elpénor, siendo esta la primera que le sale al paso. Allí el difunto cuenta la historia de cómo cayó borracho del tejado del palacio de Circe y murió, culpa tanto a los dioses como al exceso de vino, y le pide al rey de Ítaca que llore y entierre su cuerpo para no incitar la ira divina.

Posteriormente, al inicio del canto XII, se llevan a cabo los ritos funerarios en honor al cadáver de Elpénor, los cuales fueron sumamente sencillos, ya que los ritos elaborados y solemnes eran más acordes con la muerte en combate, pues reflejaban la dignidad y grandeza del difunto (Quesada, 1991, p. 84).

Elpénor fue quemado con sus armas. También se le erigió un túmulo con un remo en la parte más alta, tal y como había pedido su *eídolon*, pero se eludieron ciertas prácticas como la *próthesis* y el período de margen fue el más corto posible; pues, en medio de la ceremonia irrumpe Circe, quien cambia el ánimo de la tripulación y le proporciona los medios para celebrar un banquete cuyo término marca la vuelta a la normalidad; algo que no sucede siempre en la literatura griega.

Tomando lo anterior en consideración, a todas luces, los ritos funerarios del compañero de Odiseo parecen no tener mucha relación con la función de los ritos funerarios de Héctor y Patroclo, lo cual, en cierta forma, es cierto. Sin embargo, además de la idea de que, según la religiosidad griega, a todo muerto le corresponden honras fúnebres, hay todavía un detalle en el que sería oportuno reparar: su sentido, en función del enaltecimiento de la figura heroica, del efecto emotivo que se espera que cause en las personas lectoras. Bien dice Bauzá (2007) que “el héroe clásico nos conmueve no por lo que posee de divino, sino por lo que tiene de mortal” (p. 123).

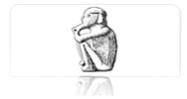
De la misma forma que los funerales mencionados en la *Ilíada* muestran el lado humano del héroe, favorecen la identificación de la persona lectora con el personaje y exaltan la figura de Aquiles



–quien, además de honrar a su amigo, mostrando su fuerza y valía como guerrero, a diferencia de los troyanos y pese a su cólera, es capaz de compadecer al enemigo y entregar el cadáver de Héctor–, las exequias de Elpénor muestran la talla moral de Odiseo al evidenciar cómo cumple con los deberes para con su compañero difunto y para con los dioses; claro, no sin estar exento de actuar, en parte, según su beneficio, lo cual no es deshonoroso o egoísta en este contexto, sino sensato de acuerdo con la piedad.

Habiendo reparado en las situaciones anteriores, en donde triunfa el honor, finalmente, es necesario referirse a una situación contraria en muchos aspectos, a lo que podría ser el ejemplo más claro de lo que implica la ausencia o el incumplimiento de la totalidad de los rituales funerarios en la literatura griega: las exequias de Polinices, en *Antígona* de Sófocles. Como bien dice Zambrano al referirse a esta tragedia, recordando la maldición sobre la casa de Layo, “el proceso destructor, ávidamente, proseguía devorando” (2019, p. 24). La historia cuenta que Polinices, hijo de Edipo, es señalado a causa de su alianza con Argos para conquistar Tebas, pero no sobrevive más que como un polémico recuerdo, cuyo cadáver es objeto de discordia, pues fue muerto en un duelo con su hermano Eteocles, quien también falleció en esa misma reyerta. Luego de este enfrentamiento, Creonte asume el gobierno de la ciudad y se coloca por encima de todos; y, como es natural, por encima de las féminas Antígona e Ismene, las únicas sobrevivientes engendradas en el lecho incestuoso de Edipo y Yocasta. Haciendo uso de su poder, aprueba las honras fúnebres de Eteocles, pero no las de Polinices, a quien considera un traidor a la patria. Con esto ignora las leyes divinas que atañen al Hades y a sus ciudadanos, convirtiendo lo sagrado, los ritos de la muerte, en un asunto político.

