

“μηδὲ σε λήθη αἰρείτω”: memoria y cuidado en la Ilíada y la Odisea, de Homero

“μηδὲ σε λήθη αἰρείτω”: *Memory and care in Homer's Iliad and Odyssey*



Resumen

El objetivo de este texto es demostrar cómo, en la Ilíada y en la Odisea, poemas épicos atribuidos a Homero, hay una relación considerable entre memoria y cuidado en la medida en que los actos de “recordar” y de “olvidar” constituyen dimensiones éticas fundamentales de la sociedad homérica. Para la noción de cuidado, además de aplicar la reflexión contemporánea que ofrece modelos de análisis, rastreamos algunos términos del campo lexical del “cuidado” en la poesía homérica. Sin embargo, más que observar la aparición de palabras, importa investigar la articulación entre memoria y cuidado expresada en pasajes significativos de ambas epopeyas, la cual permite comprender cómo, en la economía mental de la sociedad oral griega, el acto de recordar posee una gramática y una operación particular, además de constituir una cuestión de interés y de preocupación tanto para las narrativas de la Ilíada y de la Odisea como para la sociedad que las produjo.

Palabras clave: Cuidado, Homero, Memoria, Poesía Épica.



Abstract

The aim of this text is to demonstrate how, in Homer's Iliad and Odyssey, there is an axial relation between memory and care, insofar as the acts of “remembering” and “forgetting” can be considered fundamental ethical dimensions of Homeric society. For the notion of care, further than using contemporary reflection, which offers models of analysis, we will pursue some terms from the lexical field of “care” in Homeric poetry. However, more than observing the occurrence of words, it is important to investigate the articulation between memory and care, expressed in significant passages from both epics and which allow us to understand how, in the mental economy of Greek oral society, the act of remembering has a grammar and a particular operation, in addition to be a matter of interest and concern both for the narratives of the Iliad and the Odyssey and for the society that produced them.

Keywords: Care, Homer, Memory, Epic Poetry.



Autor

Felipe Marques Maciel



Recibido: 31 de enero del 2024
Aceptado: 18 de junio del 2024

Doctor en Letras Clásicas en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Máster en Letras Clásicas por la misma institución, con una beca de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES). Es miembro del Laboratorio de Historia Antigua (LHIA) de la UFRJ.



Introducción

Dos acontecimientos, por lo menos, explican el uso abundante de la palabra “cuidado” en los últimos años¹. La primera es la pandemia del Covid-19, que hizo que el mundo parase por causa de la necesidad de aislamiento social². La segunda, que de cierta forma está asociada a la primera, es la crisis ecológica en curso de la cual el calentamiento global es uno de los efectos más visibles, poniendo en riesgo la propia subsistencia de la vida humana en la Tierra. Ante tal escenario, nada alentador, el cuidado despuntó en la última década como una cuestión de preocupación en la academia como nunca, abarcando diversas disciplinas. Los Estudios Clásicos, aunque no hayan encarado el asunto con la gravedad que podrían, también han sido influenciados³. El presente trabajo se sitúa precisamente en esta tentativa de investigar la contribución clásica — más específicamente, homérica — a una de las nociones ético-políticas más importantes para conseguir/imaginar otros futuros⁴.

Antes de la década de 1980⁵, no había un debate académico sobre una ética del “cuidado”. Hasta aquel momento, la noción en cuestión jamás había sido problematizada por el pensamiento occidental, como las nociones de “amor”, “justicia” y “libertad”, por ejemplo⁶. Fue con la influyente obra de la psicóloga Carol Gilligan, de 1982, titulada *In a Different Voice*, que la idea en cuestión comenzó a ser discutida en el ámbito de los estudios feministas y, a partir de entonces, se volvió un asunto debatido en la academia. Hoy, el campo de lo que convencionalmente llamamos “*care studies*” se encuentra en plena expansión, con nuevas investigaciones publicadas todos los años. Como señala Drotbohm, “la noción de cuidado se considera hoy como una lente conceptual antropológica de gran relevancia para comprender la forma según la cual las personas atribuyen sentido a diferentes tipos de relaciones y para entender cómo se concibe jerárquicamente la

¹ Una de las ocurrencias más notables es la encíclica publicada en el 2015 por el Papa Francisco: ‘*Laudato si’*: sobre o cuidado com a casa comum (São Paulo: Paulinas, 2015). Recientemente, en octubre del 2023, la Iglesia Católica volvió a pronunciarse sobre la crisis ecológica en curso: Papa Francisco, *Laudate Deum: a todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática* (São Paulo: Paulinas, 2023).

