

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LOS EPIGRAMAS GRIEGOS ARCAICOS

RODOLFO P. BUZÓN (UBA/UCA/CONICET)

LUCAS M. SCAVINO (UBA)

MARISOL IDIARTE (UBA)

filologiaclasica@filo.uba.ar

Se estudian las estrategias que la cultura griega despliega para salvaguardar la memoria del muerto, tomando como caso testigo epigramas funerarios de la época arcaica, época que coincide con una serie de transformaciones sociales, políticas y artísticas. Los epigramas constituyen una fuente histórica que puede arrojar algo de luz respecto del vínculo entre muerte, identidad y cultura. Se ha puesto especial énfasis en algunos elementos del epigrama: el nombre del muerto, las causas de la muerte y su profesión, en la función de la tumba como actualización de un pasado en un presente y con vistas al futuro.

Grecia arcaica / epigramas funerarios / identidad / muerte

In this paper we study the strategies that ancient Greek culture displays in order to preserve the memory of the dead. We take as exemplum the sepulchral epigrams from the archaic period, which coincides with a series of social, politic and artistic changes and developments. Epigrams are, in fact, historical sources that can be used to enlighten the relationship among death, identity and culture. Special emphasis has been given to certain elements: the name of the dead person, its occupation and the causes of decease, regarding the grave as a revival of the past in the present with a prospective look at the future.

Archaic Greece / sepulchral epigrams / identity / death

Desde una perspectiva teórica que apunta a recuperar o reconstruir las representaciones y los significados históricos, es lícito preguntarse de qué manera una cultura determinada despliega estrategias para salvaguardar la memoria del muerto; de qué modo la muerte deja en manos de los vivos la tarea de respetar –o no– la identidad del ausente, es decir, con

qué medios cuenta una sociedad para representar, escribir o, más bien, *inscribir* la muerte. Investigaciones que han tratado el tema, aunque tangencialmente y aplicadas a otras fuentes y desde diversas perspectivas de estudio, ya fueron realizadas con relativo éxito: Erwin Rhode, Bruno Snell, Hermann Fränkel y Jean Pierre Vernant, entre otros, aportaron importantes contribuciones, aunque privilegiando las fuentes literarias.

En medio de esta perspectiva, el epigrama funerario espacializa un entramado de relaciones que pueden arrojar algo de luz respecto del vínculo entre muerte, identidad y cultura, dado que constituye una fuente histórica, uno de los tantos monumentos o artefactos con que cuenta el investigador para inferir, conferir y reconstruir significados lingüísticos y extralingüísticos. Es, en efecto, una realidad arqueológica y literaria:¹ arqueológica en tanto constituye una pieza material de una cultura determinada, con una función específica dentro del entramado de relaciones simbólicas del que formó parte; literaria en su sentido más primitivo y etimológico, ya que más allá de su valor como pieza artística o

¹ LOTMAN (1970) establece una serie de criterios que consideramos pertinentes para fundamentar, desde un punto de vista que supera aspectos meramente formales o immanentes, la consideración de un determinado artefacto como literario o no literario. Partiendo de la teoría de la comunicación y de las categorías de Emisor y de Receptor, Lotman da cuenta de cuatro posibilidades : a- que un emisor produzca un artefacto con la intención de que sea considerado literatura y que éste sea aceptado como tal por los receptores (sociedad, crítica especializada, espacios de canonización, etc.); b- que un emisor produzca un artefacto con la intención de que sea considerado literatura y que éste no sea aceptado como tal por los receptores; c- que un emisor produzca un artefacto sin la intención de que sea considerado literatura y que éste sea aceptado como tal (es decir, como no literario) por los receptores , y finalmente el caso d- donde un emisor produce un artefacto sin la intención de que sea considerado literatura y que éste sea recibido y leído como literario. Los casos b y d son, en cierto modo, desviaciones, pero que resultan válidas y que expresan la complejidad del circuito artístico.

poética, es un texto, un cuerpo verbal, una realidad lingüística, una de las tantas manifestaciones de la escritura y de la memoria.²

