

¿CÓMO NOMBRAR LO INNOMBRABLE? LA VIDA Y LA MUERTE EN LAS SOCIEDADES GRIEGAS ARCAICAS*

María Cecilia Colombani**

Resumo:

*O presente trabalho é uma reflexão sobre a morte como um fato antropológico e sobre o seu enquadramento no conjunto das crenças gregas arcaicas, a partir de uma leitura do texto de N. Fustel de Coulanges, **A cidade antiga**. Consideraremos, em primeiro lugar, a tensão entre 'o mesmo' e 'o outro', objeto problemático da Antropologia, de modo a pensar na morte como uma forma de 'Outro'. Em segundo lugar, consideraremos a relação do homem com a morte, produzindo uma leitura filosófico-antropológica de Alceste.*

Palavras-chave: 'o mesmo'; 'o outro'; morte; crenças antigas; leitura antropológica.

HOW NAMING THE UNNAMEABLE? LIFE AND DEATH IN ARCHAIC GREEK SOCIETIES

Abstract: *The present work reflects on the death as an anthropological fact and on its territorialization in the framework of the archaic Greek beliefs, from a reading of the text of N. Fustel de Coulanges, **The ancient city**. In the first place we will address the tension between the sameness and otherness, problematic object of the Anthropology, in order to think to the death like a form of the Other. Second, we will think about the relation of man to death by making a philosophical-anthropological reading of Alcestis.*

Key-words: *Sameness; Otherness; Death; Ancient beliefs; Anthropological reading.*

* Recebido em: 14/02/2017 e aceito em: 27/04/2017.

** Profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Pesquisadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires.

“Odiosa para los mortales y, para los dioses, abominable.”

(EURÍPIDES. *Alcestitis*, v. 63)¹

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en reflexionar sobre la muerte como hecho antropológico y sobre su territorialización en el marco de las creencias griegas arcaicas, a partir de una lectura del texto de N. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. En primer lugar abordaremos la tensión entre la Mismidad y la Otredad para, en ese marco teórico, pensar a la muerte como una forma de lo Otro. En segundo lugar, examinaremos la relación del hombre con la muerte a partir de sus propias coordenadas antropológicas: su “ser para la muerte” en términos heideggerianos, o su capacidad para afrontar las “situaciones límites”, en términos de K. Jaspers.

La muerte y la conciencia de la finitud constituyen bisagras subjetivantes y, desde ese lugar antropológico pretendemos indagar las relaciones entre la muerte y su territorialización en un espacio subterráneo. A nuestro entender, materializa la relación del hombre con su duración, dando cuenta de los vínculos entre la vida y la muerte, al definir la trabazón entre las palabras y las cosas, esto es el modo en que una sociedad ve y nombra una determinada realidad².

La tarea consiste en relevar cómo vieron la muerte y qué discurso la nombró, qué rituales la conjuraron y qué representaciones la volvieron, de alguna manera, tolerable en la sociedad griega arcaica para terminar analizando la voz de la tragedia eurípidea en relación al núcleo de inquietud que la muerte representa a partir de su insistencia.

La muerte como forma de lo Otro³

Tomaremos algunas líneas de reflexión de M. Foucault para asociar muerte con Otredad. Hay en el pensador francés una preocupación pertinaz, propia del campo de la Antropología: la tensión entre la Mismidad y la Otredad. Se puede afirmar que la Antropología, desde el pasado y en la actualidad, enfrenta los problemas de la Mismidad y la Otredad. Esta tensión representa la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad (GARRE-

TA, 1999, p. 15 ss). Vida y muerte parecen ser dos términos que pueden instalarse en esa relación.

A partir de esta tensión, que sostiene la misma urdimbre cultural, aparecen diferentes modos y *tekhnai* de abordar la problemática del Otro. El modo de mirarlo, de considerarlo, a partir de la calificación o descalificación, el modo de acercarme o de alejarme, por el propio temor que su presencia genera, y, sobre todo, el modo de operar sobre ese otro, pensado desde la perspectiva de las tecnologías de poder.

La problemática transita por una cuestión topológica, ya que la tensión aludida parece resolverse en una metáfora espacial, que se juega en prácticas de territorialización y desterritorialización. La metáfora implica la perspectiva de un centro como núcleo de instalación de lo Mismo y como preservación del *topos* de la identidad, y la perspectiva de un margen como espacio de lo Otro, y como forma de la exclusión-fijación de la diferencia.

Lo diferente es aquello que atenta contra lo mismo-idéntico, y es por ello que su presencia genera una intensa problematización. Ya no se trata de una cuestión topológica, sino ontológica. Hay algo en el ser mismo de ese Otro que discontinúa la tranquila familiaridad ontológica que lo Mismo devuelve en su similitud y semejanza. Lo Otro abre el campo de lo fantasmagórico porque suele estar asociado a la idea de lo extraño. La huella etimológica del término griego *xenos* nos permite recorrer algunos aspectos de tal paisaje: extraño, extranjero, raro, poco familiar.

Pensar al Otro es una forma de echar un vistazo a aquello opaco, extraño por extranjero y extranjero por extraño, que convoca a una mirada interpretativa, a un gesto de traducción desde la Mismidad, como modo incluso de conjurar su peligrosidad, su paradójica fascinación y su inusual presencia. Lo Otro suele tomar la forma de una amenaza en ciernes, con su brutal irrupción, portadora de una diferencia. De esta forma, la primera estrategia para conjurar la peligrosidad es su representación en un discurso determinado; constituir un entramado de discursos que delineen y determinen al Otro dentro de una imagen o discurso que lo vuelva un objeto de representación y ritualización previsible y controlable.

