

# ΑΜΕΙΛΙΧΟΣ ΑΙΔΗΣ: HONRAS TRAS UNA MUERTE HEROICA

---

BETIANA MARINONI (UBA)  
bmarinoni@gmail.com

Nuestro trabajo se enfoca en la muerte de los héroes en la épica homérica a través de tres líneas analíticas que reflejan los factores determinantes del carácter heroico de dicho acontecimiento: el cuerpo, las honras fúnebres y la fama. En la consideración de estas instancias, observamos diferentes episodios de *Iliada* y *Odisea* relacionados con el ofrecimiento y el rechazo de ritos fúnebres –en particular, el enfrentamiento entre Héctor y Aquiles– con el objetivo de determinar los efectos de este acto no sólo en la situación de la *psyché* en el inframundo sino, especialmente, en la gloria imperecedera del héroe entre los mortales.

muerte / heroicidad / honras fúnebres / *Iliada* / *Odisea*

Our work focuses on the heroes' deaths in Homeric epic through three analytic axes that reflect the determining factors of the heroic aspect of that event: the body, the funeral rites and fame. Considering these instances, we observe different episodes in the *Iliad* and the *Odyssey* related to the offering and the refusal of funeral rites, particularly the struggle between Hector and Achilles, with the purpose of determining the effects of this act not only on the situation of the *psyché* in the underworld but especially on the everlasting hero's glory among the mortals.

death / heroism / funerary honors / *Iliad* / *Odyssey*

**A**l hablar de la muerte en los poemas homéricos, debemos hablar de la muerte heroica, de modo que las instancias del momento fatal y las partes constitutivas de cada individuo deben ser observadas no sólo a la luz de las concepciones griegas arcaicas de la muerte, del cuerpo y de la ψυχή sino también desde la perspectiva del código heroico. Desde esta perspectiva, tales nociones adquieren otros niveles de significación. En

primer lugar, la muerte para un héroe es la instancia constituyente y culminante de su propia heroicidad, en cuanto delimita el periodo vital en el cual el héroe puede realizar sus hazañas y alcanzar su ἀριστεία y abre, a su vez, la posibilidad al κλέος inmortal. En segundo lugar, las características físicas y las habilidades corporales definen su identidad heroica incluso después de que el cuerpo ha perdido el vigor vital. Así, eliminar tales rasgos por medio del ultraje o la mutilación es borrar parte de su heroicidad mientras que acentuar su belleza y sus marcas de juventud y virilidad, por medio de los ritos fúnebres e impidiendo la descomposición del cuerpo, perpetúa esa identidad heroica en su momento de ἀκμή. En tercer lugar, al héroe homérico le interesa sobre todo el tiempo después de la muerte, período determinado no tanto por la situación de la ψυχή en el inframundo sino por la memoria de su nombre entre los vivos. Tal rememoración depende de los actos rituales inmediatos a la muerte del héroe pues habilitan su transición desde guerrero, vivo y muerto, a héroe perteneciente y constituyente de la identidad de una comunidad. De este modo, los ritos fúnebres iniciales son el reconocimiento por parte de la comunidad y, por lo tanto, recompensa para el que los recibe. Dicha recompensa otorga la τιμή de la que el héroe se hizo digno tanto en vida como al morir y, para los héroes homéricos, es sobre todo la τιμή inmaterial del κλέος que se inicia con su muerte y pervive en el culto heroico de la voz del aedo y del recuerdo de sus hazañas por las generaciones futuras.<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo es observar, a partir de estas tres instancias de análisis, si la acción de Aquiles hacia el cuerpo de Héctor constituye un acto de ὕβρις o se desarrolla dentro de los

<sup>1</sup> Por una parte, la honra material constituida por las recompensas y regalos otorgados en vida o durante los ritos fúnebres; por otra, la honra inmaterial del reconocimiento y elogio público por los contemporáneos al héroe y aquella de la celebración poética póstuma de sus hazañas guerreras. Cf. VERNANT (2001:53).

parámetros del código heroico. Para ello, nos proponemos comprobar sobre la base de diferentes episodios de *Ilíada* y *Odisea* que el hecho de dejar el cuerpo del héroe muerto sin los ritos fúnebres tiene consecuencias que afectan no tanto la situación de la ψυχή en el inframundo, sino la honra del héroe muerto y que por lo tanto no niegan el paso de la ψυχή dentro del Hades sino que influyen en el reconocimiento de la heroicidad por parte de la comunidad contemporánea al muerto y del culto heroico por parte de las generaciones futuras.

## 1. EL CUERPO Y LA ΨΥΧΗ

Acerca de la concepción de cuerpo y ψυχή delineada en los poemas homéricos, coincidimos con M. J. Clarke (1999)<sup>2</sup> en afirmar que no puede hablarse de una oposición y división entre cuerpo y ψυχή sino de una unidad inseparable, incluso, después de la muerte. Tal unidad puede comprenderse de forma paralela a la concepción de la actividad mental inseparable del soporte físico donde se desarrolla, estudio iniciado por Onians (1951) y retomado por Clarke con la salvedad de que dicha concepción no se trata de una psicología primitiva ni un mero lenguaje poético sino de un sistema consistente, sutil y completo donde no es necesario buscar la división entre lo físico y lo psicológico (1999:106-109). De esta manera, esa misma unidad es esencial al observar lo que sucede con la ψυχή en relación con el cuerpo en el momento de la muerte.

En los poemas homéricos, ψυχή se refiere a la vida en tanto posesión que se arriesga y se pierde definitivamente, a partir de su primer sentido de último hálito vital que se escapa al morir,

<sup>2</sup> No desarrollamos el estudio de Clarke sino que tomamos sus conclusiones como uno de los puntos de partida de nuestro trabajo.

frío y evanescente, en oposición al *θυμός*, como respiración cálida que llena de ímpetu y mueve al guerrero.<sup>3</sup> Por esas mismas cualidades, pasa a designar la imagen evanescente e insustancial que pervive en el Hades cuando ya no puede mantener la unidad tras la desintegración del cuerpo. Hasta que esa descomposición no sucede, cuerpo y *ψυχή* siguen siendo unidad y, por lo tanto, todo lo que le sucede al cuerpo modifica esa imagen y la *ψυχή* conserva la posibilidad, no la necesidad, de volver del Hades a la tierra. En tal caso, la *ψυχή* se presenta ante los vivos como un doble que no es un objeto mental ni una ilusión del pensamiento sino una realidad externa al sujeto presentada como algo insólito y perteneciente a un lugar inaccesible; dicha realidad inasible constituye el *εἶδωλον* del cuerpo que da la impresión de engaño pues es una presencia que remite a una ausencia irremediable.<sup>4</sup>