Si, como bien dice Vernant (y un sinnúmero de fuentes tanto del mundo griego como no griego) el olvido es el “agua de la muerte”, y la memoria se organiza como una “fuente de la inmortalidad” (1973:98); si el hombre ha experimentado su intención (no digamos aún “deseo”) de pervivir de alguna manera, de permanecer, de guardar lazos más o menos visibles con el ámbito de los vivos; si, finalmente, existen testimonios que procuran rescatar algo del muerto, aunque más no sea su nombre, entonces, en efecto, podemos hablar de una cultura que *reconoce* la identidad. *Reconoce*, decimos, y no “tematiza”, “ nombra”, “analiza” o “expresa mediante razones y argumentos”. A esto es a lo que apuntaba ya Aristóteles cuando afirmaba que una cosa era *reconocer* (o conocer *que*) y otra muy diferente *saber* (o conocer *por qué*) (*Metph.* I 981a 20-30).

Ahora bien, no es posible hablar de la noción de identidad sin referirse a su opuesto consustancial: la alteridad. Ambas nociones son las dos caras de la misma moneda. Para expresarlo con las palabras de Vernant, “es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo. No puede existir, entonces, ninguna conciencia de identidad sin este otro en que nos reflejamos y que se opone a nosotros, haciéndonos frente. El sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad, van de la mano, constituyéndose recíprocamente” (Vernant, 1989:10). Si bien no podemos pedir a los griegos de la época arcaica nociones y definiciones psicológicas, socioculturales y semióticas acerca de realidades que reconocían y que intuían (pero para las cuales carecían aún de vocabulario o de los medios para analizarlas), los conceptos de identidad y alteridad no sólo

² Al respecto, pueden verse los textos de ONG (1993) y HAVELOCK (2002).

son pertinentes sino imprescindibles. Aunque habrá que esperar hasta Platón para encontrarnos con un discurso explícito en relación con tales conceptos (*Sph* 254e3, *Prm.* 143c2), las nociones están presentes en el período arcaico y se convierten en categorías de análisis con un innegable estatuto metodológico.

La muestra con la que trabajaremos se reduce a cincuenta y seis epigramas funerarios en verso, desde mediados del siglo VII hasta los comienzos del VI, de diferentes zonas de Grecia (continental e islas). La época coincide con una serie de transformaciones sociales, políticas y artísticas que, si bien pueden rastrearse aun antes, se ven con mayor profundidad y cuentan con más documentación a partir del siglo VII. La que más nos importa es la que se relaciona con el cambio de modalidad de los ritos funerarios que, como apunta Robin Osborne (1996:105), comienza en el siglo VIII: se sustituye la cremación por la inhumación (al menos en el caso de los adultos libres), disminuyen los ajuares y ofrendas votivas, se trasladan los cementerios a lugares poco habitados, y bajan de calidad (y de precio) las manufacturas relacionadas con el rito. Esta tendencia alcanzará una interesante cristalización en la Atenas de Solón, quien –como se puede inferir tanto de sus poemas como de los testimonios de Demóstenes (*Contra Marcartatum* 62, 7 y ss.)– prohibirá expresamente la suntuosidad de los funerales y entierros. Con el traslado de las tumbas fuera del ámbito de la ciudad, es decir, del ámbito de los vivos, de la civilización, del entorno de lo familiar y cercano, se hace necesario contar con formas más específicas y comunicativas para recuperar la identidad del muerto. Es entonces cuando comienzan a aparecer con mayor frecuencia las inscripciones en las estelas de piedra, es decir, pequeños trozos escriturarios que, de alguna manera, sustituyen, en gran parte, la parafernalia ostensiva y objetual (joyas, armas, vasijas ornamentadas, etc.) con que se enterraba al muerto. Se podría afirmar que el epigrama permite “eco-

nomizar” en dos sentidos: primero, porque ya no es necesario presentar al difunto con numerosos y variados objetos de lujo, bastan unos pocos y no tan onerosos; y, segundo, porque ello reafirma la función primaria de la escritura, vale decir, representar la ausencia. Ausentes los objetos consustanciales a la ἀρετή del muerto, la escritura los evoca de manera oblicua haciendo mención de atributos o hazañas que permiten reconstruir la esfera simbólica que identifica al muerto, vale decir, la cultura en la que se encuentra inserto.

