

El concepto del alma
en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer

Ediciones Siruela



Índice

Agradecimientos	9
<u>Abreviaturas</u>	<u>11</u>
 El concepto del alma en la antigua Grecia	
<u>Capítulo I. El alma</u>	<u>17</u>
 Capítulo II. El alma de los vivos	25
El alma libre	26
<u>Las almas del ego</u>	<u>47</u>
<u>Los animales alma</u>	<u>54</u>
<u>Conclusión</u>	<u>56</u>
 <u>Capítulo III. El alma de los muertos</u>	<u>59</u>
<u>El alma en el momento de la muerte</u>	<u>61</u>
<u>Manifestaciones humanas y animales de los muertos</u>	<u>63</u>
<u>La relación entre el alma y el cuerpo del muerto</u>	<u>67</u>
<u>Los ritos funerarios y el alma</u>	<u>71</u>
<u>¿El retorno de los muertos?</u>	<u>81</u>
<u>Conclusión</u>	<u>89</u>
 Apéndice I. El alma de las plantas y de los animales	91



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Abreviaturas

Los números romanos hacen referencia a los libros de la *Ilíada*, y los números arábigos a los de la *Odisea*. En este ensayo, se utilizan también las siguientes abreviaturas:

Blass	F. W. Blass, <i>Lycurgi oratio in Leocratem</i> (Leipzig, 1899).
Couvreur	P. Couvreur, <i>Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia</i> (París, 1901).
Diels/Kranz	H. Diels y W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 6. ^a ed., 3 vols. (Berlín, 1951-1952).
Edmonds	J. M. Edmonds, <i>The Fragments of Aristophanes</i> , vol. 1 (Leiden, 1957).
Erbse	H. Erbse, <i>Untersuchungen zu den attizistischen Lexika</i> (Berlín, 1950).
FGrH	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> (Berlín y Leiden, 1923).
Hense	O. Hense, <i>Teletis reliquiae</i> , 2. ^a ed. (Tubinga, 1909).
Kahn	C. Kahn, <i>The Art and Thought of Heraclitus</i> (Cambridge, 1979).
Kindstrand	J. E. Kindstrand, <i>Bion of Borysthenes</i> (Upsala, 1976).
Koerte	A. Koerte, <i>Menandri quae supersunt, pars altera</i> , 2. ^a ed. (Leipzig, 1953).
Marcovich	M. Marcovich, <i>Heraclitus</i> (Mérida, 1967).
Merkelbach/ West	R. Merkelbach y M. L. West, <i>Fragmenta Hesiodica</i> (Oxford, 1967).
Pfeiffer	R. Pfeiffer, <i>Callimachus</i> , vol. 1 (Oxford, 1953).
Radt	S. Radt, <i>Tragicorum Graecorum fragmenta</i> , vol. 4 (Gotinga, 1977).
RE	G. Wissowa et al., <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Stuggart y Múnich, 1894-).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Capítulo I

El alma

El proceso secularizador propio de nuestro tiempo ha convertido la salvación del alma en un problema de importancia cada vez menor, aunque la posición prominente de la psiquiatría y la psicología en la sociedad occidental demuestra que todavía nos preocupamos por nuestra *psiqué*, o «alma». Nuestra idea del alma tiene atributos tanto escatológicos como psicológicos, y la utilización de la palabra griega *psiqué* en términos modernos implicaría que los griegos tenían el mismo concepto moderno de alma. Sin embargo, si prestamos atención a la épica de Homero, veremos que la palabra *psiqué* carece de cualquier connotación psicológica. En Homero, la *psiqué* también puede emprender el vuelo durante un desvanecimiento o abandonar el cuerpo a través de una herida, comportamientos que hoy no asociamos al alma. ¿Sugieren estas diferencias entonces que los antiguos griegos consideraban el alma y la estructura psicológica humana cosas diferentes?

Sin duda, los griegos de Homero todavía no tenían «conciencia de un concepto que hiciera referencia al todo psíquico o de cualquier noción que pudiera corresponderse con nuestra palabra “alma”», como ha demostrado Bruno Snell en su histórico libro *The Discovery of the Mind* (El descubrimiento de la mente)¹. Tampoco los griegos eran los únicos que poseían un concepto de alma diferente al nuestro. El concepto anglosajón de *sawol*, el ancestro lingüístico de la palabra *soul* (alma), carecía de cualquier contenido psicológico², y los testimonios que analizaremos a continuación demostrarán que esta carencia es común al concepto de alma de la mayoría de los pueblos «primitivos». De este modo, un análisis del concepto de alma en la antigua Grecia contribuirá no sólo a la mejor comprensión del desarrollo de la mente griega y, en consecuencia, de la mente occidental moderna, sino también a clarificar la llamada noción primitiva del alma.

Tal análisis podría parecer en un principio de una enorme simpleza;



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

nan nombres para las distintas partes de lo que normalmente asociamos al alma.

Este plan integral fue acometido por primera vez por el sueco experto en sánscrito Ernst Arbman, en un análisis sobre el alma védica en India. Arbman descubrió que el concepto de alma (*âtman*, *puruṣa*) se encontraba precedido por una dualidad en la cual los atributos escatológicos y psicológicos del alma todavía no habían hecho su aparición, llegando a la misma conclusión en los casos de la Escandinavia cristiana y de la Grecia clásica. Tras estas grandes culturas, Arbman prosiguió su análisis con las «primitivas», donde encontró la misma dualidad, si bien su presencia se había visto oscurecida a menudo por el concepto de alma que sostenían los propios investigadores de campo¹³.

En su análisis, Arbman distinguía entre almas corporales que dotaban al cuerpo de vida y consciencia y el alma libre, un alma libre de trabas que representaba la personalidad individual. El alma libre se mantiene activa durante los periodos de inconsciencia y pasiva en la consciencia, cuando el individuo consciente la reemplaza. Las almas del cuerpo se mantienen activas durante la vida despierta del individuo vivo. En contraste con el alma libre, el alma corporal se divide a menudo en varias partes. Esta división se produce normalmente en dos categorías: la primera es el alma libre, a menudo identificada con la respiración, el principio de la vida, y la segunda es el alma del ego. El alma corporal, o varias de sus partes, representa el yo interior del individuo. En el primer estadio del desarrollo de la creencia del alma védica el alma libre y las almas corporales no constituían aún una unidad; más tarde, el concepto védico del alma libre, *âtman*, incorporó los atributos psicológicos de las almas corporales, un proceso que se produjo en cierto número de pueblos.

Los puntos de vista de Arbman han sido elaborados por sus discípulos en dos grandes monográficos sobre la idea del alma en Norteamérica y el norte de Eurasia; dichos puntos de vista fueron confirmados por estudios de otros eruditos y aceptados por la gran mayoría de los antropólogos¹⁴. Parece razonable, por tanto, adoptar su método de análisis de la idea del alma griega para establecer su valor en el estudio del alma griega antigua. Este análisis comparativo comenzará con la tradición épica —la primera y más rica de nuestras fuentes de información, y que tanto influiría en ideas posteriores— para a continuación estudiar material del periodo que va hasta 400 a. C., en el que están presentes algunos aspectos de la



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

daremos comienzo a nuestro detallado análisis del alma libre y de las almas corporales en relación con la *psiqué*¹⁵.

El alma libre

Como ya señalamos, es posible identificar la *psiqué* de Homero con el alma libre. Dicha *psiqué* sólo se menciona en su obra como parte de la persona viva en tiempos de crisis. Los pasajes en los que aparece este concepto revelan que sin *psiqué* una persona no podría sobrevivir. Cuando la embajada de la armada griega suplica a Aquiles que reprima su furia y detenga la lucha, éste se lamenta de que está arriesgando su *psiqué* constantemente (IX.322). Reuniendo valor para enfrentarse a Aquiles en su persecución a los troyanos, Agenor manifiesta su convicción de que su oponente tiene una sola *psiqué* (XXI.569); cuando Aquiles persigue a Héctor alrededor de Troya, el poeta comenta que la recompensa será la *psiqué* de Héctor (XXII.161).

La *psiqué* abandona al cuerpo durante un desvanecimiento. Estos desvanecimientos son descritos de forma más o menos similar y han sido analizados recientemente con gran detalle¹⁶, de forma que un solo ejemplo será suficiente. Cuando su amigo Pelagón extrae una lanza clavada en el muslo de Sarpedón, «su *psiqué* le abandonó y una niebla cubrió sus ojos» (V.696)¹⁷. Aunque no se produce una alusión explícita, asumimos que la *psiqué* regresa, ya que Sarpedón se recupera inmediatamente. No obstante, el retorno de la *psiqué* no se menciona en ninguno de estos ejemplos de desvanecimiento. Esta omisión ha sido comentada con frecuencia y será objeto de discusión más adelante¹⁸.

Cuando una persona muere, la *psiqué* emprende un viaje sin retorno hacia el Hades. Por ejemplo, después de haber dirigido sus últimas palabras a Aquiles, la muerte se abatió sobre Héctor y «su *psiqué* abandonó sus miembros y partió hacia el Hades» (XXII.362). En estos casos el concepto de *psiqué* se encuentra estrechamente ligado al de *aiôn*, la *force vitale*, o fuente de la vitalidad¹⁹. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la *psiqué*, en la obra de Homero el *aiôn* no aparece relacionado con la vejez, y sólo los jóvenes lo poseen plenamente²⁰. Cuando Hera discute el destino de Sarpedón con Zeus, describe la muerte de éste como el tiempo «en el que la *psiqué* y el *aiôn* le abandonaron» (XVI.453). En su discurso de des-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

que, cuando se disponía a caer en un trance (literalmente, a partir), nadie, ni uno de los ciudadanos ni ningún otro, debía tocar su «cadáver», ciertas personas entraron en su casa y, después de convencer con artimañas a su esposa, vieron a Hermotimo que yacía sobre el suelo, desnudo y sin conocimiento. Pensando que, al regresar, el alma no tendría lugar donde volver a entrar, no podría sobrevivir —y esto fue lo que sucedió—, hicieron un fuego y lo quemaron. Los habitantes de Clazómenas rinden homenaje a Hermotimo hasta el día de hoy y han erigido un santuario en su memoria, en el cual, por los motivos que acabamos de aducir, las mujeres tienen prohibida su entrada.

Muchos detalles de este relato han desaparecido de la *Historia natural* de Plinio (7.174), algo que nos hace pensar en la tendencia reduccionista que se discute más adelante, incluso si contiene el detalle «superfluo» del nombre de los enemigos: «Parece ser que el alma de Hermotimo de Clazómenas solía abandonar su cuerpo y vagar por el extranjero, y que en sus viajes le informaba a distancia sobre muchas cosas que sólo alguien presente en los acontecimientos aludidos podía conocer; todo esto mientras su cuerpo permanecía medio inconsciente, hasta que un día unos enemigos de éste, llamados los cantáridas, quemaron su cuerpo y privaron a su alma, a su regreso, de lo que podría llamarse su estuche».

La versión del alma errante de Hermotimo que escribe Plinio resulta mucho menos instructiva que el relato de Apolonio. Diferencias como éstas fueron las que llevaron a C. W. von Sydow, folclorista sueco muy interesado en los aspectos formales de las tradiciones populares, a introducir los términos *memorate* y *fabulate*, términos aceptados mayoritariamente por eruditos alemanes y escandinavos, pero no muy utilizados en el mundo anglosajón⁴⁵. Von Sydow definió un *memorate* como una historia basada en experiencias estrictamente personales. Aunque en un principio fuera de gran ayuda, esta definición ha demostrado ser en cierto modo demasiado limitada⁴⁶. Es mejor definir el *memorate* como el relato de una experiencia supranormal del propio narrador o de una persona conocida por éste. Las leyendas que no hablan de experiencias estrictamente personales son bautizadas por Von Sydow como *fabulates*, y no necesitan tener una base en las creencias folclóricas de la región de la que proceden. Los *memorates* pueden relatar experiencias profundamente individuales en las cuales los conceptos tradicionales juegan un papel muy pequeño, si



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

algunos de estos sucesos siguen siendo oscuras. De Pitágoras se dijo que había sido visto en Crotón y en Metaponto el mismo día y a la misma hora, un prodigio más tarde imitado por Apolonio de Tiana, quien fue visto en Esmirna y en Éfeso en el mismo día⁶². San Francisco fue visto en Arlés, mientras bendecía a los hermanos de una comunidad, y, simultáneamente, sentado en la montaña de La Verna; el mismo Filippo Neri contó cómo estuvo presente en la muerte de su amigo Cordella sin salir de su habitación⁶³.

En la muerte y la desaparición de Aristeas, Rohde vio la combinación de dos versiones de la leyenda⁶⁴. En una, Aristeas muere, es decir, cae en un trance; en la otra, es transportado, con su cuerpo y su alma, sin morir, como Eutimo y Cleomedes (ver capítulo III, sobre la muerte considerada anormal). Esta última e hipotética versión resulta, sin embargo, poco probable ya que, al contrario de lo que sucede en el caso de Aristeas, Eutimo y Cleomedes no regresan. Meuli pensaba que las leyendas sobre Aristeas en trance eran originales y que las versiones que incluían sus experiencias corporales eran racionalizaciones posteriores de los griegos de Cízico y Proconeso⁶⁵. Esta interpretación parece más probable si bien malinterpreta el funcionamiento del alma libre, puesto que es habitual que las personas que caen en un trance o un desvanecimiento cuenten «a su regreso a la “vida” las experiencias que tuvieron durante su letargo en primera persona»⁶⁶. Esta identificación resulta comprensible ya que, como dijimos anteriormente, el alma libre representa la identidad completa de una persona. Igual que hicieran los chamanes siberianos al relatar sus experiencias durante el trance⁶⁷, Aristeas narra sus aventuras en primera persona. Las dos versiones, por tanto, habrían coexistido desde el principio. Los que conocían a Aristeas personalmente sabrían que éste había experimentado sus aventuras sólo en un trance; los que únicamente conocían el poema concluirían que él en persona había sido el protagonista de sus aventuras⁶⁸.

La interpretación chamanística de las leyendas de Aristeas que hace Dodds indujo a los especialistas a creer que otros elementos de esta leyenda tenían también su origen en distintas partes del norte de Grecia. Si realmente estos elementos provienen de Asia central o de Siberia —áreas con una fuerte influencia chamanística— podría pensarse que respaldarían su interpretación, pero ¿lo hacen realmente? Plinio decía que el alma de Aristeas salió volando de su boca en forma de cuervo. Según Meuli, el



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

crónica tibetana en la cual el rey, que enumera una lista de imponentes trabajos, pregunta: «¿Llenaré el Valle del Zorro con polvo de oro de hormiga?»⁷⁷. Sería posible creer que esta leyenda del oro de las hormigas proviniese de Altai, en Siberia, aunque ninguna evidencia ha venido a demostrarlo hasta ahora. En cualquier caso, la leyenda no facilita ninguna prueba que garantice una íntima conexión entre Aristeas y Asia central. Asimismo, el nombre de los ladrones, Arimaspos, un término compuesto que casi con toda seguridad contiene el *aspa* o «caballo» iranio, señala más la proximidad de Grecia que la conexión con Asia central⁷⁸. Un orientalista sueco ha argüido la existencia de determinado culto en la región irania cuyos trances extáticos sugerirían un estrecho parecido entre Zoroastro y los chamanes. Dicho punto de vista ha sido objeto de una gran oposición y es rechazado por la mayoría de los especialistas, si bien, por lo que se refiere a la creencia del alma, existieron innegables puntos de contacto entre las culturas irania y siberiana⁷⁹.

El viaje de Aristeas a las montañas septentrionales de Rhipea sugiere también una influencia de la vecina Grecia. Dicho viaje ha sido comparado apropiadamente con el viaje de Gilgamesh a la «cadena montañosa de Mashu» (Gilgamesh 9.2.9), que estaba situada en el norte (9.5.38)⁸⁰. La coincidencia del motivo en ambos casos es evidente: el viaje a una gran montaña del norte para adquirir (o recibir) sabiduría. Otro viaje similar es el que aparece en el *Apocalipsis de Enós*, un fragmento del cual tiene lugar en el *Códice Mani de Colonia* recientemente publicado: un ángel transporta a Enós al norte, donde verá montañas gigantescas y recibirá una revelación⁸¹.

La leyenda de Aristeas revela por tanto el viaje del alma libre en un trance pero no una influencia chamanística. La leyenda de Hermotimo, según el relato de Apolonio, narra también el viaje del alma libre durante un trance⁸². A diferencia de Aristeas, es posible que Hermotimo practicara alguna técnica extática, ya que cuando sus asesinos lo encontraron yacía desnudo. Cambiarse de ropa o desnudarse antes de caer en un trance son prácticas habituales en las sesiones chamanísticas. El ropaje del chamán tiene una importancia extraordinaria y es objeto de un especial cántico iniciático, pero el principal valor del ropaje no descansa en su simbolismo, ya que el chamán entra en el trance inmediatamente después de enrollarse una banda alrededor de la cabeza; el hecho más significativo es el cambio de la ropa de uso diario⁸³. El cambio de ropa, sin embar-

go, no es un acto limitado a los chamanes; médiums helenísticos y de épocas posteriores también practicaron su arte desnudos o vestidos con ropas ligeras⁸⁴. El éxtasis de Hermotimo fue muy profundo: yacía inerte como un cadáver (*sômaton*).

La incineración del cuerpo de Hermotimo presupone la creencia de que su alma podía abandonar su cuerpo. Del mismo modo, en algunos cuentos del folclore occidental, para que el alma errante no pueda volver a entrar en el cuerpo, se le da la vuelta a éste o se cubre la boca con un paño⁸⁵. La incineración del cuerpo es una forma mucho menos cruel de prevenir el regreso del alma y rara vez se menciona en fuentes occidentales; el paralelismo más cercano se encuentra en una leyenda india de Madrás que trata de la lucha por la propiedad de un templo. Las dos partes en liza, los jangams y los kapus, acordaron que los propietarios serían quienes encontrasen la flor del jazmín del templo. Para obtener esta flor «los jangams, expertos en el arte de la transformación, abandonando su cuerpo mortal, decidieron ir en busca de la flor como espíritus. En su ausencia, los kapus quemaron sus cuerpos y cuando los primeros regresaron no encontraron dónde entrar»⁸⁶.

Aunque las distintas tradiciones sobre Hermotimo coinciden en que el alma abandonó su cuerpo, existe un factor complejo que hace que Aristóteles relacione este hecho con la teoría del *nous*, o «mente», de Anaxágoras: «Y así, cuando hubo un hombre (Anaxágoras) que proclamó que en la naturaleza, al modo en que sucedía con los animales, había una inteligencia (*nous*) causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus predecesores. Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotimo de Clazómenas lo indicó el primero»⁸⁷. No sorprende la prominencia otorgada al *nous* en el último tramo de la Edad Antigua cuando Parménides (B 4.1) exhortó con un «mirad con el *nous*», una frase tomada de Empédocles (B 17.21), quien dijera «mirad fijamente con el *nous*». El uso especial del *nous* en la observación interior durante la Edad Antigua ocupa un lugar importante en un desarrollo que culminaría en la idea platónica del *nous* como «ojo del alma»⁸⁸. Hermotimo, sin embargo, si entendemos correctamente la oscura alusión de Aristóteles —y él constituye nuestra única fuente—, llamó *nous* al alma que abandonó su cuerpo, lo cual supone una identificación

del alma libre con el alma del ego (ver «Las almas del ego», más adelante).

También Hultkrantz se encontraría con frecuencia no sólo con esta equivalencia sino con el hecho de que entonces —como ahora— el intelecto del alma del ego se identificaba siempre con el alma libre. A su juicio una causa muy importante para esta identificación es «la calidad del alma del intelecto expresada en la frase “la huida del pensamiento”... El pensamiento muestra la misma movilidad que el alma libre, o quizá una movilidad mayor. Igual que los sueños de lugares lejanos son interpretados como viajes del alma del sueño a estos lugares, también los pensamientos sobre cosas remotas (¿especialmente los eidéticos sueños diurnos?) a veces implican la desaparición del alma del pensamiento»⁸⁹. Si asumimos al menos que nuestra interpretación de Aristóteles es correcta, esta explicación servirá para el caso de Hermotimo, ya que también los griegos quedaron sorprendidos por la velocidad del *nous*. Un símil en la *Ilíada* compara la rapidez con la que Hera se desplaza del Ida al Olimpo con la velocidad con la que el *nous* de un hombre que ha viajado mucho vuelve a los lugares que una vez visitó⁹⁰.

La leyenda de Hermotimo no ha sido relacionada con Asia central o con Siberia, mientras existen dos elementos que parecen señalar en dirección a Asia Menor. La cantárida puede haber sido una referencia escarnecedora a una secta dionisiaca, ya que después de los siglos V y VI Dioniso se representa frecuentemente con un escarabajo en la mano, y las comunidades dedicadas al culto dionisiaco eran muy comunes en Asia Menor⁹¹. En unas inscripciones de hueso del siglo V publicadas recientemente y procedentes de Olbia, es posible leer las palabras «para Dion(iso)» y «psiqué»⁹². Por otro lado, en la tumba de una mujer del siglo V, recientemente excavada, ha aparecido otra de las llamadas láminas órficas en la cual se hace referencia a los iniciados en misterios báquicos⁹³. Estos documentos indican que ya en los primeros estadios del culto dionisiaco existía una preocupación por el alma y por la vida ultraterrena. ¿Es posible que la rivalidad con una organización dionisiaca, tal vez bajo la influencia órfica y profundamente interesada también en el alma, fuera la causa del asesinato de Hermotimo?