De modo que la *ψυχή* tiene su valencia física en el mundo sustancial como último aliento y su correspondencia en el inframundo como sombra, así como el cuerpo determina la apariencia de esa sombra y la constituye como *εἶδωλον*. Por esa razón, todo lo que sucede al cuerpo al morir fijará su apariencia mientras el cuerpo exista, incluso para el período posterior a la desintegración del cadáver. Esto se manifiesta en el proemio de *Ilíada* donde *αὐτούς* no refiere sólo a los cuerpos como presa de perros y aves, sino a la unidad, es decir, a los héroes mismos.<sup>5</sup> A su vez, la apariencia de las *ψυχαί* al presentárseles a Aquiles y Odiseo y la referencia a las *ψυχαί* como *κεφαλάς* (XI.55) en el inframundo remiten a esa unidad constituyente de la identidad del héroe tanto en vida como después de muerto.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cf. CLARKE (1999:cap. 5).

<sup>4</sup> Cf. VERNANT (1993:306-307).

<sup>5</sup> En contraposición, cf. SCHEIN (1984:69).

<sup>6</sup> En adelante, traduciremos *ψυχή* como 'alma' para designar la entidad insustancial que habita en el Hades con la apariencia del cuerpo, es decir, como *εἶδωλον*.

## 2. LA MUERTE HEROICA

Así como el cuerpo no es mera apariencia ni soporte físico sino que es una de las instancias determinantes de la identidad de un hombre tanto en vida como tras la muerte, permaneciendo como εἶδωλον, tampoco cumple un papel menor en la conformación del carácter heroico. Por una parte, para el guerrero en vida, sus rasgos y destrezas corporales son su misma heroicidad pues son condición necesaria para la realización de hazañas; por otra, para el guerrero muerto, el cuerpo es la perpetuación física y concreta de su κλέος heroico, en cuanto al morir joven se conserva en la memoria con la belleza y la virilidad que quedaron exentas de la corrupción de la vejez.<sup>7</sup>

En ambos momentos, el cuerpo del héroe es un cuerpo estéticamente bello y es inseparable de su identidad pues cada una de las cualidades físicas es la materialización de sus atributos guerreros: fuerza, vigor, agilidad, resistencia de sus miembros.<sup>8</sup> En este sentido, dado que la heroicidad está ligada al cuerpo y su belleza física, los héroes son esencialmente jóvenes y se hallan en la ἥβης ἄνθος. De este modo, su ἀριστεία es estacional pues, como toda φύσις terrenal, se halla sujeta a un proceso de degra-

<sup>7</sup> Se dice de Patroclo y de Héctor “Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε / ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει / ὄν πότμον γοώσασα λιποῦσ' ἀνδροτήτα καὶ ἥβην” (Entonces, tras hablar así, el cumplimiento de la muerte lo cubrió / y el alma salió de sus miembros volando y se encaminó al Hades, / lamentando su hado, **abandonando la virilidad y la juventud**; *Il.*16.855-7/22.361-3)

<sup>8</sup> “Achille, le plus prestigieux des héros de l’*Illiade*, est celui qui est sans cesse décrit comme le plus beau. Nous partirons de cette banalité: en effet, dans l’*Illiade* la force est belle, et la vaillance du guerrier illumine sa figure; on reconnaît à l’éclat de sa beauté qu’aux exploits qu’il réalise. L’une ne va pas sans les autres.” MONSACRÉ (1984:52).

dación.<sup>9</sup> Así, desde la perspectiva heroica, la mortalidad del cuerpo es vista en su carácter efímero como delimitación del período donde el héroe debe explotar al máximo sus virtudes y cualidades para alcanzar su heroicidad. Para el héroe homérico, la muerte es fin, no hay más expectativas de recompensa por su heroicidad que la del κλέος que perdure en el mundo de los vivos,<sup>10</sup> pero la muerte joven es, ante todo, bella y, por lo tanto, el acontecimiento privilegiado al momento de realizar el ideal heroico:

κείσονται ἐν προθύροισι. νέω δέ τε πάντ' ἐπέουκεν  
 ἄρηϊ κταμένω δεδαϊγμένω ὄξει χαλκῶ  
 κείσθαι πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅτι φανήη·

Al joven, en cambio, todo le es adecuado, yacer muerto por Ares, desgarrado por afilado bronce; todo es bello, aun muerto, lo que de él se muestre. (*Il.*22.71-3)

Sin embargo, los actos valerosos que lleven al héroe a la muerte y la plena juventud al instante de perder la vida son condiciones indispensables pero no suficientes para definir una muerte como heroica. El cuerpo del héroe caído en batalla debe ser ante todo un cuerpo bello. Esta belleza está determinada, en primer lugar, por la conservación de la unidad del cadáver, es decir, no haber sufrido un desmembramiento por parte del enemigo vencedor. En segundo lugar, las marcas o lesiones deben mostrar el valor y el coraje con que el héroe enfrentó el momento de su muerte, de modo que las heridas deben encontrarse en la parte anterior del cuerpo.<sup>11</sup> En

<sup>9</sup> Sobre este tema, cf. VERNANT (1993:306-7).

<sup>10</sup> La respuesta de Aquiles a Odiseo en 11.488-491 es consistente con esta perspectiva heroica.

<sup>11</sup> Héctor le pide a Aquiles que clave su lanza en su pecho y no en su espalda, 22.283-284.

tercer lugar, el cuerpo debe recibir los ritos fúnebres acostumbrados que cierren toda laceración en su piel.<sup>12</sup>

Así, dado que la muerte heroica debe ser una muerte bella,<sup>13</sup> ultrajar, mutilar, manchar con polvo son actos que intentan borrar todo rasgo bello y heroico de la identificación del enemigo:

οὐδ' ἂν ἔτι φράδμων περ ἄνηρ Σαρπηδόνα δίων  
 ἔγνω, ἐπεὶ βελέεσσι καὶ αἵματι καὶ κονίησιν  
 ἐκ κεφαλῆς εἴλυτο διαμπερὲς ἐς πόδας ἄκρους.