Cabe señalar que en la época arcaica las prácticas de la escritura y la lectura no estaban ampliamente difundidas, sino que, por el contrario, sólo podía acceder a ellas un reducido estrato social. A causa de esto, los epigramas funerarios de hasta la primera mitad del s. VI reflejan casi exclusivamente el imaginario cultural de la elite que le atribuye al muerto características propias de esa clase vinculadas en su mayoría con la aristocracia: ἀγαθοῦ [καὶ σώφρο]νοος ἀνδρός (IG I² 988); ἀρετῆς ἠδὲ σαοφροσύνης (IG I² 986); [ἀν]δρὸς ἐμοί τε φίλου καὶ ἀγαθοῦ (IG I² 995); γενεᾶς (IG I² 979).

Podemos entonces decir que, “de este modo, y gracias a las cualidades propias de la escritura, un grupo social, en este caso la aristocracia, pudo diseñar un método sencillo y duradero para la reproducción de su ideología, método que, además, era más económico (puesto que a largo plazo era amortizable) que los recursos de la oralidad, que necesitan de una repetición constante” (Buzón-Tomé).

No hace falta apelar a Roger Chartier para afirmar lo obvio, a saber, que hay dos tareas imposibles³ para el *yo*: escribir su propia muerte y escribir el futuro. El recuerdo y la manera en que sobrevivirá la identidad, el *yo*, está siempre –y necesariamente– en ma-

³ Imposibles desde el punto de vista de los textos no ficcionales.

nos de un *otro*. ¿Cómo respetar, dar a conocer y representar la identidad del muerto? En primer lugar, con la mención del nombre propio. En éste, según Bruno Snell, el hombre puede “reconocer la unicidad de la persona como actualización concreta de las potencialidades de la especie humana” (Snell, 1963:277). El nombre propio es uno de los constituyentes básicos de la identidad ya que se asocia explícitamente al acto de ser alguien. Ser reconocido por otro es, en buena parte, ser nombrado.

El elemento central de un epitafio, alrededor del cual todo se articula tanto formal como semánticamente, es el **nombre del muerto**.⁴ Y eso, que parece una verdad de Perogrullo, en verdad no lo es, ya que se han conservado unas pocas, muy pocas inscripciones, con frases de carácter general, no dirigidas a individuo alguno:

[Οὐκ ἤμ]-
ην, [ἐγὲ]-
νόμην,
οὐκ ἰμί · οὐ
μέλι μοι⁵

No existía, llegué a ser, no soy; no me importa.

El poder atribuido a conocer o pronunciar el nombre de una persona, se encuentra, en efecto, en lo que se dio en llamar “mentalidad primitiva”, e implica ejercer algún tipo de influencia sobre ese ser. Los antiguos egipcios, a su vez, creían que el nombre era una dimensión esencial del individuo, ya que escribiéndolo o pronunciándolo se hacía vivir o sobrevivir a la persona.

⁴ Hay algunas inscripciones en las que al nombre del muerto se agrega el nombre de quien mandó erigir la honra fúnebre (SEG III 55⁴), el del que la construyó o el del que hizo la estela (IG I² 1024) e, incluso el del que esculpió el relieve (IG I² 978).

⁵ DAIN (1933).

Si bien en el mundo griego esta concepción se nos presenta mucho más atenuada, el nombre conserva algo de su magia antigua⁶, como se ve en las inscripciones que invitan al caminante a interesarse en la tumba:

[Εἴτ' ἀστό]ς τις ἀνήρ εἶτε ξένος ἄλ(λ)οθεν ἐλθὼν
 Τέτ(τ)ιχον οἰκτίρας ἄνδρ' ἀγαθὸν παρίτω... (IG I² 976)

Ya sea un ciudadano o un extranjero que llega de lejos, que se detenga y que se lamente por Téticho, un varón noble.

e, incluso, a reactualizar la ceremonia fúnebre:

[Ὅ]στις μὴ παρ[ετ]ύνηχαν' ὅτε [ἐξ]έφερόν με θ[αν]όντα,
 νῦν μ' ὀ[λο]φυστάσθω μν[ῆμ]α δὲ Τηλεφ[άνε]ος. (IG XII 8.396)

Quien no haya estado presente cuando me llevaron al entierro luego de morir, que me lamente ahora. Éste es el recordatorio de Teléfanes.

