

Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga

Ana Iriarte & Luísa de Nazaré Ferreira
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

EUDAIMONES. DICHOSOS ANCIANOS DEL ÁTICA
(*Eudaimones. Blessed Elders of Attica*)

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ (martagzlez@uma.es)
Universidad de Málaga

RESUMEN – Desde la perspectiva luminosa que la Grecia antigua proporciona de la senectud, este capítulo se centra en los epigramas funerarios que celebran la longevidad mediante términos tan positivos como *ζηλωτός* o *εὐθανάτως* y, sobre todo, *εὐδαίμων* “adjetivo que sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada”.

PALABRAS CLAVE: epigrafía griega, epigramas funerarios, vejez, *εὐδαίμων*.

ABSTRACT – From the bright perspective that ancient Greece provides regarding senescence, this chapter focuses on funerary epigrams celebrating longevity through such positive terms as *ζηλωτός* or *εὐθανάτως* and especially *εὐδαίμων*, “adjective that can only be applied to those who have died at an old age”.

KEYWORDS: Greek epigraphy, funerary epigrams, old age, *εὐδαίμων*.

El mito de Titono sería un hilo conductor adecuado para reflexionar sobre la idea de la vejez en la Grecia Antigua; los caminos por los que podría llevarnos estarían señalados con versos bien conocidos como aquellos en los que se relata la historia de sus amores con Eos, en el *Himno a Afrodita*, así como en los todavía nuevos del poema de Safo sobre la vejez¹. Se combinan en este mito dos temas, dos aspiraciones irreconciliables: ni morir ni envejecer. Pero el destino de Titono nos recuerda que ser *ἀθάνατος καὶ ἀγήρω* sólo se predica de los dioses (Janko 1981). Eos, la Aurora, como todos recordamos, le pide a Zeus que su amado Titono viva para siempre, pero se olvida de pedir también su eterna juventud. Titono envejece, se consume y acaba perdiendo el favor de la diosa, que lo encierra, solo, en una habitación. A través de las puertas clausuradas del dormitorio sigue oyéndose la voz del desafortunado, que, en algunas versiones del relato, acaba convertido en cigarra, casi en una pura voz. Es ese el aspecto del mito que nos interesa ahora, porque justamente esa conversión en cigarra, un ser mínimo pero de poderoso canto, es lo que aproxima esta historia a la de la Sibila de Cumas, según relato de Ovidio (*Met.* 14.130-153). La Sibila le cuenta a Eneas que, intentando seducirla, Apolo le ofreció cumplirle el deseo que quisiera; ella cogió un puñado de arena y pidió vivir tantos años como arenas apretaba en su mano. Se le olvidó pedir la eterna juventud y el dios, atento, también se la ofreció si se le entregaba. Ella se negó y Apolo le concedió su deseo, sólo su deseo: la Sibila lleva siete siglos vividos mientras habla con Eneas y le quedan todavía otros tres – tantas arenas

¹West 2005, García Gual 2006, Ford 2007.

había en su mano. La Sibila envejece, su cuerpo se vuelve irreconocible, reducido a nada, pero, dice, “se me reconocerá por la voz, sólo la voz los hados me han dejado”.

En los dos casos, la poderosa voz permanece. El vigor físico se va, prácticamente desaparece, pero queda la voz, y así dice también de los ancianos de Troya el poeta de la *Iliada* (3.150-151): γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ’ ἀγορηταὶ ἔσθλοί, τεττίγεσσιν ἔοικότες, “por la vejez apartados de la guerra, pero buenos oradores, semejantes a cigarras”.

La cigarra es figura dual y mediadora entre dioses y hombres; de ella se decía que renovaba su piel, como la serpiente, o que imitaban la dieta divina evitando comer *sitos*, grano, aunque tampoco se alimentaban de ambrosía – a Titono Eos sí lo alimentaba σίτω τ’ ἀμβροσίη, con grano y ambrosía. Se entiende que la cigarra llegara a convertirse en un complejo símbolo de inmortalidad². La juventud, como lugar de paso, es también dual: experimentada por los dioses y deseada por los mortales es positiva y señala sólo la ausencia de vejez; entre los hombres, como estado previo a la madurez, puede tener el sentido negativo de *insensatez*³. Eos, la Aurora, pidió para Titono la inmortalidad, actuando ella misma como joven irreflexiva, νηπίη dice el poeta (*b. Ven.* 223), y olvidando asegurar para su amante la juventud eterna de los dioses⁴.

El tema de estas páginas, algunas consideraciones sobre la vejez en la Grecia Antigua, no va a seguir el hilo de este sugerente mito sino el de los epigramas funerarios; sin embargo, la cigarra aparece en uno de los textos que comentaremos y en el que trataremos de determinar cuál es, en ese contexto, el significado de un animal que tantos ecos despierta.

1. ESTUDIOS SOBRE LA VEJEZ EN GRECIA ANTIGUA

En el marco general del estudio de las clases de edad en la Grecia Antigua, la vejez, aunque en menor medida que la infancia⁵, ha recibido también atención por parte de los historiadores de la antigüedad en los años recientes. Es muy interesante el capítulo con el que Moses I. Finley introducía un volumen

² Este asunto está bien estudiado en King 1989, de donde tomo los paralelismos entre la historia de Titono y la de la Sibila. En cuanto a la versión del mito en el *Himno a Afrodita*, véase Segal 1983. Para la relación entre la “dieta divina” y la inmortalidad puede verse, entre otros, pero muy especialmente, Vernant 2004.

³ Véase, de nuevo, King 1989: 72.

⁴ Agradezco a Ana Iriarte que llamara mi atención sobre la figura de Titono, un trasfondo mítico que ilumina desde muchas perspectivas el asunto de estas páginas. Sobre este mito, véase el capítulo de M. Moreno Conde en este mismo volumen.

⁵ Sobre la infancia en la Grecia Antigua, véanse: Golden 1990, French 1991, Neils & Oakley 2003, Cohen & Rutter 2007. Sobre la representación de los niños en las estelas funerarias: Hirsch-Dyczek 1983.

monográfico dedicado a este asunto en las literaturas griega y latina. Sus consideraciones sobre la diferente concepción de esa edad avanzada entonces y ahora están llenas de observaciones inteligentes e inspiradoras; pero lo que quiero recordar en este momento es, en cambio, la rapidez con la que en la primera página se desentendía de mujeres y de esclavos. Tras referirse a las diferentes edades de jubilación de hombres y mujeres en la edad moderna, a las variaciones en la edad del retiro según los tipos de trabajo desempeñados y señalar que, obviamente, estas consideraciones no pueden aplicarse a Grecia y Roma, añadía: “Para empezar, las mujeres no entraron en el cálculo ni en la política. Tampoco los esclavos. Estaban por todas partes y tenían gran interés, pero para la presente discusión eran parte del decorado y no sujetos” (Finley 1989: 1). Muy pocos años después, Jan Bremmer retomaba esta afirmación de Finley y lamentaba que ni siquiera en los estudios sobre mujeres griegas se prestara la atención debida a la figura de la anciana. Entendía el autor que, aunque es cierto que la escasez de datos puede desanimar, el tema revestía gran interés; él, por su parte, repasaba comedias y tragedias, en la idea de que “desafortunadamente, nuestra única fuente de información para el siglo V es el drama”⁶. La imagen de la anciana que deducía Bremmer de los textos estudiados era desoladora: inútil socialmente, provocaba miedo y rechazo y, como única contrapartida, disfrutaba de una libertad de movimientos que estaba prohibida a las mujeres más jóvenes⁷. La influencia ejercida por el estudio de Bremmer sobre los trabajos que se publicaron en los años siguientes fue lamentada, en fechas más recientes, por Louise Pratt (2000), que, sirviéndose de la figura de Deméter, ha contrabalanceado los estereotipos establecidos por Bremmer poniendo la luz sobre el papel social positivo que encarnaban las ancianas en el ámbito doméstico y pedagógico. Pratt ciñe su estudio al *Himno a Deméter*, pero, al mencionar el epitafio de una nodriza para sustentar su idea del valor social de estas mujeres y la consideración de la que seguían disfrutando al llegar a una edad avanzada, aprovecha para cuestionar el rechazo que Bremmer y otros autores expresaron hacia el valor de los epitafios como fuente de información por considerarlos demasiado individuales como para ser representativos.