Ni siquiera aún un hombre sagaz reconocería al divino Sarpedón, pues de dardos y sangre y polvo desde la punta de la cabeza estaba cubierto hasta el extremo de los pies. (*Il.*16.638-640)

Los ritos fúnebres, por el contrario, exaltan toda la belleza y virilidad del cuerpo muerto restituyendo la unidad de la piel al cerrar heridas, ungiéndolo, resaltando los cabellos oscuros y largos y, sobre todo, evitando toda degradación por medio del fuego inmediato.<sup>14</sup> Así, los ritos dan al héroe la honra de la bella

<sup>12</sup> El cuerpo bello es referido como *καλός χρώς*. Este término apela a la piel como envoltura del cuerpo, que debe ser blanca, suave, lisa, deseable para el enemigo. Cf. *Il.*24.757-8 y *Od.*24.44

<sup>13</sup> Los trabajos de N. Loraux tratan sobre el ocultamiento de este aspecto femenino y débil del guerrero como uno de los rasgos principales de la ideología ateniense del siglo V, expresada sobre todo en los discursos fúnebres. Esta ideología propia de la *πόλις* comienza a gestarse con la reforma hoplita, donde el guerrero no es un héroe individual sino un ciudadano que entrega su vida a favor de la pervivencia de su *πόλις*. De este modo, el ejemplo de virilidad se crea totalmente independiente del cuerpo, como una concepción abstracta del valor en función del cumplimiento del deber cívico. El guerrero muerto ya no es un modelo de belleza estética sino ética, no es convertido por el aedo y el canto épico en un héroe glorioso sino por la ciudad y por la pervivencia de la *πόλις*, en un ciudadano *ἀγαθός*.

<sup>14</sup> ἀμφὶ πυρὶ στήσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα τάχιστα / Πάτροκλον λούσειαν ἀπο βρότον αἱματόεντα. "...poner sobre el fuego un gran trípode para lim-

muerte al evitar que el cuerpo sea visto deteriorado. Tanto la exaltación de sus rasgos bellos como el afeamiento, en contraposición, de quienes lo lamentan<sup>15</sup> –al rasguñarse las mejillas o arrancarse los cabellos– son muestras del reconocimiento de que el muerto es digno de tales honras.

### 3. CUERPOS INSEPULTOS

En la Elegía I (702-712) de Teognis, se dice sobre Sísifo:

πλείονα δ' εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω,  
 ὅστε καὶ ἐξ Αἰδεω πολυῖδρήμισιν ἀνῆλθεν  
 πείσας Περσεφόνην αἰμυλίοισι λόγοις,  
 ἦτε βροτοῖς παρέχει λήθην βλάπτουσα νόοιο –  
 ἄλλος δ' οὐπω τις τοῦτο γ' ἐπεφράσατο,  
 ὄντινα δὴ θανάτοιο μέλαν νέφος ἀμφικαλύψει,  
 ἔλθῃ δ' ἐς σκιερὸν χώρον ἀποφθιμένων,  
 κυανέας τε πύλας παραμείψεται, αἶτε θανόντων  
 ψυχὰς εἰργουσιν καίπερ ἀναινομένας·  
 ἀλλ' ἄρα κάκειθεν πάλιν ἦλυθε Σίσυφος ἦρωσ  
 ἐς φάος ἡελίου σφῆμισι πολυφροσύναις

ni si supieras más que Sísifo Eólida, que incluso del Hades con gran habilidad regresó, tras persuadir a Perséfone con as-

piar cuanto antes a Patroclo de la sangre de las heridas sangrantes” (18.344-5) y ὕλην τ' ἀξέμεναι παρὰ τε σχεῖν ὅσσ' ἐπιεικὲς / νεκρὸν ἔχοντα νέεσθαι ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα, / ὄφρ' ἦτοι τοῦτον μὲν ἐπιφλέγη ἀκάματον πῦρ / θᾶσσον ἀπ' ὀφθαλμῶν, λαοὶ δ' ἐπὶ ἔργα τράπωνται. “(ordenó que) trajeran leña y proporcionaran todo cuanto es conveniente que el cadáver tenga para avanzar bajo la brumosa oscuridad hasta que lo consuma el inagotable fuego cuanto antes bajo nuestra vista, y los guerreros vuelvan a sus tareas” (II.2350-53).

<sup>15</sup> Cf. II.23.44-6



tutas palabras, la que produce el olvido en los mortales turbándoles la mente, y aún ningún otro tramó esto, en efecto, todo al que envuelva la negra nube de la muerte llegará a la región sombría tras morir y pasará por oscuras puertas, que encierran las almas de los muertos, aun rechazadas. Pero entonces, de allí también llegó Sísifo como héroe a la luz del sol con su prudencia.<sup>16</sup>

A partir de este pasaje, podemos extraer tres conclusiones que, como explicaremos a continuación, coinciden con las creencias presentes en los poemas homéricos: 1) Sísifo estuvo en el Hades porque regresa de allí y habla con Perséfone, aun sin ser enterrado (tal vez a eso hace referencia *καίπερ ἀναϊνομένας*); 2) Sísifo debe pedir permiso y persuadir a Perséfone para regresar, por lo tanto, no es enviado contra su voluntad y como consecuencia necesaria de su condición de muerto insepulto y el hecho de tener que persuadir implica la posibilidad de que no lo logre, es decir, de que se le niegue ese permiso; 3) Sísifo pide a su esposa que no lo entierre para posibilitar su regreso, de modo que estar insepulto es condición necesaria para poder regresar pero regresar no es consecuencia necesaria de ese estado. De estas tres conclusiones surgen, a su vez, tres interrogantes que intentaremos responder sobre la base de los poemas homéricos: Si existen almas rechazadas pero incluso éstas cruzan una misma puerta, ¿Cuáles son estas almas y qué se les impide? ¿Qué razones permiten que un alma regrese si el hecho de estar insepulto no le impide estar en el Hades?

<sup>16</sup> Este aspecto del mito de Sísifo también es mencionado en un escolio a *Il.6.153* atribuido a Pherecydes, *FrGrHist*, 3 F 119 Jacoby donde explicita en qué consistió esa astucia: Sísifo pidió a su esposa que no lo enterrara para poder regresar del Hades.