En segundo lugar, las causas de la muerte⁷, así como la profesión del individuo⁸, apuntan a resaltar la pertenencia a un determinado sector de la sociedad, mediante la evocación de sus formaciones simbólicas, sus valores y jerarquías o instancias ponderables. Aquí, el nombre propio es necesario, pero no suficiente.

El epigrama IG I² 1019 es un caso especial de atribución de cualidades al difunto en cuanto que el monumento está dedicado a un atributo del muerto, su sabiduría:

⁶ Si bien escapa a los límites de este trabajo una incursión en la temática de la palabra mágico-religiosa, el libro de DETIENNE (1990) ofrece un buen panorama.

⁷ IG IV 358, IG IX 1. 521, IG VII 2247.

⁸ IG I² 1019, IG XII 9. 287, IG I² 976.

Μνήμα τόδ' Αἰνείου σοφίας, ἱατροῦ ἀρίστου.

Éste es un recordatorio a la sabiduría de Eneas, excelso médico.

En lugar de aparecer σοφός como un simple atributo, aparece el sustantivo σοφία como el destinatario de la honra fúnebre, con lo cual se puede hablar de una doble sustitución: por un lado, σοφία la habilidad, como personificación del difunto, y, por *otro*, Μνήμα, según lo entiende Sourvinou-Inwood (1996: 109), en tanto “signo metonímico del muerto en el mundo de los vivos”.

La tumba se convierte en un eje vertical y horizontal. Vertical, porque desde el aquí y ahora, o lo que es lo mismo, desde el presente (confirmado en muchos casos por el *yo* de la inscripción), se transforma en un signo, en un índice que adquiere significado en la medida en que alguien (familiares, conciudadanos, o simplemente un caminante⁹) lo ve y actualiza el recuerdo, o bien toma conocimiento de la memoria del difunto. En este caso, como bien apunta Sourvinou-Inwood (1996:141), se privilegia el término σῆμα para referirse a la tumba. Pero ésta también es un eje horizontal que articula una relación con el pasado, y de manera traslaticia, con el futuro (ya que la función de la tumba es hacer pervivir el recuerdo, por ende, proyectarse hacia adelante). Aquí, en efecto, se privilegia el término μνήμα, que forma parte de una amplia familia de palabras que comparten la raíz *mn* y el campo semántico del recuerdo y la permanencia. En el primer caso, se enfatiza su carácter material, físico, su posibilidad de ser vista, su capacidad indicial, mostrativa, ostensiva. En el segundo, se subraya la función, la tarea básica o la finalidad con que fue concebida: reavivar el recuerdo, activar la memoria. Ambos aspectos se pueden resumir en dos actitudes: la presentación (“ésta es la tumba de...”):

⁹ Cf. FRIEDLÄNDER (1948:135).

Γλευκίτα τόδε σᾶμα τοῦ Κυπρίου τοῦ Σαλαμινίου.
Διότιμός με ἐπέθηκε. (IG IV 49)

Ésta es la tumba de Gleucitas de Salamina, en Chipre.
Diotimo me erigió.

y el apóstrofe o la *invocatio*:

Καλλία Αἰγίθ(θ)οιο. τὸ δ' εὖ παρᾶσ[σ', ᾶ] παροδῶτα. (IG VII 2852)

Kalías, hijo de Egito: Que te vaya bien, caminante.

aspectos que, en algunos casos, conviven en una misma inscripción (IG IX 2.255).

En una y otra situación se presupone la presencia de la segunda persona, con lo cual la tumba y la inscripción juntamente resaltan su función conativa. Tanto una presentación como una invocación existen y son en cuanto hay un *otro* que las patentiza con su presencia y mirada. Es sabido que entre los griegos el sentido de la vista tenía un lugar privilegiado respecto de los otros sentidos. Las inscripciones funerarias vienen a confirmar una vez más esta afirmación, puesto que varios términos relacionados con el campo semántico de la visión aparecen reiteradas veces haciendo especial énfasis en la acción misma de *ver* la tumba. Así, en la IG I² 987 se dice expresamente que la finalidad del monumento es *ser visto*:¹⁰

Σῆμα φί[λ]ου παιδὸς τόδε ἰδεῖν Δι[οκλῆς κατ]έθηκεν
Στησίου, ὃν θάνατο[ς δακρυ]οίεις καθ[έ]χει.