Es esa documentación epigráfica, muy estudiada desde el punto de vista lingüístico, pero bastante menos por su valor como construcción cultural, la que nos va a ocupar. Es nuestra intención ver si la epigrafía funeraria puede aportar alguna luz al estudio de la imagen de la vejez en la Grecia Antigua.

La celebración de la longevidad es algo nuevo en los epitafios de época clásica. La edad arcaica había llorado sobre todo a los jóvenes muertos en plena

⁶ Bremmer 1987: 193. Bremmer se refiere a la primera versión del trabajo de Finley publicado, con el mismo título, en la revista *Greece and Rome* 28 (1981) 156-171.

⁷ Las conclusiones de Bremmer fueron cuestionadas por Henderson 1987. Véase Bernard 2003.

juventud (Frasiclea, Creso...), en esa celebrada flor de la edad que los griegos privilegiaron frente a, por ejemplo, una nostalgia de la infancia que no parecen haber sentido⁸. Pero los siglos V y IV a.C., la edad clásica, sí nos ha dejado memoriales elevados para niños y ancianos. A estos últimos dedicamos, pues, las siguientes páginas. Presentaremos en primer lugar el material epigráfico con el que contamos, atendiendo a las expresiones que los habitantes del Ática, lugar de procedencia de todos los testimonios que analizamos, emplearon en los epigramas fúnebres para conmemorar a los más ancianos de entre sus muertos; nos fijaremos también, cuando se conserva la estela, en la representación artística de esa edad avanzada. Veremos, en último lugar, si la interpretación de las imágenes de las estelas funerarias, el modo en el que representan la vejez de hombres y mujeres, puede recibir alguna luz de las consideraciones sobre las clases de edad en Grecia que conocemos por otras fuentes.

2. DICHOSOS ANCIANOS DEL ÁTICA

Quizá el más anciano de los atenienses de los que gracias a la epigrafía tenemos recuerdo es Eufranor, muerto a los ciento cinco años:

Εὐδαίμων ὁ θανὼν [E]ὐφράνωρ Εὐφρονος υἱὸς
ἐνθ[ά]δε [κεῖτ]αι ἑτῶν ἑκατὸν καὶ πέντ' ἐπὶ τούτοις,
τ[ρεῖ]ς παίδ[ων] γενεὰς ἐπιδὼν, πάντας καταλείπων
τ[---c. 12-14---] ἔτυ[-]ὸς πρῶτος κατέδαρθεν.
Εὐφράνωρ πολλοῖσιν ἔβη ζηλωτὸς ἐς Ἄιδου.⁹

El dichoso Eufranor, hijo de Eufrón, muerto
yace aquí, con ciento cinco años,
después de ver tres generaciones de hijos y dejarlos a todos atrás:
[...] fue el primero en dormirse.
Eufranor partió a la casa de Hades envidiado por muchos.

Este epitafio, editado hace poco más de dos décadas, es, hasta nuevos descubrimientos, el del ateniense más longevo. En el museo de Ramnunte se conserva la estela¹⁰, en un estado muy fragmentario: un varón sentado, estrechando la mano de otro que está en pie, y una figura femenina en el medio; desgraciadamente, todos han perdido la cabeza. Desde el punto de vista literario,

⁸ Finley 1989: 5, dice expresamente que no había glorificación de la infancia, ese “producto del romanticismo moderno”. Véase también Ferreira 2010: 146.

⁹ *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)* 43.88. Petrakos 1991 [1994]: n. 30. Ramnunte, s. IV a.C. He seguido la lectura propuesta por Lougovaya 2008: 27, que en el verso cuarto se aparta de la reconstrucción ofrecida por Petrakos.

¹⁰ Clairmont 1993-1995: n. 3439. En adelante, *CAT*.

señalamos que la afinidad entre muerte y sueño que se entrevé en un dañado verso cuarto, de gran fortuna en la iconografía, es en cambio poco frecuente en los epitafios, al menos en la época clásica; el resto del texto es enteramente convencional. Encontramos en él, ya en el primer verso, el término εὐδαίμων, “dichoso, afortunado”, que se empleará en la epigrafía funeraria, según iremos viendo, como calificativo de aquellos que han alcanzado una edad avanzada y han visto a los hijos de sus hijos¹¹. Del centenario Eufranor se dice también que su tardía muerte lo ha hecho ζηλωτός, “envidiado”, al igual que la anciana de noventa años del siguiente memorial, una mujer llamada Hediton:

Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς
Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον Μαραθωνίου, εὐθ[α]νάτως δὲ
στείχω ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον,
γῆραι ἀριθμ[ή]σας ἑννέα ἐτῶν δεκά<δ>ας.
εὐσεβίαι θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει.¹²

Se me llamó Cigarra, pero soy Hediton, hija
de Sócrates de Maratón, y con una buena muerte
me dirijo envidiada al lecho de Perséfone,
tras contar en mi vejez nueve décadas.
Por la piedad de mi hija, fui enterrada como me correspondía.

Este epitafio señala la ancianidad de Hediton mediante varios recursos: el sobrenombre Κερκώπη, que puede aludir a la mítica longevidad de las cigarras; la mención de una buena muerte (única aparición en el *corpus* de epitafios del término εὐθανάτως) y la afirmación, en primera persona, de que la protagonista se dirige, envidiada, al lecho de Perséfone (στείχω ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον). Aunque no es el tema de estas páginas, este epitafio de Hediton es interesante también por las alusiones, nada frecuentes en la epigrafía funeraria clásica, a ciertas expectativas sobre el Más Allá, con esa mención de la *eusebeia*, de la piedad, y del lecho de la soberana de los Infiernos. Pero, volviendo al sobrenombre con el que la anciana era conocida, Κερκώπη, se trata de otra denominación para τέτιξ, “cigarra”. Según el editor del texto, P. A. Hansen (1983), este modo de llamar a Hediton está *a garrulitate tracto, non e mythologia sumpto*, es decir, inspirado en su charlatanería y no tomado de la mitología¹³. El hecho de que en los epitafios se alabe al muerto y se recuerden sus virtudes y no sus vicios, debería animarnos a no descartar tan rápidamente el mencionado trasfondo mítico.

¹¹ Lougovaya 2008: 30 comenta este aspecto en su artículo.

¹² CEG 592. Ática, c. 350-317 a.C. Biblioteca de Adriano, n. M 1324.

¹³ Masson 1986: 257 cree que se alude a la proverbial charlatanería femenina: “on doit penser au babillage et au bavardage des femmes”.

Cigarra podía ser un buen sobrenombre para una mujer que alcanzó los noventa años y que, quizá, tenía un don de la palabra admirado, si no en público, sí al menos en el ámbito familiar. Tampoco es de descartar que en un epitafio en el que se menciona a Perséfone y se habla de una *buen a muerte*, la cigarra mantenga el valor simbólico asociado a la inmortalidad al que hacía mención al inicio de estas páginas. Es decir, atribuir el empleo de esta imagen simplemente a la charlatanería de las mujeres no explica nada que no se esté dando previamente por hecho; conviene precisar su valor en este determinado contexto atendiendo al resto de datos, como el de la edad. Es todo el conjunto el que resulta significativo ya que, sin salir del contexto funerario, el mismo pequeño insecto, cuya aparición se documenta, hasta donde sé, sólo en dos inscripciones, puede significar otra cosa. Ese otro ejemplo en el que aparece la cigarra se encuentra en un epitafio dedicado dos siglos antes a un joven muerto en combate. Se trata del memorial del noble Tético:

[εἴτε ἀστό]ς τις ἀνὲρ εἴτε χσένος ἄλοθεν ἐλθὸν
Τέτιχον οἰκτίρας ἄνδρ' ἀγαθὸν παρίτο,
ἐν πολέμοι φθίμενον, νεαρὰν ἡέβην ὀλέσαντα.
ταῦτ' ἀποδουράμενοι νε σθε ἐπὶ πρᾶγμα' ἀγαθόν.¹⁴

Ya te acerques como ciudadano, ya como extranjero venido de otro lugar,
sigue tu camino tras lamentar a Tético, un hombre noble,
muerto en combate, arruinada su tierna juventud.
Tras llorar así, volved a vuestros nobles asuntos.

