

CENOTAFIO

Por: **Jorge Mario Mejía Toro**
Universidad de Antioquia

... *als gäbe es, weil Stein ist, noch Brüder*
(... como si hubiera, por haber piedra, todavía hermanos)

Paul Celan¹

I. Devuelve mi cuerpo a casa²

Al combate se le llama **entristecedor**, pero hay momentos en que se vuelve **más dulce que el regreso**. Del combate se dice que **iguala a todos**; de la victoria, que **cambia de nombres**. La guerra gana en lo que puede ganar: crueldad del canto o crueldad del hombre, la lucha se encarniza, las heridas se hacen más minuciosas, ahondan en la enseñanza de la anatomía: de saetas que atraviesan el cuerpo **anhelantes**, se pasa al ensañamiento de manos amputadas, cuellos cercenados, troncos que ruedan como morteros entre la multitud y cabezas como pelotas o ensartadas en la pica como **flores de adormidera**, párpados arrancados, ojos que caen ensangrentados a los pies. **Que al menos perezcamos a la luz**, se oye decir.

El intercambio recíproco de dones entre adversarios se vuelve irrisorio; irrisorio el encuentro hospitalario de los rivales en los míticos vericuetos del linaje; irrisorio el pacto de respeto al vencido, vivo o muerto; irrisoria la tregua para acarrear los cadáveres y hacerlos **partícipes del fuego**, a fin de llevar los blancos huesos a los hijos, una vez brille la **luz del regreso**. La súplica de la vida cede su lugar a la súplica del funeral.

La *Iliada*, que relata unos cuantos días del décimo año del sitio de Troya, pone término a lo interminable con las honras fúnebres de Patroclo y de Héctor, para que el Extravío —que **camina sobre las cabezas de los hombres**— no prevalezca sobre la **coja**,

1 CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 2000, p. 119. Versión de José Luis Reina Palazón.

2 Súplica de Héctor a Aquiles. HOMERO. *Iliada*. Madrid: Gredos, 1991, Canto XXII 342. Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes. He consultado también la edición bilingüe de Rubén Bonifaz Nuño publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996-1997.

arrugada y bizca Súplica. Todo había empezado con el desacato a un anciano que suplicaba el rescate de su hija. Con el acatamiento a un anciano que suplica las honras fúnebres de su hijo, acaba todo. O mejor, no acaba nada. Nada más el poema. Lograr que lo ilimitado de la crueldad se mimetice en el límite, es aquí el saber que se conoce como mimesis.

El cantor homérico, que no se detiene ante repetición alguna, al final retrocede: las exequias de Héctor son el fantasma de las exequias de Patroclo; el duelo y el entierro se resumen e incluso se prescinde de los juegos fúnebres. Los dolientes son ya fantasmales. Es que la caída de Troya es inminente y esta certeza marca de ausencia el sepelio del héroe.

Una repetición de las honras fúnebres que cambiara el nombre de Patroclo por el de Héctor —igual que la victoria cambia de nombres—, habría revelado en demasía la fragilidad de la culminación del poema. Al comienzo, piras de apestados anónimos arden sin tregua; al final, arde la pira que consume al guerrero de renombre. Es decir, que después del final todo se repetirá hasta la ruina. No la acción, sino su falta de sentido. Mediante el retroceso **ante** un funeral idéntico que confirmaría la confianza épica en la repetición del canto, el cantor deja entrever que cualquier justificación de la guerra es una máscara cómica de la crueldad gratuita que anima al animal humano, el que entierra los cadáveres de sus muertos desde que aprendió a matar al hombre.