Para ser vista, Diocles erigió esta tumba de su querido hijo
Etesias, a quien la muerte llorosa lo retiene.

¹⁰ Cf. también FRIEDLÄNDER (1948:81 y 87).

En otros epigramas, si bien no aparecen términos relacionados expresamente con la visión, encontramos referencias explícitas al lector de la inscripción (παροδῶτα) y, otras veces, nos hallamos frente a la indicación de que el monumento se encuentra cerca del camino (ἐγγὺς ὁδός), es decir, posee una ubicación que facilita su visualización.

La tumba *es* en tanto es percibida; encuentra su razón de ser en el individuo que, al pararse frente a ella y leerla, la reactualiza una y otra vez; en síntesis, presupone a un *otro* que está vivo frente a la muerte efectiva que le es ajena sólo por poco tiempo. La muerte no es, como dice Vernant, el *otro* absoluto; la muerte es un otro que nos define, en tanto seres vivos, como seres mortales; es inherente a nuestra naturaleza y toda estela funeraria es un recordatorio de eso:

...ἐπεὶ καὶ σὲ μένει θάνατος... (IG I² 972)

Pues a ti también te espera la muerte.

En todo caso, Muerte no se opone a Vida, sino más bien a Olvido. O dicho en otras palabras, si Vida y Recuerdo se homologan, Muerte y Olvido son expresiones sinónimas. La tumba no salva de la Muerte, en todo caso, salva del olvido.

Ahora bien, en el caso de los epigramas funerarios, resulta interesante tener en cuenta que el *yo* que presenta la estela no es unívoco. Como pronombre, es decir, como función gramatical, el *yo* puede hacer alusión tanto al muerto (personificado, resucitado por el lenguaje), por ejemplo, en el IG IV 50, donde se lee:

(...) ἐγὼ δ' Ἄντιστάτης υἱὸς Ἀτάρβου / κεῖμαι τῆϊδε (...)

Yo, Antístanes, hijo de Atarbo, yago aquí.

como a la tumba que toma la voz para presentar al difunto (IG IV 49, ya antes citado), o bien a quien la mandó erigir (IG XII 1. 737, IG I² 995) Por lo tanto, el *yo* no es el signo privilegiado y encargado de patentizar su propia identidad (el *yo* no siempre habla de sí), como puede suceder en la lírica o en la autobiografía. Es un índice de subjetividad, en efecto, pero no supone la coincidencia de la identidad del muerto con la voz del epitafio. *Es el sujeto de la enunciación pero no del enunciado*. En la mayoría de los casos aquí analizados, el *yo* introduce y presenta al *otro*, es decir al muerto, al *otro* por excelencia. Ahora bien, el *yo*, no ya como pronombre, sino como conjunto de rasgos que definen a una determinada subjetividad, suele estar presentado por una tercera persona que puede ser la tumba,

Σᾶμα τόδε Ὑψικλέος (...) (IG VII 3478)

Ésta es la tumba de Hypsicles.

o el dedicante, que puede ser un familiar, como en el caso de la IG V 1.720 (en la que se mencionan tres generaciones):

[Γ]λαυκατ[ίαι τόδε] μνᾶμα Κάλας [στήσ' Ἄν]θίδα υἱός / παι[δί]

A Glaucatias –a su hijo– Kalas, hijo de Antida, erigió este monumento.

o alguien que no necesariamente es un miembro de la familia

Πραξιτέλει τόδε μνᾶμα φίλων ποίησε θανό[ντι] (...) (IG IV 800)

A Praxíteles, Visón le construyó este monumento.

lo que equivale a decir que es el *otro* el que introduce al *yo*. En esta circunstancia, se invierte la fórmula anterior y el *yo es el sujeto*

del enunciado, pero no de la enunciación. Se puede afirmar, en definitiva, que el epigrama es una instancia polifónica donde coexisten diferentes subjetividades y conciencias.