El nombre de Tético se atestigua en Atenas sólo en esta inscripción y podría ser un diminutivo formado sobre τέτιξ, “cigarra”. Se ha sugerido en este caso, creo que acertadamente, una relación con la costumbre que tenían los atenienses de edad avanzada y clase alta de recogerse el cabello con broches en forma de cigarras de oro, insectos, por otra parte, nacidos de la tierra como los propios atenienses¹⁵.

Siguiendo con los ancianos, longevo también fue Litias, muerto a los cien años. En la estela, conservada, aparece con báculo a la izquierda de la imagen:

(i)
Λιττίας. Χοιρίνη. Λυσιστράτη
(ii)
εὐδαίμων ἔθανον δεκάδας δέκ' ἔτων διαμείψας,
ῥαῖον πένθος παισὶν ἑμοῖσι λιπών.¹⁶

¹⁴ CEG 13 (= GVI 1226). Ática, c. 575-550 a.C. Museo Epigráfico, n. 10650.

¹⁵ Ferrandini & Cagnazzi 2010.

¹⁶ CEG 477. Ática, c. 400-390 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo.

(i)

Litias. Querina. Lisístrata

(ii)

He muerto dichoso tras recorrer diez décadas
dejando a mis hijos un lamento que llega a su hora.

Christoph Clairmont, autor de uno de los más conocidos estudios sobre los monumentos funerarios griegos, de los pocos, además, que consideran a un tiempo la imagen y el texto del epitafio, señala que las figuras femeninas que aparecen en la estela (en el medio una muchacha, de pie y mirando a Litias; a la derecha una mujer sentada) son la hija y la nieta del fallecido, no su esposa y su hija¹⁷. Argumenta este autor que si no encontramos aquí la expresión que vemos en otros textos cuando se recuerda que el fallecido ha visto “hijos de hijos” (παίδων παῖδας), ello se debe únicamente a razones métricas, pero que, de todas maneras, la idea sería la misma y, por tanto, en la estela estarían representadas esas tres generaciones. Aunque no se puede ir más allá de la hipótesis, Clairmont concluye que la figura sentada es la de Querina, la hija, y que la otra muchacha sería Lisístrata, hija de Querina. ¿Llega el autor a esa conclusión porque la mujer sentada no ofrece los mismos rasgos de ancianidad que el difunto como para que parezca su esposa? De hecho, Clairmont plantea también la hipótesis de que la esposa ya había fallecido hacía tiempo – demasiado decir, para no saber nada al respecto. Nos acercamos aquí al problema iconográfico de la representación de la vejez en las mujeres, al que volveremos en el siguiente epígrafe; no hay duda, en cambio, en la ancianidad de Litias, encorvado sobre su bastón.

En cuanto al dístico que compone este epitafio de Litias, su brevedad no da lugar a demasiados comentarios. Vemos que se señala la edad precisa, como en los epitafios de Eufuranor y de Hedition, frente a la costumbre habitual en la epigrafía funeraria griega, que obvia esa información, y vemos también que hay una referencia al ὠραῖον πένθος, a un lamento que llega madurado, en el momento oportuno, a su hora, y que es el que el anciano deja a sus hijos en lugar del tremendo dolor que causaban a sus padres los jóvenes muertos antes de la edad, los ἄωροι.

En el epitafio de Arquipo, protagonista del siguiente memorial, no hay indicación expresa de los años que tenía este hombre al morir, pero está claro que era de edad avanzada ya que el epitafio lo presenta como εὐδαίμων y se señala que tuvo tiempo de ver a los hijos de sus hijos:

Ἄρχιππος Σκαμβωνίδης
εἶ τις ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς ἔνεκ' ἔστεφανώθη,
πλεῖστον ἐγὼ μετέχων το δ' ἔτυχον στεφάν[ο]

¹⁷ Clairmont 1970 (en adelante *GE*): n. 55 bis. Mantiene la misma idea en *CAT* 2747.

χρυσο ἄθηναίων δὲ ἔστεφάνωσε πόλις·
εὐδαίμων δὲ ἔθανον παίδων παῖδας καταλείπω[ν]¹⁸

Arquipo, Escambonida¹⁹

Si alguno entre los hombres fue coronado por su excelencia,
yo, que participaba en gran manera de ella, alcancé esta corona
de oro: la ciudad de los atenienses me coronó.
Dichoso he muerto, dejando hijos de mis hijos.

El primer verso del epitafio de Arquipo se abre con una cláusula condicional, frecuente en la epigrafía funeraria²⁰ (εἴπερ ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν ἔστ' ἀρετή τις..., “si existe entre los hombres alguna nobleza propia de las mujeres...”, leemos al comienzo del epitafio dedicado a una mujer²¹), y en la que se enmarca la alabanza del fallecido al que parece haber rendido honores la ciudad de Atenas.

En el caso de Querión, la inscripción de la estela de mármol señala que murió a los noventa años. Su mujer y su hija están mencionadas en el texto y representadas en la estela:

(i)

Χαιρίων Νάκιον Ἥγησίω Αἰξῶ. Εὐξιθέα
Μικυλίωνος Αἰξῶ. Χαιρίωνος γυνή. Χαιρίωνος θυγ.

(ii)

ἐννέα ἐτῶν ἐβίων δεκάδας, θνείσκω δὲ γεραίος,
σωφροσύνην δὲ ἤσκησα, ἔλιπον δὲ εὐκλειαν ἀμεμφῆ.²²

(i)

Querión Exoneo²³, hijo de Micilión
Nacion, hija de Hegesias Exoneo, mujer de Querión
Euxitea, hija de Querión

(ii)

He vivido nueve décadas, muero anciano
y, como practiqué la sensatez, he dejado un buen nombre sin reproche.

¹⁸ CEG 524 (= GVI 1687). Ática, c. 360 a.C. Estela encontrada en el Cerámico. Museo Nacional de Atenas, n. 2606.

¹⁹ Demótico. Del demo ático de Escambónidas (tribu Leóntida).

²⁰ Sobre el origen y función de estas cláusulas condicionales en los epitafios, véase Tsagalís 2008: 33-39.

²¹ CEG 670 (= GVI 1690). Amorgos, siglos IV-III.

²² CEG 531 (= GVI 930). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo, n. 1170. En Clairmont, véase GE 58, tab. 26-27.

²³ Demótico. Del demo ático de Exoné (tribu Erectea), actual Glyfada.

Querión aparece representado en su vejez, como corresponde a sus noventa años, con bastón y con el cuerpo inclinado, igual que Litias. Su mujer, en cambio, no presenta los mismos rasgos de vejez, incluso teniendo en cuenta que las mujeres serían unos quince o veinte años más jóvenes que sus maridos. La muchacha, por su parte, muestra un aire juvenil, tanto en su peinado, recogido en un moño, como en su aspecto desenfadado, con las piernas cruzadas y la mano derecha apoyada en el hombro de su madre²⁴. En este caso, la inscripción no deja lugar a dudas sobre el parentesco exacto entre las tres figuras: están representados el fallecido, su esposa y su hija.

Contamos también con una estela dedicada a dos hermanas de las que no se indica la edad, aunque de una de ellas se dice que vio a los hijos de sus hijos. Hay un tercer fragmento en el que se reconstruyen los nombres de las dos, quizá Filóstrata y Melino, del demo de Anafisto, aunque el subrayado con el que se edita el texto indica que esas letras se borraron y sólo las vieron sus primeros editores:

- (i)
καὶ ζῶσαι πλούτου πατρικοῦ μέρος εἶχον ὁμοίως,
τὴν αὐτῶν φιλίαν καὶ χρήματα ταῦτ' ἐνόμιζον.
- (ii)
[οὐ]δένα λυπήσασα, τέκνων δ' ἐπιδοῦσ[α ἔτι] παῖδας
τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσ[ιν ἔχ]ει τὸ μέρος.
- (iii)
[...]οστράτη, Μελινῶ [----]νοσ Ἀναφλυστ[ίου].²⁵

- (i)
Mientras estaban vivas, tenían parte por igual de la riqueza de su padre y pensaban que su amor y posesiones eran la misma cosa.
- (ii)
Sin haber causado pesar a nadie, habiendo visto incluso a los hijos de sus hijos, tiene la parte del destino común a todos.

Según señalaba ya en su edición Kaibel (1878), es la mujer recordada en el segundo dístico la que murió la primera y a la que su hermana dedicó el memorial; cuando murió esta última, su nombre fue añadido. Esto se deduce del hecho de que los dos dísticos fueron inscritos por la misma mano y en el mismo momento. Se ha sugerido, por la alusión al disfrute conjunto de la riqueza de su padre, la posibilidad de que se tratara de hijas epicleras.

²⁴ En el volumen introductorio a Clairmont 1993-1995, se encuentran unas páginas, breves pero muy útiles (30-37), con consideraciones acerca de los vestidos, los peinados y otras señales iconográficas de las edades en los hombres y mujeres de las estelas.

²⁵ *CEG* 541 (= *GVI* 2016). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en el Pireo. Museo Epigráfico, n. 8888.

Encontrada en Eleusis, la siguiente estela de mármol recuerda a un hombre de setenta años. Su nombre, inscrito *extra metrum* tras el epitafio, se ha perdido:

ἐπὶ τὰ βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος οὐθένα λυπῶν
σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε δικαιοσύνης τε μετασχὼν
τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος.²⁶

Durante siete décadas de vida, fui amable con todos y a nadie disgusté,
me serví de la sensatez, excelencia y justicia,
del destino común a todos tengo mi parte.

En este epitafio pude ser de interés la expresión del último verso donde se habla de un *destino común a todos*. Es cierto que tratándose de la muerte, la afirmación puede parecer tópica y banal, sin embargo, no es nada frecuente en la epigrafía funeraria y quizá, dicho sea con todas las precauciones, pueda aludir a algo más específico, al “destino de iguales” que prometían ciertas corrientes místicas. De entre las escasas referencias a esa igualdad en la muerte, en dos de ellas se trata de epitafios que emplean la misma expresión al hablar del lecho de la soberana Perséfone, un lecho que “acoge a todos”. El primero, que se abre con un “Ares ama a los valientes” y que imaginamos dedicado a un hombre joven muerto en combate, afirma, en el último verso, que “llegó al lecho, que a todos acoge, de Perséfone” (ἦλθ’ ἐπ[ι] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον²⁷); el segundo está también dedicado a un varón, el joven Dionisio, en el que se dice que “de la inexorable Perséfone tienes ahora el lecho común a todos” (τὸν ἀνάγκης/κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον²⁸). En el ejemplo que ahora estamos tratando, el hecho de que se trate de un epitafio de mediados del siglo IV a.C., momento en el que creemos documentar por primera vez, quizá, algún ejemplo de epitafios de iniciados, sumado al detalle de que la estela fuera encontrada en Eleusis, podría avalar esa hipótesis.

De Lisila, protagonista del siguiente memorial, no se dice la edad, pero sí que murió anciana y que vio a los hijos de sus hijos:

γηραιάν, ἄνοσον παῖδας παίδων ἐπιδοῦσαν
Λύσιλλαν κατέχει κοινοταφῆς θάλαμος²⁹

²⁶ CEG 554 (= GVI 931). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada Eleusis. Museo de Eleusis.

²⁷ CEG 489 (= GVI 1637). Ática, inicios del siglo IV a.C. Museo Nacional de Atenas, n. 524.

²⁸ CEG 593 (= GVI 1889), c. 346/338 a.C., Cerámico, conservada *in situ*.

²⁹ CEG 563 (= GVI 499). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en lugar desconocido, ahora en el Museo Epigráfico, n. 11068.

Libre de males, anciana, habiendo visto hijos de hijos,
a Lisila la tiene un lecho que de todo es tumba.

En este epitafio de Lisila es peculiar la manera en la que se designa la tumba que la acoge. Normalmente, cuando se emplea en los epitafios el término *θάλαμος*, tanto en los dedicados a varones como a mujeres, aparece la determinación “de Perséfone”. Acabamos de verlo unas líneas más arriba en los epigramas dedicados a dos varones: en uno de ellos se decía *πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον*, “lecho, que a todos acoge, de Perséfone”; en el otro, *τὸν ἀνάγκης/ κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον*, “de la inexorable Perséfone tienes ahora el lecho común a todos”. En el caso que ahora nos ocupa, la soberana del Hades no es mencionada y se dice del *θάλαμος* que es *κοινοταφής*, un adjetivo cuya significación literal sería “tumba en la que todo se entierra”. Se alude de esta manera a la inexorabilidad de ese lugar, de ese destino, del mismo modo que se hacía en los otros ejemplos con el adjetivo *πάνδεκτον* o el giro *κοινὸν πᾶσιν* y quizá haya que entrever el intento de señalar, aunque de manera implícita, a esa divinidad que es la única en poseer un *θάλαμος* en los Infiernos.

Reencontramos el adjetivo *εὐδαίμων* en una interesante estela con anaglifo que representa a la izquierda a una mujer sentada, Queréstrata, y a la derecha a una doncella de pie con un tímpano en su mano derecha. El epitafio lo componen cuatro hexámetros:

(i)
[Χαιρεστράτη Μεν]εκρα[άτους Ἴ]καριέως
(ii)
Μητρὸς παντοτέκνου πρόπολος σεμνή τε γέραιρα
τῷδε τάφῳ κείται Χαιρεστράτη, ἦν ὁ σύνευνος
ἔστερξεν μὲν ζῶσαν, ἐπένησεν δὲ θανοῦσαν
φῶς δ’ ἔλιπ’ εὐδαίμων παῖδας παίδων ἐπιδοῦσα.³⁰

(i)
Queréstrata de Menécrates Icarieo³¹
(ii)
De la Magna Madre (Cíbele) servidora venerable y anciana
Queréstrata reposa en esta tumba, su esposo
la amó cuando estaba viva y la lloró muerta:
abandonó dichosa la luz habiendo visto hijos de hijos.

³⁰ CEG 566 (= GVI 421). Ática, c. 350 a.C. Estela encontrada en el Pireo. Museo del Pireo, n. 3627 (antes, Museo Nacional de Atenas, n. 1030). Reproducida en Clairmont, véase *GE* 26, tab. 13.

³¹ Demótico. Del demo ático de Icarieo (tribu Egea).

Es sabido que la iconografía de las estelas sigue unas pautas muy concretas. No es nada habitual que los memoriales se realicen por encargo, de manera que los familiares de los fallecidos acuden a los talleres buscando, dentro de unos tipos muy concretos, el monumento fúnebre adecuado a la ocasión. En el caso de las mujeres, su actividad profesional rara vez es señalada, ya sea iconográficamente, ya en el epitafio³². Las sacerdotisas constituyen una de las excepciones. Si el cuchillo sacrificial (μάχαιρα) sostenido en la mano derecha es el indicador iconográfico de que estamos ante la figura de un sacerdote, la aparición de la llave del templo señala que quien la sostiene es una sacerdotisa. Aunque la imagen de esta estela no es demasiado clara, Queréstrata parece sostener en la mano izquierda una llave que cuelga hacia atrás por encima de su hombro. Su condición de sacerdotisa no ha sido puesta nunca en cuestión³³, sobre todo porque su caso es uno de los que permiten incluso señalar a qué divinidad estaba adscrita: el tímpano que sostiene la muchacha a su lado es atributo de la diosa Cíbele, y de esta *Magna Mater* parece que hubo un *Metroum*, un templo, en el Pireo, lugar en el que se ha encontrado la estela³⁴. Si el estatus de sacerdotisa de Cíbele está claramente representado en la estela de Queréstrata, no ocurre lo mismo, pienso, con su condición de γέραιρα, anciana³⁵.

En el siguiente fragmento de estela de mármol parece que no se conserva el nombre del fallecido, pero puede suponerse que estamos ante el epitafio de un anciano, ya que se dice que vio a los hijos de sus hijos; en cuando a la aparición de εὐδαίμων, podemos entender, bien que incide en el hecho de una muerte en edad avanzada, o bien, como supone Hansen, que se trata del nombre propio del fallecido, Eudemo:

λείπω πᾶσι[ι ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 πένθος τ' οὐκ ὀλίοις χρησ[~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 εὐδαίμων δὲ ὄνομ' ἔσχον επε[~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~]
 παῖδας γὰρ παίδων εἶδον ὁ πᾶσι[ι φίλος]³⁶

Al anciano Deicrates, su mujer y sus hijos lo despiden sin lágrimas, ya que la muerte ha llegado a su hora:

³² Véase el estudio de Kosmopoulou 2001. Analiza estelas del siglo IV a.C., casi ninguna de ellas en verso, que señalan las profesiones de nodriza, sacerdotisa, comadróna y *lanifica*.

³³ Ya desde Clairmont. También lo señala Parker 2007: 95 n. 15.

³⁴ Esta estela aparece reproducida y comentada en Connelly 2007. Véase todo el capítulo "Death of the Priestess. Grave Monuments, Epitaphs, and Public Burial", pp. 223-257. Propone esta autora, en el caso concreto de Queréstrata, que quizá la llave del templo, que está tan poco clara en la imagen, había sido añadida *a posteriori*, para reforzar el estatus de sacerdotisa que, de todas maneras, ya estaba claro con la aparición del tímpano.

³⁵ Clairmont dice que "Chairestrate is depicted in old age" y Joan Connelly habla de la "grandmother Chairestrate".

³⁶ CEG 574 (= GVI 1117). Ática, c. 350 a.C. Eleusis. Museo de Eleusis, n. 630.

(i)

Δαικράτης Δημοκράτους Μιλητοπολίτης

(ii)

[π]ολλ[ο]ῖς ἀ<φ>νηδὸν δαίμων βίον ὥπασε προῖκ[α],
παύροισιν δὲ ἔτυμογ κτῆμα δικαιοσύνην,
ἧς μέρος οὐκ ἐλάχιστον ὄδε ζωῶσι μετασχών
Δαικράτης [sic] κοινού [sic] τέρμα ἐπέρησε βίου,
οἰκείαις δ' ἔγ χερσὶ τέκνων ἀλόχου τε ἀδα[κ]ρυ[τῖ]
[ε]ὐξυνέτου Μοίρας εἰς τὸ χρεῶν δίδοται.³⁷

(i)

Deicrates, hijo de Democrates, ciudadano de Mileto

(ii)

A muchos hombres la divinidad les concedió el regalo de una vida de riqueza,
pero a unos pocos la justicia como auténtica posesión;
tras haber participado de una parte no pequeña de ésta con los vivos,
Deocrates llegó al final de la vida común a todos,
en las manos familiares de sus hijos y de su esposa, sin lágrimas,
se entrega a la necesidad de una esperada Moira.

La Moira a la que se entrega el anciano es εὐξύνετος, que “se comprende bien”, ya que la muerte ha llegado a su hora. Como contraste, podemos recordar el epitafio de un niño, de esta misma época, cuyo último verso dice θνήσκω δυσξυνέτω δαίμονι χρησάμενος³⁸, que podríamos traducir como “muero víctima de un *daímon* intempestivo”, un *daímon* que en este caso “no se comprende bien”.

Finalmente, en el epitafio de la anciana Niceso, en una estela con anaglifo, reencontramos tres de los elementos léxicos que se perfilan como comunes en estos epitafios de ancianos: el calificativo εὐδαίμων, la mención a los hijos de los hijos, y la consideración de que la fallecida es envidiada, ζηλωτή, por su suerte, por su larga vida. Parece que en la estela, perdida, estaban representadas una mujer de pie a la izquierda y otra sentada a la derecha:

(i)

Νικησ[ώ]. Σῖμον Θεοβούλου Ἐρχιέ[ως]

(ii)

εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος, ἢ γ' ἐτέκνωσ[α]
τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἑτέρους παῖδας προσιδ[οῦσα]
θν[ή]σκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσ[α]³⁹

³⁷ CEG 586 (= GVI 1638). Ática, c. 350 a.C. Encontrada en el Pireo. Museo Epigráfico de Atenas, n. 13164.

³⁸ CEG 557.4.

³⁹ CEG 613. Ática, ¿siglo IV a.C.? Encontrada en lugar desconocido y actualmente perdida.

(i)

Niceso (fem.). Simo (fem.) de Teóbulo Erquieo⁴⁰

(ii)

Recibí en suerte un destino dichoso, tuve tres hijos y, tras ver a los hijos de éstos, muero tras alcanzar un envidiado destino y la muerte.

3. LAS *MARCAS* DE LA EDAD Y LA DICHA DE MORIR A TIEMPO

He intentado recoger todos los testimonios de la epigrafía métrica funeraria de la Atenas clásica de los que se sabe, o se deduce, que estaban dedicados a ancianos. Encontramos en ellos bastante uniformidad en las expresiones: lo que hace que un hombre, o una mujer, pueda ser considerado εὐδαίμων sólo se percibirá con claridad cuando haya alcanzado *dichosamente* el fin de su vida. Es la idea que subyace en la famosa anécdota narrada por Heródoto ocurrida entre Solón y el rey lidio Creso. A preguntas de éste, que se tenía por el hombre más afortunado de la tierra, Solón responde citando como el más dichoso, en primer lugar, al ateniense Telo, que tuvo hijos nobles, que vio a los hijos de sus hijos y que a todos los dejó atrás, sobreviviéndole (τέλλω τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὐήκουσης παῖδες ἦσαν καλοί τε κάγαθοί, καί σφι εἶδε ἅπασι τέκνα ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα, 1.31). Pese a la insistencia del rey Creso, Solón sólo puede afirmarse en su idea de que únicamente al final de la vida se podrá decir si un hombre ha sido o no afortunado:

ἽΩ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ ταραχώδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων πέρι. Ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν.

Creso, yo sé que toda divinidad es envidiosa y causa de trastorno, y tú me preguntas sobre asuntos humanos. En un largo espacio de tiempo, uno puede ver muchas cosas que no desea y también sufrir muchas desgracias.⁴¹

Parece que, de acuerdo con Solón, el testimonio de los epitafios métricos del siglo IV a.C. confirma que el adjetivo εὐδαίμων sólo puede predicarse de quienes han muerto en edad avanzada: se documenta únicamente en los ejemplos que aquí hemos visto y nunca se aplica a los fallecidos a otra edad⁴².

⁴⁰ Demótico. Del demo ático de Erquia (tribu Egea).

⁴¹ Hdt. 1.32. Traducción de C. Alcalde Martín, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

⁴² En los epitafios anteriores, del siglo VIII al V a.C., aparece una única vez y en un contexto diferente, aplicado a la ciudad de Regio, lugar de origen de un ciudadano al que Atenas dedica un monumento público. *CEG* 12, Ática, 433/2 a.C. Museo del Cerámico.

Como perfecta contrapartida del anciano εὐδαίμων, encontramos en cambio que sólo en los epitafios de niños se recurre a la imagen de un δαίμων arrebatador, que arranca antes de tiempo una vida que empieza. Es lo que vemos en el epitafio dedicado a una pareja de hermanos, a los que “arrebato la voluntad de un *daímon*” (ἀφέλετο δαίμονος αἴσα⁴³), en el de un niño de nueve años, que afirma que ha muerto víctima de un “incomprensible *daímon*” (θνήσκω δυσξυνέτωι δαίμονι χρησάμενος⁴⁴); es también un *daímon* el que se ha llevado a otro muchacho, añorado por todos, que aparece representado desnudo y acompañado de un perro en una estela (δαίμων δὲ σ' ἀφείλετο πᾶ<σ>ι ποθεινόν⁴⁵). Considero también que esta imagen que, insisto, sólo se documenta, hasta el momento, en los epitafios de *áoroi*, puede ayudar a entender un epigrama fragmentario conservado en una estela de mármol en la que aparecen un hombre sentado y un joven de pie, además de un lutróforo. La inscripción dice así:

[σ]ῆς δ' ἀρετῆς καὶ σωφροσύν[η]ς μνημεῖον ἅπασιν
[λείπ]εις οἰκ<τ>ρὰ παθῶν Μοίρας ὕπο, δαίμονος ἐχθροῦ⁴⁶.

De tu excelencia y sensatez dejás recuerdo a todos
tras sufrir lo terrible de la Moira, divinidad odiosa.

La presencia del lutróforo, unida a la referencia al *daímon* terrible, puede servir para entender mejor estos dos versos, puede ayudarnos a suponer que ese destino del que se habla es, precisamente, la muerte cruel que arrebató a los jóvenes en la flor de la edad⁴⁷.

Además de haber superado todas las etapas de la vida, el anciano al que le llega la muerte a tiempo, a su hora (no como los llorados ἄωροι, los muertos “inmaduros”), puede ser considerado dichoso porque ha visto hijos de sus hijos (παίδων παῖδας). A esas alturas, ya queda claro que la divinidad no ha sido envidiosa con él; al contrario, es él quien puede considerar que emprende el camino del Hades “envidiado por todos”. Parece evidente que hay unas expresiones que de manera consistente se repiten de unos epitafios a otros, que marcan una clara contraposición entre estos muertos y los que han fallecido en el otro extremo del arco vital. No se observan diferencias, desde este punto de vista, entre los memoriales de hombres y de mujeres.

⁴³ CEG 84 (= GVI 95). Ática, c. 440-430 a.C.

⁴⁴ CEG 557 (= GVI 1118). Ática, c. 350 a.C.

⁴⁵ CEG 564 (= GVI 1499). Ática, c. 350 a.C.

⁴⁶ CEG 495 (= GVI 1783). Ática, c. siglo IV a.C. Museo Epigráfico, n. 9476.

⁴⁷ Tsagalis 2008: 155 señala que habría sido muy interesante saber a qué se refiere esa emotiva expresión, οἰκτρὰ παθῶν. Más adelante (Tsagalis 2008: 199, n. 209), insiste en que las imágenes de la estela, que no tienen por qué ser realistas, no son razón suficiente para asegurar que se trata de la muerte de un joven. Sin embargo, creo que la presencia del lutróforo sí es decisiva en ese sentido.

La representación iconográfica es, en cambio, problemática en cuanto a la imagen de la vejez femenina. Los ancianos aparecen inclinados, con barba, con bastón. Las mujeres son, sin más, mujeres, frente a las doncellas y las niñas. No es fácil percibir rasgos de edad en las ancianas en los relieves funerarios. Sí, en cambio, en la cerámica o en la escultura, aunque tampoco es demasiado frecuente. Así, vemos el caso de la encorvada mujer mayor que acompaña a un Heracles adolescente⁴⁸ o la conocida anciana ebria, abrazada a un cántaro, de época helenística⁴⁹.

El problema de la representación de la edad de las mujeres en las estelas lo plantea de una manera clara Karen Stears (1995) que recuerda, en relación con la famosa estela de Anfareta, cómo Eva Keuls, en su también famoso ensayo *The Reign of the Phallus*, se refiere a ella como “estela de una madre con su hijo”. En realidad, se trata de una abuela con su nieto, algo que sabemos porque la inscripción lo dice. El error de Keuls es, sin embargo, explicable: de un lado, por las expectativas creadas en el espectador, que interpreta esa imagen como reflejo de la maternidad; de otro, por la ausencia de signos claros para codificar la edad avanzada en las mujeres, sumado todo ello a una maternidad temprana, con lo que no hay una relación entre ser abuela y ser de edad avanzada. Boardman señala que, efectivamente, Anfareta parece muy joven y que probablemente la estela era una estela del tipo madre-hijo que se adaptó a este caso peculiar⁵⁰. Pero, podemos preguntarnos, ¿había elección?, ¿había estelas que representaran a abuelas, a mujeres de avanzada edad, si no ancianas?

Karen Stears afirma también que, a veces, la edad avanzada se señala en las mujeres mediante arrugas faciales, o con una manera especial de llevar el himation, en torno a la nuca o envolviendo el pecho, o con un encorvamiento de la espalda, pero, en cualquier caso, reconoce la dificultad de definir iconográficamente la categoría de mujer anciana, probablemente debido a que la categorización por edades está ligada, en el caso de las mujeres, a la sexualidad y los ritos de paso, ritos ausentes al convertirse en abuela, viuda o, en definitiva, mujer de edad avanzada⁵¹.

Podemos, pues, en un último epígrafe profundizar en este aspecto recordando qué etapas, qué edades eran consideradas significativas desde un punto de vista social para los varones y para las mujeres de la Atenas arcaica y clásica. Será un recorrido parcial, que tomará como base un par de conocidos textos literarios, la elegía de las edades de Solón y un pasaje del comediógrafo Aristófanes y cuyo objetivo será ver si estos testimonios son acordes con los datos ofrecidos por las estelas funerarias.

⁴⁸ *Skyphos* de Schwerin, del pintor de Pistoxeno, c. 480-470 a.C. Schwerin, Staatliches Museum, n. 708.

⁴⁹ Gliptoteca de Munich (inv. 437).

⁵⁰ Boardman 1991: fig. 150.

⁵¹ Stears 1995: 120-123.

4. LAS ETAPAS DE LA VIDA, SEGÚN SOLÓN Y ARISTÓFANES

En los monumentos funerarios, las edades de los varones se fueron articulando de manera progresiva desde la época arcaica. En aquel primer momento se privilegiaba la imagen del *koúros*, pero ya iban configurándose tres tipos de varón que podían distinguirse de manera nítida: joven atleta, casi siempre desnudo (caracterizado por la jabalina, el disco y el aríbalo); guerrero (con espada y armadura); hombre mayor (con bastón, inclinado hacia adelante, acompañado a veces por un perro). Casi la única innovación que podría señalarse en la época clásica es la representación de los niños (aunque al menos una estela de edad arcaica muestra lo que parece una imagen de madre con niño, de sexo indeterminado). En el caso de las mujeres, la época arcaica prácticamente sólo representó a la doncella, la *kóre*, salvo el citado caso de madre con niño; en edad clásica las sucesivas edades de las mujeres se fueron articulando y reflejando en las estelas en relación con el matrimonio y la sexualidad (mujer casada, madre, mujer muerta en el parto...). La anciana, parece que sin función propia ni en el hogar ni en la *pólis*, es difícilmente identificable en las estelas funerarias.

Como acabo de anunciar, veamos si, en relación con este asunto de las edades de varones y mujeres, pueden ilustrarnos un par de pasajes literarios: la elegía de las edades de Solón y unos versos de la *Lisístrata* aristofánica.

Comenzamos con Solón:

παῖς μὲν ἄνηβος ἔων ἔτι νήπιος ἔρκος ὀδόντων
 φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἔπτ' ἔτεσιν.
 τοὺς δ' ἑτέρους ὅτε δὴ τελέσει θεὸς ἔπτ' ἐνιαυτούς,
 ἡβης ἴδὲ φάνειτ' σήματα γεινομένης.
 τῆι τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεζομένων ἔτι γυίων
 λαχνοῦται, χροίης ἄνθος ἀμειβομένης.
 τῆι δὲ τετάρτῃ πᾶς τις ἐν ἑβδομάδι μέγ' ἄριστος
 ἰσχύν, ἦι τ' ἄνδρες πείρατ' ἔχουσ' ἀρετῆς.
 πέμπτῃ δ' ὄριον ἄνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι
 καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεῖν.
 τῆι δ' ἕκτῃ περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός,
 οὐδ' ἔρδειν ἔθ' ὁμῶς ἔργ' ἀπάλαμνα θέλει.
 ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος
 ὀκτὼ τ' ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.
 τῆι δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται, μαλακώτερα δ' αὐτοῦ
 πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.
 τὴν δεκάτῃ δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἴκοιτο,
 οὐκ ἂν ἄωρος ἔων μοῖραν ἔχοι θανάτου.

Cuando cumple los siete, pierde el tierno muchacho
 los primeros dientes que echó siendo un crío.

Y cuando la divinidad le completa por fin los segundos siete años,
la pubertad creciente ya empieza a mostrarse.
Y al septenio tercero, espigándose aún, se le cubre
de vello el mentón y cambia la flor de la piel.
Y al cuarto septenio es cuando tiene la fuerza más grande,
entre los hombres segura señal del valor.
Y el quinto es el tiempo en que el hombre debiera pensar en casarse
y procurar obtener descendencia de hijos.
Y al sexto madura la mente del hombre en todas las cosas
y ya en adelante no quiere descuido en sus actos.
Y al séptimo tiene el juicio y el habla mejores, lo mismo
que al octavo; y suman los dos catorce años.
Y al noveno, le queda poder; no obstante, es más débil,
mirando al perfecto valor, en lengua y prudencia.
Y al décimo, si alguien lo alcanza y llega hasta el límite,
no vendrá antes de tiempo a buscarlo la muerte⁵².