Pero terminar la *Iliada* con unas honras fúnebres que son la sombra de otras, puede tener también otro sentido. Ya en el Canto XXIII, si bien se dice del llanto que es **recompensa de los difuntos**, también se lo llama **maldito, funesto y reiterativo**. Aquiles, en el Canto XXIV, tras llamarlo **gélido** y decir que **hiela el corazón**, recuerda a Príamo el destino de Níobe, quien —pese a que **se acordó del alimento** después del entierro de sus hijos—, ahora, **convertida en piedra, digiere sus duelos**. No es en nombre del pudor o la compostura que el cantor homérico llama a poner término al llanto fúnebre, más bien lo hace porque su desmesura petrifica el sentimiento. Comer después del funeral ayuda a estar con los vivos. A estar con los que ya no están, ayuda el sueño.

Con llanto o sin él, con comida fúnebre o sin ella, en vela o **bajo el velo del dulce sueño**, el final de la *Iliada* devuelve todo el terror que atraviesa el poema, que no es el temor a la muerte, sino el horror a la negación del cadáver, al banquete fúnebre de las aves carroñeras y los perros. El deseo ya imposible del canibalismo no estará allí para impedir que los animales tomen el lugar de los hombres.

“Cuando son asesinados los seres que amamos —dice Redfield, quien nos abrió los ojos para oír de otro modo la *Iliada*—, la primera respuesta es asesinar a los asesinos y, luego, volver a asesinarlos”. La súplica del funeral, que crece con cada Canto, no tendría sentido si la amenaza del antifuneral no fuera real. Pero la crueldad del canto retrocede ante el canto de la crueldad. Porque “la absoluta negación de la comunidad no consiste en matar al adversario, sino en negarle el funeral, pues esto significa que la comunidad no sólo es

herida, sino que también se le niegan los medios para curarse".³ ¿Cómo acabar el poema de una guerra que no acaba? Volviendo a lo que le hizo ver la luz, la lucha por las honras fúnebres.⁴

II. Sepulta mi cuerpo como te plazca⁵

El poeta homérico hace que el guerrero llame **funesto** al combate. Morir en la guerra es el fin más **bello** que pueda el hombre tener, dice el soldado caído en el *epitáphios lógos* ateniense (*Menéxeno*, 248c).⁶ Algo habrá cambiado en el entretiem po.

Instituida por ley, la oración fúnebre debe honrar a los caídos como autores de acciones gloriosas (236e). Sólo que la ejecución de las mismas es consecuencia natural del gobierno, la educación, la crianza y, ante todo, la nobleza de nacimiento. Estos hombres virtuosos que han muerto por salvar a los vivos fueron valientes porque nacieron de valientes. Su noble linaje se debe a la autoctonía de sus antepasados y, por tanto, a la bondad de la madre tierra, Atenas (237ac), que eligió dar a luz de entre todos los seres vivos al único que reconoce justicia y dioses. Prueba de tal elección es que la tierra ateniense fue la primera en producir el fruto del trigo y la cebada, así como el aceite. Tras criarlos con el más bello de los alimentos, introdujo como educadores de sus hijos a los dioses, que les enseñaron las técnicas y las armas antes que a los demás hombres (238b). Los antepasados de estos muertos fueron buenos, en fin, porque tuvieron una buena forma de gobierno —buena porque es alimento de buenos, quienes se alimentan de ella porque es buena—, la aristocracia, que algunos llaman democracia y otros de otro modo, pero que ha perdurado a través del tiempo porque su **causa** es la igualdad de nacimiento y por tanto de oportunidades cuyo único juez ha de ser el mérito; sistema político, en fin, gracias al cual los atenienses no son amos ni esclavos unos de otros sino hermanos, no en vano hijos de la misma madre (238c-239a).

Nacidos, pues, de la libertad; criados, educados y gobernados por la libertad, los antepasados de estos muertos han velado siempre por mantenerla, ya limpiando de bárbaros la tierra y el mar, ya limitándose a vencer a los griegos (239b), para no destruir la comunidad helénica por el resentimiento de una ciudad (242d). El orador fúnebre recuerda, entonces, las

3 REDFIELD, James M. *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Iliada*. Barcelona: Destino, 1992, p. 327 y 360. Traducción de Antonio J. Desmots (que he modificado levemente).

