

I
ESTUDIOS

1. HISTORIA DE LOS DERECHOS GRIEGOS

LOS LEGISLADORES GRIEGOS Y SUS PRECEPTOS SOBRE LAS MUJERES EN LOS FUNERALES*

[The Greek Lawgivers and the Rules Concerning Women at the Funerals]

INÉS CALERO SECALL**
Universidad de Málaga

RESUMEN

A las mujeres griegas se les permitió estar presente en los funerales, pero desde el período arcaico las legislaciones funerarias prohibieron las lamentaciones femeninas, las laceraciones y la suntuosidad. Solón excluyó a las mujeres que no tenían relación de parentesco con el difunto, excepto a las mayores de 60 años. Motivos suntuarios podrían estar detrás de esta estipulación para eliminar las plañideras de alquiler, pero sobre todo hubo un intento de restringir la presencia de las mujeres en público. Se puede examinar una significativa discriminación de las mujeres en la legislación funeraria de Gambreion (siglo III a. C.). Esta ley sancionaba a las mujeres y no a los hombres que no observaran estas reglas.

PALABRAS CLAVE

Legislación funeraria – Exequias y mujeres – Leyes de Atenas – Leyes de Yulis – Leyes de Gambreion.

ABSTRACT

The greek women were permitted to be present at the funerals, but from archaic period the funerary legislations forbade the female lamentations, the lacerations and the sumptuousness. Solon excluded the women who were no related to the deceased, except the women over the age of 60. The sumptuary motives would be behind this stipulation in order to eliminate the hired mourners, but there especially was an attempt to restrict the appearance of women in public. A significant discrimination against the women can be analysed from the funerary legislation in Gambreion (third-century BC). This law sanctioned the women, not the men, who did not obey these rules.

KEYWORDS

Legislation, funerals, women, Athens, Ioulis, Gambreion.

RECIBIDO el 24 de octubre de 2011 y ACEPTADO el 3 de mayo de 2012

* Este trabajo se incluye en el marco del proyecto FFI2008-00326: “Familia y propiedad en el derecho griego antiguo”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Catedrática de Filología Griega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Dirección postal: Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos s/n, 29071 Málaga. Correo electrónico: ines@uma.es.

En Grecia fue muy significativa la función desempeñada por las mujeres en las exequias fúnebres. Tanto los documentos literarios y epigráficos como la iconografía de la cerámica griega testimonian la participación femenina en escenas funerarias. Ya en los poemas homéricos nos es familiar la imagen de mujeres en situaciones de duelo que se arañaban las mejillas y el pecho o se arrancaban los cabellos en señal de dolor por la muerte de un ser querido. Briseida¹, Hécuba² o Andrómaca³ son protagonistas en la *Iliada* de escenas fúnebres en las que manifestaban de este modo su dolor.

Aunque las muestras exageradas del dolor en Homero no fueron exclusivas de las mujeres, porque el poeta nos presenta a Aquiles arrancándose los cabellos⁴ por la muerte de Patroclo o a Príamo revolcándose en el estiércol, cuando contempla el cadáver de su hijo Héctor arrastrado por un carro⁵, el dar riendas sueltas a la expresión del dolor quedaba consagrado como un ritual femenino.

Los duelos y los ritos fúnebres fueron una de las pocas ocupaciones que los hombres compartieron con las mujeres y frente a la muerte, “las funciones y los atributos de género fueron necesarios para el correcto desarrollo del sistema patriarcal griego”⁶, aunque en manos femeninas descansaba la mayor parte de los rituales de la preparación del difunto.

Claro que no es de extrañar que esta función de preparación del cadáver quedara consagrada a las mujeres como una justa correspondencia a los quehaceres considerados eternamente femeninos. Pues si las labores de limpieza de la casa, como también la asistencia a los partos eran tareas domésticas de apellido femenino, los rituales fúnebres del lavado del cadáver habrían de quedar también asociados a las mujeres.

Pero no renuncio a ver en ese trabajo de responsabilidad femenina un temor masculino de ser contaminado al contacto con el cadáver. De hecho en el mundo griego un difunto despertaba un gran temor de contaminación que, según cuenta Plutarco, Licurgo trató de eliminar, acercando las tumbas a la ciudad y a los templos⁷. Pero las mujeres estaban habituadas al miasma que desprende la sangre⁸ y, por tanto, serían las encargadas de estas tareas menos agradables y consideradas idóneas para las mujeres.

Y si todo el ritual del lavado del cuerpo del difunto recaía sobre ellas, era de justicia que también lo acompañaran en su último día y el legislador autorizó la

¹ *Iliada* XIX, 284-285.

² *Iliada* XXII, 405-406.

³ *Iliada* XXIV, 710-711.

⁴ *Iliada* XVIII, 27.

⁵ *Iliada* XXII, 414.

⁶ Véase: MOLAS FONT, Maria Dolores, *Mujeres y rituales femeninos en la Grecia antigua*, en *Morir en femenino: Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona, 2003), p. 102.

⁷ PLUT., *Lyc.* 27.

⁸ Un estudio sobre la mujer y la muerte, y en concreto sobre la aprehensión y la violencia que suscita la sangre menstrual; véase la tesis doctoral de MEZAGUER, Sarah, *La femme et la mort ou les figures de l'altérité radicale en Grèce ancienne* (Lyon, 2006), pp. 231 ss.

asistencia femenina a los entierros, cuyas ceremonias brindaban a las mujeres una buena ocasión para salir al espacio público.

Por tanto, una vez que hubieran preparado el cadáver, las mujeres participaban en los velatorios cuando tenía lugar la *próthesis* o exposición del difunto, y en el cortejo o *ekphorá* que traslada el cadáver hasta la tumba. Es así que las mujeres pasan de estar implicadas en rituales realizados en la más estricta intimidad a participar en actos semipúblicos y públicos, cuya regulación son ya de competencia del legislador, que desde antiguo juzgó necesario la regulación de todo lo concerniente a la presencia femenina en los duelos.

Pues bien, esas costumbres, molestas⁹ y un tanto bárbaras que venían desde antiguo, de expresar el dolor de un modo exagerado se convirtieron en objeto de preocupación de los legisladores griegos, que consideraron la necesidad de ser reconducidas y reguladas, si no, cuando las mujeres estaban en el espacio privado, al menos cuando pasaban al espacio público del que los gobernantes eran garantes; de ahí que los legisladores incluyeran normas dirigidas a las mujeres en sus leyes funerarias, que no solo regulaban su forma de comportarse y de vestir en los duelos, sino también prescribían qué mujeres debían asistir a los funerales.

Esa normativa griega sobre las mujeres se enmarcó dentro de una legislación funeraria, cuyos objetivos han sido interpretados de diferente manera por los investigadores actuales. Un nutrido grupo de opinión considera que detrás de esta legislación hay razones políticas y económicas. Como una forma de afianzar el poder de la *pólis*, se regulaba el descontrol y el derroche en las ceremonias fúnebres que las familias aristocráticas de los siglos VII-VI a. C aprovechaban para hacer ostentación de lujo y de dinero. Esa exhibición suntuosa durante los entierros había provocado una reacción en la sociedad griega que con miras más democráticas deseaba introducir serias limitaciones al despilfarro que prodigaban¹⁰. Otros, como Sourvinou-Inwood¹¹, han defendido que esta legislación surgió, sobre todo, por un deseo de eliminar los efectos contaminantes del miasma del difunto y se procedía mediante rituales a la catarsis; por tanto, en la legislación habría consideraciones de tipo ritual y religioso¹². Sin duda, este debió de ser el motivo que inspiró al legislador de Gámbrio, pero en otras legislaciones razones suntuarias y políticas no pueden ser descartadas.

⁹ En EURIP., *Alc.* 548-550, Admeto ordena que se cierren las puertas del patio para que no se oigan los lamentos que se prodigan por la muerte de su esposa Alceste.

¹⁰ Por lo general se sostiene que esas reformas antisuntuarias se iniciaron a comienzos del siglo VI a. C., en época de Solón, pero los testimonios pictóricos, como los *pinakes* en terracota, llevan a Cordano a rechazarlo, a menos que con posterioridad se fueran introduciendo en la reglamentación de los funerales otras nuevas normas contra el lujo que afectaron a los monumentos fúnebres y a las estelas. Véase: CORDANO, Federica, *Morte e pianto rituale nell'Atene del VI sec. A.C. (Tavv. LIX-LX)*, en *Archeologia Classica*, 32 (1980), pp. 188 y 195.

¹¹ SOURVINOU-INWOOD, Christiane, "Reading" *Greek Death: to the End of the Classical Period* (Oxford, 1995).

¹² FRISONE, Flavia, *Leggi e Regolamenti Funerari nel Mondo Greco. Le fonti epigraphiche* (Lecce, 2000), I.

I. MUJERES AUTORIZADAS A PARTICIPAR EN LOS DUELOS

Las leyes funerarias de Solón nos son conocidas gracias a los testimonios que Plutarco y Demóstenes nos han facilitado. Aunque cada uno reproduce aspectos diferentes de la legislación soloniana, se ha de observar cómo ambos aportan detalles concretos sobre las mujeres en los duelos.

Pero vale la pena recordar que ya en la sociedad griega latía un espíritu de cambio en materia funeraria. Según cuenta Plutarco, Solón fue orientado por Epiménides en la preparación de sus leyes. Este cretense llamado a Atenas por motivo de ciertas supersticiones que circulaban por la ciudad, aleccionó a los atenienses a emplear nuevas prácticas funerarias, al simplificar las ceremonias de duelos y a eliminar las costumbres rudas y bárbaras que cultivaban las mujeres¹³.

Así pues, como decía, las mujeres estuvieron presentes en los duelos, pero tenemos que renunciar a imaginarnos que cualquier mujer estaba autorizada a participar. La asistencia femenina se restringía en razón de edad y parentesco.

Por Demóstenes nos enteramos de que Solón había dispuesto el límite de edad y el grado de parentesco que las mujeres debían tener con el difunto para poder entrar en la sala mortuoria y participar en la *ekphorá* o cortejo fúnebre. En tales términos se expresa la ley: “Que el difunto sea expuesto dentro de la casa, como se quiera, pero su traslado ha de hacerse al día siguiente de haber sido expuesto, antes de la salida del sol. Marchen los hombres delante, cuando lo lleven a enterrar y las mujeres detrás. No se permita a ninguna mujer menor de sesenta años entrar en la morada del difunto ni acompañarlo, cuando se lleve a la tumba, excepto cuantas estén dentro del grado de parentesco de hijos de primos. No entre en la morada del difunto, cuando el cadáver haya sido trasladado, mujer alguna, excepto cuantas estén dentro del grado de parentesco de hijos de primos”¹⁴.

A las mujeres menores de sesenta años les estaba prohibido participar, a no ser que tuvieran con el difunto una relación de parentesco, cuyo límite es el mismo que Solón dispuso para ser llamado a la sucesión *abintestato*, hasta hijos de primos.

Que no estaban autorizadas a asistir al duelo de un difunto mujeres que no fueran de la familia¹⁵ es corroborado por Iseo¹⁶ respecto a la muerte de Euctemón. Por razones de conflictividad patrimonial unos parientes encierran a sus esclavos, cuando aquel ha muerto, para que no den aviso a su mujer y a sus hijas de su muerte y hacerse con sus bienes muebles. Cuando estas llegan más tarde, no les permiten la entrada a la casa donde yace el difunto, con el falso pretexto de que ese duelo no es de su incumbencia, porque, dicen, no son de la familia. Tras mucha insistencia al final del día logran acceder y la esposa y las hijas pueden velar

¹³ PLUT., *Sol.* 12, 7-8.

¹⁴ DEMOST. 43 (*C. Maca*), 62.

¹⁵ Mujeres de la familia en los entierros son mencionadas también por Tucídides con ocasión de los funerales oficiales de los soldados atenienses caídos en la guerra del Peloponeso; Véase: TUCH. II, 34, 5.

¹⁶ IS. VI 39-41.

el cadáver, pues la presencia de la esposa en la *próthesis* de su marido difunto era, como nos dirá Iseo, “lo conveniente”¹⁷.

Además, hay razones para afirmar que Solón no pudo vetar a la nuera del difunto que no entraba dentro del grupo de parentesco, ni, por tanto, constituía el grupo de sucesores legítimos. Me figuro que el legislador daría por supuesta la asistencia de aquellos familiares que convivían en el hogar, aunque no lo detallase. Hay textos literarios y epigráficos que dan pie para pensar que debía ser así. En el discurso de Lisias, *Defensa de la muerte de Eratóstenes*, Eufiletos se queja de que Eratóstenes se enamoró de su mujer precisamente cuando asistía al entierro de su madre, por lo que se evidencia que a finales del siglo V a. C. la nuera estaba autorizada a asistir al entierro de su suegra.

En el reglamento delfico de los Labiadas sobre los funerales, que recoge una inscripción de 400/359 a. C., se ordena que habían de volver a su casa todos los asistentes al entierro “excepto los que comparten el mismo hogar, los hermanos de padre, los suegros, los descendientes y los yernos”¹⁸.

Entiendo que en el término *homéstioi* que significa ‘los que comparten el mismo hogar’, se incluiría a la esposa, incluso al padre, a la madre o a la nuera, y, por tanto, estos familiares participarían en el sepelio.

Por otro lado, si nos atenemos a la letra de la ley que reproduce Demóstenes se permitía también la presencia de mujeres mayores de sesenta años sin vínculos de parentesco con el finado o, por lo menos, lejano. Y entonces ¿cuál sería su función en el duelo, si no eran parientes? ¿Por qué se permitía con esa edad?

Se ha sugerido¹⁹ que las mujeres mayores de sesenta años, por tanto consideradas asexuales, no entrañaban ningún riesgo de sufrir alguna agresión sexual cuando salieran del hogar y, en consecuencia, no había temor de que pudieran introducir en la familia a un falso heredero.

En efecto, este sería el motivo para excluir a las mujeres menores de sesenta años de los entierros ajenos, aunque no se puede descartar que la exclusión también obedeciera a razones suntuarias, como la tesis de Pomeroy aduce. Sería, según la investigadora, el mismo objetivo de reducir la fastuosidad que propició la estipulación sobre los vestidos, comidas o bebidas²⁰.

Parece que las mujeres sin lazos de parentesco solían ser contratadas como plañideras y con la ley se intentaría poner coto a la exhibición de suntuosidad de los más ricos que competirían en número de plañideras a sueldo en los entierros.

Pero se entiende mal que se permitiera asistir solo a unas cuantas mayores. Según Pomeroy, si a las mayores se las aceptaba en los funerales, sería porque después de que no había ningún problema en que ellas pudieran quedarse embarazadas, “often considered useless, at least they might earn some income as hired

¹⁷ Is. VI 41.

¹⁸ CID. 1, 9, C, 42-46.

¹⁹ Véase: BREMMER, Jan N., *The Old Women of Ancient Greece*, en BLOK, Josine - MASON, Peter (editores), *Sexual Asymmetry* (Amsterdam, 1987), citado por POMEROY, Sarah B., *Families in Classical and Hellenistic Greece* (Oxford, 1997), p. 104.

²⁰ POMEROY, Sarah B., cit. (n. 19), p. 104.

mourners”²¹. Es decir, se les dejaría que acudiesen a los entierros como plañideras de alquiler y de ese modo estas mujeres que ya eran prácticamente inútiles podrían obtener algún sueldo que llevar a la familia.

Esta interpretación se compadece mal con una de las premisas de la ley soloniana que especifica Plutarco, cuando atribuye a Solón la supresión de “lamentos fingidos” y de “llorar a otro en los funerales de extraños”²². Y esta prescripción no será únicamente soloniana, como veremos.

Por tanto, considero que, aunque la eliminación soloniana de las plañideras ajenas, por consiguiente, mujeres fuera de la familia, pudo tener razones suntuarias, en mayor medida, tal disposición se sustentaba en los principios que inspiraron la legislación de Solón que buscaba controlar la libertad de movimiento y las salidas de las mujeres, tal como dice Plutarco a colación de la ley soloniana. Según el queronense, Solón “dictó una ley sobre la salida de las mujeres, tanto en los duelos como en las fiestas para reprimir el desorden y el desenfren”²³. Y esta voluntad soloniana de impedir a las mujeres ausentarse de su hogar se refuerza mediante la prohibición de visitar la tumba de otros, excepto en el entierro²⁴.

Entonces respecto a la autorización de las mujeres mayores de sesenta años sin parentesco, a las que Pomeroy, como hemos visto, les atribuye el oficio de plañideras, cabe pensar que, con la certeza de que ellas no podían llevar ningún heredero ilegítimo a la familia, Solón les permitiría acompañar a los familiares en el entierro, si era su deseo, siempre y cuando lloraran en silencio, sin aspavientos, ni gritos ni quejas, aunque parece que la eficacia de la norma fue bastante limitada por la insistencia en esta materia de los legisladores posteriores.

Y si Demóstenes no menciona nada más que el primazgo como condición para las menores de sesenta años es porque solo este es el aspecto que desea resaltar para apoyar sus argumentos, mientras que Plutarco está interesado en subrayar otras cuestiones y hace hincapié en la idea de evitar el alboroto y los sentimientos de dolor que no se sentían, envolviéndolas bajo el velo de la moralidad. Y no es extraño porque Plutarco suele juzgar muchas medidas y leyes solonianas desde una perspectiva moralista.

II. LUGAR DE LAS MUJERES EN LA “EKPHORÁ” O CORTEJO

La legislación funeraria de Solón también contiene puntualizaciones sobre el lugar donde tenían que situarse las mujeres durante el cortejo hasta la tumba. Como hemos visto en el texto de Demóstenes, en la *ekphorá* habrían de marchar detrás de los hombres²⁵. Aunque esta disposición tiene visos de buscar un cierto orden en el cortejo, me parece que sobre ella reposan los eternos principios de evitar que las mujeres no pudieran mezclarse con los hombres.

A mi juicio, este sería el mismo objetivo que alentaría al legislador de Yulis,

²¹ *Ibíd.*, p. 104.

²² PLUT., *Sol.* 21, 6.

²³ PLUT., *Sol.* 21, 5.

²⁴ PLUT., *Sol.* 21, 6.

²⁵ DEMOST. 43 (*C. Maca*), 62.

cuando dispone que: “Las mujeres que asistan al funeral han de salir del monumento antes que los hombres”²⁶.

Sin embargo, se ha defendido que fueron otros los motivos que inspiraron esta norma. Humphreys²⁷ piensa que los hombres estaban obligados a salir después que las mujeres, porque debían esperar a levantar el túmulo. Me convence más la tesis de Roux²⁸ que ve un modo de cortar las largas lamentaciones de las mujeres sobre la tumba. Ciertamente esta podría ser una razón de peso, pero no renuncio a ver en esta cláusula la misma intención soloniana de que en los actos públicos no estuviesen juntas las mujeres con los hombres. Entiendo que en el cortejo irían primero los hombres y después las mujeres, por lo que a la salida del cementerio estas deberían salir en primer lugar.

Como era de rigor tanto en Atenas como fuera de ella²⁹, en cualquier acto en el que participaran conjuntamente hombres y mujeres, ambos sexos debían situarse por separado, como en los banquetes nupciales. Esta costumbre ha sido conocida en otras culturas y no fue infrecuente contemplar la separación de hombres y mujeres en las ceremonias religiosas cristianas de principios del siglo XX.

También en Platón anida la misma preocupación de mantener separadas las mujeres de los hombres en la *ekphorá*, cuando dicta sus disposiciones que versan sobre los funerales de los *eúthynoi* (“inspectores”). Al ser menos riguroso con la introducción de un heredero espurio o, si se quiere, más permisivo con las salidas de las mujeres en edad de procrear, dispone que quince muchachas intervengan en las ceremonias de exposición de un difunto que haya sido *eúthynos*. Estas junto a otros quince muchachos cantarán alrededor del cadáver, pero cuando se forme el cortejo fúnebre, habrán de ir los muchachos delante del féretro y las muchachas detrás³⁰.

Sin embargo, hecha esta concesión a las quince muchachas, las demás mujeres que participen en la *ekphorá* deberán ya “sobrepasar la edad de procrear”, ajustándose a las prescripciones que vimos en Demóstenes, y su lugar en el cortejo será junto al grupo de las jóvenes³¹.

Y dado que, como es sabido, para componer sus *Leyes* Platón se inspiró sobre todo en la legislación vigente de Atenas³², hemos de pensar que este orden en el cortejo que dispuso Solón seguía estando en vigor.

²⁶ IG. XII,5,593, 18-20.

²⁷ HUMPHREYS, Sally C., *Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens. Tradition and Traditionalism?*, en *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), p. 99.

²⁸ ROUX, Georges, *Les grimaces de Clithène (Aristophane, Grenouilles, v. 422-430)*, en *Revue des Études Grecques*, 80 (1967), p. 172.

²⁹ En la novela de Heliodoro Caricea y otras mujeres van a participar junto con hombres en un banquete después de un acto religioso, las mujeres ocuparán la zona del interior y los hombres el atrio; véase: HELIOD. V,15,3.

³⁰ PLAT., *Leg.* 947d.

³¹ *Ibíd.*

³² En sus *Leyes* se combinan normas de las leyes áticas y, en menor medida, las espartanas, sobre lo cual, véase: WILSON NIGHTINGALE, Andrea, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, en *The Classical Quarterly*, 49 (1999), pp. 100.

III. MUJERES AUTORIZADAS A REENTRAR EN LA CASA DEL DIFUNTO

Los legisladores griegos no se limitaron a regular la presencia femenina en la *próthesis* o en la *ekphorá* del difunto, también consagraron algunas normas sobre la entrada de mujeres en la casa del difunto, una vez que el cadáver ya había sido llevado a enterrar. Ahora tras el sepelio los rituales serán de estricta incumbencia familiar. Como hemos leído en Demóstenes, Solón vetó la entrada, a la vuelta del entierro, a cualquier mujer ajena a la familia, solo estaban autorizadas las parientes hasta el grado de primazgo³³.

Pero mientras Solón, según el testimonio del orador, se limitó a indicar el grado de parentesco sin detallar más, el legislador de la ciudad de Yulis en la isla de Ceos (s. V a. C.) se preocupó de precisar las mujeres de la familia autorizadas que Sólon no especifica o que Demóstenes no refiere. Permitió reentrar en la casa a las mujeres del *oikos* del difunto, la madre, la esposa, las hijas y las hermanas, aunque de las colaterales admite sólo a cinco mujeres y dos niñas, que tuvieran una relación de parentesco de hijos de primos, como estipula Solón, excluyendo a las cuñadas, las esposas de sus hermanos. Su normativa quedó redactada del modo siguiente: “En el lugar donde se produzca la defunción, después de que haya sido sacado el cuerpo, no podrán entrar en la casa otras mujeres que no sean las infectadas. Están infectadas la madre, la esposa, las hermanas y las hijas. Además de éstas, no entrarán más de cinco mujeres y dos niñas, hijas de primos, y ninguna otra más”³⁴.

A la luz de estos textos cabría hacer algunas reflexiones y preguntarse por qué la prohibición afectó solo a las mujeres y no a los hombres y por qué la entrada quedó restringida a las parientes femeninas.

Daresté, Haussoullier y Reinach³⁵ sostienen que la inclusión de esta normativa tuvo como finalidad evitar que mujeres ajenas molestaran a la familia, pero no me parece que la jurisdicción de un legislador llegara hasta tal extremo del ámbito privado y velara por el bienestar familiar dentro de la casa.

Debió de haber otras razones de mayor relevancia. Por supuesto que el motivo de franquear una casa obedecería en muchos casos a la curiosidad femenina, pero en esta prohibición tuvieron que intervenir sobre todo razones de contaminación. Puesto que presumiblemente estas parientes habrían estado en contacto con el difunto y se habrían dedicado a preparar y lavar el cuerpo, ya estarían contaminadas de los efluvios del cadáver y serían a ellas a quienes corresponderían los rituales de purificación y no a las mujeres ajenas a la familia, a las que se les consentían, en cambio, asistir al duelo y al cortejo fúnebre.

Hasta aquí se comprende perfectamente la norma, pero no queda clara en ella la ausencia de prohibición a los hombres. Es verdad que los hombres no habrían contraído el miasma por lavar el cadáver, pero podrían haberse contaminado de otro modo, cuando en la ley de Yulis se utiliza el género masculino para indicar

³³ DEMOST. 43 (C. Maca), 62.

³⁴ IG. XII 5, 593, 23-29.

³⁵ DARESTE, Rodolphe - HAUSSOULLIER, Bernard - REINACH, Théodore, *Recueil des inscriptions juridiques grecques* (Paris, 1892, edición anastática, Roma, 1965), I, p. 17.

aquellos que están contaminados: “Los contaminados”, es decir, hombres y mujeres, “deberán lavarse todo el cuerpo con gran cantidad de agua y quedarán puros” (líneas 29-31).

Además el mismo género se emplea para indicar la persona que se ha de encargar de purificar la casa: “Al día siguiente una persona libre ha de limpiar la casa con agua de mar” (lins. 14-16). Entonces la casa quedaría sin mancha y se podría proceder a los sacrificios domésticos.

De todos modos en este veto a las mujeres y no a los hombres pudo pesar la predisposición femenina a prestar ayuda o a asistir a otras en estos menesteres y, por qué no, por la innata curiosidad femenina de fisgar en hogares ajenos, lo que habría previsto el legislador que se adelantaba desautorizando legalmente su entrada para no contraer la contaminación.

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que este catálogo de mujeres infectadas no debió de coincidir con la realidad, sino que incluía a las que se consideraban *a priori* posibles candidatas a contraer la contaminación, porque siendo como era patrilocal el matrimonio griego, más de una nuera pudo atender en el lecho de muerte a sus suegros, si las hijas no llegaban a tiempo, pero de igual modo estas últimas eran consideradas infectadas, hubieran tocado o no el cadáver, como apunta Pomeroy³⁶.

IV. PROHIBICIÓN DE GRITOS Y LAMENTOS

Entre las modificaciones que Solón introdujo en la reglamentación de los funerales se encuentra la prohibición de lamentos³⁷. Pero la determinación de suprimir los lamentos no fue una disposición únicamente soloniana, también fue prescrita por otros legisladores. Carondas, por motivos religiosos según el proemio que reproduce Estobeo, se expresa en tales términos: “Conviene que se honre a cada uno de los muertos no con lágrimas y lamentos, sino con un buen monumento y con el obsequio de frutos de temporada, en la idea de que es una ingratitud para los dioses infernales una pena que sea desmedida”³⁸.

En la ley romana de las XII Tablas, de la misma manera que Solón, encontramos preceptos que prohíben las lamentaciones y las plañideras (Tab. 10, 3-4): “Por lo tanto, reducido el boato en los duelos a tres velos, una túnica corta de púrpura y diez flautistas, abolió también los lamentos fúnebres./ Las mujeres no se arañen las mejillas con las uñas ni hagan de plañideras en el funeral”³⁹.

En estas disposiciones son evidentes las coincidencias con las normas solonianas. Y si no es cierta la tesis, que se ha argüido desde antiguo⁴⁰, de que fueron

³⁶ POMEROY, Sarah B., cit. (n. 19), p. 106.

³⁷ PLUT., *Sol.* 21, 6.

³⁸ STOB., IV 2, 24, 76-79.

³⁹ *Ley de las XII Tablas* (traducción de Rascón García, César y García González, José María Madrid, 1993), p. 33.

⁴⁰ Ya en época romana se tenían noticias de que los decenviros enviaron embajadores a Grecia desde Roma para informarse del derecho ateniense. LIVIO (III,31,8) como DIONISIO DE HALICARNASO (X,51,5) nos aportan noticias al respecto.

copiadas por los decenviros romanos que redactaron las XII Tablas, la ley decenviral pudo estar alentada por los mismos propósitos de regular la conducta de los ciudadanos en los funerales, sobre todo de las mujeres, con la búsqueda del silencio y sencillez.

Los investigadores modernos ponen en tela de juicio esta tesis antigua⁴¹. Sin embargo, es más probable que los *decemviri* se inspiraran en las leyes griegas nóaticas para redactar la Ley de las XII Tablas, pues el testimonio de Dionisio de Halicarnaso cobra sentido, cuando dice que también unos embajadores fueron a las ciudades griegas del sur de Italia. Es más factible que se acercaran aquí por su proximidad geográfica. La Magna Grecia había sido fuente legislativa de primera mano desde el siglo VII con Zaleuco y Carondas y no sería nada extraño que los antiguos incurrieran en el error de identificar toda legislación griega con Solón, cuyas leyes habían estado vigente durante mucho tiempo.

Las ordenanzas de los Labiadas en Delfos también disponen que no se grite cuando el entierro transcurra fuera de la casa ni haya lamentos ante la tumba de los que anteriormente fallecieron⁴². De la misma manera la legislación de la ciudad de Yulis⁴³ exige guardar silencio durante la *ekphorá*.

Por otro lado, cuando Platón establece normas sobre los entierros de los inspectores, ordena que no haya lamentaciones ni gemidos para los insignes difuntos⁴⁴, sino solo cantos. Es posible reconocer motivos religiosos en esta disposición, al ser considerados seres sobrenaturales⁴⁵, pero cuando legisla sobre los funerales comunes, no se atreve a prohibir llorar a un difunto, pero considera que la legislación de la ciudad ha de impedir las lamentaciones e insiste en el silencio y en el rechazo de los gritos cuando el cortejo transcurra por la calle⁴⁶.

Y aunque no se mencionan directamente a las mujeres, es evidente que esta clase de estipulación iría encaminada a poner límite a esas prácticas de cuño fundamentalmente femenino ante la muerte de una persona. Y hay indicios para pensar que la introducción de esta norma en la ley funeraria obedecería a la necesidad de mantener el orden público⁴⁷ que los gritos y la algarabía de las plañideras alteraban.

⁴¹ Enarbolan como argumento “la insignificancia del estado romano que no tendría otra relación que con los pueblos vecinos”, sobre ello, véase: RUIZ CASTELLANOS, Antonio, *Ley de las Doce Tablas* (Madrid, 1992), p. 5.

⁴² CID. 1,9,35-36; 39-42.

⁴³ IG. XII,5,593, 10-12.

⁴⁴ PLAT., *Leg.* 947b.

⁴⁵ PIÉRART, Marcel, *Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὐθυνοὶ dans les ‘Lois’ de Platon et le culte des grands hommes*, en Κήποι. *Mélanges offerts à A. Motte. Kernos*, supl. 11 (2001), p. 166.

⁴⁶ PLAT., *Leg.* 960a.

⁴⁷ Este motivo pudo estar detrás de muchas regulaciones funerarias; véase: GARLAND, Robert, *The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation*, en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36 (1989), p. 1.

V. NORMAS SOBRE LA CONDUCTA FEMENINA EN LOS FUNERALES

Por otro lado, al amparo de las leyes funerarias, Solón no solo legisló sobre las mujeres que podían asistir a los entierros, sino también prescribió normas de conducta femenina. Según Plutarco, eliminó la costumbre de lacerarse y golpearse en los duelos como la manera de expresar el dolor por una persona fallecida y a la vez limitaba a tres mantos las prendas que debían llevar las mujeres que asistían y a un óbolo el valor de la comida y bebida que podrían llevar a la tumba⁴⁸.

A mi juicio, en esta última estipulación cuesta dejar de reconocer una clara voluntad de erradicar la exhibición del lujo en los funerales.

Pues bien, es posible que las leyes de Solón cayeran pronto en desuso y otros legisladores se sintiesen llamados a retomar las mismas ideas de reformas suntuarias por lo que respecta a los funerales. Sabemos por Cicerón⁴⁹ que Demetrio de Falero en 317 a. C. se propuso esta tarea. Y con su disposición de que el cadáver había de ser sepultado al salir el sol, conseguía varios objetivos. Se acortaba el tiempo de la exposición del cadáver, lo que ponía freno a la permanencia de las molestas acompañantes, pero a su vez resolvía problemas higiénicos y suntuarios, porque dejaba poco margen de maniobra para preparar la suntuosidad que se exhibía en los entierros⁵⁰.

Además de las reformas de corte suntuario en las cuestiones funerarias, introducía otras que restringían la libertad de las mujeres con objeto de salvaguardar su decencia. Y para garantizar su cumplimiento parece ser que creó la institución de ginecónomos. Estos magistrados de sello aristocrático⁵¹ tenían como función vigilar si las mujeres cumplían con las normas de decencia y religiosas que para ellas se habían establecido. Aunque no reina el acuerdo entre los investigadores, hay indicios razonables de que esta magistratura fuese creada por Demetrio de Falero para asegurarse el cumplimiento de las leyes que promulgó⁵². Los ginecónomos examinaban la conducta de las mujeres tanto en espacios públicos cuando se celebraban actos religiosos, como en privados porque inspeccionaban las reuniones en casas particulares y celebraciones de bodas⁵³. Si no mantenían el debido decoro, multaban a las mujeres⁵⁴. Para Ogden⁵⁵ los ginecónomos no solo

⁴⁸ PLUT., *Sol.* 21, 5-6.

⁴⁹ CIC., *De Leg.* 2, 66.

⁵⁰ BANFI, Antonio, *Sovranità della legge. La legislazione di Demetrio del Falero ad Atene (317-307 a. C.)* (Milano, 2010), p. 172.

⁵¹ ARIST., *Pol.* 1300a,

⁵² Sobre el tema, véase: BANFI, Antonio, *Gynaikonomein. Intorno ad magistratura ateniese del IV secolo ed alla sua presenza nelle fonti teatrali greche e romane*, en CANTARELLA, Eva - GAGLIARDI, Lorenzo (editores), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma* (Milano, 2007), p. 22.

⁵³ Véase: WALLACE, Robert W., *Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech*, en GAGARIN, Michel - COHEN, David J. (editores), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, 2005), p. 371.

⁵⁴ POLL., VIII, 112.

⁵⁵ OGDEN, Daniel, *Controlling Women's Dress: Gynaikonomoi*, en LLEWELLYN-JONES, Lloyd (editor), *Women's Dress in the Ancient Greek World* (Swansea, 2002), p. 210.

fueron instituidos para el control suntuario, también para incentivar la castidad de las mujeres, entre otras cuestiones.

Pues bien, parece que también en el legislador de Gambrio hubo voluntad de establecer un mayor control de las mujeres a la hora de dictar la ley funeraria para sus ciudadanos en la Misia de Asia Menor (ca. siglo III a. C.)⁵⁶.

El sesgo que toma esta ley funeraria se aleja del que tuvieron las primeras que fueron promulgadas en el mundo griego. Ahora el factor que mueve al legislador es de orden moral y religioso, que endurece más que antaño el control de la conducta femenina con ocasión de un fallecimiento. No se trata de reconducir el comportamiento femenino en los duelos, llamando a la moderación frente a las aparatosas gesticulaciones para expresar su dolor ni de poner límite a los gastos que generaba un funeral, sino sus disposiciones se focalizan hacia cuestiones post-funerarias. Más que nada importa que los ciudadanos, sobre todo las mujeres, cumplan los deberes con el difunto como guardar el luto y los ritos posteriores al funeral.

Basta leer la atribución al ginecómodo de la facultad de presidir las purificaciones para darse cuenta de que asistimos a una ley más represora con el género femenino.

Así es que estas leyes funerarias de Gambrio bajo la tutela de los ginecómodos habrían de ser más severas con las mujeres. En efecto, pese a estar dirigidas tanto a hombres como a mujeres, en estas normas se evidencia una clara discriminación por razones de sexo.

En primer lugar, si las mujeres no obedecían estas reglas, la ley investía al ginecómodo de atribuciones para castigarlas como autoras de un delito de impiedad, mientras que los hombres que las infringían solo serían maldecidos: “Y que el ginecómodo elegido por el pueblo para las purificaciones previas a las Tsmoforias, pronuncie una oración, en favor de los que cumplan la presente ley y a favor de aquellas que la obedezcan, suplicando que tengan salud y disfruten de los bienes que poseen, pero pedirá lo contrario para aquellos que no obedezcan y para aquellas que no las cumplan. No se les permita a ellas hacer sacrificios a ningún dios durante diez años, como si hubieran cometido una impiedad”⁵⁷.

Ante esta normativa no cabe ver una igualdad de trato. Por más que el ginecómodo pida todo tipo de parabienes para los hombres y las mujeres que obedezcan, es mucho más riguroso y duro con las mujeres, pues si ambos no cumplen esta ley, los maldecirá para que no tengan salud ni bienes, pero ellas serán excluidas de los sacrificios durante diez años, siendo acusadas de un delito de impiedad.

Pero además si nos fijamos, las propias reglas que han de cumplir se presentan con una mayor condescendencia hacia los hombres que hacia las mujeres. Comienza primero con la prescripción para ellas del color de las prendas de luto, mientras que deja a la potestad masculina la elección del color: “Haya esta ley para los Gambriotas: que las mujeres que participen en los duelos han de llevar prendas de color gris, y no pueden estar manchadas. Los hombres y los niños que asistan al duelo deben ir de gris, a no ser que prefieran de blanco”⁵⁸.

⁵⁶ Kaikos 922; *CIG*. 3562.

⁵⁷ *CIG*. 3562, 17-27.

⁵⁸ *CIG*. 3562, 4-9.

Además hasta tal punto llega la legislación a inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos que establece los meses que han de vestir el luto y volvemos a encontrar las mismas diferencias por razones de sexo, los hombres lo guardarán por cuatro meses y las mujeres por cinco. Incluso los ginecónomos van más allá y su injerencia en la vida de las mujeres concierne también a su libertad religiosa hasta el grado de exigirles la ineludible participación en los cortejos procesionales tras el luto: “Los rituales concernientes a los que parten para el otro mundo han de ser celebrados como máximo durante tres meses y al cuarto los hombres se quitarán el luto, pero las mujeres al quinto. Entonces han de dejar el luto y han de participar obligatoriamente en los cortejos procesionales prescritos por la ley”⁵⁹.

El hecho de que se disponga para las ciudadanas misias que lleven una prenda sin mancha en las ceremonias, además del color *phaiós*, mezcla de blanco y de negro, invita a pensar que estas normas no solo buscan la compostura en las mujeres, sino también tienen razones higiénicas y religiosas. El participio *katerrypoménen* ‘manchado’ (lin. 6) con la negación y aplicado al vestido puede significar ‘pulcro’ ‘sin manchas’, pero puede tener un sentido figurado, como el que utiliza Platón⁶⁰ para referirse a un hombre que ha mancillado su hogar por una conducta indigna. Por lo que también es posible que aluda a la necesidad de que esté purificado ya de la contaminación al contacto con el muerto, porque son ellas las que en realidad se contaminan con el lavado del cadáver, y por ello el legislador no hace ninguna precisión respecto a las prendas masculinas.

No nos puede llamar la atención que en esta regulación se descienda hasta el detalle del color de la prenda de luto teniendo como autores a los ginecónomos. En Andania, Mesenia, se ha encontrado una inscripción del siglo I a. C., en la que estos magistrados prescriben las prendas que deben llevar las mujeres y las sacerdotisas en las ceremonias religiosas⁶¹.

Nada de estas cuestiones aparece en la legislación funeraria de Solón, al menos según nos transmiten las fuentes. Ni Demóstenes ni Plutarco al citar las leyes solonianas aluden al color del vestido de luto que debían llevar las acompañantes en el duelo ni después del sepelio. Hay razones más que evidentes para pensar que el orador recabaría de la legislación, como decía, solo aquellos puntos que le convendría para argumentar la defensa del demandado, por lo que no es de extrañar que fueran aspectos muy puntuales lo que nos transmitiría de las leyes solonianas; pero que haya el más absoluto silencio en Plutarco puede obedecer a un olvido o simplemente que Solón no lo legisló.

Ello no quiere decir que las mujeres griegas fueran libres de guardar determinadas normas sociales en el vestir tras el fallecimiento de un familiar. Las fuentes literarias abastecen testimonios elocuentes de los atuendos femeninos en los duelos

⁵⁹ *CIG*. 3562, 9-17.

⁶⁰ *PLAT.*, *Leg.* 919e.

⁶¹ *IGV* 1390; *SyllB* 736. En las procesiones “las mujeres no pueden llevar vestidos transparentes ni mantos con cenefas más anchas de un dedo [...] Las mujeres seglares lleven una túnica de lino y un manto que no cueste más de 100 dracmas [...] Ninguna mujer porte joyas ni vaya maquillada con coloretos y polvos ni coronas ni los cabellos trenzados ni zapatos, a no ser que sean de fieltro o cuero sagrados”.

de acuerdo con un canon determinado y no sólo en cuanto al color del vestido⁶². La Tragedia ofrece algunas referencias al color negro con motivo de un duelo. Admeto ordena a los tesalios que se vistan de negro⁶³ en señal de luto por su esposa Alceste⁶⁴. En las *Coéforas* de Esquilo Electra va junto a sus servidoras ataviada con velos negros en el cortejo fúnebre para ofrecer libaciones a la tumba de su padre Agamenón⁶⁵. En *Suplicantes* no se habla tanto del color como de unos signos de duelos. Las madres de los que han caído ante las puertas de Cadmo llevaban la cabeza rapada y una indumentaria impropia de fiesta⁶⁶.

VI. CONCLUSIÓN

Pues bien, a la luz de estos textos legales se podría concluir que las mujeres tuvieron un gran protagonismo en los funerales. No solo llevaron el peso del lavado del cadáver y su preparación, sino también participaron en el entierro. Pero sus pautas de comportamiento y sus frecuentes salidas para tal ocasión debían evitarse y entonces habrían de ser reguladas dándoles un marco legal.

La legislación de Solón excluyó de los entierros a las mujeres sin vínculos familiares con el difunto excepto a las mayores de sesenta años. Detrás de esta prescripción debió de haber razones suntuarias para suprimir las plañideras de alquiler que exhibían los más ricos, pero sobre todo esta exclusión habría que ponerla en relación con un creciente temor de herederos ilegítimos que la asistencia femenina al sepelio favorecía. Y si a las mujeres mayores de sesenta años se les permitía asistir era porque ese temor se había desvanecido, pero habrían de participar, a mi juicio, alejadas del alboroto que entraña una plañidera, aunque parece que no tuvo mucho efecto, porque todas las legislaciones posteriores coinciden en prescribir el silencio en los entierros.

La entrada en la casa del difunto, una vez que había sido trasladado a la tumba, fue prohibida sin excepción por Solón y el legislador de Yulis a cualquier mujer no pariente y, sin duda, se debió a razones de contaminación.

En Misia prevalece, sobre todo, la preocupación de la observancia de los ritos post-funerarios, que afectó a las mujeres, en la medida en que fueron muy controladas con la imposición del color de las prendas de luto y su duración, las purificaciones y los rituales, cuyo incumplimiento convertía a las mujeres en acreedoras de un castigo por impiedad.

⁶² PLUT., *Aet. Rom.* 270d, refiere que las mujeres romanas llevaban en los duelos un vestido y un manto blanco. Con su especial modo de interpretar cualquier tema, entiende que las mujeres se adornaban así el cuerpo, porque no podían adornar el alma.

⁶³ Véase también EUR., *Alc.* 819; EUR., *Hel.* 1088.

⁶⁴ EUR., *Alc.* 425-427.

⁶⁵ ESCHIL., *Choeph.* 11.

⁶⁶ EURIP., *Suppl.* 96.

BIBLIOGRAFÍA

- BANFI, Antonio, *Gynaikonomein. Intorno ad magistratura ateniese del IV secolo ed alla sua presenza nelle fonti teatrali greche e romane*, en CANTARELLA, Eva - GAGLIARDI, Lorenzo (editores), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma* (Milano, 2007).
- BANFI, Antonio, *Sovranità della legge. La legislazione di Demetrio del Falero ad Atene (317-307 a.C.)* (Milano, 2010).
- BREMMER, Jan N., *The Old Women of Ancient Greece*, en BLOK, Josine - MASON, Peter (editores), *Sexual Asymmetry* (Amsterdam, 1987).
- CORDANO, Federica, *Morte e pianto rituale nell'Atene del VI sec. A.C. (Tavv. LIX-LX)*, en *Archeologia Classica*, 32 (1980).
- DARESTE, Rodolphe - HAUSSOULLIER, Bernard - REINACH, Théodore, *Recueil des inscriptions juridiques grecques* (Paris, 1892, edición anastática, Roma, 1965), I.
- FRISONE, Flavia, *Leggi e Regolamenti Funerari nel Mondo Greco. Le fonti epigraphiche* (Lecce, 2000), I.
- GARLAND, Robert, *The Well-Ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation*, en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36 (1989).
- HUMPHREYS, Sally C., *Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens. Tradition and Traditionalism?*, en *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980).
- Ley de las XII Tablas* (traducción de Rascón García, César y García González, José María Madrid, 1993).
- MEZAGUER, Sarah, *La femme et la mort ou les figures de l'alterité radicale en Grèce ancienne* (Lyon, 2006).
- MOLAS FONT, Maria Dolores, *Mujeres y rituales femeninos en la Grecia antigua*, en *Morir en femenino: Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media* (Barcelona, 2003).
- OGDEN, Daniel, *Controlling Women's Dress: Gynaikonomoi*, en LLEWELLYN-JONES, Lloyd (editor), *Women's Dress in the Ancient Greek World* (Swansea, 2002).
- PIÉRART, Marcel, *Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εἰθνηοὶ dans les 'Lois' de Platon et le culte des grands hommes*, en Κῆποι. *Mélanges offerts à A. Motte. Kernos*, supl. 11 (2001).
- POMEROY, Sarah B., *Families in Classical and Hellenistic Greece* (Oxford, 1997).
- ROUX, Georges, *Les grimaces de Clithène (Aristophane, Grenouilles, v. 422-430)*, en *Revue des Études Grecques*, 80 (1967).
- RUIZ CASTELLANOS, Antonio, *Ley de las Doce Tablas* (Madrid, 1992).
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane, *"Reading" Greek Death: to the End of the Classical Period* (Oxford, 1995).
- WALLACE, Robert W., *Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech*, en GAGARIN, Michel - COHEN, David J. (editores), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, 2005).
- WILSON NIGHTINGALE, Andrea, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, en *The Classical Quarterly*, 49 (1999).

