

# Vida ante la muerte: palabras de Aquiles a Patroclo y epigramas funerarios

*Life facing death: speech of Achilles in front of Patroclus'body*

**Evelia Arteaga Conde**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

México

[evelia.arteaga@uacm.edu.mx](mailto:evelia.arteaga@uacm.edu.mx)

## Resumen

En este artículo se realizará una comparación entre el discurso que Aquiles, en la *Ilíada*, dirige ante el cadáver de Patroclo, y algunos epigramas funerarios áticos de época clásica (compilados por Hansen). El objetivo de esta comparación no es de orden estilístico ni sintáctico, sino de rastreo de ideas y conceptos; se pretende lograr un conocimiento más profundo acerca de lo que tanto la sociedad homérica como la clásica tenían en mente cuando se encontraban frente a la muerte. Se partirá del discurso de Aquiles, donde se resaltarán conceptos que aparecen también en los epigramas; así, se verá de qué forma algunas ideas permanecieron a través de los siglos y por qué.

**Palabras clave:** epigramas funerarios - Grecia arcaica y clásica – *Ilíada* - muerte

## Abstract

In this article, a comparison will be made between the speech that Achilles, in the *Iliad*, addresses in front of Patroclus's body, and some of the Attic funerary epigrams from the Classical Age (compiled by Hansen). The goal of this comparison is neither stylistic nor syntactic, but tracking ideas and concepts; it intends to achieve a greater knowledge of what it was that both Homeric and Classical societies had in mind when facing death. It will begin with Achilles's

speech, where the concepts that also appear in the epigrams will be highlighted. So, it will be evident in which way some ideas remained through the centuries and why.

**Keywords:** Archaic and Classical Greece - death - Funerary Epigrams - Iliad

## Introducción

La sociedad griega siempre dio una importancia especial a la muerte y a las acciones relacionadas en torno a ella; así, realizaban varios rituales físicos con el cadáver y, también, dedicaban palabras en honor del difunto.

Los ritos funerarios se llevaban a cabo en tres etapas<sup>1</sup>: la *πρόθεσις*, exposición del difunto, la *ἐκφορά*, procesión funeraria, y la inhumación o incineración dependiendo de la época<sup>2</sup>. Estos pasos sufrieron pocas modificaciones a lo largo del mundo griego antiguo y hasta la actualidad.

Por su parte, las palabras dedicadas a los difuntos se podrían dividir en dos, las que se decían frente al cadáver, que han llegado

---

<sup>1</sup> Para las etapas de un funeral en Grecia, véase Kurtz & Boardman (1971) y Garland (1985).

<sup>2</sup> Los griegos practicaban tanto la inhumación como la incineración. Primero apareció la inhumación, en la cual se depositaba al difunto bajo tierra, bien directamente, bien dentro de una caja o sarcófago de madera, arcilla o piedra. Walter Burkert (2007: 191) afirma que la incineración es el cambio más espectacular desde la Edad Micénica; que en la Edad de Bronce griega era desconocida y que aparece en el siglo XII en Ática en el cementerio Perati. Además, en el barrio del Cerámico en Atenas se puede observar, a través de los vasos del Proto-Geométrico, que la cremación fue preferida y en el siglo IX era la única forma practicada; pero a partir del siglo VIII, la inhumación reaparece y llega a constituir el treinta por ciento de los entierros. Los restos incinerados del difunto, y de los objetos que habían sido quemados con él, se depositaban en tierra o en recipientes de cerámica o mármol (Véase Demóstenes, *Contra Leócares*, 18 y 30).

a nosotros a través de diferentes géneros literarios; por ejemplo, las palabras que Andrómaca, Hécuba y Helena dirigen al cadáver de Héctor al final de la *Ilíada* (24, 707 ss.); y las que se escribieron posteriormente en honor de alguien en específico, por ejemplo los epitafios de Simónides. Al respecto, Bowra afirma (1968: 153-154) que este autor fue célebre en la antigüedad por su *pathos*, el cual se manifiesta en este género, los epitafios de los muertos. En uno o dos pares de líneas, el epitafio menciona todo lo que tiene que decir, a pesar de que se trata de hacer visible, a la mirada de la eternidad, la valía y el destino de un hombre. Así, para los caídos en las Termópilas, le bastó escribir un dístico que dice: “Extranjero, anuncia a los espartanos que aquí, obedientes a sus leyes, yacemos” (fr. 92 D).

En este trabajo se analizará comparativamente un ejemplo de cada uno de dichos testimonios: el discurso que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo en la *Ilíada* y algunos epigramas funerarios áticos dirigidos a hombres de época clásica que pertenecieron a un monumento funerario de un difunto en específico y que fueron compuestos por familiares de este en su mayoría<sup>3</sup>. Estos epigramas fueron tomados (a menos que se indique lo contrario) de la compilación de Hansen (1989).

Como se sabe, el motivo de la *Ilíada* es la cólera de Aquiles porque Agamenón le arrebató su parte en el botín para compensar la pérdida del suyo, la esclava Criseida. Aquiles se retira del combate y Patroclo le pide sus armas para ayudar a sus compañeros pero perece a manos de Héctor, por lo que Aquiles vuelve al combate. Por lo anterior, el funeral de Patroclo y todo lo que lo rodea, como las palabras que Aquiles dirige al cadáver, cobran suma importancia.

---

<sup>3</sup> Las traducciones de los epigramas funerarios son de la autora del presente texto.

Clarke (1978: 395) afirma que en la relación entre Aquiles y Patroclo, la cuestión sexual es, en cualquier caso, irrelevante, pero que

“es claro por el lenguaje, los precedentes y el desarrollo dramático de la *Iliada*, que Aquiles y Patroclo no son amigos homéricos, sino que son amantes de corazón. Patroclo vive su vida sólo en la vida de Aquiles; y es a su vez el único ser humano más importante para Aquiles que él mismo, que su propia vida, su propio ego y honor”.

Por lo anterior, las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo frente a los aqueos deberían reflejar no solo sus sentimientos más profundos, sino todo lo que está pasando en su contexto de guerra, por lo que resulta una buena fuente de información acerca de esa sociedad<sup>4</sup>.

Además, hay que recordar que el mismo nombre de Aquiles está relacionado con el sustantivo ἄχος (dolor) ya que, efectivamente, este héroe se nos presenta en constante sufrimiento (véase Kanavou 2015: 31), tal como se describe al recibir la noticia de la muerte de Patroclo (*Il.*, 18.22): Ὦς φάτο, τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα· (“Así hablé, y a él una negra nube de aflicción lo envolvió”). También así lo describe su madre, Tetis (*Il.*, 18.61-62): ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἠελίοιο / ἄχνηται, οὐδέ τί οἱ δύναμαι χραισμησαί ἰοῦσα. (“Y mientras dura su vida y contempla la luz del sol, / está afligido y ni siquiera

---

<sup>4</sup> Seaford (1995) describe el funeral de Patroclo como ejemplo del *nomos* correspondiente al contexto histórico y político y analiza el culto público como cohesión social, especialmente mediante el culto al héroe que se realizaba en torno a las tumbas. Acerca de los poemas homéricos se ha escrito mucho; por ejemplo: Cairns, D. L. (2001) o Morris y Powell (1997). No obstante, la presente comparación, no realizada anteriormente, resulta una útil fuente de información para ambas sociedades, la homérica y la clásica.

puedo ir y socorrerlo”). Por ello, el análisis de las palabras de dolor que dirige ante el cadáver de Patroclo resulta fundamental.

Por otro lado, es claro que la épica homérica estuvo presente durante muchos siglos en la mente de la sociedad griega. López Eire dice que la obra de Homero (2000: 33)

“memorizada por los escolares, que retenían en sus mentes para siempre los versos sometidos al ritmo dactílico, las singulares palabras de la épica y los nombres, hazañas y aventuras de los héroes, por fuerza tuvo que dejar una indeleble huella en la literatura, el arte, las lenguas literarias, la filosofía, la educación y la vida de los griegos”.

Aunque los epigramas (de todos los temas) tuvieron clara influencia de los poemas homéricos, debido a su corta extensión, los autores, aunque anónimos, desarrollaron una especial y particular capacidad sintética para expresar, en pocas palabras, no solo dolor por la muerte de alguien, sino características del difunto, de sus familiares, de su muerte o de la tumba; esto es, de la vida misma. Por ello, los epigramas funerarios también son una fuente valiosa para el conocimiento de la sociedad que los creó. Meyer (1993: 109) afirma que, en los siglos V y IV, los epitafios no refieren cualidades personales; en su lugar, explica, el individuo fue conmemorado como miembro de una comunidad más grande, la polis (no ya de una familia como se ve en el discurso de Aquiles).

Aunque cada una de estas manifestaciones, las palabras de Aquiles y los epigramas funerarios de época clásica, tuvo su propio contexto y objetivo, las dos plasmaron, implícita o explícitamente, concepciones sobre la vida y la muerte.

El objetivo de este análisis es doble: en primer lugar, rastrear las similitudes entre estos dos testimonios para mostrar que lo que se les decía a los difuntos no cambió a lo largo de las épocas arcaica y clásica; es decir, que los valores o actitudes alabadas en

Homero eran prácticamente las mismas que las de época clásica pero adaptadas a la sociedad del momento. En segundo lugar, se pretende mostrar algunos conceptos importantes de la visión de la vida de estas sociedades a partir de lo que dicen de la muerte o de sus muertos.

Así, este trabajo no trata de rastrear las similitudes o diferencias en vocabulario, sintaxis o fórmulas retóricas<sup>5</sup>, sino de dar luz a ideas o conceptos sobre la vida de la sociedad griega en dos momentos diferentes a través de una comparación de testimonios en un contexto de muerte.

Partiendo del discurso de Aquiles, se destacarán específicamente cualidades que se resaltan en los difuntos: la excelencia (ἀρετή), el adquirir fama o gloria (κλέος), y el poseer un gran ánimo (μεγαθυμός); además, también se tratarán ideas del ámbito espiritual griego: la μοῖρα, la ‘intervención’ de los dioses en la vida cotidiana y los rituales funerarios. Todo ello se analizará teniendo en mente lo que de la vida se puede decir ante la muerte.

### **La fama que conlleva la ἀρετή**

El primer testimonio de la comparación pertenece al libro 18 de la *Ilíada* y son las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo frente a los demás aqueos. En primer lugar, aquel se queja de que no cumplió lo que le prometió al padre de este (*Il.*, 18. 324-327):

ὦ πόποι ἦ ῥ' ἄλιον ἔπος ἐκβαλον ἦματι κείνῳ  
 θαρσύνων ἦρωα Μενοίτιον ἐν μεγάροισι·  
 φῆν δέ οἱ εἰς Ὀπόεντα περικλυτὸν υἱὸν ἀπάξειν  
 Ἴλιον ἐκπέρσαντα, λαχόντα τε ληΐδος αἴσαν.

---

<sup>5</sup> Tsagalis (2008: 262-265) rastrea similitudes exactas entre la *Ilíada* y los epigramas funerarios.

“¡Ay! ¡Qué palabras más baldías proferí aquel día por animar al héroe Menecio en su palacio, cuando aseguré que le llevaría a Opunte a su hijo cubierto de gloria, tras saquear Ilio y adjudicarse su parte en el botín!”<sup>6</sup>

De estos cuatro versos, lo primero que analizaré es el adjetivo περικλυτόν (cubierto de gloria). Uno de los objetivos de los integrantes de la sociedad griega (desde Homero) era precisamente obtener fama y gloria; como se puede ver, en esta época homérica se obtenía a través de la victoria en el combate. Este renombre, κλυτόν, se adquiría en vida y permanecía después de la muerte (incluso para los familiares) y para lograrlo, los héroes homéricos debían tener ciertas cualidades, una de las más importantes es la ἀρετή (excelencia o virtud), tal como se puede rastrear a lo largo de la *Ilíada*, por ejemplo cuando Héctor habla a los troyanos y se refiere a Diomedes (8.535): αὔριον ἦν ἀρετὴν διαείσεται, εἴ κ' ἔμὸν ἔγχος / μείνη ἐπερχόμενον (“Mañana pondrá a prueba su ‘bravura’, a ver si ante mi pica resiste cuando yo acabe”); o cuando Fénix, el anciano conductor de carros, le habla a Aquiles, pidiéndole que doblegue su altivo ánimo (9.498): στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, / τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε. (“Los propios dioses son flexibles, y eso que su ‘supremacía’, su honra y su fuerza son mayores”); y más adelante también se narra (11.90): τῆμος σφῆ ἀρετῆ Δαναοὶ ῥήξαντο φάλαγγας (“a esa hora los dánaos con su ‘bravura’ quebraron los batallones”). Entonces, la ἀρετή es una cualidad, incluso de los dioses, que está estrechamente relacionada con la guerra que es con lo que se obtenía gloria y fama inmortal.

Siglos después, en época clásica, las cualidades que otorgaban esta ἀρετή estaban relacionadas con el bienestar de la polis, ya no

---

<sup>6</sup> Las citas de la *Ilíada* en este trabajo siguen la traducción de E. Crespo.