Cuatro son los casos de muertos insepultos en *Iliada* y *Odisea*: Patroclo, Elpénor, Agamemnón y los pretendientes.<sup>17</sup> Los dos primeros no se encuentran en la misma situación que las otras almas pero los dos últimos se hallan dentro de Hades junto con las de otros muertos que recibieron los ritos fúnebres. Esto no es contradictorio sino que presenta dos momentos diferentes del mismo proceso de transición entre la vida y la muerte y se trata de dos pares de casos opuestos entre sí por la clase de muerte que han tenido.

### a) Patroclo y Elpénor:

En el momento de la muerte, se dice de ambos que descienden al Hades (16.856; 10.560), expresión que se utiliza en la mayoría de los casos donde un héroe muere, incluso para aquellos que sufren algún tipo de ultraje, como en el mismo proemio (*Il.*1.3) y en el caso de Héctor. Sin embargo, el hecho de que desciendan al Hades no indica que no puedan permanecer en un lugar más exterior, en relación con otras almas, dentro del mismo Hades. Esta idea puede sostenerse por medio de tres instancias.

En primer lugar, en dos pasajes donde se remarca la situación de una muerte honrosa, se aclara que el alma llega **al interior** del Hades. Es el caso de Eetión y sus hijos, a quienes Aquiles concede las honras fúnebres οἱ μὲν πάντες ἰῶ κίον ἤματι Ἄϊδος εἴσω: “Todos ellos el mismo día marcharon dentro del Hades”. (6.422), y la supuesta expresión de deseo de Peleo: θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω “[para implorar] que su espíritu, saliendo de los miembros, entrara dentro de la casa de Hades” (7.131).

En segundo lugar, se dice de Patroclo:

<sup>17</sup> En el caso de Ajax, si bien en los poemas homéricos no se hace mención a que no haya recibido los ritos fúnebres, según otras fuentes se dice que fue sepultado pero intencionalmente no cremado como una deshonra (Porfirio en Eustacio 285.34).

θάπτέ με ὅτι τάχιστα πύλας Αἴδαο περήσω.  
 τῆλέ με εἰργουσι ψυχαὶ εἶδωλα καμόντων,  
 οὐδέ μ' ἐπὶ μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν,  
 ἀλλ' αὐτῶς ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλῆς Αἴδος δῶ.

Entiérrame cuanto antes cruzaré las puertas del Hades; lejos me mantienen las almas, las imágenes/sombras de los caídos y aún no me permiten unirme del otro lado del río, sino que en vano voy errante por la casa de Hades de vastas puertas. (23.71-74).<sup>18</sup>

Es decir, Patroclo está en el Hades pero aún no ha cruzado las puertas y no se ha mezclado con las otras almas. No hay una afirmación clara de que él no pueda cruzar las puertas sin recibir las honras, sino que el caso es que no quiere hacerlo sin antes recibir los ritos ya que si pasa al interior, pareciera ya no poder percibir nada del mundo de los vivos.<sup>19</sup> Por otra parte, sobre el hecho de que las almas no dejen que se les una cruzando el río, Clarke sostiene que se debe a que no ha sido tratado apropiadamente en la tierra en su forma corporal y que, por ende, su vagar en el Hades es reflejo de lo que sucede en el mundo visible (1999:212). Sin embargo, podría tratarse del verdadero impedimento para las almas que no han recibido los ritos y que son dignas de ellos. Los rituales fúnebres constituyen ritos de transición hacia un lugar desconocido y de difícil acceso, de modo que esto puede dar origen a la creencia de la necesidad de un rito o de un guía que facilite y complete ese acceso.

<sup>18</sup> Si bien puede tratarse de un caso de parataxis, no necesariamente hay una relación de causa y efecto sino de dos proposiciones relacionadas por un término ἀπὸ κοινοῦ “ὅτι τάχιστα”. El hecho de que una acción suceda antes que la otra no indica que sea su causa.

<sup>19</sup> Cuando Aquiles promete darle parte del rescate, duda de que Patroclo pueda percibir esa honra. Cf. 24.592-5.

En tercer lugar, el caso de Elpénor, que también se halla en una situación liminal pues no necesita beber la sangre para hablar con Odiseo.<sup>20</sup> En ambos casos, el pedido de los ritos no parece ser una necesidad sino un reclamo de la τιμή de la que se creen dignos. En efecto, el hecho de que no sea ninguna divinidad rectora la que impide el paso de Patroclo sino otras almas puede indicar que lo están instigando a reclamar lo que se merece antes de que sea tarde y ya no pueda reclamarlo y que eso no constituye un verdadero impedimento.

Por una parte, Patroclo le pide a Aquiles que entierre sus huesos junto con los suyos, tal como Peleo lo recibió en su casa como homicida exiliado.<sup>21</sup> Es decir, como exiliado una persona no merece ninguna τιμή ya que no tiene ninguna relación de φιλία con aquellos a quienes suplica que lo reciban.<sup>22</sup> Patroclo es exiliado pero se ha convertido en compañero de Aquiles y ha muerto en medio del combate como un héroe, por lo tanto, es digno de tal τιμή.<sup>23</sup> De la misma manera, Elpénor, si bien no tuvo una muerte heroica como Patroclo, reclama ese reconocimiento por parte de sus compañeros en su esfuerzo por llevarlos a su patria:

ἀλλά με κακκῆαι σὺν τεύχεσιν, ἄσσα μοί ἐστι,  
σῆμά τέ μοι χεῦαι πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης,

<sup>20</sup> Las almas que se le aparecen primero a Odiseo vienen de diferentes direcciones y si bien podría tratarse de cuerpos insepultos o con otros impedimentos para pasar al interior, no parecen estar en la misma situación que Elpénor pues se dirigen a beber de la sangre. Cf. 11.36-43

<sup>21</sup> Cf. 23.82-92

<sup>22</sup> Cf. 9.648; 16.59; 16.549-50

<sup>23</sup> En los poemas homéricos, no hay referencia al homicida exiliado por estar manchado e impuro sino por la amenaza de venganza por parte de los familiares de la víctima. Los ritos no parecen ser necesarios como purificación de esa mancha ya que incluso en el caso de que hubiera tal impureza parece haber sido purificada por medio del exilio. Cf. *Il.*9.632-4 y 18.325-7 donde el destierro es temporario. Sobre este tema, cf. PARKER (1983), especialmente cap. II.

ἄνδρὸς δυστήνοιο, καὶ ἔσσομένοισι πυθέσθαι  
ταῦτά τέ μοι τελέσαι πῆξαι τ' ἐπὶ τύμβῳ ἔρετμόν,  
τῷ καὶ ζωὸς ἔρεσσον ἔων μετ' ἔμοῖσ' ἑτάροισιν.

Pero crémame con cuantas armas tengo y levántame un túmulo sobre la orilla del blanco mar, para que de este varón desdichado sepan también los hombres futuros. Cúmpleme esto y alza sobre la tumba el remo con el cual en vida remé entre mis compañeros. (11.74-8)

### **b. Agamemnón y los pretendientes:**

En ambos casos se trata de muertes deshonorosas ejecutadas por personas que no otorgan los ritos fúnebres porque niegan todo reconocimiento de τιμή de la víctima en relación con ellos mismos. Sin embargo, sus almas no permanecen en un estado liminal en el inframundo; Agamemnón lamenta su situación deshonorosa muy diferente a la que habría alcanzado en Troya, como se lo asegura Aquiles:

ὡς ὄφελος τιμῆς ἀπονήμενος, ἦς περ ἄνασσεσ,  
δήμῳ ἔνι Τρώων θάνατον καὶ πότμον ἐπισπεῖν·  
τῷ κέν τοι τύμβον μὲν ἐποίησαν Παναχαιοί,  
ἠδέ κε καὶ σῶ παιδὶ μέγα κλέος ἦρα' ὀπίσσω·  
νῦν δ' ἄρα σ' οἰκτίστῳ θανάτῳ εἴμαρτο ἀλῶναι.

Cuánto mejor disfrutando de la honra de ser líder haber alcanzado tu muerte y tu hado en los campos troyanos, así todos los aqueos te habrían hecho una tumba y también para tu hijo una gran fama habrías alcanzado para el futuro. Pero ahora te tocó perecer con la muerte más lamentable. (24.30-4)

Además, no se trata del momento inmediato a su muerte y, por lo tanto, no conocemos cómo llegó hasta allí. Podríamos suponer que ha llegado de la misma manera que los pretendientes, es decir, guiado por Hermes (24.9-10).

En respuesta a los interrogantes planteados anteriormente, podemos extraer dos conclusiones a partir de los pasajes analizados: 1) Las almas de los muertos que no han sido enterrados van a Hades pero aquellas que pueden esperar los ritos parecen permanecer en un lugar más externo, delimitado por un río,<sup>24</sup> porque esperan recibirlos antes de cruzar y perder toda capacidad de percibir las acciones de los vivos. Desde la perspectiva de quienes realizan los ritos, el cuerpo en tanto unidad con el alma pasa al interior de la tierra en forma paralela al paso del alma al interior del Hades. Aquellos que no puedan reclamarlos ni esperarlos por parte de los que tienen en posesión su cuerpo son llevados al interior del Hades por Hermes como guía.<sup>25</sup> 2) Las almas de los insepultos que pueden permanecer en ese lugar más externo son aquellas de quienes merecen recibir los ritos fúnebres y, sobre todo, cuyo cuerpo está en manos de quienes pueden otorgarle tal reconocimiento. Agamemnon y los pretendientes no pueden esperarlas; Patroclo y Elpénor sí y, al igual que Sísifo ante Perséfone, dan sus argumentos ante los vivos que pueden honrarlos: si bien Patroclo es un exiliado por homicidio, murió en defensa de los suyos y es compañero de Aquiles; si bien Elpénor no ha teni-

<sup>24</sup> Tal vez el río al que refiere Patroclo es el Aqueronte, río que divide la sección más externa del Hades y que es mencionado en 10.513 como río hacia el que confluyen otros dos.

<sup>25</sup> Quienes consideran el pasaje del canto 24 de *Odisea* sobre el inframundo como una interpolación posterior toman la presencia de Hermes como prueba de ello. Sin embargo, el hecho de que esta sea la única vez que el dios aparece con tal función en los poemas homéricos puede deberse a que es también la única vez que se trata de cuerpos insepultos de muertos recientemente que no pueden esperar los ritos fúnebres, de modo que con este pasaje podemos saber cómo llegan estas almas al interior del Hades. Por otra parte, Hermes también cumple una función relacionada con los muertos insepultos cuando es el posible raptor del cuerpo de Héctor y cuando guía a Priamo en su rescate. Si bien no se trata de episodios en el inframundo, todas las acciones tienen como objetivo culminar la transición.

do una muerte heroica, contribuyó en el regreso de sus compañeros al hogar.

De modo que, como afirma Clarke (1999:186), el funeral es la expresión del reconocimiento por parte de los seres cercanos del estatuto del muerto en relación con ellos, es su recompensa:

ἐνθά ἐ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε  
 τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

Y allí le darán entierro sus hermanos y parientes, con una tumba y una estela. Pues es la recompensa de los muertos; (II.9.456-457)

ἀλλ' αὐτοῖς ἵπποισι καὶ ἄρμασιν ἄσσον ἰόντες  
 Πάτροκλον κλαίωμεν· ὃ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.

Sino que acercándonos con nuestros caballos y carros lloremos a Patroclo. Pues ésta es la recompensa de los muertos. (II.23.8-9).

También el fuego es parte de esa honra y no tiene como finalidad aplacar cuanto antes la ira de los muertos, sino evitar cuanto antes la corrupción del cuerpo a la vista. No hay referencia a la capacidad y el deseo de los muertos de causar daño a los vivos; las amenazas de Héctor y Elpénor (22.358-60; 11.72-3) refieren a la cólera divina pero como garantía de que darles los ritos es conforme a la θέμις.<sup>26</sup>

Los ritos fúnebres configuran la muerte heroica como un proceso donde se espera una acción bilateral: la proeza del héroe y el reconocimiento por parte de los vivos; dado que para la

<sup>26</sup> Cf. PARKER (1983:43-45); BURKERT (2007:259-63). En contraposición, cf. ROHDE (1948:17), JOHNSTON (1999:9-10). Sobre ritos como purificación, cf. PARKER (1983: caps. I y II).

perspectiva heroica homérica la única recompensa que el héroe alcanza es en este mundo, aún después de muerto, los ritos constituyen el último γέρας por parte de los suyos y son punto de partida de la extensión del κλέος a las generaciones futuras.

μη μὲν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,  
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἔσσομένοισι πυθέσθαι.

Que al menos no muera sin lucha y sin fama, sino tras realizar una gran hazaña también ser conocido por los hombres futuros. (*Il.22.304-5*).

El héroe sólo es responsable de lograr su heroicidad hasta el último momento en que disfrute del vigor en los miembros, luego está sujeto a las acciones de los suyos. Según la perspectiva humana y heroica, especialmente en *Ilíada*, no puede esperarse una recompensa en el inframundo; en *Ilíada* lo fundamental es el tiempo inminente a la muerte y el momento preciso en que se pierde la vida. En los casos en que se menciona el inframundo en ambos poemas, siempre se lo hace en relación con las acciones de los vivos.

#### 4. CUERPOS ULTRAJADOS: AQUILES Y HÉCTOR

Cuando un guerrero muere, necesita de la comunidad para convertirse en un héroe glorioso y pervivir en la memoria de futuras generaciones. En los rituales fúnebres, la comunidad exalta las virtudes heroicas y cura toda laceración de la piel, es decir, le devuelve la belleza al cuerpo. Luego, en la pira, donde todo lo corruptible es destruido, se perpetúa esa belleza y se da paso a la memoria: el cuerpo vuelve a pertenecer a la comunidad, regresa a la tierra, pero como héroe glorioso. El ultraje, por el contrario, o la retención del cuerpo insepulto y expuesto al deterioro de la mate-



ria sin vida impiden ese proceso con el fin último de hacer de ese cuerpo algo irreconocible y mantenerlo alejado de quienes pueden restituirle y perpetuar la identidad con los ritos. Así, para un héroe, cuyo mayor ideal es alcanzar una muerte bella, el peor temor es morir insepulto, desfigurado por la misma naturaleza o bajo las manos de su enemigo. A su vez, si desde el punto de vista del vencido esto constituye el peor temor, desde el punto de vista del vencedor, lo fundamental no podría ser sólo arrancarle la vida al enemigo sino despojarlo de la posibilidad de tener la honra final de una bella muerte. Dentro del código de honor homérico, el cuerpo y las armas del vencido son propiedad del vencedor y el hecho excepcional no es ejercer violencia sobre ese cuerpo, sino por el contrario, respetarlo. Esto se da, como explica Bassett (1933:49-51), en casos donde ninguno de los combatientes causó una desgracia al otro (por ejemplo, el combate singular entre Héctor y Ayax) o donde el vencido merece un respeto inusual (Aquiles con Eetión).

En contraposición, los casos más habituales de maltrato del cuerpo del vencido son por razones de venganza.<sup>27</sup> En estos casos, la magnitud de la compensación, *ποινή*, por la pérdida u ofensa a un ser querido es determinada por aquél que lleva a cabo la venganza. Al igual que en los casos de reciprocidad positiva, la ética de la retribución no puede plantearse en términos de ojo por ojo sino de dos ojos por uno (Gottschall, 2008:38). Por otra parte, la mutilación del cuerpo puede servir al objetivo de deshonrar no sólo al vencido sino también a sus compañeros cuyo deber era defenderlo; éste es el caso de Héctor y Patroclo, 17.125-

<sup>27</sup> Por esa razón, el rapto y el ultraje de Héctor no son presentados como algo inusual sino como algo esperado por los demás mortales, incluso por una divinidad y por el propio Héctor, cf. 22.86-9, 244-6, 256-9. Además, la venganza siempre implica la amenaza de una represalia que va más allá de la muerte, cf. 24.735-6.

7, donde al ultrajarlo realiza una afrenta a Aquiles σοὶ λώβῃ, αἴ κέν τι νέκυς ἤσχυμμένος ἔλθῃ “Para ti sería una ofensa si el cadáver parte afeado.” (18.180). De esta manera, Aquiles determina por medio de su βίη la ποινή para Patroclo y, a su vez, ποινή para su propia deshonra por haberle quitado sus armas y arrastrado por el polvo. Si bien se trata de una acción violenta, no constituye un acto de ὕβρις dado que el ultraje no va en contra del código heroico. Esta acción de Aquiles ha llevado a gran parte de la crítica a caracterizar al personaje como presa de su cólera y de un salvajismo irracional,<sup>28</sup> cuando en verdad lo que lleva a cabo Aquiles por medio de su βίη es una acción de μῆτις que parte desde la ποινή para su amigo hasta el reconocimiento de su propia τιμή al aceptar un rescate del rey de Troya en persona.<sup>29</sup> Esta acción de μῆτις puede justificarse al considerar, desde el punto de vista de los poemas homéricos, tres instancias básicas: el ultraje, lo θεμιστόν y la cólera.

Acerca del ultraje, ya hemos considerado anteriormente que dentro del código heroico este acto es considerado deshonroso, vergonzoso y dañino sólo en relación con la deshonra y el daño que produce en su víctima. Cuando se dice que los actos de Aquiles son ἀεκέα ἔργα (22.395, 23.24) no se refiere a una censura o a la calidad moral de los actos sino al mal que significan para Héctor.<sup>30</sup>

En cuanto a la segunda instancia, todo acto de un héroe calificado como θεμιστόν es colocado dentro del código de conducta heroico y, por lo tanto, no significa motivo de cólera de los dioses, en cuanto son ellos quienes mediante esa sanción garantizan lo justo de ese acto. En relación con el episodio entre Aquiles y Héctor, dos

<sup>28</sup> SEGAL (1971:59).

<sup>29</sup> Sobre el tema de ποινή y ἄποινα en la relación Aquiles-Héctor-Príamo, cf. WILSON (2003:126-140) donde afirma que Homero desestabiliza la polaridad entre μῆτις y βίη a través de Aquiles, el héroe que media entre ellas.

<sup>30</sup> BASSETT (1933) y GRIFFIN (1980:85, n. 9).

actos pueden ponerse en cuestión desde esta perspectiva: la negación de la súplica y el ultraje. Héctor suplica (22.338-43) a Aquiles apelando a la vida, al cuerpo y los padres del Pelida para despertar ἔλεος. Él rechaza la súplica, lo mata y lo ultraja. Como afirma N. Yamagata (1991:3-5) el objetivo de un guerrero en la batalla es matar y no se espera un castigo por parte de Zeus por eso. Suplicar en el combate es intentar introducir las θέμιστες del contexto de paz en la guerra, por lo tanto, al igual que en el caso de Lycaon, Aquiles rechaza la súplica porque actúa de acuerdo con el contexto del combate, no porque esté guiado por una cólera ciega. El propio Zeus reconoce que Aquiles sabe respetar cuando es θέμις que así lo haga

οὔτε γὰρ ἐστ' ἄφρων οὔτ' ἄσκοπος οὔτ' ἀλιτήμων,  
ἀλλὰ μάλ' ἐνδυκέως ἰκέτεω πεφιδήσεται ἀνδρός

Pues ni es insensato ni desconsiderado ni inexorable, sino que con mucho cuidado tendrá consideración del varón suplicante. (24.157-8).

Por el contrario, si bien no va contra la θέμις ultrajar el cuerpo del enemigo en el ejercicio de una venganza (Zeus lo concede: τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσι / δῶκεν ἀεικίσασθαι ἤν ἐν πατρίδι γαίῃ “Y entonces Zeus a sus enemigos había concedido que lo ultrajaran en su propia patria”, 22.403-4), sí pasará a serlo cuando esa venganza ya esté cumplida y el ultraje no cese. En efecto, el único momento en que la acción de Aquiles es calificada como impropia sucede cuando Patroclo ya ha recibido los ritos fúnebres<sup>31</sup> y, por lo tanto, ya no puede percibir ese ultraje como parte de su ποινή, según lo tratado en el punto 3. Por esa misma razón, Aquiles espera hasta matar y ultrajar a Héctor para dar los ritos a su amigo y le pide disculpas por recibir el rescate cuando no puede hacerlo par-

<sup>31</sup> BASSETT (1933:60); MYLONAS (1948:64); en contraposición SEGAL (1971:59).

típico de esa honra. El límite de la validez del ultraje es indicado por la cólera de los dioses (24.44, 113-4), pero Aquiles reconoce inmediatamente su error y advierte que Zeus desea honrarlo con el rescate entregado por Príamo (24.110-111, 140).

Por último, la cólera. Desde el proemio, la cólera de Aquiles, *μῆνις*, es presentada como una sola y se dice que lleva a la muerte a muchas almas y que en el ejercicio de esa *μῆνις* se cumple el plan de Zeus. Esto no significa que constituyan un sentimiento único e indivisible sino que el héroe y el dios funcionan como instrumentos recíprocos en el desenvolvimiento de su propia *μῆνις*: Aquiles, en contra de Agamemnón, causa matanza sobre los aqueos mediante el consentimiento de Zeus; Zeus, en contra de Paris por la violación de la hospitalidad (13.624-5), causa matanza sobre los troyanos mediante la *βίη* de Aquiles. Ahora bien, cuando Aquiles busca matar a Héctor, ¿es guiado por la misma *μῆνις*? Y si ese fuera el caso, ¿su acción es un actuar irracional?

A partir de los usos homéricos del término *μῆνις*, en comparación con *χόλος*, y teniendo en cuenta las consideraciones aristotélicas sobre eso, podemos responder ambos interrogantes. La *μῆνις* sólo surge en respuesta a una violación de las legítimas expectativas dentro de las normas de retribución.<sup>32</sup> En el caso de Aquiles, siempre se refiere a su cólera contra Agamemnón, llevada a cabo no mediante su *βίη* sino de su *μῆτις*, pues planea una estrategia para ejercerla y a su vez planea la estrategia retórica de enviar a su madre como mediadora para persuadir a Zeus. Como toda *μῆνις* implica que hubo una violación de las *θέμιστες* que sostienen el orden social y cósmico, la sanción recae sobre todo el grupo social a través de la *βίη* de Héctor. Así, como la muerte de Patroclo no viola tales expectativas, lo que guía a Aquiles a vengarse no es *μῆνις*, sino *χόλος*. Este tipo de cólera lleva a una res-

<sup>32</sup> Sobre la cólera, cf. BRAUND-MOST (2003), KONSTAN (2007:411-425), MUELLNER (1996).

puesta vigorosa, como fuerza que impulsa al guerrero, pero no implica que sea irracional en tanto responde cognitivamente a un escenario donde se ha recibido una ofensa o se halla puesta en riesgo la imagen de uno mismo que se desea proyectar y mantener.<sup>33</sup>

Con la muerte de Patroclo por Héctor, la imagen de Aquiles como el mejor de los héroes queda cuestionada, por lo tanto, cuando regresa a la batalla lo hace por una empresa personal. En ambos casos, si bien hay un deseo como motor principal de la acción –en el primero, un deseo de castigo; en el segundo, de venganza– las emociones no se reducen a eso sino que también debe considerarse el aspecto cognitivo que no sólo es revalorizado por las teorías cognitivas modernas sino ya desde Aristóteles, en función de la retórica. Por otra parte, en el contexto de la épica, la cólera no es algo que debe ser rechazado de por sí sino que es apropiada y necesaria en ciertas circunstancias y ciertos grados para posibilitar la reacción y el μένος del héroe.<sup>34</sup> Zeus despierta χόλος en Aquiles con la muerte de Patroclo para llevar a cabo su propia μῆνις como sanción hacia los troyanos por la violación de la hospitalidad (21.522-525). La oposición entre Aquiles y Héctor ya está dada por naturaleza por su condición de enemigos, como él mismo lo manifiesta en 22.262-7. La muerte de Patroclo despierta un enfrentamiento personal que lo lleva a querer apoderarse de su cuerpo y de su ψυχή; desea devorarlo por completo, no dejar rastro de su existencia (22.345-54), borrar la gloria que alcanzó con la matanza de los aqueos y de su amigo.

## 5. CULTO HEROICO

Los testimonios arqueológicos datados de tiempos pre-homéricos manifiestan una continuidad en las prácticas fúnebres y en los

<sup>33</sup> Cf. CAIRNS (2003:24-25).

<sup>34</sup> Sobre la cólera en la épica cf. BRAUND – GILES (2003:250-285).

cultos mortuorios con respecto a los ritos presentados en los poemas, sobre todo en el caso de Patroclo. Se descubrió una tumba en Euboa, datada del siglo X a.C., donde pareciera haberse realizado un culto extraordinario, con sacrificios de animales (caballos) y la deposición de las cenizas de un hombre junto con armas. Además, los ritos a los muertos parecen haber consistido también en el derramamiento de sangre con el objetivo de que fluyera al interior de la tierra.<sup>35</sup>

La veneración al recién muerto se convierte en culto al héroe en cuanto algunos individuos eran enterrados de una manera distinguida,<sup>36</sup> no sólo con una acción de sus seres más cercanos sino de toda la comunidad; el culto y su recuerdo constituyen la identidad de un grupo. Si bien en los poemas homéricos no se menciona un culto continuo sino sólo en el momento inmediato a la muerte, sí está presente la idea de un recuerdo perpetuo del nombre por medio del túmulo:

ἀμφ' αὐτοῖσι δ' ἔπειτα μέγαν καὶ ἀμύμονα τύμβον  
 χεύαμεν Ἀργείων ἱερὸς στρατὸς αἰχμητῶν  
 ἀκτῆ ἔπι προῦχούσῃ, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ,  
 ὥς κεν τηλεφανῆς ἐκ ποντόφιν ἀνδράσιν εἴη  
 τοῖσ', οἱ νῦν γεγάασι καὶ οἱ μετόπισθεν ἔσσονται.

Para ellos entonces levantamos un túmulo grande y perfecto el sagrado ejército de los argivos lanceros, sobre un cabo distinguido junto al amplio Helesponto de modo que les fuera visible de lejos desde el mar a los hombres, a aquellos que ahora viven y a los que vivan en adelante. (*Od.*24.80-4).

<sup>35</sup> Sobre datos arqueológicos de tumbas GARLAND (1985:cap. 3); BURKERT (2007: 84-85 y 258-263); PETROPOULOU (1988), ANTONACCIO (1994), MYLONAS (1948), CURRIE (2005:49).

<sup>36</sup> GUNNEL (2007:100-114).

Así, el nombre del héroe no se sostiene sólo con el canto del aedo sino también con el símbolo concreto de su memoria. Por otra parte, hay un claro reconocimiento de la heroicidad en la institución de los juegos y esto no es sólo antecedente de una práctica posterior de culto heroico sino la primera acción de culto por parte de la comunidad contemporánea al héroe muerto.<sup>37</sup>

Para el héroe homérico, morir heroicamente no es suficiente sino que es necesario el reconocimiento de los hombres para posibilitar el futuro reconocimiento y fama. Los hombres son responsables de mantener esa memoria desde el momento de la muerte

ὥς σὺ μὲν οὐδὲ θανῶν ὄνομ' ὤλεσας, ἀλλὰ τοι αἰεὶ  
πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσεται ἔσθλόν, Ἀχιλλεῦ·

y así tú no perdiste tu nombre al morir, sino que siempre estará entre todos los hombres tu fama valerosa, Aquiles. (*Od.*24.93-4).

Los héroes son héroes en cuanto están en la misma condición de mortalidad y finitud que los demás hombres pero hacen de ese período vital la ἀκμή de sus excelencias, al extremo de las limitaciones humanas. Por tal razón, la épica, en cuanto es el relato de ese período previo a la muerte del héroe, pone énfasis en las hazañas que los hagan merecedores de τιμή por parte de sus contemporáneos y posibiliten la gloria para después de su muerte. Los héroes mueren por esa gloria. Hasta el momento de su muerte, ellos son responsables de ganarse la fama; una vez que pierden el vigor de sus miembros, quedan sujetos a la acción de sus φίλοι. Dado que ya no podrán percibir ni actuar en relación con el mundo de los vivos, las honras que se les rindan en el futuro serán sólo en función de mantener su propia stirpe e identidad viva. Negar los ritos fúnebres no es imposibilitar esa gloria futura

<sup>37</sup> Sobre culto heroico en Homero, cf. ANTONACCIO (1994), HACK (1929), CURRIE (2005).

sino impedirla en el único momento en que el héroe muerto puede percibir que ha trascendido la propia condición mortal:

σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (Pind., *Pit.* 8, 95-6).

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, T. W. (ed.) (1920<sup>3</sup>) *Homeri Opera*, Oxford.
- ANTONACCIO, C. (1994) "Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece", *AJArch.* 98, pp. 389-410.
- BASSETT, S. (1933) "Achilles' Treatment of Hector's body", *TAPA* 64, pp. 41-65.
- BRAUND, S. – GILES, G. (2003) "An ABC of epic ira: anger, beasts, and cannibalism" en BRAUND, S. – MOST, G. W. (edd.) *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, pp. 250-285.
- BRAUND, S. – MOST, G. W. (2003) *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge.
- BURKERT, W. (2007) *Religión griega*, Madrid.
- CAIRNS, D. (2003) "Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion" en BRAUND, S. – MOST, G. W. (edd.) *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, pp. 11-49.
- CLARKE, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Oxford.
- CURRIE, R. (2005) *Pindar and the cult of Heroes*, Oxford.
- GUNNEL, E. (2007) "Heroes and hero cults" en FURLEY, W. (ed.) *A companion to Greek religion*, Oxford, pp. 100-114.
- GARLAND, R. (1985) *The Greek way of death*, Ithaca New York.
- GOTTSCHALL, J. (2008) *The Rape of Troy*, Cambridge.
- GRIFFIN, J. (1980) *Homer on life and death*, Oxford.
- HACK, R.K. (1929) "Homer and the cult of heroes", *TAPA* 60, pp. 57-74.



- JACOBY, F. (1923ff.) *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist), Berlin.
- JOHNSTON, S. I. (1999) *Restless dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, California.
- KONSTAN, D. (2007) "Rhetoric and emotion" en WORTHINGTON, I. (ed.) *Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, pp. 411-425.
- LORAU, N. (1981) "Le lit, la guerre", *L'homme XXI.I*, pp. 37-67.  
 ————— (2004) *Las experiencias de Tiresias*, Barcelona.
- MONSACRÉ, H. (1984) *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris.
- MUELLNER, L. (1996) *The anger of Achilles, Menis in Greek epic*, Ithaca New York.
- MYLONAS, G. (1948) "Homeric and Mycenaean burial customs", *AJArch.* 52.1, pp. 56-81.
- PARKER, R. (1983) *Miasma, Pollution and Purification in early Greek religion*, Oxford.
- PETROPOULOU, A. (1988) "The Interment of Patroklos (Iliad 23.252-57)", *AJPh* 109.4, pp. 482-495.
- ROHDE, E. (1948) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid.
- SCHEIN, S. (1984) *The mortal hero. An introduction to Homer's Iliad*, California.
- SEGAL, C. (1984) *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Mnemosyne Supplement 17, Leiden.
- VERNANT, J. P. (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la Grecia antigua*, Barcelona.  
 ————— (1993) "La categoría psicológica del doble", en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Cap. V.
- WILSON, D. (2003) *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge.
- YAMAGATA, N. (1994) *Homeric morality*, Leiden.