Una guía excelente para comprender la elegía de Solón sobre las edades es el comentario que le dedicó Domenico Musti (1990). Para el historiador italiano, la representación soloniana del “arco de la vida” se basa en observaciones elementales, directas y de base fisiológica, si bien el papel simbólico del número siete, de ascendencia oriental y acogido después por la simbología delfica, pitagórica y mística en general, contribuye a consolidar esta construcción en el sistema de las ideas. El primer dato de importancia es que, sin duda, el sabio ateniense habla de las edades de los varones, obviando a las mujeres. Otra observación de interés es que, como Musti señala, hay una clara cesura entre los versos diez y once, que separa una primera parte, centrada en el desarrollo del cuerpo, y una segunda parte que presta una mayor atención al cultivo del *vóoc*, la mente.

Los tres primeros dísticos se articulan en torno a la ἥβη, *hēbe*, y en relación con ella se describe la edad del ἄνηβος y la propia manifestación física de esa pubertad; la ἥβη se presenta como un proceso que continúa a lo largo del tercer septenio. En el cuarto, empiezan a sumarse a los datos puramente fisiológicos otras categorías, como la fuerza, ἰσχύς, que se encuadra en un contexto moral, y la ἀρετή: “y aquel que era *παῖς ἀνηβος* en el verso primero, aquí está convertido en *άνήρ*, al cual compete la categoría moral y comportamental de la ἀρετή. El paso de una edad a otra muestra al fin su «eficacia social», una vez que el hombre entre veintiún y veintiocho años se enfrenta en primer lugar con los deberes de la ἀρετή propia del *άνήρ*, esto es, la *άνδρεία*”⁵³. El septenio que va de los veintiocho a los treinta y cinco años es el del tiempo *ώριον*, el “tiempo debido”,

⁵² Sol. fr. 27 West. Traducción de Juan Ferraté 1991.

⁵³ Musti 1990: 19.

el momento conveniente para casarse y tener hijos, siempre sin olvidar que se piensa en un varón, “la mujer esta sólo «implícita» en el *gámos* y en la generación de los hijos, en un poema todo él construido sobre los ritmos biológicos de la vida masculina”⁵⁴. A partir de esta edad, alcanzada la madurez corporal, el hombre consigue también el desarrollo pleno de la mente (νοῦς) y de la lengua (γλῶσσα), es decir, la palabra. Si alcanza, en fin, los setenta años, su tiempo habrá llegado y no se podrá decir de él que es un ἄωρος.

Insiste mucho Musti en que este texto nos ilustra, si acaso, sobre las edades de los varones atenienses; otra cosa sería la rigurosa clasificación espartana, por ejemplo (Tazelaar 1967). A nosotros nos sirve perfectamente, ya que hemos ceñido nuestro estudio a las estelas áticas. Solón nos guía a través de las edades y Musti nos ayuda a descifrar la “eficacia social” de este camino. El hombre de edad avanzada es el primero en tomar la palabra en la asamblea, tiene un papel social precisamente porque ha alcanzado la madurez de la mente y la palabra. Solón lo dice así, y las estelas presentan a esos *gérontes* con su bastón y su barba, con su ancianidad respetable.

Si queremos hablar de las edades de las mujeres contamos también con un interesante texto, como decíamos, esta vez de Aristófanes (*Lys.* 638-645):

Ἡμεῖς γάρ, ὦ πάντες ἄστοί, λόγων
κατάρχομεν τῇ πόλει χρησίμων·
εἰκότως, ἐπεὶ χλιδῶσαν ἀγλαῶς ἔθρεψέ με·
Ἑπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἠρρηφόρου·
εἶτ' ἄλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι·
κατ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις·
κάχανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ ἔχουσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

Nosotras, ciudadanos todos, a un discurso
útil a la ciudad damos comienzo:
es natural, pues me crió espléndidamente entre lujos.
Nada más cumplir los siete años fui arréfora;
con diez molí el grano para la Patrona;
vestida de azafrán fui osa en las Brauronias;
y entonces, convertida en una hermosa muchacha, fui canéfora
y llevaba un collar de higos secos.

Este pasaje, fundamental como fuente sobre el rito y el mito relacionados con Ártemis Brauronia, también puede ilustrar el asunto de las edades que aquí

⁵⁴ Musti 1990: 20.

nos ocupa⁵⁵. Debemos señalar, para empezar, que esta carrera de honores prevista para las muchachas era algo excepcional, sólo para unas pocas elegidas entre las familias aristocráticas (en el caso concreto de las arréforas, parece que eran cuatro las que alcanzaban ese honor). Nada que ver, por tanto, con la efebía, práctica que incumbía a todos los muchachos atenienses. Si atendemos a la edad de las muchachas, sólo se señala con claridad que a la primera etapa (*arréphoros*) se accedía con siete años (otras fuentes dicen que eran elegidas entre los siete y los once años) y a la segunda (*aletrís*) con diez. Con respecto a la tercera (*árktos*), cuando la muchacha hacía de *osa*, las fuentes de que disponemos no concuerdan entre sí. Según el testimonio de Aristófanes, deberían tener al menos diez años; según los escolios a este mismo autor y según la enciclopedia *Suida*, entre cinco y diez. Al problema de la discordancia en las fuentes se suma que la edad entre cinco y diez años es demasiado baja para un rito prematrimonial como, al menos en origen, debió de ser éste. La historiadora Claudia Montepaone, autora de un detallado estudio sobre la iniciación femenina a partir de los rituales de las “osas” de Ártemis, propuso la siguiente explicación: se puede suponer que la edad de las “osas” fue, en un tiempo, más elevada, una edad efectivamente prematrimonial, y que su ritual incluía la caneforía; posteriormente, en tiempos de Pisístrato, habría tenido lugar una reestructuración de las fiestas con la introducción de las Grandes Panateneas, que incorporaron la caneforía y sustituyeron a las Brauronias como rito inmediatamente prematrimonial. La edad de las “osas” se rebajó entonces, aunque las muchachas conservaron la función de canéforas para Ártemis⁵⁶. Finalmente, la muchacha alcanzaba la cuarta etapa (*kanephóros*) a una edad también sin determinar, marcada, parece, por un desarrollo físico completo.

Angelo Brelich, hacia el final de su extenso comentario del texto de Aristófanes, concluía que “las muchachas, para poder, a su tiempo, formar parte de la sociedad, como esposas y madres de hombres, debían someterse a un largo y articulado tratamiento iniciático”⁵⁷. Queda claro en esta afirmación del historiador italiano cuál era la única y limitada manera en que las mujeres se integraban en la sociedad, superadas esas fases más o menos iniciáticas. Vidal-Naquet, todavía más contundente, previno contra la tentación de tomar este pasaje de *Lisístrata* como testimonio de un cierto acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres: “las mujeres atenienses no eran ciudadanas y las jóvenes doncellas no eran futuras ciudadanas a quienes la ciudad hiciera pasar por las etapas de una iniciación educativa (...) El único papel cívico de las mujeres consiste en parir ciudadanos”⁵⁸. Pese al desacuerdo que muestra la citada Claudia Montepaone

⁵⁵ Brelich 1969. Es también el punto de partida del ensayo de Sourvinou-Inwood 1988. Puede consultarse además Bruit-Zaidman 2002.

⁵⁶ Montepaone 1999: 25-28.

⁵⁷ Brelich 1969: 290.

⁵⁸ Vidal-Naquet 1983: 178.

con el modo tajante con el que Vidal-Naquet desvincula los ritos femeninos de cualquier relación con la *polis*⁵⁹, hay que reconocer al menos dos cosas: que sólo unas pocas muchachas participaban directamente de estos ritos y que el relato termina cuando la niña se convierte en una *παῖς καλή*, es decir, cuando alcanza la edad de ser “mostrada” como deseada esposa. A partir de ahí, el matrimonio y, sobre todo, el parto, serán momentos fundamentales en la vida de una mujer. Habrá fiestas para las mujeres casadas, como las había para las doncellas, habrá ritos matrimoniales y ceremonias para celebrar los nacimientos. Pero no hay funciones ni atributos propios de las mujeres que han alcanzado “una cierta edad” y no habrá tampoco, por tanto, indicadores iconográficos de dicha condición.