² Helena Hirata, *O cuidado: teorias e práticas* (São Paulo: Boitempo, 2022), 8.

³ Ver, por ejemplo, la importancia de la llamada “ecocrítica” para los Estudios Clásicos en trabajos recientes como los de Armstrong (2019), Bosak-Schroeder (2020), Brockliss (2018), Codovana y Chai (2017), Saunders (2008), Schliephake (2017 y 2020).

⁴ En nuestra tesis de doctorado — Felipe Marques, *Corpos que fazem mundos: cuidado e controle emocional na Iliada e na Odisseia*, de Homero (Tesis de Doctorado en Letras Clásicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2024) —, investigamos cómo la noción de cuidado se desarrolla en la *Iliada* y en la *Odisea*. La filósofa belga Isabelle Stengers apunta la necesidad de ser capaces de “repoblar el desierto devastado de nuestra imaginación”. Traducción propia. Isabelle Stengers, *No tempo das catástrofes* (São Paulo: Cosac Naify, 2015), 126.

⁵ Helena Hirata, en *O cuidado: teorias e práticas* (São Paulo: Boitempo, 2022), 7, afirma que el mundo anglosajón fue el primero a preocuparse con la cuestión del cuidado en la década de 1980; Francia comienza a reflexionar sobre el asunto a mediados de los años 2000.

⁶ Warren Thomas Reich, “History of the Notion of Care”, en *Encyclopedia of Bioethics*, editado por Warren Thomas Reich (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), 319-331.





actividad humana”⁷. En los Estudios Clásicos, sin embargo, el debate sobre el cuidado aún no ha alcanzado la dimensión que podría, habiendo mucho por investigar.

En general, los “*care studies*” se dividen según algunas líneas de investigación que ayudan a concretizar aquello que, a menudo, se acepta de modo tácito y autoevidente. Drotbohm menciona tres ejes de relación que organizan las diversas formas en las cuales el cuidado se hace presente hoy: 1) el cuidado como reproducción social, relacionado con la esfera íntima del parentesco y la amistad que podríamos definir, de modo genérico basados en Kofman, como “el conjunto de actividades realizadas a lo largo de la vida para sustentar y mantener unidades domésticas”⁸; 2) el cuidado como asimetría institucionalizada que habría surgido con el Estado y las modernas infraestructuras de bienestar social, siendo el tipo de cuidado responsable, a través de las instituciones que lo ofrecen, de la producción de normas que hacen del cuidado una arena política delicada; 3) el cuidado más allá del excepcionalismo humano, que busca explorar la interdependencia social, espiritual y material entre personas, animales, entidades espirituales y paisajes⁹.

En estrecha conexión con la primera línea de investigación mencionada (“el cuidado como reproducción social”), nos gustaría enfatizar en este texto un aspecto central de la noción de cuidado en la *Iliada* y la *Odisea*: la idea de “obligación” o, más específicamente, de un vínculo moral que se establece entre individuos a partir de la memoria. En una cultura oral, en la que la memoria es el dispositivo responsable de almacenar todo el conocimiento disponible y necesario para la reproducción de la vida, ésta constituye un instrumento esencial para pensar la noción de cuidado en la poesía homérica. Como veremos más adelante, la relación intrínseca entre cuidado y memoria producirá efectos narrativos cruciales en los poemas en cuestión más allá de producir, reflexivamente, vida social en la medida en que se vincula a los modelos griegos de conducta y acción que influirán largamente en la cultura arcaica y clásica de la Grecia Antigua.

Karina Batthyány¹⁰ define cuatro abordajes¹¹ principales relacionados con el cuidado que organizan las reflexiones sobre este objeto en la producción académica latinoamericana: 1) la economía del cuidado; 2) el cuidado como bienestar; 3) el cuidado como derecho; 4) la ética del cuidado. Este trabajo se vincula de forma más estrecha al cuarto abordaje, la ética del cuidado, pues busca subrayar con especial atención el aspecto “emocional” del cuidado, dada la importancia del campo de estudios de la historia de las emociones en este análisis¹². El cuidado y las emociones,

⁷ Heike Drotbohm, “O cuidado além do reparo”, *Mana*, Vol. 28, no. 01 (2022): 2. Traducción propia.