Entonces, Antígona se posiciona en su contra y hace lo que la mayoría juzga correcto, pero no se atreve a realizar: cumplir con la obligación de los ritos fúnebres negados, para que el muerto pueda ser reconocido por los que le son comunes en las sombras, ritos que su amor filial y su piedad exigían. Es así como la joven da sepultura al cadáver y derrama sobre este la triple libación (de leche y miel, vino dulce y agua). Al realizar este acto, precipita y abraza su destino fatal, la condena de encontrarse hasta la muerte entre la morada de los vivos y la de los difuntos; pues, aunque la muchacha está viva y ejerce un papel activo en contra de la tiranía, tiene el corazón puesto en el inframundo (Sóf., *Antígona*, vv. 892-915):



Ὡ τὺμβος, ὦ νυμφεῖον, ὦ κατασκαφῆς/ οἴκησις ἀείφρουρος, οἳ πορεύομαι/ πρὸς τοὺς ἐμαυτῆς, ὧν ἀριθμὸν ἐν νεκροῖς/ πλεῖστον δέδεκται Φερσέφασσ' ὀλωλότων:/ ὧν λισθήϊα ἡ γὰ καὶ κάκιστα δὴ μακρῶ/ κάτειμι, πρὶν μοῖραν ἐξήκειν βίου./ Ἐλθοῦσα μέντοι κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω/ φίλη μὲν ἦξεν πατρί, προσφιλῆς δὲ σοί,/ μήτηρ, φίλη δὲ σοί, κασίγνητον κἀρα:/ ἐπεὶ θανόντας αὐτόχειρ ὑμᾶς ἐγὼ/ ἔλουσα κἀκόσμησα κἀπιτυμβίους/ χοᾶς ἔδωκα. Νῦν δὲ Πολύνεικες, τὸ σὸν/ δέμας περιστέλλουσα τοιάδ' ἄρνυμαι./ Καίτοι σ' ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονοῦσιν εὖ./ Οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἄν, εἰ τέκνον μήτηρ ἔφυν,/ οὔτ' εἰ πόσις μοι κατθανὸν ἐτήκετο,/ βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον./ Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;/ πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν,/ καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον,/ μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότιν/ οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ./ Τοῦδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ/ νόμῳ Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν/ καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὦ κασίγνητον κἀρα.

[1] Oh tumba, oh cámara nupcial, oh habitáculo bajo tierra que me guardará para siempre, adonde me dirijo al encuentro con los míos, a un gran número de los cuáles, muertos, ha recibido ya Perséfone! De ellos yo desciendo la última y de la peor manera con mucho, sin que se haya cumplido mi destino en la vida.

Sin embargo, al irme, alimento grandes esperanzas de llegar querida para mi padre y querida también para ti, madre, y para ti, hermano, porque, cuando vosotros estabais muertos, yo con mis manos os lavé y os dispuse todo y os ofrecí las libaciones sobre la tumba.

Y ahora, Polinices, por ocultar tu cuerpo, consigo semejante trato. Pero yo te honré debidamente en opinión de los sensatos. Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos.

¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás hacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todos con mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano]. (Alamillo, 1981, p. 282-283)

Además, aunque finalmente muere a causa del suicidio, Antígona es condenada a la muerte por inanición en una tumba, lo cual resulta ser muy acorde con ese estado de exilio entre dos mundos, estado que al final no resiste. Para ella, el período de margen no termina, no existe la posibilidad de realizar ritos de agregación que le permitan continuar con su vida en compañía de los suyos. La misma heroína se lamenta de esta condición de no estar ni con los vivos ni con los difuntos: “ἰὼ δύστανος, βροτοῖς οὔτε νεκροῖς κυροῦσα/ μέτοικος οὐ ζῶσιν, οὐ θανοῦσιν.” (Sóf., *Antígona.*, vv. 850-853).

Es imposible que, ante tales hechos, exista la posibilidad de desligarse de la muerte mientras siga vigente la maldición de Pélope. Incluso, desde el inicio del texto, con la decisión de Creonte, el destino de la aniquilación avanza, dando un paso más sobre esta casa tan llena de discordia, ya que, si “reconocer los derechos del difunto significa afirmar la identidad del grupo, aceptar sus reglas y, por tanto, asegurar su continuidad” (Burkert, 2003, p. 258), el no hacerlo podría significar todo lo contrario.

