

## Os funerais dos guerreiros anônimos na *Ilíada*, de Homero

Carmen Lucia Martins Sabino

Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada/ PPGHC-UFRJ

[csabino@gmail.com](mailto:csabino@gmail.com)

Resumo: Os funerais de Pátroclo e Heitor descritos por Homero na *Ilíada* indicam o tipo de tratamento dado ao morto ilustre. Os ritos fúnebres são essenciais, não só para os gregos da antiguidade como também para a sociedade contemporânea, em todas as suas esferas. Os heróis são sepultados com sua devida honra e serão lembrados por suas façanhas por meio, sobretudo, do canto dos poetas, mas e os “homens comuns” que morrem em batalha? O que a *Ilíada* pode nos dizer sobre eles? Nesse sentido, este artigo busca analisar os funerais dos guerreiros anônimos, a partir de considerações sobre o Canto VII da *Ilíada* de Homero.

Abstract: Patroclus's and Hector's funerals, as portrayed by Homer in the *Iliad*, hint at the type of treatment given to the body of the illustrious deceased. The funeral rites are essential, not only to the ancient Greeks, but also to contemporary society in all its dimensions. Heroes are buried with due honour and will be remembered for their deeds in the poets' songs, but what is there to say about the simple soldiers who died in battle? What can the *Iliad* tell us about them? In this sense, this article attempts at an analysis of the anonymous soldiers' funerals, based on considerations of the Book VII of Homer's *Iliad*.

Certamente os heróis mortos recebiam as honras devidas, de forma muito diferente dos mortos comuns, mas o que a *Ilíada* nos diz acerca das muitas mortes anônimas em combate?

O Canto VII da *Ilíada* de Homero se mostra importante, para nossa proposta, em dois aspectos: traz o combate singular entre Heitor e Ájax e a remoção dos mortos, que se proliferam no campo de batalha. A Disputa entre Heitor e Ájax começa com o conselho de Heleno a Heitor, seu irmão, inspirado por Atena e Apolo, a pelear com o

melhor entre os gregos, mas nenhum dos gregos se manifesta. Com o apelo de Nestor, nove heróis se apresentam, sendo Ajax Telamônio escolhido por sorteio. Ele e Heitor lutam até o anoitecer, quando há uma trégua com a troca de presentes (HOMERO, *Ilíada*. vv. 299-301). Decide-se então enterrar os mortos.

Nesse sentido, objetivo deste trabalho é analisar o aspecto cerimonial dos funerais dos guerreiros anônimos, aqueus e troianos, e para isso, utilizaremos como documentação o Canto VII da *Ilíada*, de Homero. Buscamos ponderar sobre os cuidados com os mortos anônimos e sua contraposição com os funerais dedicados aos heróis de primeiro plano da *Ilíada*.

Na Atenas do Período Clássico, as obras de Homero foram lidas e muito se refletiu sobre elas por razões que nada tinham de literárias. Delas esperavam-se exemplos de ordem ética, mas também conselhos para a guerra e para a vida prática. Os poemas de Homero teriam recebido a forma definitiva mais tarde, na Atenas de Pisístrato, e os gregos viam neles a base de sua educação e o ponto de partida de todas as suas reflexões e traziam, além disso, valores culturais gregos, regras transmitidas de geração a geração.

Claude Mossé denota que a *Ilíada* e a *Odisséia*, aos olhos dos gregos, surgiram como veículos portadores de um sistema de valores, uma moral heróica cuja influência, até mesmo na democrática Atenas da época Clássica, irá continuar a fazer sentir-se. Estes princípios correspondem aos de uma aristocracia guerreira para a qual as virtudes essenciais são aquelas que possam revelar-se em combate, visto ser aí que o guerreiro pode ganhar a *kléos*, a glória que o tornará imortal (MOSSÉ, 1984, pp.46-47).

Como denota Claude Mossé, os dois longos poemas continham efetivamente em si uma súpula de todo o saber dos gregos e constituíram, para retomar aqui a fórmula de E. Havelock, “o instrumento principal da formação e da integração do indivíduo no contexto social (MOSSE, 1984, p.41). Como dito pela historiadora, a *Ilíada* e a *Odisséia*, aos olhos dos gregos, surgiram como veículos portadores de um sistema de valores, essa ética heróica cuja influência, até mesmo na democrática Atenas da época Clássica, irá continuar a fazer sentir-se. Como é evidente, estes princípios correspondem aos de uma aristocracia guerreira para a qual as virtudes essenciais são aquelas que possam revelar-se em combate, visto ser aí que o guerreiro pode ganhar a *kléos*, a glória que o tornara imortal (MOSSE, 1984, p.46-47).

A *Ilíada* é a narrativa do curto período, situado no decurso do décimo ano de guerra, que separa a “cólera de Aquiles” dos funerais de Heitor. Assim, é apenas na seqüência das alusões feitas ao longo do texto, assim como do uso que os trágicos do século V vieram a fazer de narrativas nunca chegadas até nós, que se torna possível reconstituir a história lendária da guerra de Tróia (MOSSE, 1984, p.42).

A *Ilíada* e a *Odisséia* são, desse modo, o resultado de vários séculos de história, e podem refletir, segundo os casos, recordações antigas ou experiências recentes. Mas, sobretudo, Jacqueline de Romilly aponta que deverá ter existido necessariamente durante todo esse tempo uma longa transmissão da tradição, que ela deverá ter dado conta dos poemas que são seu resultado e que nós nunca a conheceremos, visto que nada foi escrito e que se tratava da poesia oral (ROMILLY, 2001, p.13).

Ao narrar os belos feitos de seus heróis, Homero utiliza os mitos como modelos para seus personagens e ouvintes repensarem suas próprias ações. Os personagens de Homero, se não são imaginados justamente para se tornarem exemplares, para serem tomados como referência, acabam por cumprir com isso um papel social. Por meio deles podemos ler, por exemplo, o elogio da honra, como o ideal mais alto a ser cumprido por quem aspira a ter uma alma nobre e guerreira.

Para aqueles que a *Ilíada* chama *anéres*, os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como o faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores, pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores, entra em competição (VERNANT, 1979, p.31).

Donaldo Schüler mostra que o homem exaltado por Homero é o aristocrata, do qual destaca virtudes modelares, somente importando-lhes a honra. Conforme denota o autor, os ideais coletivos não favorecem o aparecimento do indivíduo e esses ideais são mantidos acima das diferenças individuais por Homero (SCHÜLER, 1985, p.15). Assim, os heróis são homens que se destacam na atuação sobre o mundo e no relacionamento com os demais. A excelência dos heróis é dividida em suas esferas: no manejo das armas e na habilidade de falar. A contínua preocupação em revelar virtudes heróicas leva Homero a alternar combates e discursos.

Schüler defende que mesmo os anônimos são lembrados por Homero e fornece como exemplo o catálogo das naus (HOMERO. *Ilíada*, II). Segundo o autor, “os que não deixaram ações dignas de registro merecem ao menos lembrança na hora da morte.

E Homero os nomeia com escrúpulos de arquivista” (SCHÜLER, 1985, p.18). Ainda segundo Schüler, em sua obra *A Construção da Ilíada: uma análise de sua elaboração*, a condição do herói não é fruto de herança, mas adquirida com feitos. Pelos atos, o homem pode ser igual, inferior ou superior a seus antepassados (SCHÜLER, 2004, p.35).

A idéia defendida por Donaldo Schüler vai de encontro ao exposto por Jacqueline de Romilly na obra *Homero: Introdução aos Poemas Homéricos*. Para ela, só os heróis contam. Só eles são dignos de atenção. Homero alia voluntariamente duas idéias: “nobre rei e poderoso guerreiro” (ROMILLY, 2001, p.88). Nesse sentido, concordamos com Jacqueline de Romilly, pois é precisamente por isso que a guerra e o combate são apresentados como uma série de façanhas individuais, realizadas por eles, só intervindo os outros participantes nas pelepas confusas, apresentadas em alguns versos de introdução a estas façanhas.

Segundo Carlos Espejo Muriel (MURIEL, 1990, pp. 145-146), o homem homérico encontrava a morte de quatro formas diferentes: morte por violência evidente (combate, acidente ou sacrifício), doença, morte súbita sem causa externa visível e morte por tristeza. A primeira é a morte violenta predominante nas documentações antigas e é a que fascina por sua dimensão trágica. Mas a respeito da morte súbita, esta se coloca como intermediária entre a violenta e a natural por enfermidade. Esta morte bastante rápida sem causas externas visíveis, não é para Homero, segundo o autor, mais que uma morte violenta por intervenção divina.