La historia de la mujer de Hermotimo es, obviamente, de naturaleza etiológica; la exclusión de las mujeres del templo de Eunostos en Tanagra también estaba relacionada con el comportamiento pérfido de una mujer (Plutarco, *Moralia* 300/1). Ese tipo de exclusión no era infrecuente y se

produce sobre todo en la costa y las islas de Asia Menor. La encontramos en el culto a Heracles en Tasos y Mileto; en el de determinados dioses egipcios en Delos; en los de Zeus y Atenea Apotropei en Lindos; en el culto a Zeus Amalos en Lindos; en el de Poseidón en Miconos; en el de Afrodita Acraia en Chipre (Estrabón 14.6.3); en el de Artemisa en Éfeso, donde la admisión sólo estaba permitida a los hombres y a las doncellas libres (Artemidoro 4.4; Aquiles Tacio 7.13); de los Anactes en Elateya, y en los templos desconocidos de Zeus (Calímaco 1.13) y Cronos⁹⁴. De los relatos etnológicos más fiables se deduce que, si bien estaban excluidas de la participación en el rito mismo, en tales situaciones las mujeres continuaban ocupando, hasta cierto punto, un lugar en éste como actrices o espectadoras⁹⁵. No obstante, nuestras fuentes se limitan a frases lapidarias que no nos permiten saber si éste era también el caso en la antigua Grecia.

Hermotimo y Aristeas no son las únicas figuras que han sido relacionadas con áreas de influencia chamánica. Burkert cree que Abaris, a quien Heráclides Póntico atribuyó un viaje del alma durante un trance, era nativo del Asia central⁹⁶. Se decía que Abaris llegó procedente del norte (esta información no se especifica más) con una flecha en la mano, y por su condición de arquero Herodoto lo relacionaría con Apolo (Herodoto 4.36)⁹⁷. Al igual que Aristeas, Abaris dijo haber viajado al norte, donde habría adquirido una mayor sabiduría. Dodds consideró esta flecha como el vehículo utilizado por su alma, pero no existe evidencia de que los chamanes siberianos asociaran la flecha con esa misión⁹⁸. La flecha como vehículo utilizado por Abaris se encuentra sólo en testimonios posteriores, mientras los primeros le describen claramente con la flecha en la mano⁹⁹. Es posible que la última versión se viera afectada por las tradiciones griegas sobre videntes voladores, pero nada indica que las flechas se asociasen al vuelo¹⁰⁰.

Muchos pueblos disocian los papeles del arco y de la flecha; la epopeya finlandesa *Kalevala* (runo 2.215) habla de magos con flechas pero no hace mención de los arcos, y en un estudio detallado sobre el simbolismo de la flecha en Siberia el arco apenas hace su aparición¹⁰¹. La función de la flecha de Abaris no resulta clara, si bien es posible adjudicarle varios papeles. Del mismo modo que se creía que la peste había sido causada por una lluvia de flechas, la gente creía en el poder sanador de éstas¹⁰², y se pensaba que Abaris había alejado los efectos de la peste de las ciudades



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la *psiqué* se corresponde con la noción de alma libre, según la definición de Arberman y sus discípulos, aceptada como la versión griega del alma libre. En consecuencia, resulta razonable aceptar que los casos de Aristeas y de Hermotimo son ejemplos válidos de la creencia griega del alma. Por último, aunque el chamanismo no influyó en el desarrollo del concepto griego de alma libre, sí cumplió, como señala Burkert, «con la útil función de considerar seriamente los llamados mitos y leyendas (chamanísticos) y de mostrar cómo éstos dotan de sentido a las prácticas de culto actuales»¹¹⁰.

A las leyendas de Aristeas, Hermotimo y Abaris debemos sumar otros relatos de viajes del alma. Heráclides Póntico alude probablemente a un viaje del alma en su descripción del milagro llevado a cabo por Empédocles al resucitar a una mujer que había permanecido muchos días en coma¹¹¹. También adjudicó un viaje del alma a un tal Empedotimo, si bien Rohde creyó que este Empedotimo no era sino un personaje ficticio de un diálogo de Heráclides, y parece más que probable que el nombre fuera el resultado de combinar los de Empédocles y Hermotimo¹¹². Desafortunadamente tampoco podemos estar demasiado seguros sobre la historia de Empédocles, ya que «resulta claro que cualquier dato adjudicado a la autoría de Heráclides deberá ser tratado con la máxima reserva. Del mismo modo, tampoco podrá ser rechazado como el producto de una caprichosa invención, ya que los elementos con los que éste daba forma a sus fantasías a menudo se encontraban presentes en la literatura o la tradición que le precedieron»¹¹³. El hecho de que no exista ninguna otra información sobre Empédocles hace que la autenticidad del relato de Heráclides deba permanecer en duda.

Según parece, el joven Aristóteles demostró tener un interés especial en la actividad del alma¹¹⁴. En su diálogo *Eudemos*, también conocido como *Sobre el alma*, habla, según nos revela una fuente árabe, de un «rey griego cuya alma alcanzó el éxtasis» mientras su cuerpo permanecía inanimado. Aristóteles no nos dice de qué rey se trataba, pero difícilmente podría haber sido uno contemporáneo, y en el episodio todo parece indicar que se trata de una ficción¹¹⁵.

Según el relato de su discípulo Clearco, Aristóteles asistió también a un experimento en el cual alguien provisto de una «varilla que saca el alma del cuerpo», un *psychoulkos rhabdos*, ensaya sus poderes en un muchacho durmiente:



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

siente dolor, medita. En una palabra, el alma cumple todas las funciones del cuerpo y el alma durante el sueño»¹²⁰. Este pasaje ilustra con precisión un rasgo típico del alma libre ausente en Homero: el alma se activa tan pronto el cuerpo se queda dormido. Aquí, el alma asume todas las funciones del individuo.

Dodds señala cómo en los pasajes de Píndaro y de Jenofonte la actividad «psíquica» y la actividad corporal varían inversamente: la *psiqué* se muestra más activa cuando el cuerpo duerme o cuando, como añadiría Aristóteles, se encuentra al borde de la muerte»¹²¹. También en los casos de Aristeas y de Hermotimo, Dodds percibe un patrón de comportamiento del alma similar. Estas observaciones significan que, de hecho, Dodds había identificado ya el comportamiento característico del alma libre, porque, como explicamos en el capítulo I, el alma libre se vuelve activa en los estados de inconsciencia y en el momento de la muerte. Siendo el caso que Dodds no había podido beneficiarse de las investigaciones de Arbman y que, con razón, se sintió incapaz de explicar este patrón de comportamiento a partir de la tradición griega, lo relacionó con las prácticas chamanísticas. Esto significaría que los rasgos típicos del concepto «primitivo» del alma habrían desaparecido de todo el territorio griego durante un estadio muy temprano de esta civilización, para reaparecer por alguna oscura razón y de manera repentina en tiempos post-homéricos. Como ya se ha demostrado, esta interpretación chamanística parte de paralelismos erróneos. Una vez que sabemos que el concepto dualístico del alma parece haber existido simultáneamente en casi todas partes, incluso entre los pueblos indoeuropeos, resulta mucho menos complicado aceptar tanto que los rasgos de la *psiqué* encontrados en Píndaro y en Hipócrates no aparecen en la tradición épica, porque en ésta sólo se encuentran sueños dotados de «mensajes», como que la ausencia de descripciones de viajes del alma en la épica tiene su explicación en el contenido temático de estos poemas. De este modo, los pasajes de Píndaro, Hipócrates y Jenofonte y las leyendas de Aristeas y de Hermotimo sirven para ejemplificar la existencia del concepto de alma libre en la Antigüedad.

Las almas del ego

En su análisis sobre la naturaleza dualística del alma, Arbman distin-

gue entre el alma libre y las almas del cuerpo. Las almas del cuerpo permanecen activas durante la vigilia del individuo vivo. Arbman creía que habitualmente las almas del cuerpo se dividían en dos partes: el alma libre, a menudo identificada con el aliento, y el alma del ego. El alma del aliento ha sido ligada en este capítulo al desarrollo del alma libre en la Antigüedad griega; el alma del ego, sin embargo, según aparece en la antigua Grecia, es más rica y variada de lo que se desprende de las descripciones de Arbman y sus discípulos. Hasta cierto punto, Arbman, evidentemente más interesado en el alma libre, descuida el alma del ego, si bien el descuido no es exclusivo de este autor; también sus contemporáneos y predecesores mostraron mayor interés por los asuntos de la vida ultraterrena que por la psicología y, en consecuencia, no facilitaron unos datos que Arbman podría haber utilizado. Esto resulta especialmente cierto en los estudios sobre el concepto de alma del norte de Eurasia y de Oceanía, basados en fuentes dispersas y muy fragmentarias¹²².

Arbman utilizó el alma del ego para señalar la consciencia viva del individuo en contraste con el alma libre y el alma de la vida, pero no describió los variados aspectos psicológicos del alma ligados al individuo en la antigua Grecia. Hultkrantz denota mayor penetración en los múltiples aspectos psicológicos del alma del ego, y su identificación de las muchas almas del ego, así como su definición de las mismas como «potencias que soportan los distintos actos y fases de la vida de la consciencia», son acertadas¹²³. No obstante, sus descripciones no traslucen la riqueza y variedad psicológica de los conceptos griegos. En la tradición épica las partes principales del alma del ego eran el *thymós*, el *noos*, y el *menos*¹²⁴. En el transcurso de la Edad Antigua, la *psiqué* incorporó los atributos psicológicos del *thymós*. En el caso de Hermotimo, el *noos* se asociaba al alma libre, pero esta particular forma de desarrollo hacia el alma unitaria siguió siendo única.

El modelo de alma del ego más frecuente en la épica homérica es el *thymós*¹²⁵. A diferencia de lo que sucede con la *psiqué*, el *thymós* se encuentra activo sólo en el cuerpo despierto. El *thymós* puede impeler a las personas a hacer algo. Por ejemplo, cuando Aquiles causa estragos entre los troyanos y se dirige al encuentro de Eneas, «su valeroso *thymós* impulsaba su ánimo» (XX.174). A veces el *thymós* expresa esperanza, pero se trata siempre de una esperanza activa, no de una confianza pasiva. Cuando Patroclo fue asesinado, se dice de los troyanos que «sus *thymós* confiaban

en poder librar el cuerpo de Patroclo del poder de Ayante» (XVII.234). El *thymôs* es, sobre todo, la fuente de las emociones. La amistad y los sentimientos de venganza, la alegría y la tristeza, el enfado y el temor, todos emanan del *thymôs*. Deífobo «sintió en su *thymôs* temor de la lanza del valiente Meriones» (XIII.163); Héctor reprocha a Paris que no se una a la lucha: «Loco, te equivocas al almacenar amargo rencor en tu *thymôs*» (VI.326). Después de que Héctor desafiase a los griegos, Menelao se levantó y «se lamentó a voces desde su *thymôs*» (VII.95). No obstante, la acción del *thymôs* no siempre se limita a la emoción y, a veces, sirve a fines intelectuales, si bien esta actividad intelectual no es la que desarrolla un teórico de la erudición¹²⁶. Las deliberaciones se producen en situaciones difíciles y en una atmósfera cargada de emociones. Al ser abandonado por los griegos en la batalla, Odiseo «se dirigió a su orgulloso *thymôs*» (XI.403). Tras analizar las dos posibilidades que le quedan, concluye sus deliberaciones preguntándose: «¿Pero por qué mi *thymôs* piensa así?» (XI.407).

Se creía que el *thymôs* residía principalmente en el pecho (IV.152, etc.), siendo el *phrên* su principal asiento (ver más adelante). Hera pregunta a Poseidón: «¿No siente el *thymôs* de tu *phrên* piedad por los agonizantes troyanos?» (VIII.202). En algunos casos el *thymôs* se asocia a los miembros del cuerpo. Cuando Odiseo encuentra a su madre Anticlea en la Tierra de los Fantasmas, ésta le reprocha que la causa de su muerte haya sido el dolor que su ausencia le había producido, y no una «enfermedad que arranca el *thymôs* de brazos y piernas con odioso afán de marchitarlos» (11.201). Esta asociación con los miembros del cuerpo no contradice su ubicación más habitual, ya que Anticlea acentúa así el efecto que el *thymôs* ejerce sobre el cuerpo sano.

Normalmente, el *thymôs* se mantiene en su sitio y no se desplaza, si bien se ve afectado por un desvanecimiento. Como hemos visto anteriormente, Homero describe todos los desvanecimientos según un patrón establecido. Dicho patrón indica que, al despertar de un desmayo, el *thymôs* recupera su interrumpida actividad. Cuando Andrómaca se desvanece al ver cómo el cuerpo de Héctor es arrastrado por toda la ciudad, su recuperación se describe del siguiente modo: «Una vez que hubo recobrado el aliento y que su *thymôs* volvió a concentrarse en su *phrên*, dijo...» (XXII.475). Estas palabras sugieren que durante el desvanecimiento el *thymôs* abandona su asiento original, aunque no implican necesariamen-

te que abandone siempre el cuerpo, como se ha defendido¹²⁷. El verbo utilizado, *ageirô*, «recoger», «concentrar», podría hacer alusión a la concentración de algo que se habría dispersado por el cuerpo. Así queda sugerido en otro pasaje: cuando Menelao se dio cuenta de que no estaba herido de gravedad, «el *thymôs* volvió a concentrarse en [no “en el interior de”] su pecho» (IV.152)¹²⁸. La descripción del desvanecimiento de Sarpedón, sin embargo, parece indicar un abandono del cuerpo ya que se dice que el viento «devolvió la vida a la que había arrebatado su *thymôs*» (V. 697s.)¹²⁹. Esto no sólo da a entender que el *thymôs* se representaba a veces como una especie de aliento, sino que el concepto podría haber sido influido por el concepto de la *psiqué*.

¿Qué era el *thymôs* en su origen? Recientemente se ha demostrado que el *thymôs* debió de ser una vez una sustancia que podía ser puesta en movimiento, y esta observación apoya una antigua etimología que conectaba el *thymôs* con palabras como el *fumus* o «humo» latino¹³⁰. Es bien cierto que el *thymôs* se representa a veces como una especie de aliento (IV.524; XVI.468), pero asumir una identificación con la *psiqué* a partir de este parecido sería un error¹³¹.

Más intelectual es el *noos*, que, después de Homero, normalmente se escribe en su contracción *nous*¹³². Se trata de la mente o del acto de la mente, un pensamiento o un propósito. Haga lo que haga Patroclo, «el *noos* de Zeus es siempre más poderoso que el de los hombres» (XVI.688); Nausícaa «golpeaba a sus mulas con el *noos*» (6.320) para que sus criadas y Odiseo pudieran seguirla a pie; Zeus reprocha a Atenea: «¿No inventaste tú misma ese *noos*?» (5.23). Y sin embargo el *noos* no es exclusivamente intelectual. Agamenón «se alegró en su *noos*» (8.78); refiriéndose a Héctor, Paris dice que «el *noos* de su pecho no teme a nada» (III.63). El significado intelectual tiene, no obstante, una importancia mucho más relevante.

El *noos* se localiza siempre en el pecho (IV.309, etc.) pero nunca se considera algo material. No puede golpearse, perforarse o apagarse. Nada indica tampoco que fuera contemplado en su origen como un órgano del cuerpo. Se han hecho muchos intentos por encontrar una etimología del *noos*, pero hasta la fecha ninguna ha sido aceptada de forma unánime. Las teorías más recientes sugieren una conexión entre *noos* y *neomai*, «volver», pero difieren extraordinariamente a la hora de explicar su desarrollo semántico, y la solución definitiva a estas divergencias no parece próxima¹³³.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Se ha argumentado que el *menos* era concebido como algo gaseoso, ya que se decía que los Abantes «exhalaban *menos*» (II.536), y durante una incursión nocturna «Atenea, la de los ojos de lechuza, insufló *menos* en Diomedes» (X.482)¹³⁹. Sin embargo, este último ejemplo puede compararse con expresiones de los Vedas donde se dice que el pensamiento, la habilidad y el poder espiritual son insuflados en alguien sin que se sugiera que éstos sean de naturaleza gaseosa. El origen de esta expresión, que se deriva de un común *langage poétique* indoeuropeo, puede explicarse a partir de una cualidad de la exhalación. Al igual que se sopla el fuego para avivarlo, alguien insufla en las personas poderes espirituales, avivándolas¹⁴⁰. Esta sugerencia se ve apoyada por citas griegas en las que se dice que el *menos* es difícil de «apagar» (XVI.621), o que el *menos* es «inextinguible» (XXII.96). No obstante, la expresión «exhalar *menos*» encuentra su origen más probable en el significado de *menos* como furor marcial: la respiración pesada refleja la energía puesta en juego en la batalla.

Finalmente, observamos que el *menos* no evolucionó en la misma dirección que el *manas* indio o el *manah* persa. Estos últimos dieron paso a un alma libre secundaria¹⁴¹, mientras el *menos* sólo ocupa un pequeño lugar en el alma del ego griega. Las razones de este desarrollo diferente continúan siendo objeto de investigación.

¿De qué modo son comparables estas almas del ego con la concepción de alma del ego de Hultkrantz? Hultkrantz, que había estudiado el alma del ego de forma extraordinariamente minuciosa, define a ésta como

un alma corporal de naturaleza bastante heterogénea y a veces oscura. En su forma «pura» constituye una hipóstasis del flujo de la consciencia, el centro del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento; la mente, en un sentido amplio. Pero al mismo tiempo, ya que el alma del ego muestra así su estrecha relación con nuestro concepto de ego, manifiesta ciertos rasgos particulares que dejan claro que no se trata de la propia personalidad del individuo, sino de un ser que se encuentra en el interior del individuo y que dota a éste de pensamiento, voluntad, etc. Probablemente, el alma de la consciencia ha obtenido su función de potencia del individuo del mismo modo que el alma de la vida: las percepciones, los pensamientos, los deseos, etc., que constituyen el contenido consciente del ego, a menudo manifiestan cierta independencia, especialmente cuando (como en casi todas las personas psicasténicas), como consecuencia de su fuerza, colisionan con otras tendencias de la mente o adquieren el carácter de nociones compulsivas, ac-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

diafragma. Los griegos habrían conocido muy pronto la conexión que existe entre la respiración y los pulmones a través de las heridas de guerra y de los numerosos sacrificios que realizaban.

Los *prapides* tienen una importancia mucho menor, y representan el asiento de la inteligencia (I.608), el deseo (XXIV.514), y la tristeza (X.43). Su localización exacta resulta imprecisa, aunque han sido identificados como los pulmones¹⁵⁰.

En cierto número de pasajes, Homero utiliza la palabra *cholos*, o «bilis», para designar la cólera¹⁵¹. El atributo físico es normalmente dominante, como queda de manifiesto en la explosión de Aquiles al citar las palabras de sus propios mirmidones: «Duro hijo de Peleo, tu madre te crió con *cholos*» (XVI.203). El aspecto psicológico predomina en VI.335, cuando Paris dice a Héctor que su inactividad no es «producto de *cholos* contra los troyanos».

Por último, están el *kardia*, *kêr*, o «corazón», y el *êtor*, normalmente traducido por «corazón» pero que originalmente debió de significar «vena»¹⁵². Como sucede con el *thymôs*, estas palabras denotan todo un espectro de sentimientos, aunque carecen de un contenido intelectual y raramente se identifican con el asiento del deseo o de la esperanza. Después de que Áyax haya reprendido a Aquiles, éste le contesta: «Mi *kardia* se hincha de *cholos*» (IX.646); los griegos enterraban a sus muertos en silencio, «guardando luto en su *kêr*» (VII.428); el *êtor* de Odiseo «temblaba con violencia» (V.670).

El *kêr* parece evolucionar alejándose de su origen físico, lo cual quizá explique la creación de *kardia*, nunca localizado en otro lugar. Héctor dice a Paris: «Mi *kêr* se lamenta en mi *thymôs*» (VI.523 s.); Alcinoos contesta a Odiseo: «Extranjero, la naturaleza de este *kêr* de mi pecho no se enfurece sin motivo» (7.308 s.); el *kêr* de Odiseo «deliberaba en sus *phrenes*» (18.344). El *êtor* es el menos físico de estos órganos y se localiza en el pecho (II.188), en los *phrenes* (VIII.413) y en el *kardia* (XX.169).

Los animales alma

La imaginación representaba a veces al alma libre bajo la forma de un animal. Este sorprendente fenómeno no es fácil de entender. Hultkrantz lo explica de la siguiente manera:

La más importante de las formas no humanas en las que se manifiesta el alma libre es sin duda la forma animal. La concepción del alma libre con forma animal constituye en cierto modo un vínculo con la creencia en la transmigración de las almas. Esto no significa que la persona muerta en forma de animal sea una continuación de la forma asumida por su alma libre mientras estaba con vida, sino que el alma libre con forma animal y la persona muerta en forma de animal seguramente tienen la misma raíz psicológica (alucinatoria, ilusoria, incidentalmente asociativa). En ambos casos, es prácticamente imposible distinguir entre el animal como forma en la cual el alma o el fantasma se manifiestan y el animal como morada del alma o del fantasma. Las nociones se mezclan aquí de tal modo que no es posible separarlas¹⁵³.

La explicación de Hultkrantz no es del todo satisfactoria. La aparición del alma bajo la forma de un oso o de un cuervo tiene más probabilidades de ser un caso de transmigración, ya que el cuerpo no puede contener a estos animales. Resulta más plausible ver en un animal alma de pequeñas dimensiones una manifestación del alma y no un caso de transmigración, ya que normalmente el alma abandona el cuerpo a través de la boca o de la nariz. La explicación de Hultkrantz tampoco señala la importancia de la naturaleza fugaz de estos pequeños animales. Su carácter transitorio no hace pensar en alucinaciones o ilusiones, fenómenos relativamente limitados, sino en sueños: la naturaleza efímera de los sueños se refleja en la naturaleza efímera de los animales.

Existe una gran variedad de pequeños animales alma. En Europa central, el ratón era sin duda el más frecuente; en el Este europeo, los insectos jugaban un papel predominante, y en Siberia el ratón como animal alma no aparece en absoluto. La naturaleza de los insectos variaba según el país. En Japón, la abeja, la avispa y la libélula actuaban como animales alma; en Estonia, el escarabajo; y en Irlanda, la mariposa. Los testimonios siguen siendo muy incompletos en los casos de Europa y de Asia, y son prácticamente inexistentes en el resto del mundo¹⁵⁴.

A título de ensayo, distinguiremos entre dos categorías de animales alma¹⁵⁵. Por una parte, están la abeja, la avispa y la mosca, así como otros pequeños insectos entre los cuales, en la Antigüedad y en tiempos posteriores, no se establecía una clara distinción. En las leyendas europeas, estos animales no están ligados al cuerpo y representan la completa identidad de su propietario. Por otro lado, se encuentran los animales que, según

se creía en un principio, vivían en el interior del cuerpo vivo, como es el caso del ratón, que parece haber sido considerado por algunos pueblos como portador de vida. Por ejemplo, en algunas partes de Finlandia se creía que el tic en un ojo o el movimiento involuntario de un músculo (del latín *musculus* o «ratoncito») eran causados por el *elohiiri* o «ratón de la vida», cuya presencia garantizaba la continuidad de la vida¹⁵⁶. El ratón puede compararse con esos animales que parecen nacer sólo a la hora de la muerte, como la serpiente en Grecia o la mariposa en Estonia. Estos animales parecen representar las almas del cuerpo.

Esta distinción crea al menos cierto orden en un aparentemente caótico mundo de insectos, reptiles y pequeños mamíferos. No obstante, se trata de una distinción fundamentalmente teórica, ya que en muchos pueblos las dos categorías se encuentran entremezcladas. Con el nacimiento de otras ideas concernientes a la naturaleza y a las causas de la vida, las fronteras entre las dos categorías se desdibujaron.

En la antigua Grecia no encontramos esa identificación entre el alma de una persona viva y un insecto. Se ha sugerido que el alma de Hermotimo apareció en forma de mosca porque así se ve reflejado en el *Elogio de la mosca* de Luciano (7), pero el argumento no resulta en modo alguno convincente¹⁵⁷.

Conclusión

¿En qué consistía exactamente el concepto griego de alma? En la antigua Grecia, la creencia en el alma tenía una naturaleza dualística y todavía separaba dos elementos que hoy constituyen el concepto moderno de alma: el alma libre y las almas del cuerpo. El término *psiqué* se corresponde fundamentalmente con el concepto de alma libre de Arbman, aunque la actividad del alma durante el trance o el sueño, que hubiésemos esperado encontrar a la luz de la definición de Arbman, es sólo evidente en tiempos post-homéricos. Si consideramos el estado fragmentario de las fuentes, entenderemos que difícilmente podría haber sido de otra manera.

En los primeros estadios de desarrollo de su creencia en el alma, por tanto, los griegos establecieron las mismas grandes categorías con las que Arbman y sus discípulos se encontrarían en su investigación. No obstan-

te, la complejidad de la épica homérica del *ama libre* —*psiqué*— y las almas del cuerpo —*thymós*, *noos* y *menos*— demuestra que la descripción del alma de Arbman, en cuanto a su naturaleza dualística se refiere, es limitada, como observó acertadamente uno de sus críticos¹⁵⁸. Resulta más correcto hablar de la naturaleza múltiple de la creencia griega en el alma. Allí donde otras tradiciones no lo hicieron, los griegos separaron, y el alma unitaria sólo aparece en el periodo posterior a la Edad Antigua.

Por último, la primera naturaleza múltiple del alma ofrece una nueva perspectiva para el análisis del concepto griego del todo psíquico. Bruno Snell mantendría que los antiguos griegos no contaban con ningún concepto para designar el todo psíquico (ver capítulo I). Los oponentes de la tesis de Snell argumentaron correctamente que los antiguos griegos utilizaban con regularidad expresiones como «yo deseo» o «yo pensaba» y que, en consecuencia, debían de poseer un sentido general de coherencia psíquica, así como, al menos, una noción imperfecta de la naturaleza unitaria de la personalidad¹⁵⁹. Snell tampoco prestó suficiente atención a la importancia del nombre del individuo: Homero habla de la *psiqué*, el *thymós* y el *noos* de un individuo particular¹⁶⁰. Por otro lado, en el tiempo de Homero el individuo no concebía la voluntad como un factor ético, ni distinguía entre el interior y el exterior de sí mismo como hacemos nosotros¹⁶¹. Los primeros griegos, al igual que otros pueblos indoeuropeos, no se consideraban a sí mismos individuos independientes sino miembros de un grupo¹⁶². No obstante, este argumento puede llevarse también demasiado lejos. La mitología griega presenta numerosos héroes que desafían las normas de los dioses y de los hombres, como Áyax, Aquiles o Belerofonte, héroes a menudo representados como figuras marginales¹⁶³ pero cuya importancia demuestra que la antigua Grecia debió de contar con muchos individuos independientes. En cualquier caso, los problemas concernientes a la noción de unidad del yo exceden el marco de esta investigación; nos limitaremos a decir que la percepción que los griegos tenían de la estructura de los atributos de su personalidad era distinta a la de nuestros días¹⁶⁴. Sólo en la Atenas del siglo V empezamos a encontrar la idea de que el ciudadano puede determinar el propio e independiente rumbo de sus actos¹⁶⁵. A finales de ese siglo la *psiqué* se convirtió en el centro de la consciencia, una idea no del todo explicada pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la conciencia política ejercieron sin duda una gran influencia¹⁶⁶. Parece probable tam-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Capítulo III

El alma de los muertos

El alma de los muertos no ha sido objeto reciente de la misma atención sistemática que el alma de los vivos. Los grandes monográficos sobre la creencia en el alma en Norteamérica y Oceanía han analizado este tema sólo en forma de breves capítulos¹⁶⁸, e Ivar Paulson, el discípulo de Arbmán, que pretendía investigar esta cuestión de forma sistemática en una escala similar a su gran estudio sobre el alma de los vivos en el norte de Eurasia, murió antes de poder completar el proyecto. No obstante, sí llegó a publicar algunos artículos preliminares que dan idea del modo en que pretendía proceder con su análisis del alma de los muertos¹⁶⁹. Al identificar los elementos constitutivos del complejo alma, correspondientes al concepto occidental de alma que sobrevive y representa al individuo después de la muerte, demostró que en muchos casos el alma libre de los vivos seguía actuando como alma de los muertos¹⁷⁰. Ofreceremos aquí dos ejemplos: la palabra que designa al alma libre entre los mordvanos, una tribu del Altái, es *ört*; el hecho de que el alma del muerto también se llame *ört* hace pensar que la idea del alma del muerto se derivaba genéricamente del alma del vivo. Entre los ainu japoneses, el alma del ego original, *ramat*, evolucionó dando paso a un alma libre secundaria, el alma de los muertos, también llamada *ramat*.

El método de investigación de Paulson tiene sus limitaciones. Su planteamiento está muy influenciado por el concepto occidental de alma, ya que acepta como universal la común creencia occidental de que el alma representa al individuo después de la muerte, cuando existen otros pueblos para los cuales bien el cuerpo sobrevive o el muerto se convierte en un ser con forma animal, un espíritu o un fantasma. En algunas partes, también, la terminología que hace referencia al alma del muerto es totalmente diferente a la de los vivos¹⁷¹. Asimismo, Paulson se abstuvo conscientemente de abordar la conexión entre el alma del muerto y el cuerpo muerto y, en consecuencia, esquivó el análisis sobre el contenido



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Son los atributos físicos del alma, más que los psicológicos, los que revisten mayor importancia para los griegos. Las descripciones del *eidólon* sugieren que los griegos creían que el alma del muerto tenía la apariencia del ser vivo, y describían las acciones físicas de las almas del muerto de dos formas contradictorias: pensaban simultáneamente que las almas del muerto se movían y hablaban como un ser vivo y que el alma de los muertos no podía hablar o moverse y en su lugar chillaba y revoloteaba de un lado a otro.

Los ritos funerarios de los griegos actuaban como un rito de paso para el alma en su viaje del mundo de los vivos a la vida ultraterrena. Las almas de los que morían sin haber llegado a ser miembros de pleno derecho del orden social, como era el caso de los criminales, los niños o los adolescentes, no eran objeto de los ritos funerarios completos, y se creía que no podían entrar plenamente en el mundo de los muertos. No obstante, como veremos, existen pocas pruebas que atestigüen que quienes morían alejados del orden social permanecían entre los vivos para acosarlos en forma de fantasmas o aparecidos.

El alma en el momento de la muerte

De todos los elementos del alma sólo la *psiqué* continúa presente en la vida ultraterrena y representa al individuo. Y de todos estos elementos es precisamente la *psiqué* la que, como se ha demostrado, se corresponde más exactamente con la definición de alma libre de Arberman. Este hecho sugiere que para los griegos, al igual que para muchos otros pueblos, el alma de los vivos era lo mismo que el alma de los muertos. Las almas de los muertos, sin embargo, carecían de elementos psicológicos asociados a las almas del ego del alma de los vivos.

En Homero, cuando alguien muere la *psiqué* se va para no volver. Tras quedar mortalmente herido, la *psiqué* de Hipérenor le abandona enseguida (XIV.518). En los casos de Patroclo (XVI.856), Héctor (XXII.362) y Elpenor (10.560 y 11.65), Homero añade que la *psiqué* se dirige al Hades; y en todos ellos, la *psiqué* abandona el cuerpo por sí sola. Sólo en el caso del desvanecimiento de Andrómaca se dice que ésta exhaló su *psiqué* (XXII.467). Cuando Pandaros muere a manos de Diomedes, su *psiqué* y su *menos* se «sueltan» (V.296). Parece que aquí el acto de «soltarse», más propio del *menos* (ver más adelante), se transfiere a la *psiqué*.

En las descripciones épicas del momento de la muerte, el *aiôn* nunca se menciona, aunque la muerte debe de haber estado estrechamente relacionada con la ausencia de éste porque la muerte se expresa como partida del *aiôn* (V.685; 7.224) o privación del *aiôn* (XXII.58). Aquiles teme que los gusanos corrompan el cuerpo muerto de Patroclo «porque el *aiôn* ha sido asesinado» (XIX.27).

En el momento de la muerte el individuo también pierde su *thymôs*, un proceso que puede expresarse de distintas maneras. Herido de muerte, Dioreo «cayó de espaldas sobre el polvo... mientras exhalaba su *thymôs*» (XIII.654). Algunas veces el *thymôs* parte por sí solo. Tras herir Ayante a Epicles, compañero de armas de Sarpedón, éste «cayó desde el alto muro como un acróbata y el *thymôs* abandonó sus huesos» (XII.386). A veces se dice que el *thymôs* es separado o extraído del cuerpo. Diomedes asesinó a los hijos de Fenopos y «extrajo el *thymôs* de ambos» (V.155). Más tarde mató a Axilo y a su criado, y «de los dos se llevó el *thymôs*» (VI.17).

Lo que sucede con el *thymôs* una vez fuera del cuerpo sigue siendo un misterio. A diferencia de lo que sucede con la *psiqué*, el *thymôs* nunca se dirige al Hades, con el cual sólo se relaciona una vez. Néstor asiste al deseo de Peleo de que su *thymôs* pueda ir «de sus miembros a la casa del Hades» (VII.131). Esta expresión, no obstante, parece un deseo retórico y no la reflexión de una creencia corriente¹⁷⁵. Por último, no deja de ser importante observar que cuando una persona muere a manos de alguien, o cuando se expresa el deseo de matar, es el *thymôs*, más que la *psiqué*, el que se dice que abandona el cuerpo. Este hecho apoya nuestro anterior análisis sobre el papel y el lugar ocupados por la *psiqué* de los vivos: cuando un individuo se mantiene normalmente activo, la *psiqué* apenas recibe muestras de atención¹⁷⁶.

Aunque hoy en día existe un gran interés en la presencia o ausencia de la mente en el momento de la defunción, el *noos* nunca se menciona en las descripciones homéricas de la muerte. El poeta siempre caracteriza la muerte describiendo la partida de la *psiqué*, el *thymôs* o el *menos*. Si tenemos en cuenta que el *noos* estaba ligado al cuerpo de forma más vaga que el resto de las «almas», como el *thymôs* y el *menos*, el hecho no resulta demasiado sorprendente.

La muerte pone un fin natural a la actividad del *menos* pero, a diferencia de lo que sucede con la *psiqué* y con el *thymôs*, éste no abandona el cuerpo. Se dice que su actividad «se suelta, se desenjaeza», una metá-

fora que compara el colapso de la muerte con el de los caballos al ser desensajados tras una dura carrera (el verbo utilizado, *lyô*, se usa especialmente para la acción de desensajar y desembridar caballos, desuncir el yugo a los bueyes, etc.). Pandaros cae de su carro y los caballos se asustan por el brillo de su armadura; se dice entonces que «su *psiqué* y su *menos* se soltaron de inmediato» (V.296). Homero utiliza la misma expresión para describir el final de Eniopeo (VIII.123) y de Arqueptolemo (VIII.315).

Las potencias del ego tienen un menor interés. A excepción de las referencias alusivas a un claro significado físico, sólo se menciona el *étor*, la menos física de las potencias del ego. Aquiles abandonó a Asteropeo, tendido sobre la arena, «porque le había arrancado su *étor*» (XXI.201). Encontramos la misma expresión en la muerte de Héctor (XXIV.50), cuando Aquiles arrastra el cuerpo de éste alrededor de la tumba de Patroclo.

Resulta sorprendente que, tras la muerte, nada se mencione sobre las almas del cuerpo. Su conexión con el cuerpo es la causa de su desaparición. Algunas veces, sin embargo, fuera de Grecia, sucede que un alma del cuerpo sobrevive a la muerte. En el caso de pueblos que cuentan con una concepción profundamente dualística del alma, el alma del cuerpo nunca representa la verdadera personalidad del individuo y se convierte, por ejemplo, en un espectro.

Manifestaciones humanas y animales de los muertos

Como hemos visto, la *psiqué* representaba la identidad del muerto, y en la vida ultraterrena los muertos reciben a menudo el nombre de *psychai* (11.84, 90, etc.)¹⁷⁷. Sin embargo, *psiqué* no es el único término que hace referencia a los muertos, ni el momento de la muerte se expresa exclusivamente en términos de *psiqué* que abandona un cuerpo. En Homero, el cuerpo representa a veces al individuo; los muertos son comparados a las sombras, y el término *eidôlon* se utiliza para describir el alma del muerto. Algunos testimonios indican también que los griegos creían que el alma del muerto se encarnaba en la serpiente.

Después de que Agamenón matara a los hijos de Antenor, Ifidamante y Coón, «entraron en la casa del Hades» (XI.263). Aquí, por tanto, no es la *psiqué* sino las personas mismas las que se dice que se dirigen al Hades. Una idea similar puede encontrarse tras las expresiones en las que se ha-

ce referencia a los muertos como a «cabezas sin-*menos* de los muertos» (10.521; 11.29, 49), ya que la cabeza a veces actuaba como *pars pro toto*.

Aunque pocas veces encontramos esta idea en Homero, el fenómeno no es infrecuente en otros lugares. Hultkrantz escribe: «Varios testimonios de indios de distintas partes de América dan fe del hecho de que la identificación de las almas con los muertos no se produce de forma evidente e inmediata: se nos dice que la persona sobrevive, y si existen indicios sobre el papel que las almas juegan en la transición hacia la nueva existencia, la opinión sobre este hecho está a menudo dividida, es confusa y contradictoria»¹⁷⁸. En algunas áreas de Oceanía, no es el alma libre sino el *homo totus* el que se convierte en alma del muerto¹⁷⁹. Dada la escasez de documentación de este periodo, resulta imposible pronunciarse de forma concluyente sobre el tema, pero parece probable que en tiempos de Homero se encontraran todavía signos de una creencia similar¹⁸⁰.

Entre ciertos pueblos, los muertos recibían el nombre de «sombras». Homero, sin embargo, se limita a comparar al muerto con una sombra. Cuando Circe dice a Odiseo que sólo Tiresias posee un *noos* en el Hades, añade: «Pero los otros (es decir, el resto de los habitantes del Hades) revolotean como sombras» (10.495)¹⁸¹. Y cuando Odiseo desea abrazar a su madre en los infiernos, ella vuela «como una sombra o un sueño» (11.207 s.).

La relación entre el alma del muerto y la sombra no ha sido aún objeto de un análisis sistemático, que debería basarse en el estudio a gran escala de las fuentes antropológicas disponibles¹⁸². Hultkrantz observa que en algunos lugares se cree que la sombra física se convierte en un fantasma tras la muerte, pero esta identificación no puede considerarse una norma. En la mayoría de los casos en los que la persona muerta se representa como una sombra, no existe continuidad entre la sombra del individuo vivo y el espectro del muerto, de modo que el término «sombra» es sólo una metáfora. Estas observaciones de Hultkrantz quedan claramente confirmadas por el corpus homérico, aunque admitimos que este último es bastante escaso¹⁸³.

A veces se utiliza el término *eidôlon*¹⁸⁴. Patroclo se quejaba a Aquiles de que los «*eidôla* de los que habían muerto» le impedían franquear las puertas del Hades» (XXIII.72, 11.476, 24.14). Durante su visita al Hades, Odiseo habla con el *eidôlon* de su amigo Elpenor (11.83). Y tras el sangriento final de los pretendientes, el vidente Teoclímeno ve el umbral de la corte lleno de *eidôla* (20.355).

El significado de *eidôlon* se vuelve claro a partir de dos pasajes. Después



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tablecían, aunque sí tenemos la certeza de que, popularmente, la serpiente era considerada el muerto mismo.

Aristóteles (*Historia Animalium* 551 A) señala que la palabra *psiqué* también significaba «mariposa». Curiosamente, éste parece ser el único término conocido por los griegos para designar la mariposa, un hecho que no ha sido suficientemente valorado por Nilsson¹⁹³; en consecuencia, el significado será anterior a lo que su primera aparición sugiere. Por desgracia, no existe ninguna otra señal sobre un posible vínculo entre la mariposa y el alma de los vivos y los muertos. Aunque no hay unanimidad al respecto, parece ser que en los tiempos de la cultura minoica la mariposa podría haber tenido cierta relación con los muertos, aunque por supuesto esto no demostraría que la mariposa fuera realmente considerada el alma del muerto en el periodo que aquí analizamos¹⁹⁴. La posibilidad, sin embargo, no debe ser excluida.

La relación entre el alma y el cuerpo del muerto

Hultkrantz observa: «En el momento de la muerte, la persona emerge a una nueva forma de existencia; ninguna idea-alma es necesaria para esta transición, ya que es la persona misma la que continúa viviendo una nueva existencia»¹⁹⁵. Hultkrantz tiene razón sólo en parte, al menos en lo que se refiere al material griego. Es sin duda cierto que existe un corolario de esta idea en el *Nekya*, donde se nos muestra a Heracles (11.601-627) y a Orión (11.572-575) desarrollando las mismas actividades que habían llevado a cabo en la tierra, pero hay otras representaciones no tan sencillas de comprender si nos atenemos a las explicaciones de Hultkrantz. Los muertos en Homero, por ejemplo, no pueden hablar de forma normal, ni siquiera se mueven normalmente. ¿Cómo conciliar estos rasgos con la definición de los muertos de Hultkrantz, según la cual los muertos son imágenes de la memoria creadas a partir de una persona que habría vivido con anterioridad? En este punto, el análisis de Hultkrantz es un tanto deficiente, en la medida en que no alcanza a identificar los factores que constituyen la imagen de la memoria del muerto y a considerar la diferencia entre la memoria de una persona viva y de una persona muerta. El recuerdo del muerto no sólo se basa, por ejemplo, en el

modo en que hablaba, se movía o reía cuando estaba vivo, sino, también, en la forma en que se encontraba en el momento de la muerte, cuando no hablaba, ni se movía, ni reía. De hecho, los dos tipos de recuerdo parecen crear para los antiguos griegos la imagen de la memoria del difunto.

La gran importancia que tiene el momento de la muerte se explicita al máximo en la descripción del aspecto de un muerto que muestra heridas exactamente iguales a las recibidas justo antes de morir. Homero describe a los guerreros que se encuentran a la entrada del Hades todavía vestidos con sus sangrientas armaduras (11.41). Descripciones similares encontramos en tiempos posteriores a Homero; Esquilo deja que el *eidôlon* de Clitemnestra revele sus heridas de muerte (*Euménides* 103), y Platón explica con detenimiento esta idea, aunque en cierto sentido la perfecciona al añadir que el alma también retiene las heridas de su existencia anterior¹⁹⁶. El mismo tema se encuentra en vasijas, en las que los muertos aparecen invariablemente mostrando sus heridas, a veces vendados todavía¹⁹⁷. Entre los romanos, las descripciones sobre el alma de los muertos con sus heridas se convirtieron en un topos muy popular¹⁹⁸.

La trascendencia del *sôma* o «cuerpo muerto», en la representación del alma del muerto, queda patente en otras descripciones¹⁹⁹. El alma de los muertos carece de los atributos psicológicos del alma de los vivos. Sabiendo que el *thymôs* abandonaba al individuo en el momento de la muerte, resulta comprensible que no conozcamos ningún caso en el que el alma de un muerto posea un *thymôs*. Tampoco los muertos poseen un *noos* (10.494-495) o un *menos*; es más, los muertos reciben el nombre de «cabezas sin *menos*» (10.493-495, 521, 536)²⁰⁰. La única excepción es Tiresias (10.493-496). Si por su naturaleza de vidente, como se ha argumentado hace poco tiempo de forma convincente, vivió al margen de la comunidad de los vivos, esa misma naturaleza hizo que tampoco se integrara en la comunidad de los muertos²⁰¹.

Las almas de los muertos no sólo carecen de las «almas» y órganos relacionados con la vida interior, sino también de otras facultades y cualidades. Por ejemplo, son incapaces de hablar con normalidad²⁰². Al abandonar a Aquiles, el alma de Patroclo se desvanece entre chillidos (XXIII.101). Las almas de los pretendientes emiten los mismos sonidos mientras son guiados por Hermes hacia los infiernos, y por esa razón fueron comparados con murciélagos (24.5, 9). Se dice que Pitágoras vio a Hesiodo «atado a un pilar de bronce, lanzando chillidos» (Diógenes

Laercio 8.21). Sófocles les atribuye un sonido diferente cuando escribe: «Aquí llegan los zumbidos del enjambre de los muertos»²⁰³. Este sonido miserable que emiten las almas de los muertos es sin duda producto de su imposibilidad de hablar. Hesiodo llama a la muerte «la que hurta la voz» (*Escudo* 131), y Teognis (569) dice que, cuando yazca bajo tierra, será como «una piedra sin voz». El motivo de la muerte silente aparece con mucha frecuencia en la poesía posterior, y también los romanos llamaron al alma de los muertos «la que guarda silencio» o «la muda»²⁰⁴.

Los muertos se mueven de manera diferente. Mientras en el momento de la muerte el individuo deja de moverse, y se movía con normalidad mientras estaba vivo, se dice que el alma del muerto «revolotea de un lado a otro» (10.495), tiene una carga de movimiento añadida. Aquí, el ser vivo ocupa una posición intermedia entre el cuerpo muerto y el alma del muerto.

Por último, nos preguntamos si en la Edad Antigua se creía que las almas de los muertos podían reír. Es una idea muy difundida que los muertos no ríen, y que los que visitan el más allá o se han encontrado con espectros pierden esta capacidad²⁰⁵. La risa sigue siendo un tema muy poco investigado desde el punto de vista antropológico; recientemente, sin embargo, algunos eruditos han señalado la importancia que ésta tiene en la constitución de una identidad de grupo, y en el establecimiento de un grado de control corporal dentro de una cultura o un grupo particular²⁰⁶. Este último punto no está desprovisto de interés en lo que al mundo antiguo se refiere, ya que el hecho de que ascetas como Pitágoras (Diógenes Laercio 8.20) o los monjes cristianos no riesen en absoluto, o lo hicieran sólo esporádicamente, encaja bien con la observación de la antropóloga británica Mary Douglas, según la cual grupos pequeños con un gran control corporal encuentran dificultades a la hora de reír y, así, relajar el control que ejercen sobre su cuerpo²⁰⁷.

Por otra parte, hace mucho tiempo que los folcloristas llamaron la atención sobre el hecho de que entre muchos pueblos la risa es un signo de vida. Su ausencia, por el contrario, estaría relacionada con tiempos y lugares en los que se habría producido una interrupción de la vida normal²⁰⁸. Esta observación resulta decisiva para interpretar la risa ritual. Por ejemplo, durante las lupercales romanas se tocaba la frente de dos jóvenes con un cuchillo manchado de sangre (un caso muy probable de muerte simbólica) que luego se limpiaba con lana mojada en leche; por último,

los jóvenes tenían que reír. El paso de la «muerte» a la risa sugiere con fuerza que aquí la risa era un símbolo de vida y, posiblemente, que comportaba incluso la incorporación a la comunidad, ya que es muy probable que las lupercales evolucionasen a partir de un antiguo ritual relacionado con la pubertad²⁰⁹. Otro caso de risa ritual procede de Europa occidental, donde solía elegirse el sábado de Pascua para realizar todo tipo de manifestaciones relacionadas con la risa y el regocijo, el *risus paschalis*. Es difícil separar la risa del regreso de Jesús de la muerte, aunque la risa también tendrá un efecto liberador tras la gravedad de la cuaresma²¹⁰.

En Grecia, los testimonios relacionados con la ausencia de la risa sólo pueden encontrarse en el periodo que sigue a la Edad Antigua. Se decía que los que consultaban el oráculo de Trofonio, en Lebadea, perdían por completo la capacidad de reír durante la visita. Al menos según Pausanias (9.39.13), la pérdida de esta capacidad tenía su explicación en la impresionante experiencia del visitante, pero el oráculo estaba conectado a una entrada en los infiernos; los visitantes eran sacados del agujero del oráculo por los pies, como los cadáveres²¹¹. Si parece poco probable que la idea de la pérdida de la risa fuera nueva o hubiera evolucionado a partir de otras culturas, el hecho de que esta noción estuviera vigente en la Edad Antigua parece una hipótesis plausible.

Las ideas relacionadas con el alma del muerto, por tanto, estaban muy influenciadas por el recuerdo del cuerpo muerto. Sin embargo, no se pensaba que todas estas cualidades negativas, como la ausencia del *noos* o de la capacidad del habla, se manifestaran en el alma del muerto de una forma simultánea. En la vida real, debía de ser imposible recordar al muerto al que se había conocido sólo de esta manera. En estos casos, es muy probable que existieran recuerdos de algunas de las actividades que el difunto realizaba en vida que también determinarían la imagen de la memoria. Por esta razón, se dice que Patroclo, que acaba de morir, se aparece a Aquiles tal y como era cuando vivía; y durante todo el tiempo en que está en contacto con él, habla a Aquiles como lo haría una persona normal; sólo cuando la entrevista termina y desaparece lo hace chillando.

Con el paso del tiempo, los recuerdos precisos de una persona muerta se desvanecen, y es comprensible que los rasgos más personales de ésta se escondan tras una idea general del muerto como reverso del ser vivo²¹². En la literatura, ya sea oral o escrita, pocas veces aparecen vínculos per-

sonales entre el muerto y el vivo, lo que hace que las cualidades negativas se acentúen. Pero tampoco esto sigue una pauta fija, y Aquiles (11.467-540) y Áyax (11.543-567) se comportan como si todavía estuvieran vivos.

Los ritos funerarios y el alma

Aunque la inferencia de creencias relacionadas con el alma a partir de unos ritos funerarios deba hacerse con cautela, existen algunos indicios claros sobre las ideas que los antiguos griegos tenían de la función de estos ritos. Del testimonio de Homero y de otras fuentes se desprende que el funeral clásico cumplía la función de rito de paso para el muerto a la vida ultraterrena. En la Antigüedad, un funeral no era simplemente un enterramiento o una cremación del cuerpo; se llevaban a cabo una serie de ritos que, según se creía, tenían la propiedad de ayudar al alma muerta en su paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos. Por otra parte, las fuentes de la época señalan también la creencia griega de que algunas de las almas de los muertos, incluidas las de los niños, adolescentes y criminales, pertenecían a una categoría especial. Se creía incluso que algunos de ellos se quedaban fuera del mundo de los muertos y no participaban totalmente en la transición.

Cuando el muerto Patroclo se aparece en sueños a Aquiles, le pide que haga incinerar su cuerpo, ya que, al no haber sido enterrado, no podrá cruzar el río que le separa del Hades (XXIII.72-76). En la *Odisea*, sólo Elpenor, que permanece insepulto, no necesita beber sangre para poder hablar. Obviamente está muerto, pero todavía no se ha convertido en un espectro (11.51-83). Y la misma idea subyace claramente en la historia de Sísifo, quien ordena a su esposa que no lleve a cabo los característicos rituales funerarios tras su muerte, para poder persuadir a Perséfone de que le permita regresar a la tierra de los vivos²¹³.

La conexión entre un cadáver no enterrado y la entrada al Hades que se deniega hace también pensar en el temor a menudo expresado de morir en el mar, o en el lanzamiento al mar de cuerpos de criminales y de enemigos del estado; un enterramiento denegado se interpreta como castigo de graves actos criminales²¹⁴. El ejemplo más famoso de este último castigo es sin duda el de Polinices, que aparece en la *Antígona* de



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mas a menudo aladas se representan cerca del féretro o de la tumba, aunque normalmente no adoptaban los rasgos característicos del difunto²²⁸. Como es lógico, los parientes de la persona fallecida no podían aceptar que el alma de ésta se dirigiera al Hades inmediatamente, y debía producirse cierto retraso en esa transición.

La misión de los ritos funerarios —facilitar la transición del alma— ayuda también a explicar la diferencia entre la inhumación y la cremación entre los griegos. Los griegos establecían distintas categorías entre los muertos para distinguir a las personas según su posición social: suicidas, niños, adolescentes y esclavos a menudo se enterraban, no se incineraban según la disposición habitual. Estas categorías se correspondían en el Hades con posiciones infranormales, aunque la gente que era víctima de una muerte prematura ocupaba a veces una posición supranormal.

En el siglo XIX y a comienzos del XX, los investigadores concedieron una gran importancia a la diferencia entre la cremación y el enterramiento²²⁹. Cada práctica era asociada a una idea distinta sobre la vida después de la muerte, aunque las fuentes escritas no apoyaran este punto de vista. La investigación antropológica ha demostrado que entre los indios americanos de California y otros lugares ambos métodos coexistieron en la misma tribu, y que el mismo método ha tenido distintos significados en tribus diferentes²³⁰. También en el Imperio Romano, la cremación y el enterramiento coexistieron, sin que la imposición de un método sobre otro se correspondiera con un cambio de ideas sobre la vida de ultratumba. La posición de los romanos no era única entre los pueblos indoeuropeos, y en todo el mundo existen pruebas abrumadoras de que la presencia o ausencia de un enterramiento, la sustitución del enterramiento por la cremación o viceversa, o las ofrendas rituales, no indican por sí mismos ningún tipo de creencia en el más allá. Como observara Nock en su comentario a Epicuro, quien negaba la vida después de la muerte pero aseguraba ofrendas perpetuas para sus familiares más allegados: «El ritual funerario está asociado fundamentalmente con la tumba, y no con la vida después de la muerte según su concepción teórica»²³¹.

Incluso cuando tenemos que rechazar la importancia de contrastar la inhumación y la cremación per se, la polaridad del pensamiento griego²³² hace difícil creer que no utilizaran estos dos métodos de disposición de los cadáveres para establecer diferencias entre las personas, según su edad y la forma de su muerte. Los testimonios literarios y arqueológicos con-

firman claramente esta práctica. El ejemplo más cercano de esta diferenciación es el de Áyax, cuyo cadáver, tras suicidarse, no es incinerado ni inhumado. Según el *Ilias Parva* esto sucede «por la cólera del rey», pero cabe suponer que ésta fuera una explicación posterior, ya que los suicidas pertenecían a la clase de «muertos que carecían de *status*» (ver más adelante)²³³. Los suicidas no recibían ningún tipo de honores en Tebas, y en Chipre eran arrojados sin enterrar al otro lado de la frontera según las leyes de Demonassa²³⁴. En Atenas, se cortaba una de sus manos (Esquines 3.244), y Platón, en sus *Leyes* (873 D), permitía el enterramiento de los suicidas sólo en las fronteras entre doce distritos, lo cual significaba una porción de tierra alejada del mundo social y ordenado²³⁵.