<sup>7</sup> Este destacado y los de las citas posteriores son nuestros.

sólo con características bélicas, y esto hacía que el ciudadano obtuviera gloria y renombre. Uno de los grandes oradores de época clásica, Isócrates, apunta que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres (*A Nicocles*, 37.3-5): “No consientas que toda tu naturaleza sea destruida a la vez, por el contrario, ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu”<sup>8</sup>. En los epigramas funerarios de esta época, aparecen varios vocablos relacionados con la fama y la alabanza que el difunto recibió tanto en vida como también ya muerto; las cuales están relacionadas con la ἀρετή, por ejemplo (*CEG*512):

[...] ὦ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις  
κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον  
παισὶ φίλει τε γυναικί·

([...] “¡Oh!, teniendo renombrada alabanza por ser digno de eterna memoria y por tu ‘virtud’ entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, ama a tus hijos y a tu mujer”)

El cambio del vocablo ἀρετή, de referir una virtud bélica a una cívica, seguramente se dio poco a poco en la mentalidad de los griegos. Un ejemplo de ello es un epigrama en el que este concepto es usado dos veces (*CEG*10):

[...] σημαίνεν ἀρετὴν τῶνδε καὶ ἔσσομένοις  
καὶ προγόνοσθεν...  
φουχὰς δ' ἀντίρροπα θέντες  
ἐλλάχσαντ' ἀρετὴν καὶ πατρίδ' εὐκλείσαν.

([...] “mostraba el ‘valor’ de éstos y para los que vendrán y desde los antepasados... Muertos habiendo puesto como contrapeso sus almas alcanzaron la ‘virtud’ y dieron gloria a su patria.”)

---

<sup>8</sup> Traducción J. M. Guzmán.



Aquí se pueden leer las dos connotaciones, como si fuera una transición; esto es, como si en esta época existiera todavía el recuerdo del término como “valor”, aludiendo a la guerra, pero ya teniendo en mente otras cualidades y, además, la gloria. Se puede ver que la segunda vez que aparece este término, ya no se refiere al valor guerrero debido a la forma en que está en la oración: se dice que “alcanzaron” la virtud, ἐλλάχσαντ’ ἀρετή, y el valor guerrero específicamente, como se vio en Homero, no se “alcanza”, sino que se “tiene”.

Zumin (1961: 198-204) afirma que en los siglos V y IV el hombre no nace con ἀρετή, sino que la obtiene a través de diversas pruebas y que el concepto de ἀρετή se une al de Estado, en el cual, el πολιτικός βίος es la existencia que la polis confiere al hombre, y que prevalece sobre la vida privada. Este concepto, ἀρετή, es la cualidad más mencionada en los epitafios de época clásica, por lo que parece claro que era importante recordar que el difunto la había ejercido en vida por lo que obtenía fama o gloria eterna.

Por su parte, Adkins (1960: 30) afirma que el sustantivo ἀρετή y el adjetivo ἀγαθός son las palabras más poderosas de elogio hacia un hombre en Homero y posteriormente. Además, Tsagalis (2008: 136) explica que la ἀρετή y la σωφροσύνη son los conceptos abstractos más comunes atestiguados en los epigramas funerarios, y añade que en el caso de Atenas, una nueva característica de estas dos virtudes fue la preservación de un delicado equilibrio entre el odio por la oligarquía y el amor por la democracia por un lado, y el comportamiento social sabio y responsable en la vida privada y pública, por otro lado.

Regresando a la idea del renombre, la fama, la alabanza y el elogio, estas ideas aparecen en los epigramas funerarios como una cualidad importante del ahora difunto (*CEG* 488):

[...] [κ]τ<ώ>μενον εὐκλεαν [δ]ορί καὶ χερὶ τόνδε πρὸς  
ἀ[νδ]ρὸς

([...]) “Procurando ‘fama’ con la lanza y con la mano a favor del hombre

En otro epigrama aparece el adjetivo *ἀνένκλητος*, irreprochable (CEG595):

[...] εἰ τὸ καλῶς ἐστί θανεῖν, κάμοι τοῦτ' ἀπένειμε Τύχη· |  
 οὐδὲ φάος λεύσων ὃ γε δαίμοσιν ἦν ἀγέραςτος, |  
 πᾶσιν δ' ἀνθρώποισι παρέσχον ἀνένκλητον ἐμαυτόν· |  
 ἔντιμον χθονίοισι θεοῖς ὑπεδέξατο γαῖα

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

De estas cualidades inscritas en los epigramas funerarios (el obtener alabanza, elogios y fama) se puede deducir que en Atenas clásica era necesario, para los hombres, participar públicamente; esto es, no pasar inadvertido y lograr renombre (así como en época homérica esta participación se basaba en el combate). Esto se entiende si se piensa que uno de los principales derechos de los ciudadanos atenienses en esta época, también tomado como obligación, era participar en la asamblea de la polis, tal como explica Aristóteles (*Política*, 1275a 22-23): “Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno”<sup>9</sup>.

Como se puede ver, uno de los objetivos de los epigramas funerarios de época clásica era exponer y preservar la fama del ahora difunto a través del epitafio. De hecho, desde época arcaica fue importante dejar una constancia física del lugar en donde

---

<sup>9</sup> Traducción de P. López y E. García (2005).

estaba enterrado el difunto, tal como aparece ya en Homero (*Od.*, 24.80-84):

ἀμφ' αὐτοῖσι δ' ἔπειτα μέγαν καὶ ἀμόμονα τύμβον  
 χεύαμεν Ἀργείων ἱερὸς στρατὸς αἰχμητῶν  
 ἀκτῆ ἔπι προύχουση, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ,  
 ὥς κεν τηλεφανῆς ἐκ ποντόφιν ἀνδράσιν εἶη  
 τοῖς, οἱ νῦν γεγάασι καὶ οἱ μετόπισθεν ἔσσονται.

(“A los tres [Aquiles, Patroclo y Antíloco] erigimos un túmulo grande y sin tacha, trabajando la tropa robusta de argivos lanceros, sobre un cabo eminente a la orilla del ancho Helesponto por que fuese de lejos visible en el mar a los hombres hoy en vida y a aquellos que vivan en siglos futuros”)<sup>10</sup>

Desde muy pronto también surgió en el mundo griego el deseo de indicar la presencia del sepulcro mediante una señal. Al principio, dicha señal era anónima y se reducía a un túmulo de tierra o piedras amontonadas, con otra que sobresalía encima, la cual se consideraba como el σῆμα del difunto, es decir, lo que lo representaba. Burkert (2007: 261) explica que la tumba, al principio, se marcaba con una piedra, un σῆμα, pero que ya en el círculo de tumbas de la fosa de Micenas, se erigían estelas con relieves. Dichas estelas conforman lo que se denomina el monumento funerario, común desde época arcaica. A partir del siglo VII a. C., con la introducción y extensión de la escritura, en la tumba se escribía el nombre del difunto, el cual posteriormente se convirtió en epitafio.