Si lo Otro constituye esa amenaza latente, entonces se explica la metáfora espacial de un cuidadoso trabajo de gendarmería, que, en el caso de la muerte, incluye prácticas de sepultura tendientes a fijarla en los espacios que su peculiaridad exige. La muerte parece ser lo Otro de la vida. No hay

forma de conjurar el peligro de la alteridad sin recurrir a ella misma para territorializarla y desde su *topos*, convenientemente asignado, acotar el territorio de lo Mismo. Se trata siempre de un movimiento donde lo Mismo integra lo Otro, produciendo la acogida de ese Otro, con todas las implicancias que supone dicha heterogeneidad. El concepto de cultura, en tanto *ethos* de instalación en el mundo, admite ese juego complejo de integración de las distintas formas de alteridad, desde las más familiares a la más absoluta, de los Otros intraculturales a esos Ootros que parecen pertenecer a separados *topoi* culturales.

Es la apuesta de la Mismidad para preservar su identidad y asegurar su permanencia como modo cultural y civilizado. El Otro resulta el espejo donde se invierte el paradigma consolidado.

Se trata de un problema político: asegurar las fronteras de lo Mismo, conjurando los avances de lo Otro. Se trata de la tarea cultural de asignarle un lugar controlable para que los elementos propios no usurpen el lugar que no les corresponde, so pena de poner en peligro el núcleo de preservación e identidad de lo Mismo. Es una política de gendarmería que acota las territorialidades, sabiendo que el Otro no puede ser aniquilado, sino integrado, bajo parámetros de control, al campo de la cultura. Visibilizarlo, territorializarlo y manejarlo tecnológicamente como modo de conjurar su peligrosidad.

La muerte como pro-blema

La palabra *pro-blema* es un término de raíz griega que significa escollo, promontorio, obstáculo, aquello que hay que sortear. Está compuesta por un prefijo, *pro*, que denota la posición hacia adelante y una raíz verbal que alude a la acción de arrojar. En efecto, la muerte está arrojada hacia adelante, se impone delante de nuestro ser, constituyéndolo esencialmente, y desde allí insiste con una presencia ineludible.

Constituye según Karl Jaspers una de las situaciones límites por excelencia (1981); deberíamos decir que se trata de la “situación límite”, aquella que nos instituye como humanos y de la cual no podemos desembarazarnos.

Si seguimos en la huella de Jaspers, se suma un nuevo origen de la filosofía al ya mencionado de las situaciones límites y nos instala frente a la muerte: el asombro. El asombro o maravilla está relacionado con la

conciencia de no saber y desde ese no saber originario, nos vemos impelidos a preguntar. La muerte nos maravilla desde su extrañeza radical, desde su otredad difícil de traducir en *lógos*. Si la ley enmudece frente al monstruo (FOUCAULT, 1996, p. 61-66), el *lógos* enmudece frente a la muerte. Asombro frente a la propia finitud y conciencia de la temporalidad que desde su evanescencia nos atraviesa. Es esa insoportable levedad del ser la que la muerte trae consigo y genera el asombro de la finitud como marca antropológica.

Es Martin Heidegger quien, en sus reflexiones antropológicas, pone en escena un existenciario que nos constituye ontológicamente: el Ser para la muerte, la conciencia de reencontrarnos en nuestro ser y sabernos de cara a la muerte. La muerte constituye entonces uno de los modos en que se presenta el existente humano, un modo de aparecer, de hacerse manifiesto el *dasein*.

No hay margen para las distracciones; la muerte acecha, ya sea desde su insistencia ineludible en tanto seres finitos, como desde su interpelación constante para resignificarla, otorgarle un sentido humano que nos instala en el corazón de la producción cultural como hacederos de cultura; nombrarla y visibilizarla desde nuestras daciones de sentido o invisibilizarla desde esos mismo imaginarios culturales.

Muerte y cultura. La capacidad de dar sentido

¿Cómo nombrar lo innombrable? ¿Cómo simbolizar aquello que nos devuelve a cada instante nuestra condición de seres para la muerte? El hombre es el único que puede captar su dimensión y a partir de su equipo simbólico simbolizarla. Puede nombrarla desde sus producciones culturales: pensarla, escribirla, pintarla, musicalizarla, esculpirla, ubicarla en un dispositivo religioso, ritualizarla, crear mitos para diferenciarla de la vida. El hombre como hacedor de cultura y como hacedor de mitos se define antropológicamente en el marco de una dimensión etho-mito poética y desde ese *tópos* simbólico soporta el *páthos* trágico de saberse mortal. La muerte queda espacializada en un entramado simbólico, en un tejido de daciones de sentido que van constituyendo una urdimbre, una red que es precisamente la “trama cultural”. Es en este plano simbólico donde acontecen las ritualizaciones que a lo largo de la historia han constituido las diversas y heterogéneas maneras humanas de tomar contacto con su propia finitud. En este marco la espacialización de la muerte ocupa un lugar preponderante en

el interior de esa trama cultural. El *tópos* que la alberga depende en buena medida de la concepción en el imaginario cultural.