Los testimonios arqueológicos revelan que la misma oposición podía encontrarse ya en torno al 700 a. C. en tumbas eritreas contemporáneas, donde existía una clara distinción entre adultos incinerados y niños o adolescentes inhumados. Esta distinción debía corresponderse con la posición social del difunto, y sólo las personas con una apropiada posición civil eran incineradas²³⁶.

Esta práctica no sorprende en el caso de los niños. En casi todo el mundo se ha dispuesto de los cuerpos de los niños muertos de modo sencillo o, a menudo, descuidado²³⁷; aunque esta situación no se repite de forma sistemática²³⁸. Aristóteles menciona que en la isla de Quíos los niños eran objeto de duelo una vez al año, y las excavaciones revelan que los jóvenes eritreos fueron objeto de grandes atenciones al morir, unas atenciones de las cuales algunas tumbas de niños del Paleolítico son testigos silenciosos²³⁹. Los niños no fueron siempre inhumados. Especialmente en Atenas y en los distritos colindantes existen numerosas pruebas de cremación infantil²⁴⁰. Las distintas prácticas sugieren diferentes grados de afecto por parte de los padres o de las circunstancias económicas de la familia. Algunos especialistas pretenden explicar la inhumación de los bebés relacionándola con la idea del renacimiento²⁴¹; sin embargo, esta posibilidad resulta bastante remota. Si con frecuencia la simple inhumación no se acompaña de la idea del renacimiento, no podremos inferir dicha idea, en el caso de la antigua Grecia, sin tener en cuenta los testimonios directos de nuestras fuentes. Nilsson observó que la inhumación de niños se correspondía con la práctica ausencia de ofrendas funerarias²⁴². Esta evidencia arqueológica indica que la inhumación de los niños no se acompañaba de todos los ritos propios de un funeral, aunque el cuerpo



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tal en el caso de suicidas, esclavos, niños y adolescentes. Desgraciadamente, no contamos con datos claros para las primeras dos categorías en el periodo que investigamos, pero es muy probable que la negativa de Caronte a transportar en su barca al esclavo Jantias, en la comedia de Aristófanes *Las ranas* (190 s.), se deba a la idea que se tenía sobre la posición del esclavo después de la muerte²⁴⁹. Los datos que conocemos sobre niños y adolescentes nos indican con más claridad que sus almas no gozaban de un *status* normal en la vida ultraterrena.

Sabemos que los niños, los adolescentes y otras personas muertas prematuramente tenían una condición especial. Las circunstancias anormales de su muerte hicieron pensar que éstos vagaban como fantasmas, que se convertían en vampiros u ocupaban una posición inferior en la vida ultraterrena²⁵⁰. En África, se creía que los que morían prematura o violentamente, en la guerra, de forma accidental o por su propia mano, igual que aquellos a los que se negaba un funeral, sufrían una muerte anormal. Encontramos las mismas categorías en Indonesia, donde además hay que añadir la formada por quienes morían de una grave enfermedad, y la del muerto desconocido. En Europa occidental, los muertos prematuros ocupan también un *status* especial y se incorporan al *arme Seelen*; y en la moderna Grecia, se convierten en los *vrikolakes*, los aparecidos, acompañados de los impíos, los malos alcaldes y los aduaneros²⁵¹.

Existen ciertos indicios de que, en la antigua Grecia, algunas personas, ciertamente no todas, pensaban que las almas de los muertos prematuros (*ahôroi*) o de los muertos por una muerte violenta (*biaiothanatoi*) tenían un destino diferente al de las personas muertas de una muerte considerada normal²⁵². También en la Antigüedad, existen indicios de ese destino distinto. Así se desprende, en el caso de las almas de los niños, de las tradiciones que rodeaban a Gelo de Lesbos, ya que se creía que ésta había muerto durante la infancia y se había convertido en un fantasma que asustaba a los niños²⁵³. Gelo se relaciona con trastos como Akko, Alfito (Plutarco, *Moralia* 1040 B) y Mormo, trastos, con aspecto de máscaras (!), utilizados por los griegos, quienes por supuesto todavía no contaban con un pediatra como Benjamin Spock, para asustar a los niños²⁵⁴. Según Von Sydow, podríamos llamar a estos trastos *ficts* porque todavía no pertenecen al mundo de las creencias del adulto²⁵⁵. No existen ritos, mitos o *memorates* relacionados con ellos. Se ha dicho que son espíritus que han sufrido una pérdida de *status* aunque no tenemos evidencia de un rango

anterior más elevado, y debemos recordar que las situaciones que provocan la mención de los *ficts* —cuando los niños cometen travesuras o se portan mal— no dejan de producirse nunca, incluso sin la presencia de esos espíritus²⁵⁶. No obstante, no parece que Gelo sea idéntica a estos trasgos, ya que el trasfondo de su historia (cuándo y dónde podemos llegar a tener una idea más precisa sobre ésta es algo sólo posible a partir de la era bizantina) es mucho más rico; un destino diferente, en un periodo posterior, podría ser inferido muy probablemente del comentario de Er (Platón, *La república* 615 C): «Y también sobre los niños muertos en el momento de nacer o que habían vivido poco tiempo refería otras cosas menos dignas de mención» (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Alianza 1994).

El especial destino de las almas de los adolescentes queda revelado en el pasaje de la *Odisea* en el que se narra la visita de Odiseo a los infiernos. La primera persona que se dirige a él es Elpenor, cuyo cadáver permanecía insepulto. El hecho de que no hubiera sido enterrado hacía que perteneciese a la categoría especial de los muertos de muerte anormal, pero antes de encontrar a Elpenor, Odiseo asistió a la siguiente escena: «Entonces se empezaron a congregarse desde el Erebo las almas de los difuntos, esposas y solteras; y los ancianos que tienen mucho que soportar; y tiernas doncellas con el ánimo afectado por un dolor reciente; y muchos alcanzados por lanzas de bronce, hombres muertos en la guerra con las armas ensangrentadas²⁵⁷.

Como se ha repetido a menudo, las personas que aquí se enumeran encajan exactamente en las categorías de *ahôroi* y *biaiothanatoi*²⁵⁸. La única categoría que todavía no hemos encontrado es la de los ancianos, aunque también pertenecen al grupo de los que a menudo son enterrados sin ningún tipo de ritual²⁵⁹. En la antigua Grecia existían tradiciones sobre el suicidio voluntario de los ancianos, una práctica que señala la costumbre de eliminar a las personas de edad avanzada. Hace tiempo, esta costumbre se extendió por el exterior y, probablemente, el interior de Europa²⁶⁰, y los griegos la asociaron a los trogytes (Diodoro Sículo 3.33.5), tibaranoi (Porfirio, *De la abstinencia* 4.21), hircanos (ibídem), escitas (ibídem), hérulos (Procopio, *Historia de las guerras* 2.14), bactrianos (Onesicrito, Estrabón 11.11.3), sogdianos (Plutarco, *Moralia* 328 C), derbices (Estrabón 11.11.8) y masagetas (Herodoto 1.216 y Estrabón 11.8.6); en el caso de los últimos dos pueblos, la muerte se acompañaba incluso de endocanibalis-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fermentación, y las tinajas habían permanecido cerradas desde entonces. En Grecia, el vino aguado era la principal bebida de los hombres (a menudo estaba prohibido a las mujeres), y el consumo de esta bebida jugaba un papel relevante en la reunión social masculina más importante, el simposio²⁷⁶. Los griegos incluso se consideraban distintos a las gentes de los pueblos vecinos por la forma de beber vino: a diferencia de ellos, bebían agua o vino sin mezclar²⁷⁷.

Dada la importancia del vino en su forma de vida, los griegos debían de esperar el día de la Pitoigia con gran ansiedad; una vez que las tinajas quedaban abiertas, se dedicaban a disfrutar relajadamente del vino. Una relajación similar sólo se producía cuando una cosecha tornaba un periodo de escasez en uno de abundancia, y existe gran cantidad de testimonios etnológicos que demuestran que esta relajación, que normalmente se manifestaba durante los festivales que celebraban la recogida de los primeros frutos, se traducía en el consumo de grandes cantidades de bebida y comida, así como en la suspensión general de las normas sociales. De igual modo, en Europa occidental, el vino joven era consumido en grandes cantidades el día de San Martín, una fecha en la que además se celebraban los ritos de la inversión y se portaban máscaras²⁷⁸.

Esta suspensión del orden social normal queda también muy patente en el segundo y más importante día del festival, llamado Coes, o «Jarras de vino». Se consideraba éste un día misterioso; todos los templos se cerraban con cuerdas, excepto el santuario de Dioniso de los Pantanos que permanecía cerrado el resto del año. Esto significaba que, en el transcurso de ese día, no podía hacerse ningún juramento con testigos, no podía cerrarse ningún negocio o celebrarse una boda²⁷⁹. En consonancia con el carácter confuso de la fiesta, las sacerdotisas del templo de Dioniso, las *kêraraí*, eran probablemente mujeres mayores por las que los hombres no tendrían ningún interés²⁸⁰. Los hombres libres y los esclavos participaban igualmente en el festival; en un día como ése, hasta un misántropo se sentiría obligado al menos a cenar con otra persona²⁸¹. No obstante, la «anarquía» no era total, ya que la prohibición de beber vino que afectaba a las mujeres no era revocada, y esta bebida continuaba siendo privilegio exclusivo de los varones atenienses²⁸².

El día comenzaba con la masticación de hojas de espino cerval, una planta de sabor bastante desagradable, que tenía la reputación de detener a las apariciones (*fantasmata*)²⁸³. Los estudiosos, que vinculan el festival al



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Desde que Erwin Rohde publicara en 1893 su gran libro *Psiqué* sobre el culto y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, el tema del alma y su relación con la vida antes y después de la muerte ha interesado a los estudiosos de la antigua religión griega. En este sentido, la importante contribución de Jan N. Bremmer a esta larga discusión académica parece tener un carácter definitivo tanto por sus procedimientos, más amplios y actualizados, como por sus conclusiones.

Con una claridad y concisión admirables, Bremmer nos ofrece en tres apartados una panorámica del desarrollo histórico de las creencias sobre el alma en la antigua Grecia: la comprensión de un concepto nada cercano a nuestra noción histórica de alma; la idea del alma en los seres vivos como algo «libre», que a pesar de pertenecer a lo individual de un ser puede volar fuera del cuerpo en sueños, en trances o desvanecimientos, y *múltiple*, pues no hay una sino una diversidad de ellas; y sobre el alma de los muertos, la metamorfosis del alma en el momento de la muerte, las diferentes manifestaciones del mundo de los difuntos, la relación entre alma y cuerpo en los muertos y la importancia de los ritos funerarios. En suma, Bremmer establece, muy convincentemente, la compleja visión no dualista que del alma tenían los antiguos griegos.

Jan N. Bremmer (1944), profesor de Historia de las Religiones en la Rijksuniversiteit Groningen, es co-autor de *Roman Mith and Mythography* y editor de *Interpretations of Greek Mythology*.

ISBN 84-7844-637-0



9 788478 446377
7505028