Al respecto, Zumin (1961: 188) afirma que en Grecia, la única forma por la cual la personalidad humana puede sobrevivir a la fuerza de Tánatos era la fama. Por ello pareció importante a los

---

<sup>10</sup> Las citas de *Odisea*, en este trabajo, son con la traducción de Pabón.

que mandaban elaborar los epigramas funerarios remarcar que la persona había tenido fama en vida.

### La muerte y el destino

Continuemos con las palabras dirigidas a Patroclo, es interesante la manera en que Aquiles menciona que aquel tendría que haber regresado cubierto de gloria “tras saquear Ilio”: se utiliza el participio λαχόντα del verbo λαγχάνω (obtener por suerte), el sustantivo ληίς (botín) y el sustantivo αἶσα, que designa a “quien otorga a cada uno su suerte” o, simplemente, “destino”. Emilio Crespo traduce estos tres vocablos como “tras adjudicarse su parte en el botín”, pero ahondemos en la oración: la palabra αἶσα aparece en la *Iliada* con la idea de “destino” en varias ocasiones; por ejemplo, cuando Tetis le dice a Aquiles (1.415-416): αἶθ' ὄφελος παρὰ νηυσὶν ἀδάκρυτος καὶ ἀπήμων/ ἦσθα, ἐπεὶ νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ οὐ τι μάλα δὴν (“¡Sin llanto y sin pena junto a las naves debiste quedarte sentado, ya que tu sino es breve y nada duradero!”); o cuando Héctor le aconseja a Andrómaca que no se preocupe (6.487): οὐ γὰρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνήρ Ἄϊδι προιάψει (“que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino”); o cuando Apolo reprueba a Patroclo (16.707-708): οὐ νύ τοι αἶσα / σῶ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων (“No es tu sino que la ciudad de los altivos troyanos sea saqueada con tu lanza”).

Como se puede ver, en Homero, el destino, αἶσα, está marcado por algún ente externo al ser humano; y los actores están seguros de que se llevará a cabo, aunque sea fatal para ellos. En palabras de Lesky (2009: 137-138): “Este destino concede a cada hombre su parte correspondiente (αἶσα, μοῖρα)”. Así, lo que Aquiles prometió al padre de Patroclo era que este regresaría a casa con la parte del botín que le correspondía según el destino.

En los epigramas funerarios de época clásica, la idea de destino aparece frecuentemente; sin embargo, no se utiliza el

vocablo αἶσα, sino μοῖρα, el cual también aparece en la *Iliada* con un sentido muy parecido; por ejemplo, cuando Menelao se refiere a Alejandro y a él mismo diciendo (3.101-102): ἡμέων δ' ὀπποτέρω θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται / τεθναίῃ (“Ojalá quede muerto aquel de los dos para quien muerte y hado están prestos”); o cuando se narra (4.517): Ἔνθ' Ἀμαρυγκείδην Διώρεα μοῖρα πέδησε (“Entonces el destino trabó los pies a Diores Amarincida”).

Fränkel (1993: 67) explica que para el destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres y que el más común, en traducción literal, es “porción” (μοῖρα). Tal palabra indica, dice este autor, que no se trata de una regla, de una ley universal, sino de una adaptación del destino al individuo, su “parte” personal. Así, normalmente el destino es entendido como una fuerza activa que ‘reclama’, ‘apresa’, ‘envuelve’, ‘somete’, ‘fuerza’ y ‘mata’ a su víctima. Esto es, el mortal nada puede hacer para alejar su destino particular.

En Hesíodo, las Moiras son un grupo de tres diosas: Cloto, la hilandera, Láquesis, la que daba en suerte, y Átropos, la ineludible que decidía el momento de la muerte y cortaba el hilo de la vida. Este autor las hace hijas de Noche (*Teogonía*, 217); y, más adelante, de Zeus y Temis, hermanas de las Horas (*Teogonía*, 904). El aspecto que prevaleció de estas divinidades fue que decidían el momento de la muerte, por lo que aunque se nombre solo a una de ellas, se hace referencia a este hecho; por ello eran temibles. Burkert explica que cuando hacia finales del siglo VI las personalidades divinas conformadas por los poetas se volvieron problemáticas, las personificaciones pudieron cobrar mayor importancia. “De la existencia y las acciones de los dioses homéricos no puede haber ninguna prueba, pero ninguna persona razonable puede cuestionar la importancia de los fenómenos y situaciones designados por nombres abstractos”, afirma este autor (2007: 251). La μοῖρα es un ejemplo de estos nombres abstractos y es con este

matiz con que se nombra en estos epitafios: como la ‘culpable’ de que el ahí enterrado hubiera muerto; por ejemplo (CEG 601):

[...] Κυδίμαχον χθῶν ἦδε πατρις στέρ[νοι] | σι καλύπ[τε]ι  
 ὄλβιον εὐαίωνα βί[ου] | πλεύσαντα πρὸς ὄρμον·  
 παῖδας [γάρ] | παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλ[υπον] |  
 τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] | φθίμενος.

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

Entonces, al comparar las palabras de Aquiles con los epigramas funerarios de época clásica, queda claro que la idea de destino, como la parte que le corresponde a cada ser humano, específicamente la muerte, permaneció prácticamente igual durante esos siglos, al menos en estos ámbitos.

### **Los dioses y su intervención en la vida y en la muerte**

Es interesante que en los epigramas funerarios de época clásica, los dioses (exceptuando a Hades y a Perséfone por obvias razones) son nombrados únicamente como figura retórica; por ejemplo, la mención de Ares como referencia a la guerra o la de Himeneo como metáfora de la virginidad frente al matrimonio (en el caso de las mujeres). Al respecto, los dioses podrían parecer cercanos en su humanidad (no tienen formas físicas diferentes a las de los seres humanos y no son perfectos en su actuar); uno incluso puede reírse de ellos (por ejemplo, en las comedias de Aristófanes), pero según algunos testimonios, se concebían distantes. Esto es, en la literatura griega hay pocas expresiones del sentimiento de proximidad entre los hombres y los dioses y, en cambio, hay más de distancia y respeto. De hecho, la mayoría de los autores griegos, desde Homero, manifiestan en sus obras que el ser humano está separado de los dioses, esto es, que hay una

diferencia clara entre las esferas mortal e inmortal. Por ejemplo, Apolo, cuando Diomedes se lanza sobre Eneas, su protegido, dice (*Il.*, 5.440-442):

φράζεο Τυδεΐδη καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν  
ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον  
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

(“¡Reflexiona, Tidida, y replégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo.”)

Acerca de la concepción que los griegos tenían de los dioses, Burkert explica (2007: 255):

“Los dioses no son abrazo maternal; se mantienen a distancia, plásticos, visibles desde distintos ángulos. Ello también deja al hombre a su vez la libertad de decir no o incluso rebelarse. No hay obediencia al dios, así como apenas existen órdenes divinas; no hay tribunal divino que juzgue a los hombres. El hombre está frente a los dioses como un individuo modelado, frío, como las estatuas de sus dioses. Es un tipo de libertad y espiritualidad, conseguido a costa de seguridad de confianza. Pero la realidad impone sus límites incluso al hombre liberado: los dioses son y se mantienen como ‘los más fuertes’.”

De hecho, este autor afirma que poco a poco los dioses ya no formaron parte de la incuestionable necesidad del ser. El enunciado teórico más significativo de esta postura procede de Protágoras (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 9.51-52):

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν·  
πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ  
βίος τοῦ ἀνθρώπου.

(“Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana.”)<sup>11</sup>

A pesar de estar formulada de una manera aparentemente contenida, la frase tuvo un efecto perturbador; se dice que Protágoras fue llevado a juicio, del que se libró huyendo, y que durante la huida se ahogó en el mar, mientras que su libro fue quemado públicamente en Atenas.

Además, la crítica a Homero es muy antigua. Ya en Hesíodo se lee la confesión de las Musas de que saben contar “muchas mentiras con apariencia de verdades” (*Teogonía*, 27), la cual parece dirigirse contra la narración homérica de los dioses. El juicio tajante y definitivo, dice Burkert (2007: 414 ss.), lo formuló ya en torno a finales del siglo V Jenófanes (fr. 15 Gentili-Prato): “A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros”<sup>12</sup>.

Entonces, si bien desde los primeros escritos griegos se lee una duda acerca de la existencia de los dioses, lo que es cierto es que se crearon los templos griegos más importantes, las estatuas de dioses más sublimes, aun generaciones después de Jenófanes. No obstante, en los epigramas funerarios, las fuerzas externas al ser humano que toman importancia son las que tienen que ver con el destino, no con dioses particulares, lo cual hace pensar que frente a la muerte, en época clásica, los dioses no otorgaban respuesta alguna a las necesidades de tranquilidad o consuelo que esta requiere; es decir, tal vez ya no estaban tan presentes en la mentalidad de la sociedad cotidianamente, como lo estaban en los poemas homéricos.

---

<sup>11</sup> Traducción de C. García Gual (2007).

<sup>12</sup> Traducción de A. Bernabé (2001).



Retomemos los versos de Aquiles, cuando este menciona lo que el destino les deparó a él y a Patroclo (*Il.*, 18.328-332):

ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ·  
 ἄμφω γὰρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι  
 αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ νοστήσαντα  
 δέξεται ἐν μεγάροισι γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς  
 οὐδὲ Θέτις μήτηρ, ἀλλ' αὐτοῦ γαῖα καθέξει.

(“Pero Zeus no les cumple a los hombres todos sus propósitos, pues el destino de ambos es que enrojeczamos la misma tierra aquí, en Troya, ya que tampoco a mí me darán la bienvenida de regreso al palacio Peleo, el anciano conductor de carros, y Tetis, mi madre, sino que la tierra me acogerá aquí en su seno.”)

Vemos que en estos versos se refuerza la idea de que el destino es ineludible. Aunque aquí se usa el verbo πέπρωται, de πόρω (procurar, suministrar, dar), es la misma idea que la del verso 327 (“Ἴλιον ἐκπέρσαντα, λαχόντα τε ληϊδος αἴψα): “lo que es dado” pero ya no se menciona al “destino” como tal, αἴψα.

Así mismo, hay que remarcar la manera en que Aquiles nombra su muerte: αὐτοῦ γαῖα καθέξει (“la tierra me acogerá aquí en su seno”). El verbo κατέχω significa “sostener fuertemente”, aquí en futuro indicativo, y el traductor, para mantener esta connotación de “fuertemente”, añade “aquí en su seno”; el sujeto es la tierra, por lo que a través de esa acción se le personifica. Toda esta idea está vista de manera negativa ya que se contrapone al hecho de que Aquiles no podrá llegar, debido a lo marcado por el destino, al palacio de su madre, Tetis. En la misma *Iliada*, también en tiempo futuro, aparece la idea de la tierra personificada en 16.629 y en 15.31: τινὰ γαῖα καθέξει (“la tierra acogerá a alguno”). Esta concepción personificada de la tierra aparece, con el mismo verbo, en epigramas funerarios de mediados del siglo IV (*CEG* 483):

[...] Σώτιον ἐνθάδε γῆ κατέχει, τέχνην τε κράτιστον,

ἦν εἶχεν, πάντων ὄντα φύσιν τε ἀρετῆς  
 ἀστοῖσιν τε ποθεινόν· αἰεὶ γὰρ πᾶσιν ἀρέσκων  
 ἦν ψυχὴν τε φίλοις ἔσχε δικαιοτάτην.

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

Incluso en un epigrama compilado por Peek (no por Hansen) también del siglo IV aparece el complemento “en su regazo” (#1756):

Σῶμα μὲν ἐν κόλποις κατέχει τόδε γαῖα Πλάτωνος·  
 ψυχὴ δ’ ἰσόθεος τάξιν ἔχει μακάρων.

(“La tierra guarda en su regazo este cuerpo, el de Platón; su alma igual a los dioses, tiene un lugar entre los dichosos.”)

Así que parece claro que la idea de la tierra que actúa y acoge al difunto (sin que esto implique la creencia en algo más allá que trascienda lo físico del ser humano) permaneció en la mente de la sociedad griega hasta época clásica, lo cual seguramente está relacionado tanto con el papel fundamental que tiene la agricultura como con el hecho de que los cadáveres literalmente regresan a la tierra.

Retomemos el final del discurso de Aquiles, en el que se dirige específicamente a Patroclo (*Ilíada*, .18. 333-342):

νῦν δ’ ἐπεὶ οὖν Πάτροκλε σεῦ ὕστερος εἶμι’ ὑπὸ γαῖαν,  
 οὐ σε πρὶν κτεριῶ πρὶν γ’ Ἴκτορος ἐνθάδ’ ἐνεῖκαι  
 τεύχεα καὶ κεφαλὴν μεγαθύμου σοῖο φονῆος·  
 δώδεκα δὲ προπάροίθε πυρῆς ἀποδειροτομήσω  
 Τρώων ἀγλαὰ τέκνα σέθεν κταμένοιο χολωθεῖς,  
 τόφρα δέ μοι παρὰ νηυσὶ κορωνίσι κείσεαι αὐτως,  
 ἀμφὶ δὲ σὲ Τρῳαὶ καὶ Δαρδανίδες βαθύκολποι  
 κλαύσονται νύκτας τε καὶ ἡμέματα δάκρυ χέουσαι,

τὰς αὐτοὶ καμόμεσθα βίηφί τε δουρί τε μακρῷ  
πείρας πέρθοντε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων.