No entramos en el detalle del complejo asunto de los ritos de paso, ni en las diferencias, tan estudiadas, entre el sistema ateniense y el espartano⁶⁰. Ni el texto de Solón ni el de Aristófanes son documentos históricos o jurídicos, las edades de las que habla el sabio ateniense, agrupadas en septenios, tienen mucho de elaboración poética; las edades de las muchachas en el relato de Aristófanes están poco definidas y no siempre concuerdan con las de otras fuentes. Lo que nos interesa señalar es que lo que cuentan es, *grosso modo*, coherente con lo que reflejan, en el plano iconográfico, las estelas funerarias. Como señalaba Musti, las edades de los varones siguen una dinámica de “eficacia social”: el esplendor físico, el mental, el dominio de la palabra, todo tiene su momento y su valor cívico. Y a cada edad le acompañan atributos susceptibles de representación iconográfica, algo que se refleja en el arte funerario. Las edades de las mujeres siguen unas pautas diferentes: doncella, esposa, madre. Parece como si el tiempo de los varones pudiera ser considerado de manera absoluta y el de las mujeres sólo en términos relativos, tomando como referencia el matrimonio y el parto. En adelante, pierden interés. Una anciana es una *γέραιρα*, incluso puede ser venerable, como la sacerdotisa Queréstrata. Pero no existe como clase: al igual que no hay *ciudadanas*, no hay *ancianas* equivalentes, socialmente, a la clase de los *gérontes*.

No puede, sin embargo, deducirse de esta imprecisión a la hora de representar a las ancianas, debido a la falta de elementos iconográficos claros que las identifiquen, que fueran socialmente irrelevantes en términos absolutos; mucho menos se desprende de la documentación epigráfica, que celebra en términos parecidos a los ancianos de uno y otro sexo, una imagen tan negativa como la sugerida por Bremmer. Lo que sí parece claro es que la relevancia social de las

⁵⁹ Montepaone 1999: 27, “no se puede estar de acuerdo con esta postura que tiende a olvidar que, si es verdad que las mujeres no tenían un papel público, tenían, sin embargo, un espacio en el interior de la estructura social griega, oscuro, pero de relieve para el equilibrio de la comunidad”.

⁶⁰ Ya en Marrou 1981: 46-48, se habla de la “puntillosa” ley espartana y se recoge el detallado cuadro de edades en el que se dividía la *agogé*, la educación. Más recientemente, Lévy 2003: 50-56, y el citado artículo de Tazelaar 1967.

mujeres, muy ligada a un momento preciso, el de la maternidad, hace que el tiempo inmediatamente anterior a ese – la doncella a punto de casarse – y el inmediatamente posterior – la *gyné* – se perfilen con la mayor claridad, mientras que, a medida que nos alejamos de ahí, en los extremos, la anciana, como ocurre con las niñas, aunque esa es otra historia, va haciéndose más invisible, limitándose más al ámbito doméstico.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernard, N. (2003), “Les femmes âgées au sein de la famille et de la cité classique”, in B. Bakhouché (ed.), *L'ancienneté chez les Anciens. La vieillesse dans les sociétés antiques, Grèce et Rome* (colloque organisé à l'Université de Montpellier, 22-24 novembre 2001). Montpellier: Publications de l'Université Paul Valéry, 43-60.
- Boardman, J. (1991), *Greek Sculpture. The Classical Period*. Londres: Thames & Hudson.
- Brelich, A. (1969), *Paides e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Bremmer, J. N. (1987), “The Old Women of Ancient Greece”, in J. Blok & P. Mason (eds.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*. Amsterdam: Gieben Publisher, 191-215.
- Bruit-Zaidman, L. (2002), “Les filles de Pandora: Femmes et rituels dans les cités grecques”, in P. Schmitt Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident, I, L'Antiquité*. Paris: Perrin, 441-493.
- Clairmont, Ch. W. (1970), *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Maguncia: Verlag. [GE]
- (1993-1995), *Classical Attic Tombstones*. 6 vols. Kilchberg: Akanthus. [CAT]
- Cohen, A. & Rutter, J. B. eds. (2007), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy. Hesperia Supplement 41*. Princeton: ASCSA Publications.
- Connelly, J. B. (2007), *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton: University Press.
- Falkner, T. M. & De Luce, J. eds. (1989), *Old Age in Greek and Latin Literature*. New York: State University of New York Press.
- Ferrandini, F. & Cagnazzi, S. (2010), “Il giovane Tettichos e le cicale d'oro degli Ateniesi”, *Epigraphica* 72: 9-19.
- Ferraté, J. (1991), *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Sirmio.
- Ferreira, L. N. (2010), “A criança na Grécia antiga: concepções, normas e representações”, in A. C. Fonseca (ed.), *Crianças e Adolescentes. Uma abordagem multidisciplinar*. Coimbra: Almedina, 137-172.
- Finley, M. I. (1989), “The Elderly in Classical Antiquity”, in Falkner & De Luce 1989: 1-20.
- Ford, A. (2007), “Tennyson, Tithonus, and the End of the New Sappho”, *Princeton Classics. Newsletter of the Department of Classics* 10 (spring).
- French, V. (1991), “Children in Antiquity”, in J. M. Haws & N. R. Hiner (eds.), *Children in Historical and Comparative Perspective: An International Handbook and Research Guide*. New York: Greenwood Press, 13-29.

- García Gual, C. (2006), “El último poema de Safo”, *Letras Libres* (julio): 43-45.
URL: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-ultimo-poema-de-safo> [acceso 30/05/2014].
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hansen, P. A. (1983-1989), *Carmina Epigraphica Graeca*. 2 vols. Berlin and New York: Walter de Gruyter. [CEG]
- Henderson, J. (1987), “Older Women in Attic Old Comedy”, *Transactions of the American Philological Association* 117: 105-29.
- Hirsch-Dyckel, O. (1983), *Les Représentations des enfants sur les stèles funéraires attiques*. Varsovia: Nakł. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Janko, R. (1981), “ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΚΑΙ ΑΓΗΡΩΣ: the Genealogy of a Formula”, *Mnemosyne* 34: 382-385.
- Kaibel, G. (1878), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin: G. Reimer.
- King, H. (1989), “Tithonos and the Tettix”, in Falkner & De Luce 1989: 68-89.
- Kosmopoulou, A. (2001), “Working Women: Female Professionals on Classical Attic Gravestones”, *Annual of the British School at Athens* 96: 281-320.
- Lévy, E. (2003), *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lougovaya, J. (2008), “Euphranor of Rhamnous, Aged 105, the Most Fortunate Athenian”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48: 27-37.
- Marrou, H.-I. (1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Tome I. Le monde grec*. Paris: Éditions du Seuil.
- Masson, O. (1986), “Onomastique et lexicque. Noms d'hommes et termes grecs pour «ver», «sauterelle», «cigale», etc.”, *Museum Helveticum* 43: 250-257.
- Montepaone, C. (1999), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli Editori.
- Musti, D. (1990), “La teoria delle età e i passaggi di *status* in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico”, *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 102.1: 11-35.
- Neils, J. & Oakley, J. H. eds. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. New Haven: Yale University Press.
- Parker, R. (2007), *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: University Press.
- Petrakos, V. (1991 [1994]), “Ανασκαφή Ραμνοῦντος”, *Praktika* 17-23: 1-63.
- Pratt, L. (2000), “The Old Women of Ancient Greece and the Homeric *Hymn to Demeter*”, *Transactions of the American Philological Association* 130: 41-65.
- Segal, C. (1983), “Greek Myth as a Semiotic and Structural System and the Problem of Tragedy”, *Arethusa* 16: 173-198.

- Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions*. Atenas: Kardamitsa.
- Stears, K. (1995), "Dead Women's Society: Constructing Female Gender in Classical Athenian Funerary Sculpture", in N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*. London-New York: Routledge, 109-131.
- Tazelaar, C. M. (1967), "ΠΑΙΔΕΣ ΚΑΙ ΕΦΗΒΟΙ: Some Notes on the Spartan Stages of Youth", *Mnemosyne* 20.2: 127-153.
- Tsagalis, Ch. C. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vernant, J.-P. (2004), "Le mythe prométhéen chez Hésiode", in *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Vidal-Naquet, P. (1983), *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Trad. M.-A. Galmarini. Barcelona: Península.
- Peek, W. (1988), *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funerary Stelae and Monuments*. Transl. F. H. Colson et al. Chicago: Ares Publishers. [GVI]
- West, M. L. (²1992), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. II. Oxford: University Press.
- (2005), "The New Sappho", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 151: 1-9.