Que en paz descanse. Q. E. P. D.

La muerte no parece tener la radicalidad extrema de un final abrupto que viene a echar por tierra las marcas de lo que la vida como estado constituye. Parece darse una temporalidad única que la enlaza con la vida como forma de un *continuum*, en el marco de una metáfora temporal que no corta un tiempo de otro.

Esto se observa a partir de las marcas de continuidad que se dan tras la muerte y que remiten a un estado vital del individuo; nos permite hablar de temporalidad tras la muerte y de una peculiar vida tras el fin. La muerte queda así territorializada en un *topos* ambiguo ya que, si bien roza la problemática del término que existe para cada cosa, mostrando la finitud inherente a todo lo viviente, es cierto también que hay marcas de una “cierta *vita*” tras la muerte. Esta intuición toca también su dimensión *d* como una forma de Otredad. Si bien reconocemos su inscripción como forma de lo Otro, representando su rostro innombrable, la tensión vida-muerte, a la que está asociada, la ubica en un registro menos extremo. Esta tensión puede rastrearse a partir de la incorporación de elementos de la vida del difunto en la sepultura, enfatizando las marcas de la continuidad.

Si bien hemos jerarquizado la dimensión del tiempo en el marco de una *metáfora temporal* que rompe con la idea de una heterogeneidad de tiempos absolutos, no es menos cierta la existencia de una *metáfora espacial* de un alto contenido simbólico. La muerte se erige como la bisagra que determina dos planos, dos *topoi*, no sólo de carácter espacial, sino también de matiz ontológico. En primer lugar, un “arriba” visible y un “abajo” invisible y oculto como regiones heterogéneas pero que, una vez más, guardan entre sí la ambigüedad propia que la tensión entre la vida y la muerte acarrea.

Se produce una cartografía espacial que territorializa tanto al cuerpo como al alma en una geografía que permite su fijación, su espacialización, su secuestro en términos foucaultianos. Dar sepultura es una forma de neutralizar el camino errático que las almas de los difuntos pueden iniciar con consecuencias indeseadas para el resto de los mortales. Las almas de los muertos deben descansar en paz y esto implica su sepultura en la economía general de los ritos funerarios que deben ser cuidadosamente guardados.

El valor de los ritos de muerte, su observancia y su repetición en el tiempo hablan de la excepcionalidad de la circunstancia, constituyendo la garantía de la tranquilidad y el sosiego que el alma de los difuntos merece.

La sepultura, como *topos* de fijación, es el elemento clave de la aludida tranquilidad del difunto. Constituye el viático a una vida tras la muerte signada por las marcas del sosiego. Se trata de descansar en paz y esto supone “vivir bajo tierra”. Enfatizamos la idea de vida tras la muerte para relevar la línea de continuidad que hilvana vida y muerte como momentos de un mismo proceso.

Otra marca de continuidad que vuelve a la muerte más cercana, tal como anticipamos, es la comida fúnebre. La incorporación de elementos de uso en la sepultura, la comida fúnebre y la paz recomendada para el alma del difunto hablan de elementos vitales que, de alguna manera, se juegan tras la muerte, bordando el tapiz de continuidad entre ambos planos de ser.

Del mismo modo, el cuidado que se brinda a los difuntos habla de un comportamiento frente a la muerte que la homologa al estatuto del que goza la vida, a partir de los cuidados y atenciones que la misma merece y exige. Lejos de ser el término de las atenciones, la muerte reclama un plexo de cuidados que hablan de su insistencia en el imaginario simbólico. Hay una asociación de alta significación cultural que la emparenta con la memoria y su contrapartida, el olvido. Los cuidados y la observancia de los ritos fúnebres mantienen viva la memoria del difunto. La memoria, arma capital para conjurar el olvido, es, asimismo, la marca más nítida de la supervivencia de la vida tras la muerte.

La sepultura y las honras respectivas, así como los cuidados *post mortem*, garantizan el descanso en paz; como contrapartida, el olvido de los difuntos y del dispositivo ritual convierte a las almas de aquellos olvidados en almas de signo negativo, malhechores asociado al daño.

Tal como sostiene Fustel de Coulanges

Por mucho que nos remontemos en la historia de la raza indoeuropea, de la que son ramas las poblaciones griegas e italianas, no se advierte que esa raza haya creído jamás que tras esta corta vida todo hubiese concluido para el hombre [...] Han considerado la muerte, no como una disolución del ser, sino como un mero cambio de vida. (1998, p. 23)

Así, la muerte “no era un mundo extraño al presente donde el alma iba a pasar su segunda existencia: persistía cerca de los hombres y continuaba bajo la tierra” (de Coulanges, 1998, p. 24), anudando la relación vida-muerte en una lógica de la proximidad y de cierta cercanía que alejan la muerte de la distancia radical que le conocemos, a partir del cambio extremo de estatuto ontológico que la misma supone.

El hilo de la continuidad es tan vigoroso que “También se creyó, durante mucho tiempo, que en esta segunda existencia, el alma permanecía asociada al cuerpo. Nacida con él, la muerte no los separaba y ella se encerraba con él en la tumba” (DE COULANGES, 1998, p. 24). La asociación cuerpo-alma en la morada subterránea es de vital importancia porque da cuenta de una consideración ontológica similar de ambos elementos, sin rasgos aún de la ulterior partición, radical y vigorosa, que el relato filosófico enfatiza al respecto.

Así, en esta misma línea de consideración de la muerte como una cierta forma de prolongación familiar de la vida, “Los ritos de sepultura muestran claramente que, cuando se colocaba un cuerpo en el sepulcro, también se creía colocar al mismo tiempo algo viviente” (DE COULANGES, 1998, p. 25). La percepción es interesante en la medida en que subraya la relación estructural entre la vida y la muerte y desdibuja la tensión extrema entre Ser y No ser, como categorías excluyentes.

La muerte no representaría, desde este relato, una forma absoluta del No ser sino más bien un acontecimiento singular donde algo viviente persiste y es sepultado en el marco del ritual funerario. Esta continuidad explica ciertas conductas del ritual: “Era costumbre al fin de la ceremonia fúnebre llamar tres veces al alma del muerto por el nombre que había llevado. Se le deseaba vivir feliz bajo la tierra. Tres veces se le decía: ‘Que te encuentres bien’. Se añadía: ‘Que la tierra te sea ligera’” (DE COULANGES, 1998, p. 25). La conducta evidencia una consideración “animada” de la muerte; llamar al difunto, desearle bienestar, identificar su nombre son conductas que hablan de la cercanía del fallecido y de la percepción del mismo en términos de un ser que aún conserva parámetros de una cierta forma de vida.

En efecto, “¡Tanto se creía que el ser iba a continuar viviendo bajo tierra y que conservaría el sentimiento del bienestar y del sufrimiento! Se escribía en la tumba que el hombre reposaba allí; expresión que ha sobrevivido a estas creencias, y que de siglo en siglo ha llegado hasta nosotros” (DE

COULANGES, 1998, p. 25). La inscripción del nombre refuerza la idea de la continuidad identitaria, propia de la vida. Somos en buena medida por el nombre que portamos como una marca de refuerzo vital; su conservación tras la muerte no sólo supone un gesto de identificación, sino un signo de cierta *vita* que perdura⁴.

En torno a la *metáfora espacial*, la idea de la sepultura como *tópos* que protege y guarda esta peculiar continuidad, cobra una fuerza inusitada: “Pero tan firmemente se creía en la antigüedad que un hombre vivía allí, que jamás se prescindía de enterrar con él los objetos que se creían necesarios; vestidos, vasos, armas” (DE COULANGES, 1998, p. 26). La presencia de elementos de la vida cotidiana, de uso absolutamente imprescindible dan cuenta de la creencia del estatuto de la vida tras la muerte. El difunto podía necesitar de ellos, tensionando al máximo la díada vida-muerte, y su presencia en la tumba amalgama entidades de distintos registros: elementos vinculados a la vida en el contexto general de la muerte, en una sinfonía que echa por tierra, una vez más, la idea de corte abrupto.

“Se derramaba vino sobre la tumba para calmar su sed; se depositaban alimentos para satisfacer su hambre. Se sacrificaban caballos y esclavos, en la creencia de que estos seres, enterrados con el muerto, le servirían en la tumba, como le habían servido durante su vida” (DE COULANGES, 1998, p. 26). Las prácticas sociales dan cuenta del imaginario de la muerte en los términos que venimos rastreando. La vida sigue siendo el parámetro para considerar la muerte y las costumbres hacen foco en lo vital para considerarla como su prolongación. Por ello la bebida, la comida y el servicio, pautas emblemáticas de la vida, se asocian con la muerte con la naturalidad que el hilo de la continuidad permite hilvanar. Nada le puede faltar al difunto en este viaje que emprende y que se concibe bajo las pautas de la vida como estado antropológico.

La *metáfora espacial* vuela a cobrar relevancia en la necesidad de la sepultura como lugar de espacialización del cuerpo del difunto: “Para que el alma permaneciese en esta morada subterránea que le convenía para su segunda vida, era necesario que el cuerpo a que estaba ligada quedase cubierto de tierra” (DE COULANGES, 1998, p. 27). La muerte exige sepultura como la vida exige un *oikos*, un hogar. La vida y la muerte se homologan en una misma necesidad de albergue, nueva marca vital que se prolonga a la consideración de la muerte como continuidad.

Si el alma no posee su propio *oikos* final, las consecuencias son amenazantes y peligrosas para la propia existencia:

El alma que carecía de tumba no tenía morada. Vivía errante. En vano aspiraba al reposo, que debía amar tras las agitaciones y trabajos de esta vida: era necesario errar siempre, en forma de larva o fantasma, sin detenerse nunca, sin recibir jamás las ofrendas y los alimentos que le hacían falta. Desgraciada, se convertía pronto en malhechora. Atormentaba a los vivos, les enviaba enfermedades, les asolaba las cosechas, les espantaba con apariencias lúgubres para anunciarles que diesen sepultura a su cuerpo y a su alma. (DE COULANGES, 1998, p. 27)

La sepultura-*oikos* refuerza la metáfora espacial y constituye el lugar del sosiego, del descanso como nuevo signo vital. La casa recoge a quien regresa a ella en búsqueda de tranquilidad y paz tras la larga jornada de trabajo. Del mismo modo la sepultura acoge al difunto tras la larga odisea de la vida, en una misma representación signada por la necesidad humana de descanso.