4 JÄHNIG, Dieter. *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*. Köln: M. DuMont Schauberg, 1975, p. 25, ve el origen de la épica homérica en la lucha por los funerales de los guerreros caídos.

5 Sócrates en el *Fedón* (115e).

6 Sobre las muy diversas vertientes interpretativas de este diálogo, ver la introducción y las notas de E. Acosta a su traducción, en: PLATÓN. *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1983, así como el capítulo respectivo de GUTHRIE, W. K. C. en: *Historia de la filosofía griega IV*. Madrid: Gredos, 1990.

hazañas y sacrificios de los atenienses —para que se recuerde a estos muertos, aquí presentes—, y concede la primera distinción a los héroes de Maratón, que demostraron el poderío terrestre de Atenas (241a); la segunda, a los que combatieron en las batallas de Salamina y Artemisión, que absolvieron cualquier duda sobre el poderío naval de su patria; y la tercera distinción, a la gesta de Platea (241c). El orador prosigue de ese modo hasta llegar al presente, en cuyos acontecimientos, por cercanos y conocidos, no necesita extenderse (244d), y culmina reiterando la pureza racial de los atenienses y por ende su odio puro a los extranjeros, bárbaros por naturaleza y algunos de ellos griegos por ley (245d).

El funeral de los caídos es la ocasión propicia para destacar las acciones en defensa de la patria de la libertad, víctima no sólo de falsas acusaciones de conspiración y provocación, sino, peor aún, de los celos excesivos de los demás griegos, y traicionada tanto por los aliados como por aquellos a quienes había defendido, pero que, pese a todo, detiene a los invasores y vence allí donde fracasaron los griegos de mayor renombre en el arte de la guerra, y no gracias a los aliados, entonces, sino a la supremacía de los atenienses, forzados, eso sí, a sobreponerse al defecto de la compasión y a su desvelo por los más débiles. Es tan invencible Atenas que únicamente los atenienses pueden derrotarla. Pero incluso en la guerra civil, ¡qué buena disposición y familiaridad, cómo se mezclaron los del suburbio y los de la ciudad, qué comedimiento con los enviados de Eleusis! Cualquier pueblo quisiera vivir la lucha intestina como la vivió Atenas (243de).

Tras alabar a los caídos —héroes porque descienden de héroes—, el orador les da la palabra para que exhorten a los hijos a elegir la muerte con honor, en lugar de la vida sin honra (246d); y a los padres, a sobrellevar el luto con entereza: si los muertos tenemos alguna sensación de los vivos, nos complaceremos en vuestro valor; sufriremos, en cambio, si os entregáis a la pena (247de).

Es comprensible que un poeta se luzca a costa de sus personajes; por ejemplo, poniendo palabras de alto vuelo en boca de hombres de guerra. ¿Pero a quién se le ocurriría lucirse como orador a costa de los muertos? A los atenienses. El *Menéxeno* da testimonio de ello. Las distorsiones históricas que comete su oración fúnebre (que acabamos de resumir esforzándonos por no reír), advierten ya sobre el verdadero cometido del diálogo. Pero como Platón sabe que los mojones de la historiografía son lagunas, recurre además a otras dos señales: sitúa a Sócrates en una época posterior a su asesinato político, con lo que arroja una descomunal sombra de duda sobre el pretendido gobierno de los mejores elegido por la comunidad, y antepone un prólogo en el que el mismo Sócrates no oculta su desprecio de la retórica fúnebre y la ejemplifica con la oración en cuestión, que atribuye a la célebre amiga de Pericles. Que recitar la oración de Aspasia haga ver a Sócrates como a un viejo que cae en juegos de niños (236c), indica ciertamente la insuficiencia de tomar distancia de algo mediante su repetición, en lugar de ponerlo a prueba en la conversación *elénxica*.

El prólogo se pronuncia frente a cuatro aspectos de la oración fúnebre: su objeto, su modo, su destinatario y su artífice (234c-235d). La relación de los cuatro deja ver el propósito final de la crítica platónica. El muerto recibe magnífica sepultura y bellas palabras, pero

puede haber sido pobre y mediocre: dar la vida por la patria tapa los yerros anteriores (aunque el soldado pudo haber caído cuando huía del combate). La alabanza es como el monumento sepulcral: un molde adornado igual para todos los caídos. Quienes escuchan son los deudos y los conciudadanos y, eventualmente, gentes extranjeras: la oración se dirige a los vivos, no a los muertos; habla de éstos alimentando el nacionalismo de aquéllos, que se intensifica por la presencia de extranjeros en la ceremonia. Y, por último, el orador compone su oración, en parte improvisando sobre lo que conviene decir, en parte soldando restos de otros discursos (236b): muertos, los soldados son soldados; con restos de oraciones, el orador honra los restos mortales. Remiende la “hermosa muerte”.

Como la alabanza de los caídos es elogio de los antepasados y panegírico de Atenas, el orador hace decir a los caídos que el acto fúnebre es, por sí solo, prueba de sus acciones valerosas (246d). Parece natural, ahora bien, que Atenas ocupe el lugar de quienes cayeron por ella. Pero entonces la ciudad se ve desplazada, a su vez, por un pasado que no ocurrió como el orador lo pinta. Y la oración se delata como anestesia frente a la ruina que aguarda a la patria, no sólo en su predominio militar sino también como simple ciudad. En tanto tiene lugar en una ceremonia exequial, la alabanza se convierte en anticipada oración fúnebre por Atenas. Aquellos atenienses que no permanecen cautivos de la retórica dudan de la muerte *honoris causa*. A esto alude la ironía de Sócrates como inquilino de las Islas Bienaventuradas. La alabanza es la tumba de Atenas.

A los ojos de los extranjeros, Sócrates se vuelve más respetable; y la ciudad, más admirable (235b). Platón está diciendo que los extranjeros ven a los atenienses como a muertos en potencia, y a la misma Atenas como a una potencia de muertos. Los extranjeros perciben la oración como cosmetología funeraria de la decadencia y la caída de Atenas. Que sólo al tercer o cuarto día Sócrates se recupere del sortilegio de la respetabilidad (235c), da la medida del irónico respeto extranjero, tan xenófilo como el de Atenas hacia los que llama bárbaros, o incluso hacia los demás pueblos de su misma lengua.

Los caídos de hoy se pierden en la alabanza de los antepasados heroicos y reaparecen al final de la oración. Llegado el momento de exhortar a los vivos, el retórico de la muerte, hombre sabio, cede la palabra a los muertos. La intención de esta prosopopeya es manipular más a fondo a los oyentes. Para el ateniense, tan sensible a la palabra, la de los muertos no es lengua muerta. Si la prosopopeya es invención de Platón, parece entonces obvio que no se vea afectada, ni en su forma ni en su contenido, por la crítica de la oración fúnebre tradicional. En realidad, dicha figura retórica es la crítica consumada porque, propia o ajena, desenmascara la lógica del homenaje a los caídos. Dar voz a los caídos completa la usurpación de su silencio inerme.

Puesto que la oración fúnebre cimienta la valentía en el linaje, el orador debe asegurarse de que los padres de los caídos sean valerosos en el duelo. Para no quedar en ridículo, llega al extremo de poner su chantaje en boca de los muertos: si ustedes, padres, ceden al dolor, levantarán la sospecha de que no son padres de héroes, o de que miente el orador (247e). Exhortar a los vivos a sobrellevar con dignidad la ausencia de los caídos, es un doblez

retórico, asegura el autocumplimiento político del discurso. Por lo demás, hacer que los caídos digan: recomendaríamos a la ciudad que se haga cargo de nuestros padres e hijos, pero sabemos que, sin necesidad de pedírselo, cuidará de ellos (248d), es ya una vulgaridad política. Pero hacerles decir que la muerte en la guerra es el más bello de los fines a que pueda aspirar el hombre (248c), es el colmo de la retórica. Una afirmación de Redfield sobre el enfrentamiento de los guerreros en Troya, puede aplicarse al retórico de la muerte: “Lo que es destreza en relación con los objetos se convierte en crueldad cuando se aplica a personas”.⁷

Se le puede perdonar al poeta que interrumpa el canto para cantar las bondades del canto y por ende su excelencia como poeta. Pero en el caso del orador fúnebre, que no habla de cada uno de los caídos, es imperdonable que ponga en primer plano su preocupación de retórico (237a). Que la cuestión del discurso apropiado y de la manera correcta de comenzar, no busca llevar la ceremonia a la altura de los caídos, sino, a la inversa, amoldar a los caídos a la conveniencia política de la oportunidad, es cosa sobre la que su oración no deja la menor duda, siempre y cuando el oyente no sucumba al encantamiento de la flauta dulce de la autoidealización.

Cuando el orador emprende la alabanza de las acciones heroicas, antepone otra consideración de carácter retórico. Dejará de lado las hazañas más remotas, por dos razones: el tiempo no alcanza para un relato digno de tales proezas, y los poetas, además, ya las han celebrado en sus cantos. Si las celebrara en prosa, tendría que conformarse con el segundo premio. En pleno funeral, deja asomar el “antiguo diferendo” entre la prosa y la poesía, y el sentimiento de inferioridad de aquélla frente a ésta. Juntando sus dos razones, el orador está exigiendo que la poesía se conforme con extender sus dominios hasta lo legendario y renuncie a la verdad, por lo menos hasta que los sabios como él allanen el camino, de tal modo que incluso la desmesura de la métrica pueda aventurarse por tan sobrios parajes con altura semejante a la de quienes consumaron las gestas heroicas (239bc). Sin embargo, del panegírico de Atenas cabe decir, por lo que toca a la verdad (cuyo nombre debería estar tan entredicho como el de un dios), lo mismo que Sócrates había dicho ya sobre la alabanza de los caídos: la ciudad es ensalzada por las virtudes que tiene y por las que no tiene. Aunque los acontecimientos pasados se prestan más a la distorsión, el orador no puede recurrir al pasado más remoto porque, quién lo creyera, lo desmentiría la “mentira poética”.

La oración fúnebre inscribe al caído particular en un heroísmo general, como si eso fuera análogo al acto de regresar su cuerpo a la indistinción de la tierra; e inscribe la memoria de los muertos anónimos en un heroísmo inmemorial, como si eso fuera una purificación por la palabra equivalente a la purificación del cuerpo por la inhumación. Nos quedaríamos cortos si creyéramos que el *Menéxeno* se limita a criticar el mito del heroísmo. El blanco de la crítica es la manipulación de dicho mito. El blanco es la retórica política. La genealogía es el artificio que convierte la alabanza de los caídos en alabanza de los antepasados con el fin

7 *Op. cit.*, p. 339.

de dar constancia a la forma de gobierno en la que tiene su lugar el orador político. La supremacía de la raza ateniense se conserva y acrecienta gracias al sistema que, casualmente, elige al orador. A propósito de la guerra civil, él mismo dice lo siguiente: reconciliados los vivos, reconciliemos a los hermanos que se mataron entre sí, y para ello recurramos a ceremonias como la presente, que reafirman el verdadero parentesco, el de la comunidad racial de hecho, no de palabra (244a). Es decir, recurramos al orador cuya palabra no hace más que confirmar el hecho. La alabanza de los caídos acaba siendo autoalabanza de la retórica. La oración fúnebre es un caso especial de la práctica que consiste en elogiar la cosa de modo tal que resulte elogiada la palabra y, por tanto, aquel que la detenta.

Aspasia “empezó hablando, eso creo, de los muertos mismos” (236d). Que Sócrates diga **eso creo**, no tiene sentido si no es el de subrayar que al retórico de la muerte le es imposible hablar **de los muertos mismos**. La oración fúnebre es el limbo.

III. No me dejen en lo oscuro⁸

En una de esas declaraciones que han dado pie a sostener que la *Iliada*, al tiempo que canta el mundo heroico, canta su quiebra y por ende el límite mismo de la épica, dice Aquiles que **la misma honra obtienen tanto el cobarde como el valeroso** (IX 319). A Platón, quien conoce la épica mejor que aquellos que creen que la filosofía no necesita ocuparse de la literatura, y también mejor que quienes creemos lo contrario, acaso le pareciera ridículo que los guerreros de Homero interrumpieran continuamente los enfrentamientos, la masacre e incluso la agonía, para entregarse a discursos nada breves sobre la brevedad de la vida, sobre viejas estirpes y leyes de hospitalidad que un día unieron a los que están a punto de matarse entre sí, y que suspendieran casi la trayectoria de las lanzas para amenazar, suplicar y hacer pactos en relación con el destino de sus cadáveres. Acaso Platón viera en ello la ingenua delación de aquel que se oculta en la ficción de los personajes para no responder por la palabra. El caso es que ese guerrero retórico no pide discursos fúnebres: **entiérrame cuanto antes**, suplica el alma de Patroclo a su amigo Aquiles, quien había dispuesto lo necesario **para que —dice— el infatigable fuego se lleve cuanto antes el cuerpo / fuera de nuestra vista** (XXIII 71; 52-53).

Que la tradición de las honras fúnebres es inmemorial, lo atestigua la naturalidad del poeta épico al cantarlas. Que la debilidad por la oratoria era desde muy antiguo consustancial al griego, puede insinuarlo el hecho de que en la poesía épica, a despecho de la verosimilitud, la elocuencia estuviera en boca de cualquiera. ¿Y la naturalidad para decir, de muchas maneras, las atrocidades de la guerra y, en particular, del enfrentamiento cuerpo a cuerpo de los guerreros? El autodenominado hombre moderno se da aires de situar en la crueldad el límite de su idealización de los griegos. Quien considera que el hombre es el más cruel de los

8 José Martí.

animales, y la venganza, el pensamiento más antiguo de la humanidad, hace también el papel de aquellos que se escandalizan ante los versos en que el cantor homérico deja oír su concepción de la poesía: **Quisieron los dioses urdir a tantos la ruina / para que seamos canto por venir.**⁹ El hombre griego que, pese a escucharlos, veía los cantos homéricos como enciclopedia de todos los saberes, no aprendió de ellos la crueldad, no necesitaba aprenderla.

Seguramente Platón no se ríe de la inhumación; pero su burla de la oración fúnebre tradicional la prueba el *Menéxeno*, que dice a sus coterráneos: no pretendan encubrir la muerte del heroísmo con la muerte heroica, y menos con un heroísmo a la vez legendario y racial, sospechosa coexistencia. No es tiempo de piras funerarias ni de juegos fúnebres; no es tiempo de oraciones fúnebres heroicas (la única desventaja del ocaso del mundo heroico es que el duelo se convierte en trabajo). Los que caen, tienen nombre sólo para los suyos. ¿A qué darles un falso renombre colectivo refundiéndolos en hazañas que los oradores tergiversan a tal punto que podrían competir con los poetas versados en gestas fabulosas? En dichas alabanzas políticas ni siquiera ocurre lo que ocurría en la *Iliada*, donde los guerreros anónimos recibían, al caer, si no renombre, por lo menos sí un nombre cualquiera. En lugar de oraciones fúnebres sería preferible un “catálogo de los caídos”, a semejanza del de las naves: nombrarlos uno a uno, de modo que se realce toda la diferencia entre lo privado y lo público, a despecho de cualquier demagogia nacionalista. Pero si acaso el poeta épico se lució con sus naves, con los nombres del anonimato no brillaría seguramente el orador fúnebre.

Uno lee el *Menéxeno* en un país que padece una guerra que la mendacidad o mendicidad política imputa a todos. Como uno no cree en lo que algunos filósofos (y no sólo aquél), tan afectos a los tiranos, llaman “el servicio de las armas”, a uno el diálogo platónico le muestra el modo de hablar de los caídos en combate sin hablar propiamente de ellos, pero también le recuerda —porque al olvido no se le olvida nada— la pregunta de cómo pensar en los que han caído en la guerra sucia, cómo hablar de ellos sin usurpar su silencio; sin hablar en su nombre, que existe sólo para sus familiares y —horrenda comunidad— para los asesinos; sin aparecer a expensas de su **desaparición**; sin caer en el cálculo de los fines, sin fingir necrologías, sin hacer como aquellos insectos necróforos, que entierran los cadáveres de otros animales para depositar en ellos sus huevos.

Tres días antes del funeral, cuenta Tucídides, los atenienses instalan una tienda en la que exponen los huesos de los caídos —cuyos cuerpos han sido quemados después de la batalla—, para que los deudos lleven a los suyos las ofrendas. En el cortejo fúnebre, unos carros transportan los ataúdes de ciprés, uno por cada una de las diez tribus: los huesos van en el ataúd de la tribu a la que cada uno pertenecía. Sigue luego una litera vacía en honor de los combatientes cuyos cuerpos no pudieron ser recuperados. Después depositan los huesos en el sepulcro público, situado en el más bello suburbio de la ciudad. Cuando los han

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*, en: *Sämtliche Werke*, Tomo II. Berlín: dtv, 1980, p. 462-463.

cubierto de tierra, un orador, que sea considerado hombre de no escasa inteligencia y de reputación sobresaliente, pronuncia en honor de los caídos un elogio adecuado.¹⁰

Peor ser **pasto de peces** que de aves y perros, piensan algunos. Es más difícil encontrar el cadáver en el mar, y en su lecho se ahonda la soledad de los muertos, separados para siempre de su comunidad:

Son más los cenotafios griegos que sustituyen a los cuerpos de ahogados que los de soldados perdidos en el campo de batalla, y los primeros epigramas subrayan esta sustitución del hombre por la losa. “Éste es el *sema* de Arniadas; el sonriente Ares lo perdió cuando luchaba por los barcos”; “éste es el *sema* de Dinias, a quien perdió el desvergonzado Ponto”; Neo de Sicino obtuvo un *mnema*, pero “la mar me envolvió a mí mismo con su velo” (...) Un hombre perdido en el mar es menos probable que se una a su familia en el Hades, a menos que el incompleto sepelio pudiera reforzarse con una ceremonia y una imagen pétreo, una función en parte mágica.¹¹

En Grecia, los cuerpos desaparecían en ese sofisma de distracción que es la guerra de defensa o de conquista. El hombre arcaico profana el cadáver del adversario; el hombre moderno, no: él profana al adversario antes de matarlo. Y desaparece su cuerpo en fosas comunes (“por economía”, como dijo el General de Generales) o arrojándolo desde aviones al mar o, más modestamente, tirándolo al río Cauca, para que no vuelva a **saberse** nada, nunca más, del **desaparecido**. El sepelio de aquellos griegos perdidos en la batalla se asemeja al “entierro simbólico” de hoy. Sólo que, hoy, en el caso de los **desaparecidos** en la guerra sucia, uno no puede estar seguro de quien lo propone.

Que la crítica platónica no abarca solamente la oración fúnebre por los caídos, sino toda clase de oración fúnebre, pueden insinuarlo las palabras del *Fedón*. Pero Platón nunca diría: **sepulten el cuerpo de Sócrates como les plazca**. Platón hace que **eso** lo diga Sócrates. **Sepulta mi cuerpo como te plazca...** Uno podría decirlo, tal vez. **Sepulten el cadáver de mi hermano como les plazca...** ¿Uno diría eso? ¿Haría eso? ¿Lo haría, pero no lo diría? ¿Lo hizo, aunque no lo haya hecho? ¿Uno lo pregunta por vanidad?

La filosofía piensa la muerte, es decir, no piensa a los muertos. Tal vez la literatura —ya sin telones de fondo— le enseñe a uno a pensar a los insepultos, despojados hasta del cadáver. O tal vez pueda uno iniciar ese aprendizaje cavando en la antigua *diáfora* que se abre entre filosofía y poesía. “Es difícil —podría uno decir parafraseando la oración fúnebre de Pericles—, pronunciar las palabras adecuadas en un momento en que la valoración de la realidad apenas se establece con seguridad”.¹² Entretanto, ¿espera uno que a la vuelta de la esquina no lo espere el destino de Príamo? Uno puede tener la certeza de no haber besado

10 TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. II, 34. Madrid: Planeta, 1999, p. 344-346. Traducción y notas de Juan J. Torres Esbarranch.

11 VERMEULE, Emily. *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*. México: FCE, 1984, p. 305-306. Traducción de José L. Melena.

12 Recogido por Tucídides, en: *op. cit.*, II, 35, p. 347.

la mano de los asesinos. Pero, ¿puede estar seguro de no haber comido con ellos? Para volver a poner término a lo interminable, uno escucha estas palabras:

En este plato te sirvieron
lo que no querías comer
y te ordenaron
comerlo.

No quiero saber
si lo comiste.

Hay demasiadas cosas
en el mundo
para ocuparse de aquel plato,
de aquella
orden, del alimento atroz
que te mandaron comer.

Aún así quiero saber
si en el fondo
de tu boca
han seguido encendidas
algunas palabras
—tú sabes cuáles son
y lo que significan:
soles raudos
para la noche del devenir—

o si aquel alimento
y aquella orden
las apagaron para siempre.¹³

¿Cómo oiría uno esas palabras si se hubiera sentado a la mesa de los asesinos?
¿Cómo las oye, si cualquier mesa puede ser la de los asesinos?

13 *La orden*, David Huerta.

*Dedico este escrito a mi hermano José Gabriel, quien fue **desaparecido** en febrero de 1986, siendo estudiante de la Facultad de Economía de la Universidad de Antioquia.*

Ahora, cuando en sueños he visto un disparo en la cabeza, pero a él vuelvo a verlo alegre y sereno.

Ahora, cuando alguien que no lo conoció sueña que él regresa del exterior y sabe las lenguas —vivas— que yo no he sabido aprender.

2 de septiembre de 2002

Cenotafio

Resumen. *Apoyándose en Homero, Platón y poetas de nuestro tiempo, el artículo reflexiona sobre la guerra y sobre la retórica que la disfraza. La primera parte retrocede, en la Iliada, al antifuneral que amenaza con el límite —sin retorno— del canibalismo y delata la necesidad del funeral y de la significativa usanza de la comida fúnebre. La segunda parte se vale del Menéxeno para criticar la oratoria fúnebre y sus lugares comunes: la autoctonía, la raza, la xenofobia, el heroísmo, la muerte por la patria. Finalmente, la tercera parte, al amparo de aquellas obras y otros escudos de la palabra, denuncia la inventiva moderna en materia de ultrajes al adversario y supresión del cadáver y del duelo.*

Palabras clave: funeral, antifuneral, comida fúnebre, orador, epitafio, cenotafio.

Cenotaph

Summary. *Relying on Homer, Plato and poets of our days, the article reflects on war and the rhetoric it disguises. The first part regresses, in the Iliad, the anti-funeral that threatens with limits —without a turn back— of cannibalism and denouncing the need of a funeral and the significant use of funeral food. The second part resorts to Menexenus to criticize funeral oratory and its common places: autochthony, race, xenophobia, heroism, and patriotic death. Finally, the third part, under the protection of those works and other word shields denounces modern inventiveness in offenses for adversary and the suppression of cadaver and mourning.*

Key words: funeral, anti-funeral, funeral dinner, anti-funeral orator, epitaph, cenotaph.