O ideal heróico inspirador da epopéia constitui, para Vernant, desse modo, uma das respostas apropriadas pelos gregos para o problema do declínio do vigor, do envelhecimento, da fatalidade da morte (VERNANT, 2001, p.82). Ao salvar do esquecimento o nome dos heróis, a memória social pretende, na verdade, implantá-los dentro de um sistema de valores, a fim de salvaguardá-los da precariedade, da instabilidade, da destruição, e o coloca a salvo do tempo e da morte.

Estes heróis de primeiro plano descritos em Homero possuem ao extremo as qualidades a que um homem pode aspirar. Em geral, são grandes, belos e fortes. De fato, estes heróis constituem um mundo à parte: são reis. E Homero alia voluntariamente as duas idéias “nobre rei e poderoso guerreiro” (ROMILLY, 2001, p.88). Só os heróis contam. Só eles são dignos de atenção. É precisamente por isso que a

guerra e o combate são apresentados como uma série de façanhas individuais, realizadas por eles, só intervindo os outros participantes nas pelepas confusas, apresentadas em alguns versos de introdução a estas façanhas.

A duração da vida da individualidade não é a mesma para todos: certos mortos privilegiados permanecem nomeados e identificados, às vezes, são transformados em gênios, santificados ou divinizados (RODRIGUES, 1983, p.102). Todo homem desvalorizado, todo homem que não é reconhecido plenamente como homem, não tem direito à sobrevivência. Assim, a realização do sentido da vida para um indivíduo está intimamente ligada ao significado que se adquire, ao longo da mesma, para as outras pessoas, seja através de sua própria pessoa, de seu comportamento ou de seu trabalho.

A morte é, para a consciência coletiva, um afastamento entre o indivíduo e a convivência humana. Todavia, esta separação tem um caráter temporário e pretende fazer com que o morto passe da sociedade palpável dos vivos à sociedade invisível dos ancestrais. Como fenômeno social, a morte e os ritos a ela associados consistem na realização do difícil trabalho de desagregar o morto de um domínio e introduzi-lo em outro (RODRIGUES, 1983, p.45). Seria, para uma coletividade, uma maneira de exprimir os valores que dão a sua estrutura à sociedade dos vivos?

Para José Carlos Rodrigues, o *poder* da morte pode residir na falta de cuidados rituais para com ela, ou seja, na falta de atenção em inseri-la regularmente no âmbito do discurso. Proceder de modo ritualmente correto é impedir que o defunto retorne sem autorização, que se transforme em um vampiro, que vire inimigo - mas somente quando a cultura admite essas possibilidades, no repertório de destinos que oferece ao morto (RODRIGUES, 1983, p.99). Assim, Heitor deixa claro, antes do início da luta com Ajax, o destino do cadáver do guerreiro que perecer na luta. O mesmo procedimento seria adotado caso Ajax fosse morto, denotando assim a preocupação e o respeito que o herói troiano nutre mesmo pelo inimigo morto.

“Se Zeus grande o fiador do que a todos, agora proponho:  
caso, com bronze afiado, me venha a matar, que me tire  
esse guerreiro a armadura e a deponha em seu barco ligeiro;  
mas restitua meu corpo, que possam, depois, os troianos  
e as venerandas consortes à pira sagrada entregá-lo” (VII, vv. 76-80)

O canto épico, na sua função de memória social, surge assim como a consumação, o coroamento de um processo que o ritual funerário põe já em funcionamento: transformar um indivíduo que perdeu a vida na figura de um morto cuja presença, enquanto morto, está definitivamente inscrita na memória do grupo. Precisamente, só os heróis, são dignos de memória. Sobre os demais combatentes nada mais é dito, é como se suas mortes servissem garantia para afirmação de que tanto troianos quanto aqueus agem em conformidade com as leis divinas dessa sociedade: os devidos cuidados com seus mortos.

Também é importante sublinhar o ato pelo qual se pretende recolher todos os cadáveres possíveis dos amigos caídos em batalha, primeiro para que não fossem ultrajados pelo inimigo (por isso, quando se quer ultrajar, se trata de fazer desaparecer do corpo do guerreiro defunto, aspectos de juventude e beleza viril, que são os signos visíveis de glória), segundo, para que não sejam desonrados, e terceiro, para que pudesse dar um funeral digno, ao que todo mortal tem direito.

Para os gregos, não há maior ultraje que deixar abandonado o corpo do morto, ou dá-los para os cachorros e as aves, deixando-os sem sepultura, desejando tanto privar seu inimigo da vida como da morte, tirando-lhe o direito à bela morte por ele merecida, visto que caído com as armas na mão, em definitivo o melhor que poderia acontecer com qualquer guerreiro (VERNANT, 2001, p.94).

Nesse sentido, era essencial para um grego antigo obter uma sepultura, e considera-se não apenas ímpio, mas também como muito perigoso deixar os mortos sem honras fúnebres, pois as almas errantes se transformariam em fantasmas que perseguiriam os vivos. A homenagem prestada ao morto por sua família é geralmente renovada no terceiro, nono e trigésimo dia após os funerais, e depois nos aniversários. Leva-se ao morto um repasto fúnebre e fazem-se libações (MAFFRE, 1989, p.160).

Os ritos funerários, então, se mostram essenciais, pois é essa prática que garante ao morto as honras que lhe são devidas e sua passagem definitiva ao *Hades*. Tais ritos são constituídos de etapas distintas, citando André Malta Campos, que descreve o funeral em Homero como composto pela “incineração do morto, o enterro de seus ossos (que eram depositados em uma urna), a confecção de uma tumba, um *tumulus*, (isto é, um monte de terra sinalizador), a realização de um banquete e a disputa de competições” (CAMPOS, 2000, p. 144). O não cumprimento de tais ritos faz com que o

morto fique sem privilégios, não receberá a porção que lhe é reservada de honras fúnebres. O autor coloca que dessa forma manifesta-se no funeral não só a parte que cabe ao morto, pois existe uma idéia de partilha no funeral. O funeral é um momento piedoso, pois representa uma divisão do que cabe a cada um.

O corpo de um defunto não é considerado como o cadáver de um animal qualquer, pois há que proporcionar os cuidados concretos e uma sepultura regular, não só como medida de higiene, mas por obrigação moral. A morte abre para os sobreviventes uma etapa lúgubre, durante a qual se impõem deveres especiais, qualquer que sejam seus sentimentos pessoais, se verão obrigados durante certo tempo a manifestar sua dor, trocando a cor de suas vestimentas e modificando seu jeito de vida habitual. A morte tem para a consciência social uma significação determinada, e constitui um objeto de representação coletiva. Mas essa representação não é simples nem imutável. Assim, pois, é conveniente analisar seus elementos e buscar sua gênese (HERTZ, 1990, p.16).

Para enterrar os de morte anônima, que não caíram na primeira fila, faz-se rapidamente: lava-se o corpo, apaga-se sobre eles sangue e poeira, cria-se uma fogueira; uma vez a cremação terminada, vai-se sem uma palavra (LORAUX, 1982, p.27). Porque há extremamente a apostar que, da mesma maneira que os troianos, os aqueus absteram-se de qualquer lamentação antes de amontoar os corpos sobre a fogueira. O silêncio dos vivos responde o silêncio que cerca os mortos, onde a corte de indistintos irá juntar-se no Hades a massa privada de glória dos *sem nome*. Para enterrar os heróis, pelo contrário, Sárpedon ou Heitor, mas, sobretudo Pátroclo, um ritual impõe-se, inserido em uma temporalidade, e que abrange as lamentações, a exposição do corpo, um banquete e/ou competições esportivas, em seguida o poeta celebra os altos feitos dos heróis.

Terminada a luta, Heitor regressa para Tróia, enquanto Ájax retorna para o lado dos Aqueus, quando é feito um banquete e acertado, a partir dos argumentos do sábio Nestor, a retirada dos cadáveres do campo de batalha. Nestor se dirige a Agamêmnon:

“Filho de Atreu, e vós outros, distintos e fortes Argivos!  
Muitos Acaios de soltos cabelos já a vida perderam;  
Ares, o deus impetuoso, espargiu-lhes o sangue anegrado  
no amplo escamandro, baixando suas almas para o Hades sombrio.

Faze, portanto, mal surja a manhã, suspender os combates.  
Com bois e mulos, depois, os cadáveres todos nos carros  
Transportaremos, a fim de queima-los na pira sagrada,  
Um pouco longe das naves, que os ossos possamos a cada  
filho entregar, quando à pátria querida, por fim, regressarmos” (vv. 327-335)

Os troianos também se reúnem, não somente para propor uma trégua até terem queimado os cadáveres, mas também para propor uma troca: Páris deixa claro que não devolverá Helena, apesar dos pedidos dos troianos, mas que está disposto a restituir os objetos que ganhou em Argos, acrescidos de inúmeras jóias (vv. 350-370). A resposta dos Aqueus é negativa, contudo concordam com a trégua para os funerais, como pronuncia Diomedes:

“No que concerne aos cadáveres, não lhes recuso a fogueira;  
impedimento nenhum costumamos fazer aos defuntos,  
mas, extinguido o vigor, procuramos aplacá-los com o fogo” (vv. 408-410)

Acordada a trégua, preparam-se troianos e argivos, uns se ocupando da lenha para a fogueira, outros responsáveis por recolher os corpos. Assim, as duas comunidades encontram-se no campo de batalha com um propósito em comum. A partir deste ponto, pode-se pensar como a morte se mostra como fator de reconhecimento entre troianos e aqueus, um apontamento que mantinha ligados enquanto helenos. Os ritos funerários adotados pelos dois grupos são idênticos, como se vê na passagem a seguir:

“Era tarefa difícil reconhecer os cadáveres,  
sem que, primeiro, com água os coalhos de sangue tirassem.  
Por entre choro sentido os colocam, depois, nas carretas.  
O grande Príamo, entretanto, proibiu gritaria: em silêncio,  
O coração angustiado, às fogueiras os corpos entregam.  
Logo depois de queimados, voltaram para Ílio sagrada.  
Do mesmo modo os Acaios, de grevas bem-feitas, procedem:  
O coração angustiado, às fogueiras os corpos entregam;  
Logo depois de queimados, às côncavas naus retornaram” (vv. 424-432)

As crenças, as práticas, os ritos funerários operam dentro de um campo semântico. Mas este campo está longe de ser o mesmo segundo as culturas, os grupos sociais e os diferentes momentos históricos de uma sociedade. As diferentes mortes-acontecimentos significam coisas diversas, segundo o lugar que esses campos que



ocupam, segundo a classe particular de morte, para compreendê-las, dialogar com elas e atribuir-lhes sentido, parece ser um trabalho que toda cultura realiza e cujos resultados exhibe, seja em estado prático, seja através de um sistema de teorias, idéias e dogmas conscientemente formulados e ostensivamente oferecidos ao observador (RODRIGUES, 1983, p. 26).

Um bom exemplo das discussões acerca dos cuidados com a morte e os mortos e dos procedimentos à ela correlatos é a tragédia *Antígona*, de Sófocles, onde, apesar do foco central girar em torno de outra questão. O tema principal de *Antígona* é um choque do direito natural, defendido por Antígona, com o direito positivo, defendido por Creon. Ao longo da peça, porém, surgem diversos outros temas, como acontecimento ou não do funeral de Polínicês ganha espaço notável, o que pode significar o quanto presente se fazia esse tema para os atenienses do século V, que assistiam aos espetáculos.

Antígona fala sobre a obrigação de enterrar os mortos nos versos 511-520:

“Mas Zeus não foi arauto delas por mim,  
nem essas leis são as ditadas entre os homens  
pela Justiça, companheira de morada  
dos deuses íferos; e não me pareceu  
que tuas determinações tivesses força  
para aos mortais impor até a obrigação  
de transgredir divinas normas, não escritas,  
inevitáveis; não é de hoje, nem é de ontem,  
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,  
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.” (SÓFOCLES. *Antígona*. vv. 511-520)

Decerto, essa preocupação demonstrada com os ritos fúnebres também era referente à passagem definitiva do morto ao Hades, pois os familiares faziam questão de assegurar que a alma deste fosse efetivamente levada para o mundo dos mortos, e não permanecesse vagando no mundo dos vivos e mesmo das implicações diretas para os que não respeitassem a tradição.

Impedir de sepultar um morto é desprezar as leis divinas. Essa é uma das argumentações de Teucro contra Menelau (SÓFOCLES. *Ájax*. vv. 1530-1534). Sobre o cumprimento, ou não, dos deveres fúnebre para com o herói suicida, diz o coro da peça:

“Chegou ao ápice uma querela terrível;  
vai, Teucro, apressa-te tanto quanto puderes;  
manda cavar imediatamente um fosso

onde Ájax achará a sepultura úmida  
que há de preservar pelos anos por vir  
entre todos os homens a sua memória” (SÓFOCLES. *Ájax*. Vv. 1578-1583)

Os Átridas fazem pesar sua autoridade em contrapartida à lei dos deuses, como diz Odisseu. Da mesma forma Sófocles mostra em *Antígona*, a negativa de Creon sobre o enterro de Polinices, e fala por meio da protagonista:

“e santo é o meu delito, pois terei de amar  
aos mortos muito, muito mais tempo que os vivos.  
Eu jazerei eternamente sob a terra  
E tu, se queres, fuge à lei mais cara dos deuses.” (SÓFOCLES. *Antígona*. vv. 83-86)

No *Ájax*, Teucro também fala sobre a desonra que é deixar um morto sem sepultura:

“E eu, herói duplamente filho de heróis,  
iria desonrar um homem de meu sangue,  
que está ali abandonado no chão frio,  
correndo o risco de ser deixado por ti  
para ser alimento de aves carniceiras? (SÓFOCLES. *Ájax*. vv. 1761-1765)

A Atenas democrática, quando o uso dos funerais públicos para celebrar o sacrifício dos cidadãos caídos em combate assumiu esse aspecto institucionalizado, a forma de *nómos* que vemos no século V a.C.. Através da homenagem oficial que lhes presta em público, a *pólis* desvincula todos aqueles da honra, a sua particularidade individual, esvazia-os de toda a existência singular. Eleva-os ao estado puro de cidadãos, estado a que ascenderam plenamente, independentemente de sua vida ou do seu mérito, pela sua *bela morte*, ao “escolherem” morrer pela cidade, tornaram-se quanto ao resto, transparentes: deixaram de pertencer à esfera privada, tornaram-se integralmente cívicos (VERNANT, 1991, p.44)

A análise dos ritos fúnebres presentes na *Ilíada* permite perceber que apresentam um certo número de constantes. O ritual mais freqüente, mas não exclusivo, como se vê na provável inumação de Sarpédon, é a incineração. A partir desse dado básico, as honras prestadas aos mortos aumentam de acordo com a sua posição ocupada na hierarquia social. Nas exéquias de qualquer um dos guerreiros aqueus ou troianos, no Canto VII, o aspecto cerimonial é reduzido ao mínimo. A própria impossibilidade de reconhece-los individualmente diante da cremação é notável, contudo, observa-se

cuidado ao lavá-los, retirar o sangue e vestígios de suas mortes violentas, até mesmo pela necessidade de reconhecê-los.

Desse modo, concluímos que esse quadro muda completamente quando se trata dos heróis de primeiro plano. A descrição dos funerais dos combatentes troianos e aqueus caídos em batalha no Canto VII da *Ilíada* pode ser analisado como afirmativa de uma preocupação acerca dos cuidados com o mortos compartilhados por todos os helenos, cuidados estes que tornam a morte e os rituais a ela ligados fator de construção de identidade entre os gregos.

HOMERO. **Iliada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2001.

HOMERO. **Iliada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. M.G. Kury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SÓFOCLES. **Ájax**. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

#### Bibliografia

CAMPOS, A. M. **O resgate do cadáver: o último canto d'A Iliada**. São Paulo: Humanitas Publicações, 2000.

HERTZ, R. **La muerte y la mano derecha**. Madri: Alianza Editorial, 1990.

LORAUX, N. “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes”. In: GNOLE, G., VERNANT, J-P. (org.). **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.

MAFFRE, J-J. **A vida na Grécia Clássica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MOSSÉ, C. **Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MURIEL, C.E. **Grecia: sobre los ritos y las fiestas**. Granada: Universidad de Granada, 1990.

RODRIGUES, J.C. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

ROMILLY, J. **Homero: Introdução aos Poemas Homéricos**. Lisboa: Edições 70, 2001.

SCHÜLER, D. **Literatura Grega**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. v. 1.

VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. In: **Discurso - Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP** . São Paulo: FFLCH, 9: 31-62, 1979.

VERNANT, J-P. **El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia**. Barcelona: Paidós, 2001.