



Bruna Moraes da Silva<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

“A morte é um problema dos vivos” (ELIAS, 2001, p. 10). É assim que Norbert Elias, em sua obra *A solidão dos moribundos*, refere-se a esse fenômeno que vai muito além da destruição de um estado físico e biológico. Morrer, como sustenta Rodrigues, é acima de tudo um perigo sociológico (RODRIGUES, 1991, p.11), cabendo aos sobreviventes o desenvolvimento de estratégias que lidem com o aniquilamento que a morte provoca. Ainda assim, cada sociedade possui uma forma de representar esse momento, cercando-se de elementos simbólicos para caracterizá-lo, integrando-o tanto em seu universo mental quanto em suas práticas institucionais (VERNANT, 1988, p. 34).

Na Antiguidade grega isso não era diferente. Ainda que o fim da vida fosse compreendido como a *alteridade por excelência* (VERNANT, 1988, p. 34), procurava-se maneiras de se lidar com esse momento, sabendo que este *outro* deveria ser agregado ao corpo social. A notável preocupação com a morte, mesmo com as especificidades de cada período, notabiliza-se, sobretudo, pelo cuidado que os sobreviventes demonstravam em relação a seus mortos, seja através do lamento ou dos ritos fúnebres.

A literatura homérica é uma das documentações da Grécia Antiga que destaca para nós esse zelo, sendo através dela que “nossas mais antigas e completas imagens da morte grega são providas” (GARLAND, 1985, p.1). O *aedo*, que a todo tempo faz questão de enfatizar a superioridade dos deuses e a condição mortal dos homens – “que feito folhas viçam por/ um tempo, florescendo, nutridos de frutos, / mas, vida breve, logo perecem, exânimes” (HOMERO. *Iliada*, XXI, vv. 462-466) – foi responsável por amoadar em suas epopeias diferentes códigos de conduta ante o fim da vida que, devemos ressaltar, eram partilhados pelo grupo social que o ouvia: a aristocracia guerreira (SCODEL, 2004, p.45), uma classe fechada e com intensa consciência de seus privilégios, de seu domínio e de seus costumes (JAEGER, 2010, p. 42).

<sup>1</sup> Mestre em História Comparada e doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



As imagens dessa *pequena elite*, representada nas epopeias pelos heróis, pode ser vista “como um modelo destinado a explicar e justificar o tipo de estrutura social mantido pela aristocracia” (KRAUSZ, 2007, p. 45). Desse modo, o público do *aedo*, além de se deleitar com as narrativas acerca de sua genealogia, educava-se através de seus versos, que eram tidos como verdadeiros veículos educativos na sociedade grega, traçando “paradigmas de comportamento, padrões do que é e do que não é aceitável, e justificativas para modos específicos de organização social” (KRAUSZ, 2007, p. 20), fazendo parte da chamada *paideia*<sup>2</sup>.

Ante a morte, esses paradigmas de comportamento aparecem especialmente quando os guerreiros demonstram a honra e a coragem ao enfrentar esse momento, buscando a glória eterna entre seu povo através de seus atos e, inclusive, de uma *bela morte*<sup>3</sup>. Mas também, o canto de Homero lembrava à sociedade as atitudes que deveriam ser seguidas em relação ao morto, como o luto e a realização de um funeral digno, evidenciando-se como estes “são projetados para fornecer a qualquer pessoa que tenha perdido a vida o acesso a uma nova condição de existência social, para transformar a ausência do desaparecido em um estado positivo mais ou menos estável: o estatuto de morto” (VERNANT, 1989, p. 82).

À vista disso, tendo como *corpus* documental as epopeias de Homero e a temática da morte como objeto de pesquisa, propomos, no presente artigo, destacar o papel social do discurso proferido pelo *aedo* dentro da comunidade em que era cantado, evidenciando de que maneira o trato com a morte nele presente detém uma dimensão simbólica ao reforçar os códigos de condutas a serem seguidas em relação a esse momento, mas também ao demonstrar

2 Significando, literalmente, *educação de meninos*, perfazendo-se em um conceito muito amplo e complexo, *paideia* pode ser simplificado como um conjunto de atividades educacionais e culturais da sociedade grega, que possuía como objetivo a construção de um cidadão com *areté* (excelência, virtude), honra e coragem, através de atividades que levavam a harmonia entre o corpo e a mente. Apesar de ser um termo que aparece apenas no século V a.C., em uma tragédia de Ésquilo, como ressaltado por Jaeger (JAEGER, 2010, p. 335), suas práticas são muito anteriores, levando-nos a utilizar esse conceito para as epopeias de Homero que, inclusive, devemos deixar claro, não instruíram apenas os homens de seu tempo. No Período Clássico, por exemplo, as crianças aprendiam a ler com suas obras e chegavam a sabê-la de cor, mesmo com seus 14 mil versos - *Iliada* - e 12 mil versos - *Odisseia*, além de tocarem cítara recitando seus versos. Ademais, segundo Romilly, “foi encontrado, no Egito, o testemunho concreto de que ainda na época helenística Homero servia para exercícios escolares da escrita, de paráfrase, de transcrições em língua moderna ou de comentários” (ROMILLY, 2001, p. 111).

3 A *bela morte*, conceito muito debatido por Vernant (1978), consiste em morrer jovem em campo de batalha, como um homem valoroso, demonstrando toda virilidade, honra e coragem a fim de que a beleza juvenil do guerreiro fosse remorada e servisse de exemplo para gerações vindouras.



maneiras de como *não se agir*, isto é, transgressões a esses códigos, alteridades dentro de um mesmo seio social.

Isso porque, como destaca-nos Maria do Céu Fialho, devemos ter em mente que o *outro* não é apenas o bárbaro ou o estrangeiro, mas que “a identidade helênica conhece tensões, fissuras e oposições de alteridades internas no seu seio — o Outro pode, também, ser o Grego, como rival, inimigo, invasor, infrator de códigos de comportamento” (FIALHO, 2010, p. 114).

Para Marc Augé, antropólogo que se dedicou à análise do conceito de alteridade, a identidade somente pode ser produzida pelo reconhecimento desse Outro (AUGÉ, 1998, p. 19 e 20), que pode ser: 1) o *Outro* exótico, que é definido a partir de um “nós” supostamente idêntico (nós franceses, europeus, ocidentais); 2) o *Outro* étnico ou cultural – visto em uma relação “nós e eles”, como é o caso dos gregos frente aos bárbaros; 3) o *Outro* social – que se define pela posição assumida dentro de um mesmo sistema (a mulher, a criança, o escravo, o transgressor) e o *Outro* íntimo, que está presente em todos os sistemas sociais, remetendo-se as múltiplas identidades neles existentes (AUGÉ, 2008, p. 22-23).

Ainda que não possamos constatar uma formação fechada nas obras homéricas do que posteriormente será compreendido como *sociedade helênica*, é inegável que a consolidação de uma identidade já possui seus gérmenes em suas epopeias, sendo estas criadas, como ressalta Maria do Céu Fialho, concomitantemente ao fenômeno da colonização e da expansão gregas, iniciadas a partir do século VIII a.C. (FIALHO, 2010, p.116)<sup>4</sup>.

Algumas tradições eram tidas como *universais* ou pan-helênicas nos versos homéricos, como a *xênia* (hospitalidade), o respeito aos mais velhos, o culto aos deuses e a realização de funerais, cerne desta pesquisa.

Do mesmo modo, ainda que não haja bárbaros em Homero, a alteridade pode ser vista em diversos momentos em suas obras, seja no contato com seres excepcionais, como os ciclopes e as sereias; nas relações de gênero; no contato com o inimigo; com a morte e com os mortos. Isto é, com os diversos *outros*

4 Apesar de todo debate acerca da datação obras *Iliada* e *Odisseia*, assim como a existência de um indivíduo Homero, localizamos a criação do *aedo*, assim como grande parte dos *homeristas*, no século VIII a.C. Isso porque, ainda que em suas epopeias seja narrada uma época anterior a que teria vivido – o período Palaciano (XVII – XII a.C.) – ele não deixa de imiscuir em suas obras questões do seu cotidiano, sendo visto diferentes costumes arcaicos fazendo parte da vida dos heróis mitológicos, como é o caso da incipiente *isêgoria* nas assembleias aqueias; a contestação dos reis, sendo seu poder alvo de disputas e discussão; a expansão para o mar e o contato com diferentes povos, conectando-se ao caráter proto-colonizador de Odiseu (MALKIN, 1998, p. 3).



existentes no cotidiano grego, reverberados nas *representações sociais*<sup>5</sup> concebidas pelo *aedo*.

Um dos exemplos mais evidentes de alteridade interna nas obras homéricas que destaca o que Augé denomina de *outro social*, é a do herói Aquiles. Transgressor de normas, conhecido desde o início da epopeia *Ilíada* como o herói da *hýbris*, ele desrespeita códigos helênicos, chegando a ser denominado pelo *aedo* de *ágrios anêr*, homem selvagem (HOMERO. *Ilíada*, XXI, v. 314). Duas dentre uma miríade de quebras de códigos de conduta realizada pelo Péliida dão-se exatamente em relação a momentos de morte, objeto de nossa pesquisa: a primeira delas ao realizar sacrifícios humanos em honra a seu amigo falecido Pátroclo, atitude não aceita em meio a sociedade grega; e a segunda ao empreender um descomedido ultraje ao corpo do príncipe troiano Heitor.

Não obstante, por ser um herói e, ainda mais, o maior dos aqueus, ele deve se redimir de suas faltas, realizando ações dignas de um *aristói*, o que será posto em pauta apenas no último Canto da *Ilíada*, como veremos, ao concordar em devolver seu inimigo morto ao rei Príamo.

De todo modo, a fim de analisarmos esse caráter paidêutico das obras homéricas ao levar aos seus ouvintes os códigos de conduta grego – ou a quebra desses – perante a morte, devemos investiga-las não apenas em sua *superfície linguística*, mas sim em sua *discursividade*, isto é, tendo em mente que o discurso é *contextualizado*, não se podendo atribuir um sentido a um enunciado fora de um contexto (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 171) e demonstrando como a linguagem pode ser vista como uma mediação entre o homem e a realidade social (ORLANDI, 2012, p. 16)<sup>6</sup>.

O discurso e as representações sociais presentes nas obras homéricas vão, assim, muito além de apenas narrar o fim da vida de grandes heróis e he-

5 Utilizamos como aparato teórico o conceito de *representação social*, analisado a partir das perspectivas de Denise Jodelet. Segundo a autora, as representações sociais devem ser entendidas como o estudo “dos processos e dos produtos, por meio dos quais os indivíduos e os grupos constroem e interpretam seu mundo e sua vida, permitindo a integração das dimensões sociais e culturais com a história” (JODELET, 2001, p.10). As representações são, assim, as interpretações que os indivíduos ou grupos constroem sobre determinados objetos, podendo estes serem pessoas, coisas, ideias ou *fenômenos naturais*; reais, imaginários ou míticos. Dessa forma, esses sistemas de interpretação organizam e orientam nossas condutas, sendo tanto processo como produto dessa apropriação que os sujeitos fazem da realidade que os cercam, elaborando-a psicológica e socialmente. Ademais, devemos enfatizar que as representações sociais circulam nos discursos, sendo um fenômeno observável, podendo revelar diferentes elementos da sociedade como normas, crenças, valores e atitudes.

6 A metodologia da *Análise de discurso* proposta por Eni P. Orlandi põe em destaque não apenas a análise do discurso *per se*, mas dos processos e condições de produção do mesmo, pois “o analista de discurso relaciona a linguagem à sua exterioridade” (ORLANDI, 2012, p.16). Dessa maneira, o texto deve ser analisado em sua *discursividade*, tendo ciência da sua capacidade provocar efeitos de sentido entre os locutores (ORLANDI, 2012, p.21). *Dessuperficializando* o texto, objetiva-se analisar a materialidade linguística: o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias. Busca-se compreender, assim, o modo como o discurso que analisamos se textualiza, assim como a ideologia que ele constrói (ORLANDI, 2012, p. 65).



roínas. Analisando-as a partir de seu local de produção, entendendo-as como um fenômeno de comunicação social, elas se destacam como dispositivos capazes de organizar as condutas dos homens e expressar “aqueles (indivíduos ou grupos) que as forjam e dão uma definição específica ao objeto por elas representado” (JODELET, 2001, p. 21).

À vista disso, colocaremos em destaque não somente a análise de caso de Aquiles, mas igualmente o contexto funerário no qual esse herói se inseria, tanto na obra do qual se faz protagonista quanto no universo discursivo homérico, demonstrando que um exame dos ritos fúnebres presentes nos versos do *aedo* é capaz de revelar um certo número de constantes, isto é, de regras usualmente seguidas na relação entre os vivos e os mortos.

## **O CONTEXTO FUNERÁRIO HOMÉRICO E O PAPEL DOS VIVOS PERANTE A MORTE**

Diferentes sociedades, cada uma a sua maneira, apropriam-se da morte construindo-a no universo cognitivo dos indivíduos e grupos que as formam. Organizando-se como poder, essas sociedades constituem-se como um sistema de regras contra caos e a entropia que o fim da vida de um ente ou amigo querido pode causar em meio a elas, “contra o que a mutila, contra o que quebra o curso normal das coisas, contra o que ameaça sua coesão e solidariedade (RODRIGUES, 1991, p. 15). Organizam-se, sobretudo, para darem uma resposta social e afetiva aos falecidos, mas igualmente para não deixar que eles se apaguem de sua memória, pois “se os vivos conhecem seu nome, o morto continua um pouco vivo” (RODRIGUES, 1991, p. 12).

Assim sendo, saber lidar com a morte delinea-se através da institucionalização desse momento, ou seja, da definição de estratégias elaboradas pelos sobreviventes para lidarem com a dor da perda, cumprindo “a função de facilitar essa passagem para os vivos” (FLORENZANO, 1996, p. 64). Igualmente, as práticas funerárias, as maneiras de se lidar com o corpo do falecido, são parte de uma política que demarcam uma mudança de territorialidade, isto é, o fim da vida na terra e o início de um novo estatuto nesta.

Dessa maneira, além de uma manipulação física do morto, há uma manipulação metafórica, sendo a morte, assim como outros ritos da sociedade grega (casamento, nascimento), um fenômeno de transformação, de incorporação de um indivíduo em uma nova categoria social.

Homero, ante a necessidade de realizar essa institucionalização, explícita, como citado, diversas condutas a serem seguidas tanto por aqueles que estão na iminência de morrer quanto pelo grupo social do qual fazem parte,



que terá de lidar “contra e através do desaparecimento de seus membros”, construindo-se como um sistema de regras para tal (RODRIGUES, 1991, p. 11).

À vista disso, o discurso proferido pelo *aedo* perpassa uma verdadeira política em relação à morte ou, ainda mais, uma *ideologia funerária*, conceito que deve ser entendido como um sistema de representações no qual

*Todos os elementos significativos que, dentro das práticas como dentro dos discursos relativos à morte, referem-se às formas de organização social, às estruturas do grupo, traduzem as diferenças, os equilíbrios, as tensões em meio a uma comunidade, testemunham sobre sua dinâmica, sobre suas influências sofridas, sobre as mudanças operadas* (GNOLI; VERNANT, 1982, p. 5-6).

Destarte, analisar essa *ideologia funerária*, como destacam d’Agostino e Schnapp, não se trata apenas de “um fim em si mesmo, mas de um meio privilegiado de alcançar uma visão social da Antiguidade” (D’AGOSTINO, SCHNAPP, 1982, p. 20), verificando-se, acima de tudo, a construção de uma ação simbólica que é capaz de desvelar a estrutura social em que estão inseridos, seus valores e prerrogativas (MORRIS, 1992, p. 1), evidenciando temáticas como *status*, hierarquia social e conflitos ideológicos.

Investigar as epopeias em sua materialidade linguística, dando destaque ao *campo discursivo* conectado aos tratamentos devidos aos mortos, faz-nos assim revelar como as circunstâncias nas quais o poeta se inseria eram capazes de influenciar a maneira pela qual suas representações se constituíam. Os ritos fúnebres descritos por Homero podem ser compreendidos, desse modo, não como práticas em si mesmas, mas como *ritualizações*, isto é, como um conjunto de estratégias culturais específicas que, apesar de seguir certas prescrições, é singular e dinâmico, sendo capaz, inclusive, de contestar a ordem social, materializando-se nas performances poéticas e servindo como uma eficaz forma de comunicação simbólica (BELL, 2009, p. 74).

Dessuperficializando o discurso homérico, podemos verificar que apesar de sabermos que os rituais funerários descritos pelo *aedo* ganham proporções muitas vezes não vistas em outras documentações a respeito da temática na época em que compunha<sup>7</sup>, seria errôneo afirmar que eles não mantinham nenhuma relação com as prerrogativas dos grupos aristocráticos que o ouvia.

<sup>7</sup> Como destaca Sourvinou-Inwood, “Costumes funerários homéricos não tem correlativos em uma sociedade real; eles são um constructo, uma fusão de elementos que tinha se originado em diferentes períodos e lugares” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 108). Porém, segundo Garland, isso não invalida o fato de que muitas das práticas descritas pelo *aedo* existiam ainda na Idade Clássica e até mesmo Helenística. O autor cita, inclusive, que os epitáfios de períodos posteriores às epopeias continham muitas ideias presentes nos versos de Homero, demonstrando a influência de suas epopeias na sociedade (GARLAND, 1985, p. XI).



Como ressalta Marta Mega de Andrade, entre os séculos VIII a.C. – no qual localizamos Homero – e VI a.C., os ritos fúnebres e os monumentos criados em prol da memória do morto “estariam inseridos no contexto da celebração quase heroica de um indivíduo por seus méritos” (ANDRADE, 2003, p. 232), fato que pode ser sustentado pela afirmação de Morris, segundo a qual “heróis homéricos não foram, talvez, figuras ‘reais’, mas no século oitavo, o herói estava sendo criado como um ideal aristocrata” (MORRIS, 1989, p. 306).

Esse ideal, analisado nos rituais *post mortem*, relacionava-se, sobretudo, como a própria citação de Marta Mega Andrade nos suscita, à necessidade de um elogio póstumo voltado para *indivíduos*, marcado por monumentos fúnebres que, no Período Arcaico, eram celebrados a partir de seus antepassados “como uma figura arquetípica de significado humano atemporal” (HUMPHREYS, 1980, p. 104), conectando-se ao culto dos ancestrais e, até mesmo, aos cultos heroicos que, para muitos autores, teriam se iniciado no século VIII a.C. (ANTONACCIO, 1994).

Desse modo, os funerais não eram apenas um meio através do qual honrava-se os mortos, mas igualmente uma oportunidade pela qual os *kaloî kagathoî* demonstravam seu prestígio em meio à sociedade, destacando-se os indivíduos mais nobres e afirmando hierarquias.

Por não existirem regras que delimitassem as famílias aristocráticas a respeito da exibição desses rituais dedicados aos mortos, a demonstração do *status* social era vista especialmente na suntuosidade que eles comportam. Segundo Garland, “um funeral apresentava oportunidade inigualáveis para a ostentação da riqueza, solidariedade entre parentes e orgulho familiar” (GARLAND, 1985, p. 20).

Nas obras homéricas, especialmente na *Iliada*, o elogio dado é igualmente individual e marcado pela suntuosidade<sup>8</sup>. Apesar de vermos guerreiros anônimos cremados em piras coletivas (HOMERO. *Iliada*, VII, vv. 327-343)<sup>9</sup>, para os grandes heróis mortos em combate, do qual conhecemos seu prestígio

8 Na *Odisseia*, quando Atená se dirige a Telêmaco, solicitando que fosse em busca de seu pai, refere-nos a essas ricas exéquias dadas aos mortos: “Se ouvires que ele vive e que retorna a Ítaca, / Suporta a dura espera, mesmo se de um ano, / Mas se ouvires que já morreu, erige um túmulo / Tão logo chegues, ricas oferendas fúnebres, / MUITÍSSIMAS, concede (HOMERO. *Odisseia*, I, vv. 287-291 - grifos nossos).

9 Ainda que os guerreiros anônimos tenham sido cremados em uma única pira e a eles tenha sido erigido um único sepulcro, seus ossos deveriam ser devolvidos ao final da guerra às suas famílias, para que assim pudessem dar-lhes as honras completas, como a própria passagem supracitada destaca.



e/ou genealogia, como é o caso de Pátroclo, Heitor e Aquiles, eram evidenciadas as honrarias necessárias, ou seja, os cuidados com o corpo do morto, as oferendas, banquetes e jogos fúnebres, ritos essenciais em meio aos núcleos aristocráticos.

Inseridos na chamada *shame culture* (cultura da vergonha), na qual o *aidós*, o medo da desaprovação é “a mais potente força moral que o homem homérico conhece” (DODDS, 2002, p. 26), além da coragem diante da morte e dos inimigos ser uma das prerrogativas para que o herói não fosse vítima da *léthe*, do esquecimento, aos vivos era dada igualmente a responsabilidade dos cuidados do corpo do morto, assim como da ereção de uma estela que o dignificasse e mantivesse seu nome na memória social, apresentando-o como um exemplo para as gerações vindouras, inclusive as que ouviam o *aedo*. Como nos recorda Odisseu na obra em que protagoniza, “às honras fúnebres, / se somaria o *kléos*, renome entre os aqueus” (HOMERO. *Odisseia*, V, vv. 311-312).

Por conseguinte, dedicar-se ao estudo da morte na sociedade grega antiga vai muito além de investigar um evento *per se*. Os helenistas que se debruçaram sobre a pesquisa dos ritos funerários pelos quais o corpo do morto deveria ser submetido destacam como o fim da vida é demarcado culturalmente entre os gregos antigos como um processo, ou seja, por estágios que o compõe e o significam, que vão desde o momento do óbito até a inclusão do morto no reino do Hades (VELASCO, 1989, p. 20). Esses estágios, definidos pelos antropólogos como *de passagem*, conectam-se sobretudo as mudanças físico-biológicas que ocorrem nos seres humanos, rodeados de rituais e cerimônias próprias (FLORENZANO, 1996, p. 7)<sup>10</sup>.

Desse modo, dar essas honrarias aos mortos, seu *gêras thanónton*<sup>11</sup>, relacionava-se, nos poemas homéricos, sobretudo, ao fato da morte ser recompensada

10 Os ritos de passagem, como nos remete Nicole Belmont, são aqueles que acompanham as mudanças de lugar, estado, ocupação, posição social e idade (BELMONT, 1997, p. 16).

11 Entre os gregos antigos, o termo γέρας (*gêras*) se define como uma marca de honra, um privilégio, uma distinção recebida por outrem ou merecida por seus próprios méritos (BAILLY, 2000, p. 398), seja em vida ou após a morte. Na épica homérica, vemos, por exemplo, que a ira de Aquiles, o protagonista da *Iliada*, dá-se pelo fato de Agamêmnon ter-lhe tomado seu *gêras* de guerra, a sua escrava Briseida, cometendo através de sua áte um ultraje ao negar o direito do Péliida. O *gêras thanónton* concebe-se, assim, como *aquilo que é devido ao morto* – enterro próprio, luto e lamento – sendo implícito no significado do termo duas questões essenciais: 1) as prerrogativas impostas àqueles que sobreviviam ao lidarem com seus mortos, visto que os ritos fúnebres destacam-se como responsabilidade social dos vivos (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 7); e 2) o merecimento por parte daqueles que se foram que, em nossa documentação, devemos recordar, tratam-se, muitas vezes, de heróis/heroínas, falecidos que segundo Burkert exigem uma veneração adequada (BURKERT, 1993, p. 396).



pela rememoração, pois esses heróis eram, antes de tudo, ancestrais que deveriam ter seus nomes reverberados tanto através da poesia épica quanto das suas tumbas (ANTONACCIO, 1994). Como nos evidencia Bouvier, a “morte não é um corpo que desaparece no vácuo, mas uma figura que se inscreve na memória de cada um, que busca compartilhar as qualidades exemplares do morto” (BOUVIER, 1999, p. 65).

Assim sendo, não apenas bastava aos heróis realizarem feitos decorosos ou terem uma *bela morte*, mas cobrava-se dos vivos um tratamento adequado especialmente para que o morto não fosse esquecido, sendo diversas passagens elucidativas a respeito desse fato.

Na *Iliada*, poema no qual os cuidados com o morto mais se destacam, vemos através da morte do herói Sarpédon, por exemplo, os rituais prestados aos guerreiros mortos em batalha. Após perder sua vida e ter seu corpo como alvo de ultraje por parte dos aqueus, Zeus, pai do herói, teme essa ação, dando a Apolo as seguintes ordens:

*‘Do sangue escuro, Febo diletto, depura  
Sarpédon, arrendando-o das flechas; levando-o  
bem longe, lava-o na água de uma corrente; unge-o  
de ambrosia e o reveste de imortais roupagens;  
depois, a portadores velozes o entrega,  
aos gêmeos Sono e Morte, que o conduzirão  
ao opulento e vasto país dos Lícios, onde  
os parentes e amigos lhe darão sepulcro,  
e estela [τύμβω τε στήλη], privilégios e pompas da Morte [γὰρ γέρας  
ἔστι θανόντων]’*  
(HOMERO. *Iliada*, XVI, vv. 667-675).

As palavras do deus indicam, desse modo, alguns dos cuidados básicos que compunham esse *gêras*: a limpeza do corpo, livrando-o do sangue e da poeira; o uso de óleos para ungir o cadáver, a escolha de vestimentas para orná-lo, assim como a ereção de um sepulcro e estela pelos mais próximos (“parentes e amigos”).

Na *Odisseia*, temos mais um exemplo elucidativo do que era devido ao morto. Elpenor, a primeira *psykhé* que Odisseu entra em contato no mundo dos mortos, destaca claramente o papel dos vivos diante dos falecidos: o herói *polimétis*, ao ver a alma de seu “sócio insepulto, ainda sobre a larga terra, / pois que o *soma*, seu corpo morto, nós deixáramos/sem pranto e sem sepulcro no solar de Circe [...]” (HOMERO. *Odisseia*, XI, vv. 51-53), dela recebe um pedido, destacando a necessidade de obter um funeral digno e as prerrogativas para tal:



*Suplico em nome de quem sonhar ver,  
de teu pai, que se desdobrou por ti na infância,  
de tua mulher, do filho que deixastes só,  
sei que daqui, onde Hades mora, aportarás,  
em nave bem-lavrada, na ínsula Eeia,  
onde te rogo, chefe, que me rememores!  
Não me abandones insepulto e sem lamento,  
Quanto te fores (numes não te punas por  
mim!), mas com minhas armas todas me incendeia  
E à beira do oceano cinza erige o túmulo  
de um infeliz: vindouros saibam que eu vivi!  
Faze isso por teu nauta e espeta sobre a tumba  
O remo, que, vivendo, usei ladeando amigos'  
(HOMERO, **Odisseia**, XI, vv. 66-78).*

Desse modo, de acordo com d'Agostino e Schnapp, toda prática funerária constituía-se de três etapas: "aquela do tratamento do cadáver, de sua deposição, e das oferendas que o acompanham" (D'AGOSTINO, SCHNAPP, 1982, p. 18). Redfield analisa mais a fundo esses estágios, salientando-nos que

"o funeral envolve, assim, a retirada do corpo, a criação de um monumento e certos atos significativos pelos enlutados. O primeiro, vou sugerir, lida com o homem morto como um ser orgânico, o segundo trata-o como um ser social; o terceiro propõe uma relação entre os mortos e os vivos" (REDFIELD, 1994, p. 171).

Em nosso *corpus* documental, verificamos em suas passagens diversos cuidados com os mortos sendo expostos, ainda que não haja uma delimitação clara dessas etapas. A primeira delas que vemos sendo apresentada, denominada *próthesis*, remetia-se ao cuidado com o corpo e a purificação do cadáver a ser realizada. Após a limpeza, o corpo deveria ser decorado com flores e joias, sendo finalmente deitado sobre uma superfície (*klinê*) e coberto com um manto que deveria velá-lo durante o caminho para a tumba.

Na *Ilíada*, os funerais de Pátroclo e Heitor demonstram-nos esses cuidados. Aquiles ordena que os companheiros

*Pusessem  
na pira megatrípode e lavassem, presto,  
o sangue a fluir do corpo de Pátroclo morto.  
Posta na pira a trípode depuradora,  
nela verteram água e com lenha escaldaram  
em fogo ardente a trípode bojuda. Quando  
limparam o cruor cadaveroso e as chagas untam*



de unguento de nove anos. No leito funéreo  
o recobrem, com linho fino, da cabeça  
aos pés. Lançam por cima um manto todo branco.  
Noite adentro o deploram os Mirmidões, juntos,  
Pranteando-o [ῥωοντες] com o heroico Aquiles, pés-velozes  
(HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 342-354).

E, do mesmo modo, solicita que o mesmo seja feita ao corpo de seu inimigo:

*Da carreta, belas-rodas, tomam  
os dons para o resgate da cabeça hectórea,  
numerosos, deixando dois mantos e túnicas,  
bela-urdidura, para transportar, cobrindo-o,  
o cadáver. Aquiles chamou suas ancilas,  
mandando que o lavassem e ungissem, após  
removê-lo de modo que o ancião nada visse,  
evitando que, doído, não freasse a ira e Aquiles,  
ferido, desse fim a Priamo, transgredindo  
o comando de Zeus. Lavado e ungido, as flâmulas  
vestiram-no de manto e túnica. O Aquileu,  
soerguendo-o, ao carro bem-brunido içou-o, por seus  
parceiros ajudado  
(HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv. 579-591).*

A *próthesis*, usualmente, ocorria após o dia da morte e deveria durar apenas vinte e quatro horas, assim como o corpo deveria ficar exposto o tempo necessário para que a morte fosse comprovada (GARLAND, 1985, p. 26). Porém, podemos verificar através da documentação que o tempo poderia exceder muito mais do que isso. No funeral de Heitor, por exemplo, o seu corpo fica exposto por nove dias (HOMERO. *Ilíada*, XXIV, v. 664) e o de Aquiles por dezessete (HOMERO. *Odisseia*, XXIV, vv. 62-65).

Segundo Garland, “a duração dessa etapa era determinada, aparentemente, ou pela posição social do falecido ou pela dor sentida pelos sobreviventes” (GARLAND, 1985, p. 26). Igualmente, como destacado por Humphreys, “uma família nobre desejando fazer a exposição máxima em honra ao um membro morto iria, em primeiro lugar, prolongar a *próthesis* por tanto tempo quanto possível, antes da decomposição do corpo” (HUMPHREYS, 1980, p. 99), ressaltando como os funerais homéricos ecoavam as prerrogativas da sociedade aristocrática para qual o *aedo* cantava, evidenciando o *status* do morto e de sua família através dos cuidados com seu corpo.



A segunda etapa dos ritos fúnebres, denominada *ekphorá*, refere-se ao trânsito do corpo de sua casa, no qual já teria de haver recebido todo o tratamento necessário, até o local de cremação ou sepultamento, como visto na passagem acima, descrevendo os cuidados com o corpo de Heitor. Esse trânsito ocorria em carros fúnebres, no qual o cadáver era exposto sob uma cama, com lençóis, mantas e travesseiros, realizando uma associação entre sono e morte, que até os dias de hoje se faz natural para nós (VERMEULE, 1979, p. 13). A cabeça do morto deveria ser apoiada nas mãos dos parentes e amigos, como Aquiles faz com Pátroclo (HOMERO. *Ilíada*, XXIII, vv.137-138), e Andrômaca com Heitor (HOMERO. *Ilíada*, XXIV, vv. 723-725).

Após a *ekphorá*, os ritos finais deveriam ocorrer, isto é, a cremação ou inumação do corpo. Em Homero, todas as referências aos funerais são marcadas pela pira funerária, como já visto em algumas passagens aqui citadas<sup>12</sup>. O fogo, segundo Mirto, era considerado um meio catártico de tornar o cadáver sagrado (MIRTO, 2012, p. 89) e, devido a isso, vemos personagens exigindo que essa etapa fúnebre fosse cumprida. Heitor, por exemplo, temeroso pelo ultraje que Aquiles deseja cometer ao seu corpo, suplica-lhe que se corpo seja restituído aos seus pais a fim de ser cremado (HOMERO. *Ilíada*, XXII, v. 339-343); A *psykhé* de Pátroclo vai a Aquiles em sonho e, do mesmo modo, solicita que a ele seja dado seu quinhão de fogo (HOMERO. *Ilíada*, XXIII, vv. 69-77).

No momento da cremação – a qual era seguida pelo recolhimento dos ossos a fim de serem enrolados em um tecido e postos em urna que seria enterrada, assim como a ereção de uma estela (στήλην), de um *séma* (σημα)<sup>13</sup> sobre o túmulo (τυμβός) – oferendas ao morto eram realizadas.

Usualmente, animais eram sacrificados em honra ao amigo ou ente querido a fim de que ele recebesse seu *gêras thanónton*. Todavia, um caso peculiar, como aqui já citado, se destaca em meio ao funeral dado a Pátroclo, do qual Aquiles fora pupilo e com o qual construiu uma forte relação de *philía*. As honras prestadas ao amigo do Pélide, como destaca Mirto, não possui nenhum paralelo em quantidade ou variedade com o período histórico e até dentro dos

12 Devemos ressaltar que apesar de a cremação ser o principal ritual fúnebre descrito pelo *aedo*, o Período Micênico, no qual Guerra de Troia estaria inserida, não conheceu essa prática. Os túmulos encontrados dessa época são, inclusive, uns dos artefatos arqueológicos mais utilizados para sabermos acerca dela (MIRTO, 2012, p.84), demonstrando como Homero expõe em suas obras ritos existentes no período histórico que se insere.

13 O termo *séma* possui diferentes significados dependendo do contexto, como identificar, marcar ou recordar (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 136). No caso dos funerais ele seria a identificação e rememoração do morto, sua *mnéma*.

próprios poemas (MIRTO, 2012, p. 86), sendo as oferendas oferecidas pelo Péliada uma transgressão ao que se ocorria em sociedade.



Do mesmo modo, Aquiles comete outro ato desmedido ao não possibilitar, em um primeiro momento, a realização dos funerais de Heitor, ultrajando seu corpo de maneira vilipendiosa. Para os gregos antigos, morrer *ataphói*, sem suas honras funerárias, configurava-se como prejudicial tanto para o falecido quanto para aqueles que ficavam, fazendo-se uma obrigação de cunho ético dar sepultura ao morto, assim como o luto, pois essas são prerrogativas “*sine qua non* de uma boa morte” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 130).

Dessa maneira, as ações de Aquiles o transformam, como aqui defendido, em um *outro social*, uma alteridade que se destaca internamente na sociedade homérica, sendo alvo de reprovação até mesmo pelo próprio *aedo*.

## A ALTERIDADE INTERNA EM HOMERO: ESTUDO DE CASO DE AQUILES

Como citado, ainda que não seja possível estabelecermos para as obras homéricas a ideia de uma sociedade helênica, não podemos deixar de notar traços da formação de uma *helenicidade* nos versos do *aedo*, chegando este a ser admitido até mesmo por Platão – que defendia a expulsão dos poetas de sua *pólis* ideal<sup>14</sup> – como o educador de toda a Hélade, “digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas”, sendo imprescindível acatar seus ensinamentos (PLATÃO, *República*, X, 606–607a).

Todavia, esse valor pedagógico visto em suas obras dava-se igualmente através de exemplos negativos, postulando-se casos em que os códigos de conduta não eram seguidos ou eram transgredidos. Aquiles, herói que comete excessos durante diversos momentos na poesia em que sua ira se faz protagonista, forçando até mesmo que os deuses intervissem, é um dos casos a ser mencionado a respeito da *alteridade interna* vista nas obras de Homero, isto é, dos desvios de normas consideradas *universais* pelo *aedo*.

O primeiro caso a ser analisado, como já exposto, dá-se nos funerais em honra a Pátroclo, companheiro de Aquiles tanto em armas quanto em amizade. Os ritos fúnebres realizados para o herói, como destacado por Annie

14 Platão acreditava que Homero prejudicava sua *pólis* ideal, pois utilizava em suas epopeias personagens que expressavam tão livremente suas emoções que prejudicavam o controle das mesmas por parte da audiência (GRIFFIN, 2004, p. 157). Ademais, para o filósofo, o *aedo* demonstraria em suas obras uma impiedade e imoralidade atreladas aos deuses, igualmente o criticando por isso (CARLIER, 2008, p. 12).



Schnapp-Gourbeillon, não possuem nenhum equivalente nos achados arqueológicos da Grécia Antiga, sendo uma cerimônia singular tanto em meio à sociedade grega quanto no próprio discurso homérico (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 77).

Somadas às ricas exéquias dadas ao morto, como aqui já citado, jogos em sua honra, assim como banquetes, foram igualmente realizados, demonstrando uma extrema suntuosidade em seu funeral, uma versão “enriquecida” da cerimônia dedicada, por exemplo, a Heitor (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 80).

À vista disso, alguns estudiosos colocam Pátroclo e o *géras* a ele prestado, como um *therápon* do Pélide (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982; NAGY, 1999; WITHMAN, 1958), isto é, um *substituto ritual*, prenunciando a morte que lhe ocorrerá fora da narrativa da *Iliada* (NAGY, 1999, p. 33). O lamento exacerbado dado ao morto, assim como o uso da saudação *kháire* ao herói (HOMERO, *Iliada*, XXIII, v. 19 e 179-180) – termo que no século VIII a.C. não era habitual para pessoas falecidas e sim apenas para deuses – reforça o comportamento anormal de Aquiles durante toda a *Iliada*, demarcando seu excesso e o citado papel de *therápon* realizado por Pátroclo, visto que “ele é o espelho em que Aquiles projeta suas próprias motivações, necessidades e desejos” (SOURVINOU-INWOOD, 1995, p. 185), sendo, inclusive, denominado de “meu igual, cabeça a par da minha” (ἴσον ἐμῆ κεφαλῆ) (HOMERO, *Iliada*, XVIII, v. 82).

Ainda assim, o ato que mais se destaca nos funerais ao herói é o rito sacrificial a ele prestado, um sacrifício aberrante devido aos estatutos das vítimas (LORAU, 1982, p. 29-3), visto que a oferenda dada Pátroclo remete-se a dois cachorros, quatro cavalos, bois, ovelhas e, acima de tudo, doze prisioneiros troianos (HOMERO, *Iliada*, XXIII, vv. 166-8 e 173-179), o que demarca uma transgressão inadmissível dentro das normas da sociedade helênica (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 83).

Isso porque, dedicar um homem ao cutelo do degolador, como ressaltado por Albert Henrichs e outros autores, estava presente apenas no imaginário dos gregos, sendo um tema de impacto que teria feito parte unicamente de seu passado histórico, (HENRICHS, 2013, p. 182), encontrando-se, desse modo, sobretudo nas documentações poéticas.

Ademais, sacrificar cavalos e cachorros – ainda que a arqueologia comprove casos em que isso fora feito – seria, segundo Annie Schnapp-Gourbeillon, tão monstruoso quanto sacrificar homens devido ao caráter de companheirismo desses animais (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 82-83).



Ato de selvageria, que poderia, ainda assim, remeter-se a uma atividade do passado ou à criatividade poética, o sacrifício ritual dado como oferenda ao morto fora descrito por Homero como uma ação maldosa – *κακὰ ἔργα* (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, v. 176), meditada no íntimo por Aquiles, que ataçava “a terra fúria da fogueira até saciar-se”, sendo denominado pelo *aedo*, como citado, de ágrios anêr, o homem selvagem (HOMERO. *Ilíada*, XXI, v. 314).

Até mesmo o Escamandro – rio no qual Aquiles joga os guerreiros troianos mortos oferecidos em sacrifício – revolta-se contra o herói, ameaçando-lhe com uma sepultura de lama, isto é, um *antifuneral*:

*Nem força, nem beleza, nem armas esplendidas  
lhe vão valer, pois logo jazerá no fundo  
palustre, encasulado em lodo; a recobri-lo  
eu mesmo deporei seixos e pedregulhos  
sem conta; os Aqueus não poderão sequer seus  
ossos resgatar, tanta lama o engolirá.  
Aqui terá um sepulcro, por mim mesmo erguido;  
Assim, ao funeral não vai faltar-lhe tumba...’  
(HOMERO, *Ilíada*, XXI, vv. 317-324).*

Seu ato é, assim, apreendido por mais de uma vez, demonstrando-nos um ensinamento por parte das obras homéricas daquilo que não era admissível em uma sociedade, mesmo que fosse uma ação cometida pelo filho de uma deusa, que tem como possibilidade a escolha de seu destino: vida longa longe da guerra ou a glória imperecível morrendo belamente (HOMERO. *Ilíada*, IX, vv. 410-416).

Outro caso em que vemos um ato desmedido sendo cometido pelo rebento de Tétis dá-se no momento em que esse se vê vitorioso frente a seu inimigo Heitor que, devemos recordar, matara Pátroclo.

A promessa de ultrajar o corpo do príncipe troiano devido ao assassinato de seu amigo fora feita por Aquiles por três vezes ao longo da *Ilíada* (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 336-333; XXII, vv. 344-355; XXIII, vv. 180-184), dizendo que aos cães jogaria seu corpo, e até mesmo que sua carne comeria, cometendo um *aikía*<sup>15</sup> sem precedentes nas obras homéricas.

15 Como destacado por Vernant, “o *aikía*, o ultraje, consiste em desfigurar, em desumanizar o corpo do adversário, em destruir nele todos os valores que nele se encarnam, valores indissolúvelmente sociais, religiosos, estéticos e pessoais”, buscando o desonrar e privá-lo de uma figura bela que poderia permanecer na memória social, mas que será mandada para o mundo obscuro do esquecimento (VERNANT, 2009, p. 429). O corpo deixado ao relento, sujeito a tornar-se alimento para os animais, como pássaros e cachorros, é, assim, diversas vezes citado na *Ilíada* contrastando-se a um funeral digno.



Mesmo com os pedidos exacerbados por parte de Heitor, que suplica pela alma, pelos joelhos e pelos pais de Aquiles por um funeral digno (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, vv. 339-343), o Pélide nega seus *gêras thanónton*, realizando seu ato de *hybris* que destaca, inclusive, como “o destino do cadáver de Pátroclo encontra-se absolutamente conectado ao de Heitor [...] um é inseparável do outro: o primeiro em excesso de honra, e o segundo em excesso de indignidade” (SCHNAPP-GOURBEILLON, 1982, p. 83).

Esse excesso de indignidade, causado pela desmesura de Aquiles, provoca exacerbado lamento nos pais do príncipe troiano ante aos atos cometidos com o corpo de seu filho:

*Os tendões dos dois pés lhe fura, do calcâneo  
ao tornozelo; passa-lhe através tiras  
de rijo couro táureo, que ata a biga; deixa-lhe  
a cabeça no solo arrastar-se; à biga alça-se,  
bem alto erguendo o arnês glorioso; então, gustiga  
os corcéis que, incitados, de bom grado voam.  
Um rodopio de poeira o cadáver levanta;  
os cabelos azul-negros circum-espalham-se,  
à frente, outrora bela, ora pulverulenta,  
rodeando-a; aos Aqueus dera Zeus que a Héctor, em sua  
própria pátria, injuriassem: cabeça no pó.  
Vendo o filho, a mãe livra-se do veu, desgrenha-se  
e soluça alto; o pai deplora-o, lamentoso;  
por toda a pólis está em pranto o povo, como  
se Ílion, do ápice à base ardendo em fogo ruisse  
(HOMERO. *Ilíada*, XXII, vv. 395-409).*

Desse modo, tal como Schein, concordamos que

*A verdadeira ofensa de Aquiles ao purgar seu ódio e solidão no corpo de Heitor não é contra Heitor, mas contra a família e a comunidade que desejam chorá-lo e enterrá-lo. Ele está violando a necessidade social por partes dos vivos de enterrar os mortos com decoro ritual e formal, a fim de humanizar o fator morte e fazer isto mais tolerável (SCHEIN, 1984, p. 188).*

A dor da perda de Príamo e Hécuba se demonstra tamanha que chega a comover, excetuando-se Hera, Posêidon e Athená, até os próprios deuses (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv. 20-27), que acabam por agir em prol de Heitor não permitindo que seu corpo fosse ultrajado.

Apolo torna-se um daqueles que reprova os atos de Aquiles, denominando-o de “mortífero”, dizendo aos imortais que o herói



não tem juízo são na mente malsinada,  
nem é flexível de ânimo; selvageria  
é só o que ele conhece, feito leão fortíssimo  
e soberbo, que, para saciar-se, ao rebanho  
nédio predá. A piedade, Aquiles aboliu-a  
e a reverência, fausta ou funesta aos mortais.

[...]

Isso não é  
bom, nem belo. Valente embora, tema Aquiles  
que nós nos indignemos contra ele: furioso,  
desandou a ultrajar um húmus já insensível!  
(HOMERO. *Ilíada*, XXIV, vv. 40-54).

Zeus, que não deixa de demonstrar seu apreço por Heitor ao longo da *Ilíada*, concorda com Apolo e solicita a Tétis que diga a Aquiles para entregar o corpo do troiano a seu pai, ameaçando o herói com sua fúria caso o desobedece:

A teu filho refere a ira dos deuses; quanto,  
mais ainda, me enfureço: mente demente, ele  
retém, à beira-nau, irremisso, o cadáver  
de Héctor. Se ele me teme, vê que, pronto, o livre.  
Mandarei a Príamo, Íris, a nuncia, a dize-lhe  
que vá às naus aqueias, para remir o filho  
com dons que a Aquiles o ânimo acalentem'  
(HOMERO, *Ilíada*, XXIV, vv.114-120).

À vista disso, diante desses episódios aos quais conectamos um caso de *alteridade interna* na sociedade descrita por Homero, o *aedo* não deixa de permitir que Aquiles reveja seu estatuto heroico, ainda que apenas ao final da *Ilíada*. Inclinando-se à vontade divina, aos pedidos dos deuses e à súplica de Príamo, o Pélide concorda em devolver o corpo do inimigo troiano, iniciando ele próprio a *próthesis* do falecido. A partir disso, o maior dos aqueus consegue se livrar da sua condição de *outro*, redimindo suas *kakà erga* e conseguindo sua *reinserção social*.

Isto posto, identidade e alteridade, como ressalta Augé, não se opõem, não se excluem: formam um par, *complementando-se*, visto que são categorias que constituem uma sociedade e a definem (AUGÉ, 1998, p. 10), funcionando como maneiras de conhecer e construir, no caso da Antiguidade descrita por Homero, o início de uma *helenicidade*.



Cantando o que era solicitado por seus ouvintes, os versos de Homero nos demonstram diferentes questões do ambiente em que seu público estava inserido. Os poemas deveriam ter significado para ele (REDFIELD, 1994, p. 23) e como ressalta Mirto, “as várias aventuras dos heróis dão sentido, estabilidade e ordem ao mundo real e são a base para as normas, ritos e costumes na sociedade que lembra aqueles heróis” (MIRTO, 2012, p. 116). Através dos mitos heroicos, entrava-se, assim, em contato com uma série de tradições dos gregos antigos. Como destacado por Luis Krausz,

*A poesia oral desempenha papel central como instrumento para a transmissão dos valores culturais que organizam o comportamento dos indivíduos e seu relacionamento mútuo. Costumes, parâmetros humanos, maneiras de encarar a vida, a morte e os deuses, são transmitidos de uma geração à outra por meio de uma memória coletiva estruturada por mitos e em forma poética (KRAUSZ, 2007, p. 17).*

Desse modo, as palavras de Homero eram revestidas de autoridade e possuíam um papel efetivo em meio a sociedade ao levar os ideais pregados para a aristocracia ao qual ele se dirigia (REDFIELD, 1994, p.40). Dessuperficializando nosso *corpus* documental, podemos entender os discursos nele proferidos não meramente como a transmissão de uma mensagem do emissor para o receptor (ORLANDI, 2012, p. 21), mas como um objeto simbólico que é capaz de produzir efeitos de sentido ante a sociedade, efeito de poder que se manifestam através dos poetas e das relações que suas obras mantêm com seu público.

Possuindo a morte como uma temática constante em seus versos, o *aedo* narrava tanto a respeito de como os heróis enfrentam o fim da vida quanto sobre como aqueles que ficam lidam com seus falecidos. Pôr em seus versos temática de tamanho impacto não era uma escolha desintencionada. Seus discursos significavam em meio a sociedade através dos códigos de conduta presentes nas epopeias no que compete aos ritos funerários que deveriam ser exercidos pelos vivos, ritos que, devemos ressaltar,

*Comunicam, assimilam e expulsam o impacto que provoca o fantasma do aniquilamento. Os funerais são ao mesmo tempo, em todas as sociedades [...] uma crise, um drama e sua solução: em geral, uma transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança (RODRIGUES, 2006, p. 20-21).*



Ainda assim, como citado, esse exercício *paidêutico* realizado através das obras homéricas no que compete a relação entre vivos e mortos, poderia se dar através de exemplos de caráter negativo, ou seja, de quebra de códigos de conduta por parte daqueles intitulados como heróis. Desse modo, Aquiles, ao realizar dois atos de *hýbris* tanto no funeral de seu companheiro Pátroclo quanto no *aikía* ao corpo de Heitor, pôde ser demonstrado como um caso de *alteridade interna* nas obras homéricas, isto é, de transgressões realizadas por um indivíduo dentro de um grupo de guerreiros, que apesar de suas especificidades, poderiam já ser compreendidos como o início da formação de uma identidade helênica.

Portanto, a análise dos ritos fúnebres e do *seguir ou não seguir* as normas estabelecidas na sociedade em relação à morte, evidencia a mediação existente entre a vida e a morte, os vivos e os mortos e os vivos e os deuses, funcionando tanto como um instrumento de coesão social quanto como um pretexto de exacerbação de tensões em meio a sociedade (DAMET, 2006, p. 98). Eles significavam uma honra necessária a ser prestada ao morto, mas também “uma necessidade para o vivo” (MIRTO, 2012, p. 4), sendo aquele que cometesse ultrajes no momento de dar o *gêras thanónnton* ou de negá-lo, visto como um *outro social*.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Escrita*

- HOMERO. *Íliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.  
\_\_\_\_\_. *Íliada – 2 vols.* Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002/2003.  
\_\_\_\_\_. *Odisseia – 3 vols.* Trad. Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2007.  
\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.  
PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

### *Obras de Referência*

- BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.  
BELMONT, N. Vida/Morte. In: *Enciclopedia Einaudi*. v. 36. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.  
CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots – tome I*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.



ANDRADE, M. M. Séma/Mnéma: Retórica e visualidade nos contextos funerários da cidade grega clássica – Breve relato de pesquisa. In: BUSTAMANTE, R.C.; LESSA, F.S. **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

ANTONACCIO, C. M. Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece. **American Journal of Archaeology**, v. 98, n. 3, 1994, p. 389-410.

AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos: exercícios de etnofigação**. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 2008.

BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 2009.

BOUVIER, D. La mémoire et la mort dans l'épopée homérique. **Kernos**, n. 12, 1999, p.57-71.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa, 1993.

CARLIER, P. **Homero**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2008.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2012.

D'AGOSTINO, B.; SHNAPP, A. Les morts entre l'objet et l'image. In: GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Cambridge University Press, 1982.

DAMET, A. Les rites de mort em Grèce ancienne. Pour la paix des vivants? **Hypothèses**, 2006, p. 93-101

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

FIALHO, M. C. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M.C. **Cidadania e paideia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

FINLEY, M. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.

FLORENZANO, M. B. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual, 1996.

GARLAND, R. **The Greek way of death**. Nova York: Cornell University Press, 1985.

GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Paris: Cambridge University Press, 1982.

GRIFIN, J. The speeches. In: FOWLER, Robert (Org.). **The Cambridge Companion to Homer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HOLST-WARHAFT, G. **Dangerous voices: women's laments and Greek literature**. Londres e Nova York: Routledge/Taylor & Francis e-library, 2005.

HUGHES, D. D. **Human sacrifice in Ancient Greece**. Nova York: Routledge – Taylor & Francis e-library, 2003.

HUMPHREYS, S.C. Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? **The Journal of Hellenic Studies**, v. 100, 1980, p. 96-126 (Centenary Issue).



- \_\_\_\_\_. **The Family, women and death: comparative studies.** Michigan: The University of Michigan Press, 1993.
- JAEGGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- JODELET, D. (Org.). **Representações Sociais.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- KRAUSZ, L. S. **As musas: Poesia e divindade na Grécia Arcaica.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MALKIN, I. **The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity.** Berkeley: University of California Press, 1998.
- MIRTO, M. S. **Death in the Greek World: from Homer to the classical age.** Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- MORAES, A. S. **O ofício de Homero.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- MORRIS, I. **Death-ritual and social structure in classical antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Attitudes Toward Death in Archaic Greece. **Classical Antiquity**, v.8, n. 2, 1989, p. 296-320.
- NAGY, G. **The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.** Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: Princípios & Procedimentos.** São Paulo: Pontes Editores, 2012.
- REDFIELD, J. M. **Nature and Culture in the Iliad: the tragedy of Hector.** Durham/Londres: Duke University Press, 1994.
- RODRIGUES, J. C. **Tabu da morte.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ensaios em antropologia do poder.** Rio de Janeiro: Terra Nova Editora Ltda., 1991.
- ROMILLY, J. **Homero: Introdução aos poemas homéricos.** Lisboa: Edições 70, 2001.
- SCHNEIN, S. L. **The mortal hero.** Los Angeles: University of California Press, 1984.
- SCHNAPP-GOURBEILLON, A. Les funérailles de Patrocle. *In*: GNOLI, G., VERNANT, J.P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes.** Paris: Cambridge University Press, 1982.
- SCODEL, R. The story-teller and his audience. *In*: FOWLER, Robert (Org.). **The Cambridge Companion to Homer.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SEAFORD, R. Homeric and tragic sacrifice. **Transactions of the American Philological Association**, v. 119, 1989, p. 87- 95.
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. **"Reading" Greek death: to the end of the classical period.** Nova York: Oxford University Press Inc., 1995.
- VELASCO, F. D. La iconografía griega de Caronte: un análisis puntual del *LIMC. Gerión*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, n. 7, 1989, p. 297-322.
- VERMEULE, E. **Aspects of death in early greek art and poetry.** California: University of California Press, LTD. 1979.
- VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso.** São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.
- \_\_\_\_\_. **A Travessia das Fronteiras: Entre Mito e Política II.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.



\_\_\_\_\_. *A Morte nos Olhos - figurações do outro na Grécia Antiga: Ártemis, Gorgó.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *Entre mito e política.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia Antiga.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

\_\_\_\_\_. *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne.* Paris: Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia antiga.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

### *Webgrafia*

**PLATAFORMA Perseus.** Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: 03/12/2014.

**HODOI: du texte à l'hypertexte.** Disponível em: <http://mercurie.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>. Acesso em: 03/12/2014.