Por ello, la falta de sepultura-*oikos* determina la presencia de la muerte bajo su rostro más aterrador. Lo que hasta ahora había constituido una representación de la muerte en términos de prolongación natural y de familiaridad estructural, ahora muestra su rostro cercano a la extrema Otredad que le conocemos. La muerte como lo Otro, temible y terrible, errática y sin descanso, se presenta bajo un plexo de apariciones indeseables.

La sepultura-*oikos* conjura este peligro porque la territorializa en un *topos* seguro, la espacializa y la fija a un dispositivo ritual que, en su propia eficacia, conjura su peligrosidad extrema: “La antigüedad entera estaba persuadida de que sin sepultura el alma era miserable, y que por la sepultura adquiría felicidad eterna. No con la ostentación del dolor quedaba realizada la ceremonia fúnebre, sino con el reposo y la dicha del muerto” (DE COULANGES, 1998, p. 27). Las huellas de lo vital siguen operando en el relato de la muerte. El difunto debe descansar feliz y dichoso, adjetivos habitualmente asociados al esplendor de la vida. El desplazamiento discursivo da cuenta de la asociación entre la vida y la muerte como espacios de prolongación. Una cosa es suponer el descanso en paz del difunto y otra es pensar en su felicidad y dicha. Hay en esto una nítida incidencia del relato de la vida en *logos* que nombra a la muerte.

El culto de los muertos

En algún punto de nuestro trabajo marcamos la exigencia de la ritualidad funeraria como forma de conjurar su eventual peligrosidad. La eficacia del rito asegura y garantiza la territorialización simbólica de la muerte. En esa línea, “Adviértase bien que no bastaba con que el cuerpo se depositara en la tierra. También era preciso observar ritos tradicionales y pronunciar determinadas fórmulas” (DE COULANGES, 1998, p. 28). La palabra realizadora propia del ritual asegura la eficacia del mismo⁵.

Respetuosos de la potencia de la eficacia del ritual,

Puede verse en los escritores antiguos cómo estaban atormentados los hombres por el temor de que tras su muerte no se observasen los ritos. Era ésta una fuente de agudas inquietudes. Se temía menos a la muerte que a la privación de sepultura. Y es que se trataba del reposo y de la felicidad eterna. (DE COULANGES, 1998, p. 28-29)

La privación de la sepultura, como la privación del *oikos*, abre una estancia errática y desafortunada donde, una vez más, vida y muerte entrelazan sus condiciones y registros. La condición del muerto cobra un registro particular en las sociedades arcaicas ya que “Los muertos pasaban por seres sagrados. Los antiguos les otorgaban los más respetuosos epítetos que podían encontrar: les llamaban buenos, santos, bienaventurados” (DE COULANGES, 1998, p. 35). Interesante registro que desdibuja la muerte como un polo negativo y tenebroso. El estatuto del muerto se homologa con el de la divinidad y ello confiere a la muerte una consideración particular en el sistema de creencias.

En efecto, “Para ellos tenían toda la veneración que el hombre puede sentir por la divinidad que ama o teme. En su pensamiento cada muerto era un dios” (DE COULANGES, 1998, p. 36). Interesante percepción que parece invertir la metáfora lumínica que acompaña a la muerte como algo oscuro y tenebroso. Por el contrario el paso hacia ella implica un estatuto de luminosidad equivalente al de un dios.

Los espacios son siempre solidarios de los esquemas mentales hasta el punto de convertirse en una variable que vehiculiza el sistema de creencias. Por ello, “Las tumbas eran los templos de estas divinidades [...] Ante la tumba había un altar para los sacrificios, como ante los templos de los

dioses” (DE COULANGES, 1998, p. 37). Isomorfismo del espacio que corrobora el isomorfismo ontológico entre los muertos y las divinidades.

A propósito del culto a los muertos, la falta de comida, como otro signo de vida, acarrea las mismas condiciones de vagabundeo que ya analizáramos,

Si se cesaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, los muertos salían en seguida de sus tumbas; sombras errantes, se les oía gemir en la noche silenciosa, acusando a los vivos de su negligencia impía; procuraban castigarles, y les enviaban enfermedades o herían al suelo de esterilidad. (DE COULANGES, 1998, p. 39-40)

La marca es interesante porque da cuenta del poder de la muerte sobre la vida. Los difuntos ejercen una serie de influencias sobre el destino de los vivos que parece reproducir las relaciones de poder que se juegan entre los mortales. La continuidad de la vida en los términos que la hemos analizado se extiende en el poder de los difuntos. La muerte se hace presente en cada momento cuando los rituales fúnebres no son debidamente guardados.

Sólo la observancia de los ritos les devolvía la paz que merecían, “El sacrificio, la ofrenda del sustento y la libación, les hacían volver a la tumba y les devolvían el reposo y los atributos divinos. El hombre quedaba entonces en paz con ellos” (DE COULANGES, 1998, p. 40).

El honrar a los muertos o, en su defecto, el olvidarlos abre un panorama dual en la propia consideración del difunto, ya que “Si el muerto al que se olvidaba era un ser malhechor, el que se honraba era un dios tutelar, que amaba a los que le ofrecían el sustento” (DE COULANGES, 1998, p. 40). Los difuntos siguen dando pruebas de su afecto en una nueva marca de su “vitalidad”. La referencia evoca, asimismo, la tensión Memoria-Olvido que constituyera un baluarte en las sociedades homéricas. El guerrero olvidado cae en las tinieblas del silencio e, incluso, del no ser, mientras que aquel que es nombrado y recordado a través del *logos*, asociado a la memoria, brilla en un estado de eterna presencia. El recuerdo y la memoria le otorgan el ser (COLOMBANI, 2005).