(“Ahora, Patroclo, ya que voy a ir bajo tierra después de ti, no te tributaré las exequias hasta que traiga aquí las armas y la cabeza de Héctor, el asesino tuyo, oh magnánimo amigo. Degollaré delante de tu pira a doce ilustres vástagos de los troyanos, irritado por tu muerte. En tanto te quedarás yaciendo así junto a las corvas naves, y a tu alrededor llorarán día y noche vertiendo lágrimas las troyanas y las dardánidas, de esbeltos talles, que adquirimos con fatiga gracias a la fuerza y a la larga lanza, al saquear juntos pingües ciudades de miseras gentes.”)

Al principio, se vuelve a mencionar el concepto de “tierra” que acoge a los difuntos, pero ya no personificada, sino que ahora el sujeto, Aquiles, es quien se mueve para llegar a ella: εἴμ’ ὑπὸ γαῖαν (ir bajo tierra). La preposición ὑπό con acusativo expresa movimiento hacia y debajo de un objeto. En los epigramas funerarios no aparece esta figura, ya que en estos casos, el difunto no realiza ningún movimiento, sino que ya está inmóvil. Por ello, en vez de la preposición ὑπό se usa κατά (CEG559):

[...] εἴ τι δικαιοσύ[ν]ης ἄθλον τίθεται κατὰ γαίας, |  
Εὐφανεσ, οὐ χαλεπὸν τοῦδὲ σὲ πρῶτα λαβεῖν.

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

La idea de que cuando alguien moría una parte de este iba bajo tierra, al Hades, estuvo presente desde Homero y no desapareció de la mentalidad griega, lo cual conlleva la idea, ya analizada, de que todos tenemos el mismo ‘destino’ inevitable: la muerte.

Dentro de la promesa de Aquiles a Patroclo, οὐ σε πρὶν κτεριῶ (“no te tributaré las exequias hasta que...”), queda claro que es el

primero quien ‘debe’ tributar los honores necesarios al amigo muerto. En Grecia, los ritos funerarios tenían el objetivo principal de facilitar y preparar el viaje del alma del difunto desde el mundo de los vivos hasta el más allá. Esto es, como se ve desde Homero a través del testimonio del alma de Elpénor, pensaban que las almas no podían entrar al Hades hasta que su cuerpo hubiera recibido los ritos apropiados, tal como narra Odiseo (*Od.*, 11.51-54):

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

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

En época clásica, el entierro y honor a los muertos familiares era una obligación que los individuos, en general los familiares, tenían que cumplir, tal como refiere el orador Iseo (*Sobre la herencia de Meneclés*, 37): “En prueba de que yo le enterré e hice las ceremonias del tercer y noveno día y las demás en torno a la tumba...”<sup>13</sup>. El culto a los muertos permanece como fundamento y expresión de la identidad de la familia; de la misma manera como se honra a los antepasados se espera de los descendientes el mismo tratamiento, como también afirma Iseo (*Sobre la herencia de Meneclés*, 46): “Mi adversario quiere ahora excluirme de la herencia paterna, sea mayor o menor, y dejar al difunto sin hijo y sin nombre para que nadie celebre los ritos familiares en su lugar ni le haga los sacrificios fúnebres cada año y para privarle de sus honras”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Traducción de M. D. Jiménez (1996).

<sup>14</sup> Traducción de M. D. Jiménez (1996).

Al respecto, Vernant explica (2001: 205): “los actos culturales pretenden integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social gobernado por las potencias divinas, siendo los múltiples aspectos de este orden los que responden a las diversas modalidades de lo sagrado”. Por ello, para los ciudadanos se volvía prácticamente una obligación participar de las celebraciones rituales; es decir, era parte de la piedad, εὐσέβεια. Burkert afirma (2007: 367) que tanto las acciones religiosas como los monumentos dedicados a los dioses, visibles desde lejos con preciosos dones votivos, formaban la imagen de la εὐσέβεια. La εὐσέβεια era el sentimiento que tenía el grupo o el individuo para con ciertas obligaciones. Estas obligaciones estaban relacionadas con el respeto por la tradición ancestral, por esas acciones celebradas desde época arcaica que formaban las νόμοι. Entonces, el individuo, como integrante de esta sociedad, tenía la obligación de participar en determinadas acciones, entre las que se encontraban: los cultos de la ciudad, la abundancia de las ofrendas en los santuarios y la devoción prodigada a los muertos del linaje y a las divinidades protectoras de la familia (cfr Bruit y Schmitt, 2002: 13).

Los epitafios se insertan en dicho reconocimiento a los antepasados de la familia o a los descendientes (en caso de una muerte prematura), tal como se puede ver cuando mencionan el enterramiento como acto de piedad, como en el siguiente epigrama que aunque está dirigido a una mujer, dicha actitud se relaciona con un hombre (*CEG*533):

[...]  
μητέρα ἔθηκα | ὀσίως ὀσίαν τοῖς | πᾶσιν ιδέσθαι· |  
ἀνθ' ὧν εὐλογίας | καὶ ἐπαίνων ἄξιός εἰμι.

(“[...] He enterrado a mi piadosa madre con piedad para que todos la vean; a cambio, soy digno de elogio y alabanzas.”)

Está claro que tanto hombres como mujeres tenían obligaciones respecto a las acciones religiosas, específicamente las funerarias, y si no las cumplían se volvían sospechosos de impiedad, ἀσέβεια, que era la ausencia de respeto por las creencias y los rituales comunes de los habitantes de la ciudad, del νόμος. La polis decidía (respondiendo a distintas causas) quién era acusado de ἀσέβεια, debido a que jamás el derecho penal de las ciudades griegas tuvo un artículo concerniente a este delito, pero en la mente de los individuos estaban claras las acciones que podían conducir a esta; por ejemplo, los oradores se cuidaban de recordar que los sacrificios ‘antiguos y tradicionales’ eran una obligación imprescriptible, tal como dice Lisias (*Contra Nicómaco*, 19):

πῶς δ' ἂν τις εὐσεβέστερος γένοιτο ἐμοῦ, ὅστις ἀξιῶ πρῶτον μὲν κατὰ τὰ πάτρια θύειν, ἔπειτα ἃ μᾶλλον συμφέρει τῇ πόλει, ἔτι δὲ ἃ ὁ δῆμος ἐψηφίσατο καὶ δυνησόμεθα δαπανᾶν ἐκ τῶν προσιόντων χρημάτων;

(“¿Cómo podría ser alguien más piadoso que yo, si pido, primero, sacrificar con arreglo a la tradición; segundo, hacer los sacrificios que convienen a la ciudad y, además, los que el pueblo ha votado y los que podremos pagar con el dinero que ingresamos?”)<sup>15</sup>

Por tanto, las acciones de impiedad, parecen la reacción de una comunidad cívica que se siente amenazada en su unidad, siendo como era la religión una parte indisociable de su identidad. Por ello, el no realizar los ritos funerarios respectivos, tal como menciona Aquiles en este pasaje, era una falta a las νόμοι.