⁸ Eleonore Kofman, “Rethinking Care Through Social Reproduction: Articulating Circuits of Migration”, *Social Politics*, no. 191 (2012): 154. Traducción propia.

⁹ Heike Drotbohm, “O cuidado além do reparo”, *Mana*, Vol. 28, no 1 (2022): 4-12. Traducción propia.

¹⁰ Karina Batthyány, “Introducción”, *Miradas latinoamericanas a los cuidados*, editado por Karina Batthyány (Buenos Aires: CLACSO; México: Siglo XXI, 2020), 14.

¹¹ Nadya Araujo Guimarães y Helena Hirata, *O cuidado: teorias e práticas*, 44-46; mencionan siete vertientes: 1) la economía del cuidado; 2) organización social del cuidado; 3) migraciones internacionales de mujeres; 4) el derecho; 5) políticas de Estado y reproducción de las desigualdades; 6) contextos, circuitos y significados del cuidado; 7) la ética del cuidado. En este abordaje, nuestra investigación podría estar mejor encasillada entre las vertientes 6 y 7.

¹² Estamos atentos a las consideraciones metodológicas sugeridas por Barbara Rosenwein en *História das emoções: problemas e métodos* (São Paulo: Letra e Voz, 2011). Para investigar el cuidado en la poesía homérica, es fundamental situarlo en un marco de referencia en el cual las emociones, intrínsecas a las actividades de cuidar y de ser cuidado, puedan ser analizadas históricamente, permitiendo que las variaciones en la expresión y en la conceptualización emocional puedan ser perseguidas diacrónicamente.





como pretendemos mostrar, son dimensiones inseparables y deben ser siempre consideradas relacionamente ya que las emociones de quien cuida y de quien es cuidado son determinantes para el éxito de esta actividad.

Antes de discutir específicamente la relación entre memoria y cuidado, es importante definir lo que hemos llamado “cuidado” en la poesía homérica y de qué manera conseguimos mapear esta noción en la *Iliada* y en la *Odisea*. De modo general, estamos de acuerdo con la definición clásica de Tronto y Fisher según la cual el cuidado es “una actividad de la propia especie que incluye todo lo que podemos hacer para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’, para que podamos vivir en él de la mejor manera posible.”¹³ Helena Hirata, a su vez, define el cuidado de la siguiente manera¹⁴:

Un trabajo material, técnico y emocional moldado por relaciones de sexo, de clase, de “raza” /etnia, entre diferentes protagonistas: los(las) proveedores(as) y los beneficiarios(as) del cuidado, así como todos aquellos y aquellas que dirigen, supervisan o prescriben el trabajo. El cuidado no es apenas una actitud atenta, abarca un conjunto de actividades materiales y de relaciones que consisten en traer una respuesta concreta a las necesidades de los otros. Puede también ser definido como una relación de servicio, de apoyo y de asistencia, remunerada o no, que implica un sentido de responsabilidad por la vida y por el bienestar del otro.¹⁵

Conscientes de las consideraciones de Hirata, nuestra mirada analítica de la poesía homérica implica buscar: 1) situaciones de necesidad; 2) proveedores y beneficiarios; así como observar de qué manera ambos poemas buscan articular, de acuerdo con Tronto y Fisher, las ideas de “manutención”, “continuación” y “reparación”. En lo que se dice respecto a la *Iliada*, reflexionar sobre el cuidado posible en un contexto de guerra; y en la *Odisea*, que presenta escenas de cuidado doméstico, el tema está más cerca de la vida común.

Dentro de este esquema “socio-antropológico”, utilizamos extensamente la teoría de los campos lexicales propuesta por Michael Clarke¹⁶ para dar concreción lingüística y verificar las raíces de las prácticas de cuidado en la poesía homérica. Como ejemplo de esta operación, podríamos decir que los campos lexicales de los términos a seguir son fundamentales para comprender el problema del cuidado: 1) κηδω (*kéō*), κηδος (*kéōs*), sus cognados y derivados; 2) κομέω (*koméō*), κομίζω (*komízō*), κομιδή (*komidē*) y sus derivados; 3) μέλω (*mélō*) y μεριμνῶ (*merimnō*), así como sus cognados y derivados. Hay que tener en cuenta también una serie de otros términos que no significan cuidar,

¹³ Joan Tronto y Berenice Fisher, “Toward a Feminist Theory of Care”, en *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, editado por Emily Abel, Margaret K. Nelson (Albany: SUNY Press, 1990), 40; Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York; London: Routledge, 1993), 103. Traducción propia.

¹⁴ Helena Hirata, *O cuidado: teorias e práticas*, (São Paulo: Boitempo, 2022), 30.

¹⁵ Traducción propia.

¹⁶ Michael Clarke, “Lexical Field Theory”, en *Brill's Encyclopedia of the Ancient Greek Language and Linguistics*, editado por Georgios K. Giannakis et al. (Leiden: Brill, 2014); Michael Clarke, “Semantics and Vocabulary”, en *A Companion to the Ancient Greek Language*, editado por Egbert J. Bakker (Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010).





pero que, en ciertos contextos, sugieren tal tipo de actividad¹⁷, así como símiles¹⁸ y perífrasis. Evidentemente, solo algunos de estos términos serán problematizados en el texto en cuestión, que se preocupa sobre todo con la relación particular entre memoria y cuidado. Para comprender la relación entre memoria y olvido, serán analizados algunos pasajes en los cuales los verbos μιμνήσκω (*mimnēskō*) y λανθάνω (*lanthánō*), así como sus cognados, son significativos.

Un variado abanico de estudios ya ha demostrado la importancia de la memoria y de las técnicas de memorización en la poesía homérica¹⁹. En este contexto, se utiliza el término “memoria” para definir un conjunto de prácticas relacionadas con los actos de recordar, mencionar y, especialmente, producir verdad/mundo a partir de aquello que se recuerda²⁰. En el griego, tales actos pertenecerían al campo semántico del verbo μιμνήσκω (*mimnēskō*). El concepto de memoria que ahora se utiliza es, por lo tanto, lingüístico, en observación estrecha del texto griego. Es necesario, además, destacar que la noción de memoria en la Grecia arcaica, como argumenta Bakker²¹, no está relacionada necesariamente con el pasado, sino con el presente y el futuro: “Memoria, en Homero, no es la recuperación de hechos almacenados, sino una operación cognitiva dinámica en el presente, una cuestión de consciencia o, más precisamente, la activación de una consciencia”²².

Nuestro objetivo es subrayar la relación entre la memoria y el cuidado, demostrando cómo la noción de cuidado en la poesía homérica va más allá de la simple noción de “trabajo”, englobando actividades y prácticas sociales que forman parte de un modo “ético” de navegación social. Los aedos, los “obreros de la memoria”, cumplen un papel determinante en la manutención de esta memoria, cantando hechos, hazañas, ejecuciones de actividades, modos de organización, valores, expresiones emocionales, normas sociales, deseos, celos, expectativas, etc. En esta lógica, el “recordar” y el “olvidar” constituyen dispositivos centrales en la organización de la vida social, como veremos a continuación.

¹⁷ Aquí nos referimos a verbos como lavar, πλύνω (*plýnō*), asar, ὀπτάω (*optáō*), limpiar, ἀπομόργνυμι (*apomórgnymi*) etc., en general relacionados al trabajo del cuidado. En este sentido, es fundamental destacar la importancia del verbo nutrir o criar, τρέφω (*tréfhō*), para el asunto en cuestión. Sería exhaustivo enumerar todos.

¹⁸ Podríamos citar como ejemplo el símil del labrador, en *Il.*, XVII, vv. 53-58 y el símil del padre enfermo en *Od.*, V, vv. 394-398.

¹⁹ Ver, por ejemplo, Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensamento entre os gregos* (São Paulo: Difusão Europeia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1973); Michele Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V e siècle avant J.-C.* (Paris: Les Belles Lettres, 1982); William G. Thalmann, *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984); Andrew Ford, *Homer: The Poetry of the Past* (Ithaca: Cornell University Press, 1992); Egbert J. Bakker, *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse* (Ithaca; London: Cornell University Press, 1997); Elizabeth Minchin, “Emotions, Memory, and the Wrath of Achilles: Observations from Cognitive Psychology”, En George Kazantzidis y Dimos Spatharas (Eds.). *Memory and Emotions in Antiquity: Ancient Emotions IV.* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024); Marcel Detienne, *Mestres da verdade na Grécia Arcaica* (São Paulo: Martins Fontes, 2013). Jaa Torrano, “Memória e Moira”, En Hesíodo. *Teogonia* (São Paulo: Iluminuras, 1991), 66-78, también demuestra la centralidad de la memoria en la poesía griega arcaica, con un destaque especial para Hesíodo.

²⁰ Marcel Detienne, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica* (São Paulo: Martins Fontes, 2013), 10.

²¹ Egbert J. Bakker, *Remembering the God's Arrival*, *Arethousa* Vol. 35 (2002): 69.

²² “Memory in Homer is not a retrieval of stored facts but a dynamic cognitive operation in the present, a matter of consciousness or, more precisely, of the activation of consciousness.”





1. Patroclo y Aquiles: la negligencia juvenil

En el canto XI de la *Iliada*, los griegos sufren con el asedio de las tropas troyanas, que amenazan invadir el campamento y prender fuego a las *naos*²³, impidiendo para siempre el retorno de los aqueos a casa. Los guerreros se hieren en cada nueva confrontación, incluso aquellos que, en teoría, no deberían tener que combatir, es el caso de Macaón, hijo de Asclepio, uno de los que ejercen la medicina en el ejército griego²⁴. Macaón fue herido en el hombro con una flecha disparada por Paris²⁵, siendo inmediatamente transportado fuera del combate pues “un hombre que es médico vale por muchos otros / para extraer saetas y espolvorear benignas medicinas”²⁶.

Son tres los médicos — ἰητροὶ (*iētroî*) — mencionados en la *Iliada*: Macaón, Patroclo y Podalirio. Este último jamás llega a ejercer la medicina en la *Iliada*, pero combate a los troyanos en el canto XI. Es la visión de Macaón, siendo llevado apresuradamente para el campamento, lo que despierta en Aquiles el deseo de saber noticias del estado de las tropas pues imagina que, con un médico menos, los griegos suplicarán una vez más por ayuda y estarán a sus pies²⁷. El héroe, entonces, envía a Patroclo a la tienda de Néstor para saber qué pasa. El discurso de Néstor a Patroclo será fundamental para entender cómo cuidado y memoria se relacionan en la poesía homérica. En cierto momento de su monumental censura de más de cien versos, Néstor dice al compañero de Aquiles²⁸:

“y a ti Menecio, hijo de Áctor, te hizo estas recomendaciones:
‘Hijo mío! Por linaje Aquiles es superior;
pero tu tienes más edad, aunque él en fuerza sea muy superior.
Por eso dirígele **sagaces palabras** y dale **buenos consejos**
y **buenas indicaciones**. Él te hará caso, pues es para su bien.’
Eso te recomendaba el anciano, y **tú lo olvidas**.”

[σοὶ δ' αὖθ' ὧδ' ἐπέτελλε Μενόϊτιος Ἄκτορος υἱός:
τέκνον ἐμὸν γεγεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς,
πρεσβύτερος δὲ σὺ ἐσσι: βίη δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων.
ἀλλ' εὖ οἱ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἢ δ' ὑποθέσθαι
καὶ οἱ σημαίνειν: ὃ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθὸν περ.
ὥς ἐπέτελλ' ὃ γέρων, σὺ δὲ λήθσαι: (...)]

²³ La palabra “naos” en español se refiere a la parte principal de un templo clásico griego donde se colocaba la imagen de una divinidad.

²⁴ *Il.*, II, v. 732; IX, vv. 193-219.

²⁵ *Il.*, XI, vv. 504-507.

²⁶ *Il.*, XI, v. 514-515. Todas las citas en español de la *Iliada* son de Emilio Crespo Güemes y de la *Odisea* son de José Manuel Pabón.

²⁷ *Il.*, XI, vv. 609-610.

²⁸ *Il.*, XI, vv. 785-790.





Néstor insiste en recordar a Patroclo que su padre, Menecio, había dicho que él debería ser la persona a 1) decir una palabra válida a Aquiles, φάσθαι πυκινὸν ἔπος (*phásthai pykinòn épos*); 2) aconsejarlo, ὑποθέσθαι (*hypothésthai*); y 3) orientarlo, σημαίνειν (*sēmaínein*). Todas las obligaciones de Patroclo con Aquiles mencionadas por Néstor son morales, relacionadas con lo que se espera de alguien en el papel de tutor o pedagogo, como es el caso de Fénix. Pero Néstor afirma que Patroclo se olvidó de estas cosas, σὺ δὲ λήθεις (*sy de létheis*): dicho de otra manera, el rey de Pilos está declarando que Patroclo ha sido negligente, ἀκηδής (*akēdēs*) (volveremos sobre la noción de negligencia oportunamente). Importa ahora mostrar cómo el verbo λανθάνω (*lanthánō*) ocupa una función importantísima en el estudio del cuidado de la poesía homérica, pues el olvido será una forma de acusación de “malos cuidados”.

El verbo λανθάνω (*lanthánō*) es extremadamente productivo en la poesía homérica, con casi cien apariciones en la *Iliada* y en la *Odisea*. En general, significa “estar escondido”, “ignorado”, “pasar desapercibido”, “hacer olvidar”, “olvidar”²⁹. Está etimológicamente relacionado con la palabra λήθη (*léthē*), “olvido”, término que aparece curiosamente solo una vez en la *Iliada*³⁰, en el verso que da nombre al presente texto. Sea como sea, el olvido ocupa un papel crucial en las sociedades orales pues es una amenaza a la perpetuación de la vida y al orden establecido. Walter Ong pone en relieve cómo la economía noética de una cultura oral afecta a las repeticiones y fórmulas y es fundamental para la organización de la sociedad:

Los griegos homéricos valorizaban los clichés porque no solamente los poetas, sino el mundo noético oral o el mundo del pensamiento se apoyaba en la constitución formular del pensamiento. En la cultura oral, el conocimiento, una vez adquirido, debía ser constantemente repetido o se perdería: patrones de pensamiento fijos, formularios, eran esenciales a la sabiduría y a la administración eficiente³¹.

A causa de eso, en la sociedad homérica, olvidar equivale a *aniquilar*, a *obliterar*, a *despreciar*³² cierto tipo de conocimiento u orientación moral. Se hace, entonces, más fácil comprender cómo el olvido se vuelve, ya³³ en la *Iliada* y en la *Odisea*, una acusación de negligencia. Por ejemplo, en el canto IX de la *Iliada*, durante el episodio de la embajada, Aquiles será el blanco de una acusación muy parecida a la de Néstor. Es Odiseo quien afirma que el héroe se olvidó de los consejos de Peleo³⁴:

²⁹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1999), 618.

³⁰ *Il*, II, v. 33.

³¹ Walter Ong, *Oralidad e cultura escrita: a tecnologização da palavra* (Campinas: Papirus Editora, 1998), 33. Traducción propia.

³² Etimológicamente, aniquilar es “reducir a nada”; obliterar es “apagar de la letra”; y despreciar es “no preciar”, o sea, “no estimar”. Es a través de las perífrasis que podemos llegar más cerca del universo semántico de las lenguas antiguas.

³³ Decimos “ya” porque la relación entre cuidado y memoria que intentamos explicitar en la poesía homérica sobrevive hasta los días de hoy. Recordar los consejos, las fechas de cumpleaños, los detalles que nos cuentan, de las personas que parten, es una forma de ser “cuidadosos” con los otros.

³⁴ *Il*, IX, vv. 252-259.





“¡Mi tierno amigo! Tu padre, Peleo, te encomendó
aquel día en que te envió de Ftía ante Agamemnon:
‘Oh, hijo mío! La fortaleza Atenea y Hera
te la darán si así lo quieren. Tú el altanero ánimo
domina en tu pecho, que la templanza es lo mejor.
Pon fin a la disputa, causa de males; e así más te
apreciarán los argivos, tanto jóvenes como viejos.’
Eso te encomendaba el anciano, **y tú lo olvidas.**”

[ὃ πέπον ἦ μὲν σοί γε πατὴρ ἐπετέλλετο Πηλεὺς
ἥματι τῷ ὅτε σ’ ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνονι πέμπε:
τέκνον ἐμὸν κάρτος μὲν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη
δώσουσ’ αἶ κ’ ἐθέλωσι, σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν
ἴσχειν ἐν στήθεσσι: φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων:
ληγέμεναι δ’ ἔριδος κακομηχάνου, ὄφρα σε μᾶλλον
τίωσ’ Ἀργείων ἡμὲν νέοι ἢ δὲ γέροντες.
ὥς ἐπέτελλ’ ὁ γέρων, **σὺ δὲ λήθῃαι:]**

Como se percibe en el verso 259, la misma expresión se utiliza en la censura de Odiseo a Aquiles, en un contexto retórico también parecido: el consejo de un padre siendo desconsiderado por un hijo. Patroclo y Aquiles son hombres jóvenes y, como tales, están más sujetos a críticas y a reprimendas; Néstor y Odiseo hablan con la voz de la experiencia siendo figuras de autoridad y respeto. