

**OS DIREITOS DO CADÁVER:
RITOS FÚNEBRES NA POESIA ÉPICA E TRÁGICA
DA GRÉCIA ANTIGA**

*Jacquelyne Taís Farias Queiroz**
*Luiz Otávio de Magalhães***

RESUMO:

Entre os gregos antigos, o termo *gêras* designa uma distinção honorífica, um prêmio, uma dignidade. Desta forma, negar um *gêras*, corresponde a negar a honra, negar um direito, ou, em outros termos, cometer um ultraje, uma difamação. Mas, na literatura grega antiga, o termo não se refere apenas a disputas de honra entre os homens; também os mortos são apresentados como dignos e reclamantes de honras, de um *gêras*, que deve se apresentar na forma de adequados rituais e cerimônias fúnebres. Este trabalho procura, ao longo da *Iliada* e da poesia trágica do século V a.C., destacar as várias referências aos modos de homenagem e honra aos mortos, assim como o seu oposto, ou seja, os modos de ultraje e desonra dos cadáveres. Em um segundo momento, o trabalho também procura associar tais procedimentos para honrar/desonrar os mortos com a afirmação das hierarquias sociais e dos códigos de comportamento que embasam a autoridade das aristocracias guerreiras, no período homérico, ou para reforçar os vínculos dos cidadãos com a *polis*, no período clássico.

PALAVRAS-CHAVE: Cadáver. Literatura grega. Religião grega. Rito fúnebre. Ultraje.

1 Introdução

Mortos, para o Hades se dirigem homens sábios e piedosos, como Tirésias, o sacerdote de Apolo da cidade de Tebas, e também homens soberbos e injustos, como os pretendentes de Penélope que tramaram a morte do filho de Odisseu e dissiparam os bens do rei ausente de Ítaca. O Hades não oferece recompensas pelas ações exibidas pelos homens quando vivos; tais recompensas podem ser ofertadas apenas por homens vivos, particularmente pelos que se dedicam a organizar e preservar a memória dos feitos e das ações humanas, como os poetas e rapsodos.

* Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb).

** Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (Usp). Professor Titular da Uesb.

O tema do *gérus* dos mortos – que se expressa na forma de homenagens fúnebres – é, portanto, um tema recorrente tanto na épica homérica como na tragédia do período clássico. E é justamente este tema que constitui o objeto de pesquisa deste trabalho.

Este objeto de estudo, o *gérus* materializado em rito fúnebre, permite variadas abordagens. Ainda no século XIX, o tema do cuidado com os mortos mereceu o olhar de Fustel de Coulanges, que associou os fundamentos jurídicos da cidade antiga às idéias religiosas e às formas de organização da família correntes na antiguidade greco-romana e que, na sequência, identificou nas formas de culto aos mortos os fundamentos primeiros tanto da religião como da família antiga (cf. COULANGES, 2001).

Também Philippe Ariès desenvolveu um grande estudo sobre as formas de homenagem aos mortos. Seu foco principal de interesse residia na tentativa de compreensão das atitudes do homem, na sociedade cristã ocidental, perante a morte, enfatizando tradições culturais e idéias religiosas, abordadas, por sua vez, em seus aspectos históricos e sociológicos (cf. ARIÈS, 1989).

A motivação do presente estudo, porém, segue caminhos diferentes dos propostos por estes grandes clássicos sobre a história das atitudes do homem para com a morte e para com os mortos. Embora os ritos fúnebres da Grécia antiga estejam no centro desta pesquisa, não se objetiva aqui uma reconstituição, em detalhes, das formas de organização de tais ritos. O que se pretendeu foi é investigar os ritos fúnebres – o *gérus* dos mortos – enquanto *tema literário*, ou, em outros termos, investigar a presença do tema dos ritos fúnebres na produção poética grega abrangida pela épica homérica e pela dramaturgia trágica.

2 Honras e ultrajes ao cadáver em Homero

2.1 A *Ilíada* e o tema do *gérus* dos mortos

A *Ilíada* apresenta o tema do cuidado aos mortos como uma de suas preocupações centrais. São célebres os versos iniciais do poema:

A ira, Deusa, celebra do Pelida Aquiles,
o irado desvario, que aos Aqueus tantas penas
trouxe, e incontáveis almas arrojou no Hades
de valentes, de heróis, espólio para os cães,
pasto de aves rapaces.¹
(*Ilíada*, I, 1-5)

Os versos fixam, em primeiro lugar, o tema do poema: a ira, a cólera, a *mé nis* de Aquiles. Em seguida, tratam de fixar as justificativas da escolha de tal tema: a ira de Aquiles é apresentada como objeto digno da atenção do poeta em função dos sofrimentos sem conta que ela provoca entre os aquivos – ou, em outros termos, entre os gregos. A demonstração destes sofrimentos se faz pela revelação da principal consequência da ira de Aquiles – a morte dos guerreiros gregos cujas almas “baixaram para o Hades”. Mas, para o poeta, a cólera aquiliana é particularmente terrível não simplesmente porque traz a morte para os gregos, mas porque atinge “heróis”, “valentes” – ou seja, atinge homens de destaque da sociedade homérica, os membros de uma aristocracia que se orgulhava de seus feitos de armas; a morte é intensa pela quantidade, “incontáveis almas”, e pela qualidade social dos homens atingidos – e, ainda, porque, alcançados pela morte, tais guerreiros ilustres tiveram seus corpos atirados aos cães e abandonados como repasto das aves. Estes homens morreram sem que seus cadáveres fossem alvo do cuidado e das honras devidas aos mortos; desta forma, os que eram mais dignos encontraram, em seu fim, a mais completa indignidade: este é o componente final dos sofrimentos derivados da ira de Aquiles, o tema da *Ilíada*.

Os versos finais da *Ilíada* igualmente estão focados no cuidado devido aos mortos:

Sobrepondo-lhe terra, à pressa, erguem um túmulo.
Guardas, em torno, sentam-se, temendo assalto
dos Aqueus, belas-cnêmides. Ereta a tumba,

¹ Citação conforme tradução de Haroldo de Campos. As citações de Homero, neste trabalho serão baseadas nesta tradução e, ainda, nas de Carlos Alberto Nunes e de André Malta, confrontadas com a edição bilingue (grego/inglês) por Gregory Crane (cf. Referências).

voltaram, num banquete pomposo reunindo-se
no solar do rei Príamo, progênie-de-Zeus.
Assim deram funeral a Heitor, domador de cavalos.
(*Iliada*, XXIV, 799-804)

Estes versos rematam a descrição das honras fúnebres prestadas a Heitor, o valoroso guerreiro troiano. O poeta destaca a lenha reunida para a fogueira em que seria incinerado o cadáver do herói, o cuidado de seus irmãos e companheiros que, após apagadas as chamas, recolhem seus ossos que serão depositados numa urna de ouro que, por sua vez, será inumada em um sepulcro, coberto por blocos de pedra ajustados e guardado por sentinelas. As homenagens são encerradas, como destacam os versos finais, com um banquete solene, ocasião em que se pranteia e se homenageia a memória do morto.

2.2 O *gérus* dos mortos e a afirmação das hierarquias entre os vivos

Na *Iliada*, não há ritual fúnebre mais magnífico do que o desempenhado, sob os auspícios de Aquiles, em honra a Pátroclo. A descrição das honras prestadas ao filho de Menécio permeia a narrativa dos cantos XVIII a XXIII, envolve milhares de versos e se enreda a outra descrição relevante no poema: a do ultraje ao cadáver de Heitor.

A fúria que Aquiles alimentava contra Agamémnon, a sua *ménis*, a partir de agora se dirige contra Heitor. E esta fúria se desdobrará em excessos, cometidos tanto no ato de honrar o cadáver de Pátroclo como no de desonrar o corpo de Heitor – “a sorte do cadáver de Pátroclo está absolutamente ligada à do cadáver de Heitor [...]. Um está indissociavelmente ao outro: para um excesso de honra, um excesso de indignidade” (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1990, p. 83).

Ao término do dia de combates, rematado pela morte de Heitor, que é seguida pelo início dos ultrajes ao cadáver (após matar o filho de Príamo, Aquiles fura-lhe os calcanhares e atravessa-os com uma forte tira de couro que prende a seu carro; então, o cadáver de Heitor, com o rosto voltado para o chão, é seguidamente arrastado e assim levado até junto à tenda de Aquiles, no acampamento dos gregos), Aquiles conclama todos os guerreiros aqueus a retornarem ao acampamento, junto aos navios.

A abordagem a seguir faz do rito fúnebre a etapa necessária para a consumação da passagem entre os mundos se reforça ainda na sequência da narrativa. Pois, ao deixar a tenda de Agamémnon, Aquiles retorna ao banquete fúnebre, que rapidamente é concluído para que todos possam recolher-se às suas tendas e dormir. Mas o sono de Aquiles é perturbado pela *psykhé*, pelo espírito de Pátroclo, que lhe aparece em sonho a recriminar a demora na conclusão dos ritos fúnebres e a assinalar a realização dos mesmos como procedimento necessário para ingresso nos domínios de Hades:

Dormes, Aquiles, e te esqueces de mim. Quando vivo não descuidavas deste amigo morto. Sepulta-me, de pronto, para que eu penetre, enfim, as portas do Hades. A âni-ma-psi-quê e a sombra dos defuntos exaustos repelem-me, impedem-me que, além-rio, com elas misture-me; rondo errante os portais amplos. Dá-me a mão, peço-te, chorando. Não mais do Hades virei, quando me honres com meu quinhão de fogo; não mais, como em vida, sentaremos à parte dos demais, trocando conselhos num concílio a dois.
(*Iliada*, XXIII, 69-79)

Pátroclo, ou sua alma, explicitam, portanto, a condição do morto destituído do fogo ritual. Ele ronda, errante, pelos dois mundos, a nenhum deles pertencendo. Expulso da existência sobre a terra, a ela retorna apenas como espectro, como sopro, manifestando-se somente nas brumas do Sonho; destituído de honras fúnebres, é rejeitado pelos componentes do mundo dos mortos e impedido de ultrapassar os portais de Hades. Somente o cumprimento dos rituais permite ao morto o ingresso nesses domínios que, quando realizado, se torna definitivo e irreversível; o cumprimento do ritual significa o afastamento completo do morto da sociedade dos vivos (“não mais do Hades virei, quando me honres / com meu quinhão de fogo”); dele, entre os vivos, restará apenas a memória, que tem como auxílio os túmulos, as estelas funerárias e, excepcionalmente, os versos cantados pelos aedos.

O fogo da pira gigante em honra a Pátroclo invade e atravessa toda a noite, velado por Aquiles e por outros guerreiros, os “amigos mais caros”. Na aurora seguinte, os ritos continuam. Após um breve descanso, Aquiles orienta a retirada – para que fossem depositados em uma urna de ouro – dos ossos de Pátroclo da fogueira já apagada com vinho, com os devidos cuidados para que não fossem confundidos com os ossos dos troianos sacrificados. Enfim, Aquiles solicita a Agamémnon que oriente seus homens a erigir um monumento, uma tumba (*týmbos*), “não muito grande, e sim quanto convenha” para assinalar o local em que será depositada a urna com os restos mortais do guerreiro morto.

2.3 Aquiles e Heitor, ou maneiras homéricas de se ultrajar um cadáver

Se as honras fúnebres oferecidas a Pátroclo são as mais grandiloquentes em toda a narrativa da *Iliada*, não menos excessivas são as atitudes adotadas por Aquiles para – simultaneamente às honras prestadas ao Menecida – ultrajar o cadáver de Heitor. Praticamente todos os procedimentos ultrajantes contra os corpos mortos mencionados, ao longo do poema, são adotados por Aquiles para degradar e enfeiar o corpo do oponente.

Morto Heitor, Aquiles, em primeiro lugar, o despoja das armaduras e permite que outros guerreiros gregos se aproximem para – cruéis e irônicos – perfurar o cadáver com suas lanças:

Os Aqueus acercaram-se [do cadáver de Heitor] para examinar-lhe o talhe e a beleza admiráveis; ao passar, não deixavam de ferir-lhe o corpo; uns aos outros diziam, entreolhando-se: “Deuses! Tateando-o, é bem mais tenro o corpo de Heitor, nem parece o mesmo que aos navios ateava fogo.” Golpeando-o, assim diziam muitos dos que o abeiravam. (*Iliada*, XXII, 368-374)

A seguir, como já mencionado, Aquiles fura os calcanhares do cadáver e atravessa-os com uma tira de couro que é presa ao carro, para arrastar o corpo, “cabeça no pó” (ou seja, com o rosto voltado para o chão), circulando seguidamente os muros de Tróia

até conduzir o carro e o cadáver junto ao corpo de Pátroclo, no acampamento dos gregos.

Por duas oportunidades, ao falar dirigindo-se ao cadáver do amigo Pátroclo, Aquiles mostra-se resoluto em abandonar o corpo de Heitor aos cães (“Trouxe Heitor aqui. / Vou dar-lhe a carne aos cães”; “Cumprí o prometido: / doze moços troianos, contigo, a fogueira / consome; Heitor, não. Vou dá-lo aos cães como pasto”; *Iliada*, XXIII, 21-22; 181-183). Enquanto não se concluem os ritos todos ofertados por Aquiles a Pátroclo, o cadáver de Heitor é deixado exposto ao sol, para que calcinasse e deteriorasse. Depois de cumpridos os ritos a Pátroclo, Aquiles continua a rotina de ultrajes: todos os dias, no raiar do dia, atrelava o cadáver de Heitor a seu carro e o arrastava, com a cabeça voltada para o solo, circundando por três vezes o túmulo de Pátroclo:

Quando Éos-Aurora, descobrindo-se, radiava
por mar e praia, atento, ele [Aquiles] jungia ao carro
os velozes corcéis, arrastando atrás, preso
à biga, Heitor. Três vezes, ao redor do túmulo
do morto, fazia a volta: à tenda, então, tornava
a descansar, largando Heitor no pó, de boca.
(*Iliada*, XXIV, 14-19)

Consumido pela ira, Aquiles é excessivo nas honras a Pátroclo e excessivo nas ofensas a Heitor: “o iroso ultrajava o divino Heitor” (*Iliada*, XXIV, 13-22). Como já salientamos anteriormente, embora as ameaças de ultraje ao cadáver sejam comuns em toda a *Iliada*, esgrimidas por diferentes heróis-guerreiros, Aquiles é o único que, ao final, efetiva tal intento. E, em Homero, parece ser grande a distância que separa a ameaça – ou o desejo – de ultrajar da efetivação do ultraje. Ameaçar com ultrajes é afirmar a superioridade do vencedor, mas o cumprimento do ultraje aparece como algo escandaloso, impiedoso, excessivo. Neste sentido, a ameaça de ultraje é, entre os personagens de Homero, com exceção de Aquiles, mais uma afirmação de poder, de capacidade, do que propriamente uma declaração de intenções. Como afirma Jacqueline de Romilly (1997, p. 175),

antes dos atos vêm as ameaças. Como se surpreender quando se sabe o lugar que ocupam, no combate, as palavras e os insultos? Ao final da *Iliada*, estas ameaças tornam-se ferozes. Mas elas não serão, em geral, cumpridas: a reserva de Homero repudia o monstruoso e o excessivo. As ameaças revelam então, especialmente, a paixão que anima os heróis e que atinge o auge, de parte a parte.

Redfield salienta que o intento essencial do ultraje é o de subtrair do cadáver do inimigo a forma humana, retirar-lhe os vestígios de humanidade, transformar-lhe em um “animal morto”. Ou, nos termos de Vernant, o ultraje tem a conotação de “desumanização” (2001, p. 331). Ainda Vernant, em outra passagem, se exprime de forma eloquente:

o ultraje consiste em desfigurar, em desumanizar o corpo do adversário, em destruir nele todos os valores que nele se encarnam, valores indissolavelmente sociais, religiosos, estéticos e pessoais. Suja-se seu corpo com pó e terra para que perca a aparência singular, para que se torne irreconhecível; entrega-se o corpo para alimento dos cães, dos pássaros, dos peixes, para que, disperso, despedaçado, espalhado, perca a unidade, a integridade formal; deixasse o corpo apodrecer, se decompor ao sol para que não possa mais assumir no além os valores de beleza, juventude e vida que o corpo humano deve refletir na terra; por fim, em vez de fixá-lo em um túmulo, é reduzido a se tornar, no ventre dos animais que o devoraram, carne e sangue de animais selvagens, para que perca qualquer rastro do caráter humano (VERNANT, 2001, p. 429-430).

Mas se o ultraje consiste em desumanizar, em apagar do corpo morto “qualquer rastro do caráter humano”, o mesmo também pode se aplicar ao agente do ultraje, ao ultrajante. Em sua determinação em aplicar ultrajes, seja no caso de Licáon, seja no de Heitor, Aquiles atrai para si qualificativos como cruel, ímpio e selvagem.

Apesar da ira e da determinação de Aquiles em ultrajar, seus esforços, no caso de Heitor, são frustrados em função da intervenção dos deuses – mais um indicativo do caráter impiedoso e escandaloso da ofensa ao cadáver. Embora Aquiles abandone o corpo de Heitor para que seja devorado pelos cães, estes dele não se aproximam, afastados pela ação de Afrodite que, além de espantar os animais, ainda protege o cadáver com

óleos odoríficos e ambrosia; quando deixa o corpo exposto ao sol, para que apodreça, Apolo cria uma nuvem densa, que impede os raios solares de alcançar Heitor:

Porém os cães não circun-
rondam, vorazes, o cadáver. Afrodite
divina, dia e noite, os afasta, e de essência
de rosas e óleo ambrósio o unge, para que não
se lacere arrastado. Febo Apolo, então,
uma nuvem cianuro-escura adensa e baixa
do urano-céu ao plaino, eclipsando o cadáver,
para que o forte Hélio-Sol não calcine a pele
dos seus tendões e músculos.
(*Ilíada*, XXIII, 180-192)

Quando Aquiles arrastava o cadáver em seu carro, Apolo novamente intervinha, evitando a consecução do ultraje: “Apolo afastava-lhe do corpo a escória, / condoendo-se do morto, e o recobria com a égide / áurea, para no arrasto não ferir-se” (*Ilíada*, XXIV, 19-21). As feridas provocadas pelas lanças dos guerreiros gregos, que perfuraram o corpo morto de Heitor, são também divinamente fechadas e curadas.

Na narrativa de Homero, a admoestação de Apolo aos deuses atinge outros imortais, incluindo Zeus. Este, por sua vez afirma, pela voz do poeta, que o tratamento infligido por Aquiles ao cadáver de Heitor provoca a ira dos deuses, incluindo sua própria ira. Mas o mesmo não parece ocorrer quando o cadáver ultrajado não exhibe sinais de distinção por riqueza, por poder ou por virtude. Na *Odisséia*, ao executar sua vingança contra os pretendentes de Penélope que ameaçavam tomar-lhe o patrimônio e a casa, Odisseu, auxiliado por seu filho Telêmaco, estende a represália também para seus escravos e escravas que se mostraram “próximos” aos “moços soberbos”; assim, as escravas que serviram os pretendentes no leito são enforcadas e Melantio, o escravo-pastor de Odisseu que servia com alegria aos pretendentes é morto e, depois, seu cadáver é ultrajado: com a espada, cortam-lhe o nariz, as orelhas, os genitais (que são atirados aos cães), as mãos e os pés (*Odisséia*, XXII, 462-477). Desta forma, embora a ameaça de atirar o cadáver de um adversário aos cães se mostre recorrente nos poemas atribuídos a Homero, o único caso em

que tal ameaça é efetivamente realizada – e tal efetivação não provoca a indignação nem de qualquer dos personagens nem do próprio aedo/narrador – tem como vítima um escravo infiel.

Voltando à narrativa da *Iliada*, Zeus, portanto, usa seus atributos de deus soberano para frear o comportamento de Aquiles; permite, porém, que o Pelida receba resgate condigno – não ficando, assim, desprovido de honra – para devolver o cadáver de Heitor a seu pai, Príamo.

Aquiles não apenas aceita devolver ao pai o cadáver de Heitor, mas se compromete em refrear seus guerreiros e respeitar uma trégua de doze dias – mesmo número de dias durante os quais o cadáver de Heitor ficou exposto aos ultrajes – para que o guerreiro troiano fosse devidamente honrado com os procedimentos fúnebres.

Os dezesseis versos finais da *Iliada* apresentam os procedimentos cumpridos no último dia dos ritos fúnebres em honra a Heitor, depois que, no dia anterior, o corpo foi consumido pela magnífica pira, cuja construção exigiu nove dias para recolha e arrumação da madeira. Em uma linguagem notavelmente condensada e vívida na evocação de imagens, o poema ressalta os componentes principais dos ritos fúnebres dignos de um príncipe guerreiro.

3 A tragédia grega e a descrição dos procedimentos fúnebres

3.1 Como honrar os mortos

Nas tragédias, chorar, flagelar-se, cortar os cabelos, usar vestes negras são atitudes que dizem respeito aos que vão honrar o morto. Ao lado deste conjunto de atitudes há também aquelas relacionadas ao tratamento a ser dispensado ao cadáver. O corpo morto deve ser preparado, limpo, banhado, embelezado. As eventuais feridas do morto devem ser dissimuladas. O corpo deve ser ornado com as mais belas roupas e jóias. Tratam-se, conforme interpreta Redfield, de procedimentos voltados à purificação do cadáver. Purificar pressupõe, essencialmente, restituir a forma:

pureza é forma; o impuro é a ausência de forma, o deformado, e tudo o que ameaça a forma. [...] Purificamos um objeto quando dele removemos os acréscimos acidentais e o revelamos como ele supostamente é. [...] A sujidade é uma espécie de impureza; a decomposição é outra. Um objeto pode tornar-se impuro se ele começa a se transformar em algo diferente do que é (REDFIELD, 1994, p. 160).

Tratar as feridas do morto, suturá-las, cobri-las com bandagens, pode, algumas vezes, levar à associação entre os procedimentos fúnebres e os cuidados médicos. Por isso, em *Troianas*, Hécuba se identifica com uma “médica infeliz” (*tlĕ mōn iatrōs*), ao cuidar dos ferimentos de Astíanax, seu neto, morto ao ser atirado pelos gregos do alto das muralhas de Tróia: “Com bandagens curarei tuas feridas, / uma médica infeliz, só de nome, mas sem os atos; / das outras [feridas], entre os mortos, cuidará teu pai [Heitor]” (Eur., *Troianas*, v. 1232-1235).² Diante da iminência do combate entre Etéocles e Polínicês, o Coro de *Sete contra Tebas*, horrorizado ante a expectativa da disputa entre os irmãos, manifesta sua repulsa ao fratricídio, porque opõe aqueles que deveriam se honrar – os irmãos, os parentes próximos – e, porque, no limite, impede o cumprimento das honras fúnebres (quem mata é o que deveria honrar), apreendidas, essencialmente, pela ação de limpeza e purificação do cadáver: “Quando mútuos matadores / dilacerados morrerem, / e a térrea poeira beber / grosso negro sangue de massacre, / quem forneceria lustrações? / Quem poderia limpá-los? / Ó novas dores do palácio [de Édipo] / mescladas a antigos males” (Ésq., *Sete contra Tebas*, v. 734-740).³

Além de purificado, o cadáver deve ser ornado, deve ser vestido e embelezado com as melhores roupas e as mais preciosas jóias que exibia quando vivo. Hécuba, antiga rainha de Tróia, viúva de Príamo, que, antes da queda da cidade, podia cuidar dos cadáveres dos filhos mortos de forma imponente, embelezando seus corpos com suntuosidade, lamenta sua condição de derrotada, reduzida a escrava dos gregos. Em tal situação ela não

² Citação conforme tradução de Christian Werner (cf. Referências).

³ Citação conforme tradução de Jaa Torrano (cf. Referências).

se mostra capaz de honrar adequadamente os familiares mortos após a destruição de Ílion – seu filho Polidoro, sua filha Polixena, seu neto Astíanax – e tem que se contentar, para efeito de adorno dos corpos, com “alguma coisa do que sobrou” (cf. Eur., *Troianas* e *Hécuba*).

A continuidade dos procedimentos fúnebres – após o morto ser lamentado e ornado – implica a condução do cadáver para o local em que seria erguida a pira fúnebre (ou, nos casos em que o ritual prescinde da incineração do cadáver, para o local de sepultamento), com a indicação do procedimento seguinte, o juntar das cinzas em uma urna que seria inumada junto com os ossos recolhidos após a cremação. Tais procedimentos são descritos de forma sintética em uma fala de Admeto, em *Alceste*:

Habitantes de Feras, de manifesta boa vontade,
 está preparado o cadáver; meus serviçais o levantarão
 e o carregarão à sepultura (*táphos*) e à pira (*pyrē*).
 Devem saudar, seguindo os costumes, a morta
 que parte em sua última viagem.
 (Eur., *Alceste*, v. 738-743).

Esse procedimento de levar o corpo até o local onde seria cremado denomina-se *ekiphorá*, que pode ser entendido como um cortejo fúnebre. A *ekiphorá* em honra ao cadáver de Alceste é novamente aludida alguns versos à frente, quando Admeto, após uma ríspida discussão com seu pai, se dirige ao cortejo da seguinte maneira: “marchemos! Vamos levar o cadáver à pira” (v. 740). Segundo Aldrovandi (2006, p. 153) o cortejo fúnebre, em geral, era uma cerimônia de caráter privado, a envolver a família do morto e seus aliados e servidores; mas o fato de Alceste ser esposa de um rei, aliado à disposição de Admeto de honrar Alceste de forma exemplar, dá a este cortejo um caráter público, do qual participa toda a cidade.

Depois de inumado o cadáver – ou suas cinzas – era o momento de se apresentar, ao morto, oferendas. Estas oferendas poderiam envolver alimentos, como bolos e frutas (cf. VERNANT, 1991, p. 47), bem como folhas de árvores ou flores, como, por exemplo, em *Hécuba*, quando os soldados gregos homenagearam o cadáver de Polixena

atirando folhas sobre seu cadáver (Eur., *Hécuba*, v. 573-574).⁴ Aliás, em *Hécuba*, o próprio cadáver de Polixena é uma oferenda excepcional a um morto excepcional: Aquiles. Os gregos reunidos deliberaram por “coroar o túmulo aquileico com sangue fresco” (v. 125-126) e escolheram Polixena, filha de Príamo e Hécuba, para ser imolada “junto à reta elevação do túmulo de Aquiles” (Eur., *Hécuba*, v. 221).

Honrar um morto já sepultado pressupõe, em primeiro lugar, oferecer libações a sua tumba. Quando Orestes retorna a Argos para vingar a morte de Agamémnon, sua primeira preocupação é visitar o túmulo do pai e, por libações (e também pela oferenda de uma mecha de seus cabelos), prestar-lhe homenagem (Ésq., *Coéforas*, v. 164-ss; Sóf., *Electra*, v. 51-52). Seis dias depois dos ritos fúnebres dedicados a Clitemnestra, sua irmã, Helena, recém-chegada de Esparta, encarrega a filha Hermíone para se dirigir ao túmulo da assassina de Agamémnon levando uma mecha de seus cabelos e libações compostas de mel, leite e vinho (Eur., *Orestes*, v. 112-114).

As cerimônias fúnebres se encerravam com a edificação de um túmulo (*σῆμα*; *týmbos*), monumento, frequentemente uma lápide, dedicado a homenagear e preservar a memória do morto. O túmulo era erguido no local em que estava sepultado o defunto, e também deveria, sempre que possível, ficar à vista do maior número de pessoas – à margem das estradas, por exemplo –, assegurando a perpetuidade, na memória, do falecido. Quando Hércules se dispõe a resgatar Alceste das mãos de Thánatos, ele trata de, primeiro, descobrir onde estava sepultado o seu cadáver, ao que responde um escravo da casa de Admeto: “à margem de uma estrada reta até [a cidade de] Larissa, / depois dos subúrbios notarás um túmulo [*týmbos*] feito de pedras” (Eur. *Alceste*, v. 835-836).

⁴ Interpretando essa passagem, diz Mário da Gama Kury: “jogavam-se folhas sobre os atletas vencedores das competições olímpicas, e este gesto foi uma homenagem à bravura de Polixena” (in ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES, 1992, p. 219, n. 28).

3.1 Porque honrar os mortos

Em um artigo célebre, Jean-Pierre Vernant sintetizou de forma eloquente o significado, entre os gregos de Homero, do ultraje ao cadáver e, inversamente, a importância do cumprimento dos ritos fúnebres:

O herói, cujo corpo é [...] largado à voracidade das feras, é excluído da morte ao mesmo tempo em que é diminuído da condição humana. Não atravessa as portas do Hades, porque não teve sua “parte de fogo”; não tem lugar de sepultura, não tem túmulo nem *séma*, nem mesmo corpo funerário localizado que marque para o grupo social o ponto da terra em que ele se acha situado e em que se perpetuem suas relações com seu país, sua linhagem, sua descendência ou até mesmo simplesmente com os passantes. Expulso da morte, ele se acha, no mesmo ato, riscado do universo dos vivos, apagado da memória dos homens. E mais, deixá-lo para as bestas não é somente, recusando-lhe os funerais, interditar-lhe o estatuto de morto, é dissolvê-lo na confusão, remetê-lo para o caos, para uma completa inumanidade: transformado em carne e sangue de animais selvagens, no ventre de bestas que o devoram, nele não há mais a menor aparência, o menor vestígio do humano: ele não é mais pessoa alguma (VERNANT, 1978, p. 58-59).

Vernant associa aspectos dos ritos fúnebres às ideias religiosas dos gregos sobre o destino humano após a morte. Ao homem cabe ocupar dois espaços, dois territórios bem definidos: o mundo dos vivos, em primeiro lugar, e, a seguir, o mundo ífero, o mundo dos mortos. O cerimonial fúnebre, ao mesmo tempo que assegura a perenização da memória do morto entre os vivos, é também condição para ingresso no mundo dos mortos, território comandado por Hades. É o rito fúnebre que assegura a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos; o cadáver descuidado “não atravessa as portas do Hades”; sem ritos, o morto não assegura seu “estatuto de morto” e, desta forma, não adentra ao território que lhe é próprio, restando, extraviado, no caos. Prestar honras fúnebres é, assim, uma obrigação social-política (preservar a memória entre os vivos) e também religiosa (propiciar o ingresso do espectro, da sombra, no mundo ífero) para com o morto.

Esta digressão de Vernant, deve-se frisar, não pretende abarcar as ideias gregas sobre a morte em todos os diferentes períodos da Antiguidade. Sua intenção é tratar das concepções gregas sobre honra e morte tal como delineadas nos poemas homéricos, mais especificamente na *Iliada*. Por isso, a análise proposta por Vernant não se aplica, senão parcialmente, ao mundo descrito nos poemas trágicos. Ao ser conduzida como escrava destinada a servir ao leito seu novo senhor (Agamémnon), Cassandra, graças aos dons de profetiza que lhe conferiu Apolo, antevê seu futuro: será morta de forma traiçoeira, atingida com um machado em seu pescoço, e seu cadáver será abandonado, nu, às feras, para ser dilacerado (Eur., *Troianas*, v. 448-450). Mas isto não impede que Cassandra se veja também adentrando o mundo de Hades, onde encontrará o pai, Príamo, e seus inúmeros irmãos (Eur., *Troianas*, v. 458-461). Da mesma forma, o espectro de Polidoro, que foi morto por Polimestor e teve seu cadáver atirado ao mar (ou seja, não contou com qualquer rito fúnebre), aparece em cena, em *Hécuba*, e afirma ter vindo do “antro dos mortos [...] onde mora Hades” (Eur., *Hécuba*, v. 1-2).

As tragédias, portanto, apontam para outras respostas – que não a necessidade de assegurar à sombra do morto o ingresso nos domínios de Hades – à questão das motivações que tornam imperiosa a necessidade de honrar os cadáveres.

Em geral, nas tragédias, os mortos são criaturas impotentes. Sequer são propriamente “criaturas”: são espectros, imagens, aparições, sombras, que habitam o mundo ífero. A interferência máxima no mundo superior de que são capazes resume-se a aparições nos sonhos dos vivos, para, assim, influenciar as ações destes vivos, como no caso de Polidoro, cuja sombra se manifesta em sonho de sua mãe, Hécuba, para lhe anunciar que fora morto por seu anfitrião, Polimestor (Eur., *Hécuba*).⁵ A mais eloquente afirmação poética da impotência dos mortos se encontra não numa tragédia, mas na *Odisséia*:

⁵ Esta percepção da impotência do morto, presente nos textos trágicos, levou Castoriadis a uma afirmação extrema: “Na religião grega pré-clássica e clássica, não há qualquer esperança de vida após a morte: ou não há nenhuma vida após a morte ou, se há, ela é ainda pior do que a pior vida que se poderia ter na Terra [...]. Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar neste mundo” (CASTORIADIS, 1987, p. 301 – grifo do autor).

trata-se da passagem que descreve o encontro, no Hades, de Odisseu, ainda vivo, com a sombra de Aquiles. Diante de Odisseu, o maior de todos os heróis presentes em Tróia afirma ser preferível viver como um homem pobre e anônimo, a serviço de outro homem pobre, do que estar, ainda que como rei, entre os mortos:

Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da Morte,
pois preferira viver empregado em trabalhos do campo
sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres,
a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos.
(*Odisséia*, XI, 488-491)

Mas, nas tragédias, é possível verificar casos excepcionais em que o rito em honra ao cadáver é justificado em função do poder do morto.

Refletindo a força dos ideais da época clássica – de afirmação da especificidade da cultura helena face aos múltiplos povos “bárbaros” – o Odisseu de Eurípidés faz de Aquiles um guerreiro que combate pela Hélade, diferentemente do Aquiles homérico, a guerrear ou deixar de guerrear para maior engrandecimento de sua própria honra.

A mensagem de Odisseu é explícita: deixar de honrar Aquiles morto seria uma “desdouro” para “nós”, os gregos vivos. E este desdouro, esta mácula, quando atinge os homens, provoca consequências que se revelam no futuro, quando novos empreendimentos guerreiros podem ser frustrados em função desta mácula: se os gregos carregarem a fama de não honrarem seus companheiros mortos, como serão capazes, no porvir, de atrair combatentes e organizar exércitos?

Esta afirmação da necessidade de honrar o morto tendo em vista a satisfação dos deuses é a justificativa mais frequente, nos textos trágicos, para o cumprimento das homenagens ao cadáver. Ao se contrapor à determinação de Agamémnon e Menelau, que pretendiam deixar insepulto o cadáver de Ájax, Odisseu afirma que, ao assumir tal postura, Agamémnon estaria se posicionando não contra o herói morto, mas sim contra “as leis dos deuses [*theoí nómoι*]” (Sóf., *Ájax*, v. 1343). Da mesma forma, Antígone, frente a determinação de Creonte em abandonar o cadáver de Polinices às aves e às feras, denuncia a ordem de seu tio como contrária às leis divinas:

[Antígone falando a Creonte]
Porque não foi Zeus quem a ditou [a lei que proibia os funerais a Polí-
ces],
[nem foi
a que vive com os deuses subterrâneos
– a Justiça [*Dike*]– quem aos homens deu tais normas.
Nem nas tuas [de Creonte] ordens reconheço força
que a um mortal permita violar aquelas
não-escritas e intangíveis leis dos deuses [*theón nómima*].
Estas não são de hoje, ou de ontem: são de sempre;
ninguém sabe quando foram promulgadas.
A elas não há quem, por temor, me fizesse
transgredir, e então prestar contas aos Numes.⁶
(Sóf. *Antígone*, 450-459)

Mas, tanto em *Ájax* como em *Antígone*, a necessidade de obediência às leis divinas, aos ditames dos deuses, não esgotam as motivações que conduzem Odisseu e Antígone a afirmarem a necessidade de defender os direitos dos cadáveres ameaçados de ultraje. Ao tentar persuadir Agamémnon a permitir funerais a Ájax, Odisseu argumenta que, em assim procedendo, longe de se mostrar covarde (*deilós*) por haver recuado em uma decisão, o comandante do exército se revelaria um “homem justo [*éndikos*] a todos os helenos” (Sóf., *Ájax*, 1362-1363). Ou seja, honrar os mortos implica não apenas a revelação de um comportamento piedoso perante os deuses, mas também a construção da fama de justo em meio aos homens. E fama também é um dos motivos que impulsionam a ação de Antígone: “que mais nobre glória [*kléos*, fama] poderia eu ter / que a de dar à terra o corpo de um irmão? / Esses, que aí estão [referência aos componentes do Coro, anciãos de Tebas], todos me aplaudiriam / se não lhes travesse a língua a covardia” (Sóf., *Antígone*, 502-505). O discurso de Hémon perante o pai, Creonte, ao discorrer sobre a opinião dos homens comuns da cidade sobre o comportamento de Antígone, parece confirmar a possibilidade de se granjear honra e fama a partir da defesa dos direitos dos mortos:

⁶ Citação conforme tradução de Guilherme de Almeida (cf. Referências).

Mas eu, só, na sombra, escuto e vejo o quanto
 chora esta cidade a sorte dessa jovem [Antígone],
 inocente e nobre mais que qualquer outra,
 condenada à mais ignominiosa morte
 por haver cumprido a ação mais meritória:
 a de não deixar que o irmão, morto na luta,
 insepulto, fosse entregue aos cães e às aves.
 “Não mereceria uma coroa de ouro?” –
 é o que a meia-voz toda gente pergunta.
 (Sóf., *Antígone*, v. 692-700)

Honrar os mortos, assegurar a observância dos direitos do cadáver é, então, duplamente necessário: tanto para obter favor divino como para assegurar fama entre os vivos.

3.2 Porque ultrajar um morto

Se as tragédias continuamente afirmam a dupla necessidade de os vivos enterrarem adequadamente os mortos, elas não deixam de também enfatizar ocasiões em que se busca o ultraje do morto, a negação do *gérus* do cadáver.

Pode-se distinguir os casos de ultraje – e de tentativa de ultraje – fúnebre, nas tragédias, em três categorias. A primeira destas categorias reúne casos em que o ultraje ao cadáver se verifica por inação: diante da morte, os corpos são expostos ao ultraje não por determinação expressa de alguma autoridade detentora de poder, mas simplesmente em virtude da inexistência de qualquer indivíduo em condições de organizar os ritos devidos. É o que se verifica, por exemplo, em *Troianas*, que tem por cenário a cidade de Tróia, destruída e saqueada: Andrômaca, viúva de Heitor e agora escrava arrebatada pelos gregos, refere-se aos soldados troianos mortos no ataque final à cidade: “ensanguentados junto à deusa Palas estão os corpos dos mortos, / dispostos ao abutre para que os leve: concluiu o jugo servil de Tróia” (Eur., *Troianas*, 599-600). Ultraje que se efetiva pela ausência de qualquer troiano em condições de atender aos apelos dos cadáveres e pelo absoluto desinteresse dos vencedores – os gregos – em honrar os vencidos. É o caso também dos persas que, derrotados, encontraram morte desonrosa em Atenas (“os que sempre foram

os mais leais ao rei [Xerxes], / estão mortos de modo vil por morte infame”; Ésq., *Os persas*, v. 443-444). Outra circunstância em que se poderia verificar o ultraje fúnebre por ação é aquela caracterizada pela irrupção da peste, das epidemias. Em sua narrativa sobre a peste que atingiu Atenas durante a guerra contra os peloponésios, diz Tucídides que “os costumes [νόμοι] até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante” (*Tucídides*, II.52.4). Mas nas tragédias este tipo de ultraje não se confirma; em *Édipo Rei*, embora o coro faça referência à profusão de mortes que a epidemia provoca em Tebas (“A pólis morre. / Portadores-de-Tânatos, tristíssimos, / os mortos proliferam pelas ruas”; Sóf., *Édipo Rei*, 179-181), em várias passagens é ressaltada a observação dos ritos fúnebres, apesar da profusão de mortes (“vapor de incenso assoma em meio à pólis, / assomam cantos fúnebres, lamentos”; Sóf., *Édipo Rei*, 4-5).

A segunda categoria de ultraje ao cadáver envolveria os casos em que a ofensa ao morto ocorre não por ação direta contra o corpo mas pelo impedimento de que outros indivíduos prestem as devidas honras fúnebres. Tais são os casos dos cadáveres de Ajax, que deve permanecer insepulto de acordo com a determinação dos Atridas (Sóf., *Ajax*), de Polinices, condenado por Creonte a ter o mesmo tratamento (Sóf., *Antígone*), e também dos chefes guerreiros que acompanharam Polinices em sua tentativa de conquistar a cidade de Tebas (Eur., *Suplicantes*).

Por fim, a terceira categoria de ofensa ao cadáver envolve atos deliberados de agressão ao cadáver, visando deformá-lo e conspurcá-lo. Esta categoria de ofensa envolve formas diferentes de aviltamento do corpo morto, que pode ser jogado ao mar para que fosse devorado pelos peixes (Polidoro, em *Hécuba*), atirado – e não simplesmente abandonado – aos cães para que estes o dilacerem (Euristeu, em *Heraclidas*) ou, ainda, esquarterado por mãos humanas (Penteu, em *Bacas*). Outra agressão que poderia ser inserida nesta categoria de ultraje fúnebre é a morte por apedrejamento ou lapidação, modalidade de suplício que visa não apenas matar o condenado, mas deformar e macular o corpo – suplício que, nas tragédias, ameaça Antígone (na peça homônima de Sófocles) e os irmãos Orestes e Electra (em *Orestes*, de Eurípides).

O que há em comum entre estas categorias e formas de ultraje ao cadáver é que todas elas se revestem de uma afirmação de autoridade e de superioridade. Ultrajar um cadáver é proclamar-se vitorioso sobre o homem (ou a mulher) que ele era. Mas, se o ultraje é uma demonstração de supremacia, trata-se de uma forma extrema, perigosamente ímpia, de superioridade, à qual os homens sábios e prudentes, como Odisseu e Tíresias, devem não apenas se abster como também dissuadir seus companheiros de empregá-la. Por outro lado, se o ultraje ao cadáver pode resvalar em impiedade e *hybris* quando praticado pelos homens, o mesmo não ocorre quando efetuado por algum dos deuses ao pretender constranger os mortais em seus limites, como fez Ártemis com Actéon e Dioniso com Penteu (Eur., *Bacas*, v. 337-340; 1122-1140).

4 Considerações finais

A *Iliada*, de Homero, e as tragédias *Ajax* e *Antígone*, de Sófocles, e *Hécuba*, *Troianas* e *Suplicantes*, de Eurípides, concluem suas narrativas com a descrição ou encenação de ritos fúnebres. A encenação de *Medéia* e *Hércules*, de Eurípides, chega ao fim anunciando os procedimentos fúnebres que deverão ser seguidos em honra aos filhos dos protagonistas. O drama de *Alceste*, de Eurípides, termina com um funeral invertido, mediante o retorno, desde o mundo dos mortos, da esposa de Admeto para seu lar sobre a terra. *Coéforas*, de Ésquilo, coloca os ritos fúnebres no centro da representação trágica ao compor o Coro com personagens devotados à oferenda de libações fúnebres. Tais constatações nos permitem afirmar que o tema do *géras* dos mortos, consubstanciado em ritos fúnebres, ocupa papel de destaque na organização das narrativas poéticas associadas aos gêneros épico e trágico.

Pretender que a relevância do tema do *géras* dos mortos na poesia grega antiga é revelador do papel desempenhado pela religião na organização política, social e cultural das cidades gregas é apenas parte da verdade. De fato, o cuidado com os mortos se revestia de fortes conotações religiosas. Afinal, ultrajar um cadáver poderia ser considerado

uma ofensa aos deuses, um excesso, uma falta, uma demonstração da *hybris* de um mortal para com os imortais. Mas o *gérus* dos mortos se converteu em tema central da cultura grega não apenas por motivações religiosas. Ultrajar um cadáver era sinal tanto de impiedade frente aos deuses como de injustiça frente aos homens.

Desta forma, se, por um lado, as narrativas poéticas da épica e da tragédia gregas centram-se na ação de personagens heroicas, e se para um herói nada é mais importante do que performar ações que ressaltem sua honra, suas virtudes e, desta forma, assegurem sua fama, por outro lado, desde que a morte é presença constante na vida social, não existe maneira de afirmar honra e virtude que não passe pela morte obtida com honra e virtude. Como afirmam Ájax e Antígone, viver com honra significa morrer com honra.

E se, de Homero a Eurípides, o mundo grego assistiu várias transformações nesta ideologia heroica que se manifesta, inicialmente, nos poemas homéricos – transformações que irão repercutir nos diferentes tratamentos dispensados pela tragédia ao tema do direito dos mortos – estas mudanças, como não poderia deixar de ser, também são sentidas nas maneiras de encarar a morte e os mortos.

Assim, o tema do cuidado com os mortos se constitui em tema essencial da produção poética dos gregos antigos. Não tanto porque a morte era, para eles, uma obsessão. Mas porque, para os gregos, refletir sobre a morte era parte da reflexão sobre a sociedade dos vivos.

Referências

Tragédias:

ÉSQUILO. *Coéforas* – Orestéia, II. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. Os persas. In: _____. *Tragédias*. Estudos e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 51-113

_____. Os sete contra Tebas. In: _____. *Tragédias*. Estudos e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 145-207

_____. *Orestéia; Agamémnon; Coéforas; Euménides*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1991.

EURÍPIDES. Alceste. In: ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. *Prometeu acorrentado; Ajax; Alceste*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Bacas*. Edição bilíngue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. *Dois tragédias gregas: Hécuba e Troianas*. Tradução e introdução Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Hércules*. Introdução, tradução e notas de Cristina Rodrigues Franciscato. São Paulo: Palas Athena, 2003.

_____. *Medéia*. Edição bilíngue. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *Orestes*. Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

_____. *Os heraclidas*. Introdução, tradução do grego e notas de Cláudia Raquel Cravo da Silva. Lisboa: Edições 70, 2000.

HESÍODO. *Teogonia*: A origem dos deuses. Tradução e notas de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMER. *Iliad*. In: *PERSEUS 2.0: Interactive sources and studies on Ancient Greece*. Editor in Chief: Gregory Crane. Cambridge: Yale University Press, 2000. CD-ROM.

_____. *Odyssey*. In: *PERSEUS 2.0: Interactive sources and studies on Ancient Greece*. Editor in Chief: Gregory Crane. Cambridge: Yale University Press, 2000. CD-ROM.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição, São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição, São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. v. I. São Paulo: Mandarim, 2002.

_____. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. v. II. São Paulo: Arx, 2002.

SÓFOCLES. Ajax. Tradução de Trajano Vieira. In: ALMEIDA, Guilherme; VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígona, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 185-227

_____. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 2.ed. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

_____. *Antígona*. Tradução de Guilherme de Almeida. In: ALMEIDA, Guilherme; VIEIRA, Trajano. *Três tragédias gregas: Antígona, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 49-141

_____. Édipo Rei. In: VIEIRA, Trajano. *Édipo Rei de Sófocles por Trajano Vieira*. Apresentação J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. Electra. In: ÊSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. *Os persas; Electra; Hécuba*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 73-150

Estudos modernos:

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas. *As exéquias do Buda Sakyamuni: Morte, lamento e transcendência na iconografia indiano-budista de Gandhãra*. 2006. 977f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Tradução Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Nota crítica à “bela morte” vernantiana. *Clássica*, v. 7/8, p. 53-62, 1994/1995.

AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Tradução António Gonçalves e António Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1986.

CAIRUS, Henrique. Porque os gregos morriam: as explicações médicas para a morte na Grécia Clássica. In: *PROAIRA-UFRJ*, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <www.lettras.ufrj.br/proaera/Simposio-archai.pdf>. Acesso em: 28 set. 2010.

CASTORIADIS, Cornelius. A *polis* grega e a criação da democracia. In: _____. *As encruzilhadas do labirinto, II: os domínios do homem*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. 2.ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 277-323.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire de mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1977.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

DETIENNE, Marcel. Demónios. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi, 12: Mytchos/Logos; Sagrado/Profano*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987. p. 45-57.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga*. São Paulo: Atual, 1996.

LORAUX, Nicole. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia antiga*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Tradução Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.

PACHECO, Antônio Pádua. *A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisséia*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

REDFIELD, James. *Nature and Culture in the Iliad: The tragedy of Hector*. United States of America: Duke, 1994.

ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Tradução Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. *Hector*. Paris: Editions de Fallois, 1997.

_____. *La modernité d'Euripide*. Paris: PUF, 1986.

SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie. Les funérailles de Patrocle. In: GNOLI, Gherardo; VERNANT, Jean-Pierre. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990. p. 77-88.

TORRANO, Jaa. Herói e honras heroicas: estudo de *Coéforas*. In: ÉSQUILO. *Coéforas – Orestéia, II*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004. p. 13-69.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Revista Discurso*, n. 9, p. 31-62, 1978.

_____. O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas; Tensões e ambiguidades na tragédia grega; esboços da vontade na tragédia grega. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 13-76.

_____. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989. [Col. Bibliothèque des histoires]

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991.

_____. *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.

Recebido em 26/04/2014.
Aprovado em 30/06/2014.