Ese dios tutelar, inscrito en la memoria y en las honras fúnebres que la tradición impone, es una presencia activa en el universo vital de sus allegados, hilvanando una vez más las relaciones entre la vida y la muerte:

Para protegerlos seguía tomando parte en los negocios humanos, y en ellos desempeñaba frecuentemente su papel. Aunque muerto, sabía ser fuerte activo. Se le imploraba; se solicitaba su ayuda y sus favores. Cuando pasaba ante una tumba, el caminante se paraba y decía: ‘¡Tú, que eres un dios bajo tierra, séme propicio!’. (DE COULANGES, 1998, p. 40)

Poder de la muerte en una notable inversión de la habitual consideración de la misma como un “dejar de ser”. Lejos de ello, la muerte insiste en su acción sobre los vivos, actúa sobre la vida y los negocios. Tiene un poder productor en tanto realizador de efectos (FOUCAULT, 1996)⁶.

La voz de la tragedia

El interés de este segmento radica en intentar rastrear los tópicos que hemos trabajado previamente en el marco de una lectura de carácter antropológico de la tragedia de Eurípides, **Alcestis**. Representada en el año 438 a.C., es la primera obra que se conserva de Eurípides, quien a esa altura ya llevaba diecisiete años de producción teatral.

El prólogo es recitado por una divinidad, Apolo, con la intención de informar sobre ciertos aspectos previos a la acción dramática. Apolo ha dado muerte a los Cíclopes, forjadores de los rayos del Egidífero, en venganza porque Zeus ha fulminado con esos mismos rayos a su hijo Asclepio. Como castigo de esta acción, Apolo es obligado a trabajar como jornalero en casa de Admeto, donde ocurre la acción que vamos a analizar.

Comenzaremos pensando la dimensión del espacio y la idea del *topos* subterráneo como forma del *oikos* funerario. El espacio no sólo tensa la relación entre un “arriba” y un “abajo”, sino también entre lo visible y lo invisible, lo diurno y lo nocturno. Al mismo tiempo sugiere una metáfora del viaje, que implica el descenso a una región subterránea que retira del orden de lo visible al cuerpo del difunto. “Esta mujer descenderá a la morada de Hades” (EURÍPIDES. **Alcestis**, v. 73). El término alude precisamente a una nueva morada, presidida por Hades, Señor de las mansiones subterráneas⁷. “A ella me la llevaré bajo la profunda tierra, tenlo por seguro” (EURÍPIDES. **Alcestis**, v. 47). La imagen espacial que se abre es la de un territorio profundo, tal como de ello da cuenta la espacialidad que se abre por debajo de Tierra. Ya en la **Teogonía** hesiódica, Gea desciende hacia el espacio

subterráneo, hundiendo sus raíces y constituyendo el dominio de Tártaro, el tercer primerísimo en la configuración cosmogónica que el poeta beocio devuelve (COLOMBANI, 2016). Estamos frente a la descripción de una profundidad que enfatiza las dimensiones del plano inferior. “A ella la lleva ahora en sus brazos por la casa, con el alma rota, pues en este día le ha sido decretado morir y abandonar la vida” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 19-21).

Tal como hemos analizado, si bien llega el día de la muerte como aquel que supone un abandonar la vida, sabemos que se inicia otra, alejando la idea de un dejar de ser en absoluto. La muerte está vinculada con un juego ritual que la ubica en el lugar protagónico que los hombres y las culturas le han otorgado a lo largo del tiempo.

La tragedia nos devuelve los rituales previos a la muerte y los posteriores para intuir la observancia de los mismos en la economía general de la muerte y su correspondiente consideración como momento culminante de la existencia de los mortales (GERNET, 1981). “—Delante de la puerta no veo el agua clara de las purificaciones que se acostumbraba a colocar en el umbral de los muertos. —Ningún cabello cortado hay a la puerta, arrojado al suelo en señal de duelo por los muertos; tampoco resuena la mano joven de las mujeres” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 99-104). Sin duda estamos en presencia de las marcas que indican la manifestación de la muerte. Un hecho de tal envergadura transforma la habitual circunstancia y la inscribe en un registro extra-ordinario, en un estatuto peculiar que rompe la configuración del contexto.

El sirviente informa al corifeo la actitud de su señora,

*Cuando se dio cuenta de que había llegado el día decisivo, lavó su blanca piel con agua del río, y sacando de la habitación de cedro un vestido, puso todo su empeño en adornarse como convenía, y situándose delante del altar hizo la siguiente súplica: “Señora⁸, ya que me marchó bajo tierra, postrándome ante ti por última vez, voy a suplicarte que te cuides de mis niños huérfanos, y a uno le unzas esposa que lo ame y a la otra un noble esposo”. (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 160-167)*

La conciencia de la muerte es precisamente ese hito que separa al hombre del animal y lo convierte en un “ser para la muerte”; el hombre es capaz de reconocer su *topos* mortal y distinguir el ámbito de los dioses, percibien-

do la existencia de dos *topoi* ontológicamente heterogéneos, a partir de la muerte como límite y como bisagra de tal partición. Alcestis sabe que va a morir y se prepara para tal acontecimiento, inscrito en la misma ritualización de la circunstancia que analizáramos. Las conductas que toma tienen un alto simbolismo vital; están asociadas a la vida: lavarse, elegir el mejor vestido, adornarse convenientemente. Se trata de una muerte esperada, con todas las marcas ceremoniales que el pasaje a otra vida implica como tránsito extra-ordinario.

La muerte llega el día indicado pero hay un margen para la súplica, un modo de asegurar el futuro de la familia que se abandona. Un ruego que, sin duda, se inscribe en el deseo de repetir el modelo familiar que la tiene como protagonista y como arquetipo de la función esposa.

Tal como se expresa el coro,

¡Hija de Pelias, que habites alegre la casa sin sol en las moradas de Hades! ¡Y que sepa Hades, dios de negra cabellera, y el anciano que se sienta junto al remo y el timón como conductor de muertos, que a la mejor mujer con mucho ha hecho pasar la laguna del Aqueronte con su barca de dos remos! (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 436-443)

Nueva referencia a un aspecto vital que se inscribe en la línea de continuidad vida-muerte que hemos referido. El deseo es que Alcestis viva feliz en las moradas subterráneas. La felicidad, tan asociada al esplendor de la vida, aparece como un deseo para el difunto que enfrenta la muerte como destino irrevocable. Asimismo aparece la referencia al cruce por las aguas del Aqueronte. Nueva marca de una metáfora del viaje que supone, a su vez, un conductor que sostiene el pasaje de los difuntos a su morada final. El camino y el posterior arribo al lugar destinado al descanso final, es largo y está mediado por un juego de ritualizaciones que vienen a complementar las marcas que preceden al viaje.

El duelo se vive en la casa pero también en toda la ciudad. La muerte con-mociona y las noticias de su llegada modifican los escenarios, desdibujando las fronteras entre el adentro y el afuera. Admeto se dirige al corifeo y alude al luto de toda la ciudad: “Que por la ciudad no haya sonido de flautas ni de lira, hasta que hayan transcurrido doce lunas. Pues ningún otro cadáver más querido enterraré que éste, ni mejor para mí” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 430-432).

La metáfora lumínica se inscribe en el deseo de Admeto de retrotraer la circunstancia a un punto previo a la muerte de Alcestis. Rescatarla de las moradas subterráneas y oscuras e iniciar un nuevo viaje de características y sentido contrarios; un camino ascendente que restituya a la joven esposa a la luz perdida, a la claridad de la que gozan los vivos.

¡Ojalá estuviera en mi poder y pudiera a ti traerte a la luz desde las moradas de Hades y las corrientes del Cocito con el remo que golpea el agua infernal! ¡Porque tú has sido la única, oh querida, entre las mujeres, que te has atrevido a rescatar a tu esposo, dando la vida a cambio! ¡Que tenue la tierra encima te caiga, mujer!
(EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 456-464)

La voz de Feres, padre de Admeto, vuelve a situarnos en análisis precedentes: “Vengo a participar en tus desgracias, hijo. Has perdido una noble y prudente esposa, nadie lo pondrá en duda. Pero hay que soportarlo, por duro que sea. Acepta mi ofrenda y que vaya bajo tierra” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 614-619).

“¡Oh tú, que has salvado a mi hijo y nos has levantado nosotros ya caídos, adiós! ¡Que seas feliz en las moradas de Hades!” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 625-627) Las palabras de Feres a su hijo dan cuenta de dos tópicos analizados; en primer lugar, el tema de las ofrendas con las que es sepultado el difunto; ofrendas que han constituido las marcas capitales de la consideración de la muerte como prolongación de la vida. El segundo tópico sobrevuela, una vez más, el deseo de felicidad como sentimiento complementario al de tranquilidad y sosiego, como modo de estancia en las mansiones subterráneas. Si existe una cierta “*vita*” tras la muerte, es esperable que se asemeje a una vida feliz.

El enojo de Admeto con su anciano padre obedece a que ni él ni su madre, más allá de su edad avanzada, estuvieron de acuerdo en ofrecer la vida por su hijo, evitando de ese modo que fuera Alcestis la que debiera ofrecer la suya. En el marco de su disgusto retorna la idea de la ofrenda como aquello que el difunto se lleva a la sepultura para proseguir el camino: “No has venido a este entierro invitado por mí, ni considero tu presencia como la de un allegado. Ella nunca vestirá tu ofrenda porque será enterrada sin necesitar nada de lo tuyo” (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 629-632).

La presencia del coro marca un nuevo tópico en relación a la muerte; tópico ya investigado en relación a los honores que merece un difunto y a la consideración del mismo como un dios:

Que la tumba de tu esposa no sea considerada como un montón de tierra de cadáveres desaparecidos, sino honrada como si de dioses se tratara, veneración de los caminantes. Y alguno, desviándose de su ruta dirá: “He aquí la que una vez murió por su esposo y hoy es divinidad bienhechora, ¡salud, venerable señora! ¡Que nos seas propicia!”. (EURÍPIDES. **Alcestis**, vv. 997-1005)

Varias de nuestras reflexiones aparecen en estas líneas. Alcestis será enterrada con los rituales fúnebres que le corresponden para que no sea un simple un montón de huesos apilados. Esta sería una forma de desaparecer; por el contrario, la buena esposa se convertirá en una divinidad bienhechora con toda la influencia que los difuntos pueden tener sobre los vivos, a partir del poder realizador de la muerte sobre la vida. Es en nombre de esa influencia bienhechora que se ruega a Alcestis, tal como se puede suplicar a los dioses, que se muestre propicia.