---

<sup>15</sup> Traducción de J. L. Calvo (1995).

## Un gran elogio, *μεγάθυμος*, y la despedida

Después de haber hablado de lo fundamental que resultaba la fama en vida, tanto en época homérica como en época clásica, del papel que la *ἀρετή* tenía para conseguirla, de la muerte y las fuerzas externas al ser humano relacionadas con ese ámbito (el destino y los dioses), terminaremos el presente análisis comparativo con una palabra que Aquiles usa para adjetivar a Patroclo, *μεγάθυμος*, y con el final del discurso.

En los últimos versos analizados, Aquiles se refiere a Patroclo como “Oh, magnánimo amigo”, *μεγαθύμου*. Un ejemplo del uso de este adjetivo en la misma *Ilíada* es cuando Aquiles le pregunta a Agamenón (1.123): *πῶς γάρ τοι δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοί;* (“¿Pues cómo te van a dar un botín los magnánimos aqueos?”). Así que se puede inferir que este adjetivo se usa como un elocuente elogio.

Hay un epigrama funerario que retoma, con clara intención de copiar el pasaje que estamos analizando, este adjetivo acerca de un hombre (*CEG572*):

(i) Ἀτώτας μεταλλεύς.  
 (ii) Πόντου ἀπ’ Εὐξεινίου Παφλαγῶν μεγάθυμος Ἀτώτας |  
 ἦς γαίης τηλοῦ σ[[σ]]ῶμ’ ἀνέπαυσε πόνων. |  
 τέχνηι δ’ οὔτις ἔριζε· Πυλαιμένεος δ’ ἀπὸ ρίζης |  
 εἴμ’, ὃς Ἀχιλλῆος χειρὶ δαμείς ἔθανεν.

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

Vemos que se elogia al difunto poniendo en primera persona (como si él mismo lo afirmara) que tiene un ascendente que participó en la guerra de Troya, Pilémenes. En la *Ilíada* no se lee

que este haya sido muerto por Aquiles, sino que muere a manos de Menelao (5.576-9), pero sí aparece así en la obra de Dictis de Creta, un autor del siglo II d. C. (Ginestí, 2013: 310).

Ginestí (2013: 310-11) explica que μεταλλεύς puede designar al minero encargado de localizar y extraer el metal y también a alguien que se ocupa de las tareas metalúrgicas posteriores a la extracción del metal, en las que probablemente debemos situar la actividad de Atotas, y así tendría más sentido elogiar su técnica. Por lo que, tomando en cuenta el valor de la minería, no resulta extraña la necesidad de alabar al difunto con una alusión a los héroes del pasado, específicamente con dicho adjetivo, μεγάθυμος con el objetivo de obtener fama incluso después de la muerte.

Otra expresión dentro del discurso de Aquiles que se debe retomar es κλαύσονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας δάκρυ χέουσαι (“Llorarán día y noche vertiendo lágrimas”). El verbo κλαίω aparece pocas veces en la *Ilíada* y siempre se relaciona con la muerte; por ejemplo, cuando Néstor habla de Aquiles (1.764): ἦ τέ μιν οἴω / πολλὰ μετακλαύσεσθαι ἐπεὶ κ' ἀπὸ λαῶς ὄληται (“Estoy seguro de que se arrepentirá y llorará mucho cuando la hueste perezca”)<sup>16</sup>. Los rituales funerarios griegos, como los de otras sociedades, incluían etapas en las que las mujeres se lamentaban, lloraban y se tiraban del cabello para mostrar la pena por el difunto. En época homérica, el lamento oral, el γόος era parte de dicho ritual, y consistía en unas palabras dichas por mujeres ante el difunto, como las pronunciadas por Andrómaca, Hécuba y Helena ante el cadáver de Héctor (*Il.* 24.707ss.). Derderian (2001: 63) afirma que la escritura en la tumba, por ejemplo, en los epigramas funerarios, funciona como un suplemento al lamento, extendiendo las posibilidades comunicativas de los dolientes, pero también introduciendo nuevas ventajas y problemas a causa del

---

<sup>16</sup> De esta manera, aparece también en 20.210, 22.86-87 y 24.48.



público y de la naturaleza permanente de la tumba. Además de ese tipo de lamento, la épica presenta otros, los cuales también influyeron en los epigramas funerarios. Alexiou (2002: 102ss.) explica que el *θηῆνος* es un lamento profesional representado en público por especialistas, no parientes; mientras que el *γῶος* es un género privado, pero frecuentemente también en un contexto público más amplio.

Por su parte, el epigrama funerario, dice Rodríguez Adrados (1981: 106-107), sea el escrito en la tumba, sean las recreaciones de los poetas, tiene una relación innegable con la tradición del *θηῆνος* y, en realidad, hasta la misma Grecia moderna ha llegado esta costumbre del llanto y el elogio fúnebre. Este último lamento aparece en algunos epigramas funerarios de época clásica, pero dado que eran llevados a cabo por mujeres, al parecer no era importante mencionarlos en los dirigidos a hombres, sino sólo en los de mujeres; por ejemplo (CEG587):

[...] οὐ σε γάμων πρόπολος, Πλαγγών, Ὑμέναιος ἐν οἴκοις |  
 ὄλβισεν, ἀλλ' ἐδάκρυσ' ἐκτὸς ἀποφθιμένην |  
 σῶι δὲ πάθει μήτηρ καταλείβεται, οὐδέ ποτ' αὐτὴν |  
 λείπουσι θρήνων πενθίδιοι στεναχαί.

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

Había un tercer tipo de lamento, el *κομμός*, que está representado en las escenas de la cerámica geométrica, en donde se puede ver a mujeres tirándose del cabello al lado del cuerpo del difunto (durante la *πρόθεσις*). Esto se siguió llevando a cabo, según escenas de la tragedia griega clásica, tal como refiere el coro en Esquilo (*Las coéforas*, vv. 22-30).

Como se observa, las palabras que Aquiles dirige al cadáver de Patroclo no podrían ser consideradas, estrictamente, uno de los lamentos llevados a cabo en época homérica, ya que las encargadas de ello eran las mujeres (familiares o profesionales), por lo que se podría afirmar que, en su autenticidad, poseen características diferentes a las de los lamentos.

Volviendo a la expresión de Aquiles sobre el lamento de las mujeres por la muerte de Patroclo, parecería lógico que en los epigramas funerarios clásicos el verbo κλαίω apareciera frecuentemente, pero no es así, Hansen no compila ningún epigrama dirigido a hombre que contenga este verbo. Además, en estos epigramas, se menciona la pena o el dolor que el difunto dejó en los vivos únicamente en algunos casos, por ejemplo, para las mujeres jóvenes o muertas en el parto (*CEG*529 y 604):

πένθος κοριδίωι τε πόσει καὶ μητρὶ λιποῦσα |  
καὶ πατρὶ τῶι φύσαντι Πολυξένη ἐνθάδε κεῖται.

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

[...] εἰς φῶς παῖδ’ ἀνάγουσα βίου φάος ἦν[υσας αὐτή], |  
Κλεαγόρα, πλείστης σωφροσύνης [μέτοχος], |  
ὥστε γονεῦσιν πένθος ἀγήρατον [λίπες – –].

(“[...] Dando a luz a un niño, perdiste la luz de la vida, Cleágora, partícipe de muchísima prudencia, de modo que a tus padres dejaste un dolor que no envejece.”)

O para los hombres que murieron jóvenes (antes que sus padres), antes de cumplir, como se dijo páginas atrás, con lo requerido por la polis; por ejemplo (*CEG*585):

σωφροσύνην ἤσκον ἀρετὴν τε, ὡς χρὴ νέον ἄνδρα, |  
καὶ ζῶν ἠτινούμην καὶ ἐπεὶ βιότου τέλος ἔσχον, |

ὄστε θανὸν ἔλιπον λύπας προγόνοισι φίλοις τε· |  
οὐ γὰρ ἔτ' ἔστιν ἰδεῖν σῶμα γονεῦσιν ἐμόν.

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

O cuando se quiere remarcar un hecho específico; por ejemplo, el no pertenecer al lugar donde fue enterrado (*CEG11*):

[...] προξενίας ἀρετῆς τε χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ  
ἐνθάδ' Ἀθηναῖοι Πυθαγόρημ ἔθεσαν  
υἱὸν δημοσίαι Διονυσίου· ἰππόβοτον δέ  
πατρίδα Σαλμβρίαν ἔκετ' ἄχος φθιμένου.

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

Entonces, se puede ver que los epigramas funerarios no tenían como uno de sus objetivos mostrar el dolor o la pena que el difunto había dejado al morir, sino que servían (tal como hemos visto en la revisión de algunas ideas plasmados en ellos) como un medio para exponer al público las cualidades que el difunto había tenido en vida, las cuales debían estar dirigidas al bienestar y próspero desarrollo de la polis. Por lo anterior, si el difunto moría joven, sin haber cumplido lo que la polis esperaba o requería de él, sí se expresaban palabras de dolor.

Esto mismo se puede ver en las palabras de Aquiles siglos antes de los epigramas funerarios aquí analizados; más que una lamentación por la muerte en sí de Patroclo, es un lamento específico por lo que este no pudo conseguir (en el contexto de la

guerra) y una promesa de venganza, por lo que se habla poco del difunto y mucho del que lo pronuncia, Aquiles.

## Conclusión

El discurso de Aquiles y los epigramas funerarios áticos de época clásica se unen en el hecho de ser reflejo de una sociedad en donde lo individual queda supeditado al bienestar general; en el primer caso, a la guerra que los aqueos deben ganar, y en el segundo, a la sociedad, representada por la polis. Así, las palabras ante un contexto tan íntimo, particular y privado como la muerte, resultan una expresión externa y totalmente pública cuyo principal objetivo es que muchas personas las escuchen o las vean para que recuerden lo que, al extinguirse la vida, permanecerá inmortal. De esta manera, lo que a través de esas palabras se pide o se elogia puede quedar grabado en la memoria de la sociedad y puesto en práctica cotidianamente.

## Bibliografía

- Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Alexiou, M. (2002). *The ritual lament in Greek tradition*. 2ª ed. Cambridge: University Press.
- Aristóteles. (2005) *Política*. Tr. Pedro López Barja y Estela García Fernández. Madrid: Istmo.
- Bernabé, A. (ed.) (2001). *De Tales a Demócrito*, 2ª ed. Madrid: Alianza.
- Bowra, C. M. (1968). *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Guadarrama.
- Bruit, L. y P. Schmitt (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*, tr. Ma. de Fátima Díez Platas. Madrid: Akal.
- Burkert, W. (2007). *Religión griega. Arcaica y clásica*, tr. Helena Bernabé. Madrid: Abada Editores.
- Cairns, D. L. (2001). *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford.
- Clarke, W. M. (1978), "Achilles and Patroclus in love", *Hermes* 106: 381-95.
- Demóstenes.(1983). *Discursos privados I*, trad. José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos.

- Derderian, K. (2001). *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill.
- Diógenes Laercio.(2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, tr. Carlos García Gual, Madrid: Alianza.
- Fränkel, H. (1993). *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: Visor.
- Garland, R. (1985). *The Greek way of death.*, New York: Cornell University Press.
- Ginestí Rosell, A. (2013). “Las profesiones de los metecos en el texto y en la imagen”, *Faventia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, pp. 287-302.
- Hansen, P. A. (ed.) (1989). *Carmina epigraphica graeca*. Vol. 2, Saeculi IV a.Chr.n.. Berolini: De Gruyter.
- Hesíodo.(1997). *Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos.
- Homero (2007). *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, int. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Homero.(1991). *Ilíada*, trad. Emilio Crespo, int. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Iseo.(1996). *Discursos*, trad. Ma. Dolores Jiménez López, Madrid: Gredos.
- Isócrates.(1982). *Discursos I*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos.
- Kanavou, N. (2015). *The Names of Homeric Heroes. Problems and Interpretations*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Kurtz, D. and J. Boardman. (1971). *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson.
- Lesky, A. (2009). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- Lisias.(1995). *Discursos II*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- López Eire, A. (2000). Homero. En López Férez, J. A. (ed). *Historia de la literatura griega* (pp. 33-65). Madrid: Cátedra.
- Meyer, Elizabeth A. (1993). Epitaphs and Citizenship in Classical Athens”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 113, pp. 99-121.
- Morris I. and B. Powell (1997). *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill.
- Peek W. (ed.) (1988). *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*. Chicago: Aris Publishers.
- Platón (2005). *Política*, Trad. Pedro López Barja y Estela García Fernández. Madrid: Istmo.
- Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza.
- Seaford, R. (1995). *Reciprocity and ritual: Homer, Tragedy in the Developing City-state*. Oxford: Clarendon Press.
- Tsagalis, Ch. C. (2008). *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Vol. 1. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós.

Zumin, A. (1961). Epigrammi sepolcrali anonimi d'età classica ed ellenistica, *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto, Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 186-223.

**Evelia Arteaga Conde** es Licenciada en Letras Clásicas, Maestra y Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se desempeña como investigadora en esta misma Universidad y como docente e investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus áreas de trabajo incluyen lo relativo a la cultura griega arcaica y clásica, con temas específicos como los epitafios, el orfismo y las manifestaciones de las creencias relativas a la muerte en el mundo griego, así como la producción de obras destinadas a la enseñanza del griego