5. Conclusión

En relación con lo anterior y, a modo de conclusión, resulta evidente que los ritos funerarios en la Grecia antigua no eran solo una cuestión individual, enfocada en suplir las necesidades de la *psyché*,



en su tranquilidad, la cual ciertamente implicaba la tranquilidad de los vivos; pues, estas actividades involucraban a los allegados de quien había muerto, a su familia y también en algunos casos, al gobierno de un pueblo y a toda una colectividad que creía en la importancia de la preservación de sus tradiciones para su continuidad, en reforzar el sentimiento de unidad y en la obligación moral para con los difuntos, obligación que desaparecía frecuentemente en el caso de los enemigos, ejecutando una última venganza o un acto de “justicia” como manifestación de enojo, de supremacía y poder.

Además, los funerales le permitían a la comunidad honrar la memoria de quien había muerto, despedirle y darle permiso para partir (Redfield, 1992), brindarle un reconocimiento acorde con su posición social y actualizar para bien su situación en la sociedad de los vivos y en el inframundo, pues el no recibir las exequias era un motivo de deshonra en ambos planos, ya que, por ejemplo, solo con el cumplimiento de los ritos fúnebres un héroe muerto en combate lograba alcanzar la *areté*.

También, hechos como la ausencia de algunos ritos, su agregación o su transformación llegaron a comunicar tanto cambios en la sociedad de la *polis* griega, como respuestas al carácter y al estado del espíritu de una comunidad o de quien se encargaba de llevar a cabo los ritos y dirigirlos, como en el caso de Aquiles, cuyo carácter colérico y apegado al sentido del honor devino en una experiencia estética de lo sublime, enorme y atroz, cuya manifestación sentimental llegó a reflejarse en el ceremonial.

Desde el punto de vista religioso y mágico, los ritos de paso aseguraban la entrada al Hades, y también tenían una finalidad de protección, pues permitían alejar la mala voluntad de la persona fallecida, para que así esta no incitara la cólera de los dioses en contra de quienes tenían la obligación de rendirle tributo y no lo hicieron.

Por último, en cuanto a la función de los ritos funerarios como recurso literario, resulta particularmente interesante cómo estos, su presencia o ausencia en los ejemplos dados, se adecua a la categoría o al estado del espíritu de personajes o bandos, incluso manifestando una enorme coherencia alegórica con lo que eran, con su sentir y su destino.



Referencias bibliográficas

- Bauzá, H. (2007). *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bruit, L., y Schmitt, P. (2002). *La religión griega en la polis de la Época Clásica*. Akal.
- Burkert, W. (2003). *Religión Griega Arcaica y Clásica*. Abada Editores.
- González, M. (2018). *Creencias y rituales funerarios: el más allá en la Grecia antigua*. Editorial Síntesis.
- Hesíodo. (1997). *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Gredos.
- Homero. (1996). *Ilíada* (Trad. E. Crespo). Gredos.
- Homero. (2015). *Odisea* (Trad. L. Segalá). Mestas.
- Kant, I. (2003). *Lo bello y lo sublime*. Espasa.
- Quesada, F., (1991). Muerte y ritual funerario en la Grecia antigua: una introducción a los aspectos arqueológicos. En D. Vaquerizo (Ed.), *Arqueología de la Muerte* (pp. 39-115). Diputación de Córdoba.
- Redfield, J. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Ediciones Destino.
- Sófocles. (1981). *Tragedias* (Trad. A. Alamillo). Gredos.
- Urrea, J. (2009). Los ritos funerarios: Iberia y Grecia. El uso del vino en el mundo antiguo. *Alberca: Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca*, (7), 25-53. http://www.amigosdelmuseoarqueologicodelorca.com/alberca/pdf/alberca7/7_02.pdf
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.
- Zambrano, M. (2019). *La tumba de Antígona*. Alianza Editorial.