Conclusiones

El presente trabajo ha pretendido reflexionar sobre la muerte, entendida como un hecho antropológico y humanizante, en el marco del sistema de creencias de las sociedades griegas arcaicas. Abordamos en primer lugar la tensión entre Mismidad y Otridad para considerar a la muerte como una forma extrema de lo Otro.

En segundo lugar, relevamos el vínculo que el existente humano guarda con la muerte, esto es el “ser para la muerte” en términos de M. Heidegger, y su capacidad para hacer frente a las “situaciones límites”, según K. Jaspers; la muerte representa una situación que, al tiempo que nos constituye como humanos, no permite desembarazarnos de ella.

No obstante, en las sociedades antiguas, la muerte no presenta la imagen extrema de un final abrupto que distingue radicalmente el ser del dejar de ser en términos absolutos. Por el contrario, lo que puede observarse es una única temporalidad que hilvana la vida y la muerte como una vida que continúa en el más allá.

A partir de este hilván entre uno y otro estado, indagamos las marcas de cierta continuidad que se opera tras la muerte y de una cierta forma de vida tras el fin, con los juegos paradójales que ello implica. Analizamos los ritos fúnebres que conservan presente la memoria del difunto, la huella más clara de la supervivencia de la vida tras la muerte. En esta línea, la obligatoriedad de la sepultura y observancia de las honras, así como la exigencia de los cuidados *post mortem*, resultan el pasaporte al descanso en paz.

Finalmente, luego de desplegar las consideraciones teóricas sobre el tema en cuestión, intentamos rastrear los tópicos trabajados en el horizonte de la tragedia de Eurípides, **Alcestris**, recuperando el juego de metáforas que nos sirvieran como herramientas interpretativas.

Documentación escrita

EURÍPIDES. **Tragedias I: Alcestris, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba.** Madrid: Gredos, 2000.

HESÍODO. **Obras y fragmentos.** Madrid: Gredos, 2000.

Referencias bibliográficas

COLOMBANI, María Cecilia. **Homero.** Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

_____. **Foucault y lo político.** Buenos Aires: Prometeo, 2009.

_____. **Hesíodo.** Linaje y discurso. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

DETIENNE, Marcel. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus, 1986.

_____; SISSA, Giulia. **La vida cotidiana de los dioses griegos.** Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Entrevista sobre la prisión: el libro y su método.** In: _____. Microfísica del poder. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979, p. 87-102.

_____. **Vigilar y Castigar.** Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.

_____. Los anormales. In: _____. **La vida de los hombres infames.** Buenos Aires: Editorial ACME, 1996, p. 61-66.

FOUCAULT, Michel. **Las redes del poder.** Buenos Aires: Almagesto, 1992.

DE COULANGES, Numa Fustel. **La ciudad antigua**. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998.

GARRETA, Mariano; BELLELI, Cristina (Comp.). **La trama cultural: Textos de Antropología**. Buenos Aires: Caligraf, 1999.

GERNET, Louis. **Antropología de la Grecia Antigua**. Madrid: Taurus, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

JASPERS, Karl. **La filosofía desde el punto de vista de la existencia**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Notas

¹ Las palabras corresponden al diálogo que mantiene Apolo con la Muerte en el inicio de la tragedia.

² Seguimos en este intento de lectura las indicaciones de Michel Foucault (1979) sobre el maridaje entre saber y poder como modo de trabar la relación que guardan las palabras y las cosas en un determinado momento histórico. El saber no es sino una estructura de poder que legitima la puesta en funcionamiento de ese saber producido históricamente.

³ Véase **Foucault y lo político** (M. C. Colombani). En un intento de acercar al pensador francés a un campo antropológico, el texto enfatiza la tensión Mismidad-Otredad como díada dominante de varios segmentos de la obra foucaultiana.

⁴ Jugamos deliberadamente con el término *vita* pensando en el texto de Giulia Sissa y Marcel Detienne, **La vida cotidiana de los dioses griegos** donde se analiza el concepto de *vita* y de tiempo atribuido a seres que resultan complejos para sostener tales marcas como son los dioses, a partir de su inmortalidad.

⁵ En esta línea pensamos en la dimensión del *logos theokrantos* que Marcel Detienne analiza en **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica**, haciendo del campo lexical del verbo *kraino* el elemento capital de este registro del *logos*, que se opone a las *epe akrata* como aquellas palabras sin poder de realización.

⁶ En esta obra el pensador francés distingue entre un poder negativo, de matriz jurídica e interdictiva, de otro modo de ejercicio de poder, positivo y realizador, que causa efectos sobre lo real.

⁷ Referencia a Hades, hijo de Cronos y Rea según la **Teogonía** hesiódica, quien es el señor que reina sobre “los de abajo”, en alusión a las regiones infernales y a los muertos.

⁸ Referencia a Hestia, diosa protectora del hogar familiar y nombrada por Hesíodo en la **Teogonía** como hija de Cronos y Rea.