Con respecto al espacio enunciativo, baste decir que sólo en aquellos casos en los que la muerte tiene lugar lejos de la patria (γῆς ἀπὸ πατροῖης FR 75) se suele mencionar el lugar de nacimiento:

Σπάρτα μὲν πατρίς ἐστίν, ἐν εὐρυχόροισι Ἀθάναις
ἐθρόαφθη, θανάτου δὲ ἐνθάδε μοῖρ' ἔχισε. (IG XII 9.286)

Esparta es su patria, fue criado en Atenas de anchos caminos,
y un destino de muerte le sobrevino aquí.

o bien se suele aludir a él de modo oblicuo

(...) Πραξιμένης δ' αὐτῶι γ[αί]α]ς ἀπὸ πατρίδος ἐνθῶν
σὺν δάμωι τόδε σᾶμα κασιγνήτοιο πονήθη. (IG IX 1.867)

Praxímenes vino de su Patria a esta tierra
a unirse con el pueblo para construir la tumba de su hermano.

El examen global de los distintos elementos que constituyen una inscripción funeraria nos permite, en este punto, inferir algunas conclusiones.

Los griegos, a partir del s. VII, comienzan a modificar de manera significativa su actitud cultural ante la muerte. Anteriormente, la inhumación se realizaba en el ámbito del οἶκος. Luego, con el desplazamiento de los lugares de entierro fuera de la ciudad, surgen, generalmente junto a los caminos, espacios específicos para la muerte, que, debido a su carácter de lugar común, exigen otro tipo de recursos para la identificación de cada muerto. Tal es la función primordial del epitafio. Con la difusión de su uso, surge una nueva forma de construir la identidad, ya que

ahora es posible añadir al simple nombre, cualidades del difunto, causas de su muerte y todo aquello que es digno de ser representado y perpetuado en la memoria. El epitafio reúne las notas esenciales de la identidad de un sujeto o, al menos, los atributos con los que pasará a la posteridad, independientemente de su valor de verdad. En otras palabras, para aventar el peligro del olvido y la disolución de la identidad que conlleva la muerte, la sociedad recurre al uso de artefactos para preservar la memoria del difunto.

Símbolo significativo de un momento histórico donde se produce lo que Bruno Snell llamó *despertar de lo individual*, espacio construido de manera dialógica, convocante, la tumba adquiere el estatuto de una pieza portadora de la subjetividad de diversos modos. Desde el epigrama que consta sólo de un nombre, hasta aquel que incluye la presencia, y por lo tanto, la voz de otros que intervienen en la construcción de la identidad del muerto, los testimonios convalidan una verdadera modificación de la cultura y de sus actitudes y representaciones frente a la muerte. Muerte que sólo la memoria puede mitigar. Muerte que separa y que, al igual que el lenguaje, reúne y convoca.

En una cultura donde la palabra juega un papel fundamental, no es fortuito que la muerte y el lenguaje compartan algo más que un espacio físico (la tumba); comparten, de hecho una misma raíz, la del verbo λέγειν, cuyo significado primario es *recoger* (en éste, como en el caso de *Iliada* y *Odisea*, los huesos del difunto). El lenguaje, el λόγος, supone en sí mismo una ausencia y su consecuente sustitución: la del objeto o la de la persona. La muerte, en tanto no presencia, se actualiza en la epifanía del lenguaje, en las huellas recuperadas por la memoria del *otro*. Un *otro* que, a la vera de un camino, se sobrecoge y estremece al advertir que su propia identidad se construye, inevitablemente, en estrecha relación con la ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BUZÓN, R.-TOMÉ R. "Voces del más allá", inédito.
- DAIN, A. (1933) *Inscriptions Grecques du Musée du Louvre. Les textes inédits*, Paris.
- DETIENNE, M. (2004) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, 1994.
- DODDS, E. R. (1989) *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- FRÄNKEL, H. (1993) *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Madrid.
- FRIEDLÄNDER, P. (1948) *Epigrammata: Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*. With the collaboration of Herbert B. Hoffleit, Berkeley-Los Angeles.
- HAVELOCK, E. A. (2002) *Prefacio a Platón*, Madrid.
- LOTMAN, Y. (1970) *Estructura del texto artístico*, Madrid.
- ONG, W. (1993) *Oralidad y escritura*, México.
- OSBORNE, R. (1998) *La formación de Grecia. 1200-479. a. C.*, Barcelona.
- SNELL, B. (1965) *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid.
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. (1996) *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford.
- VERNANT, J.-P. (1993) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona.
- (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona.
- (2001) *La muerte en los ojos: Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona.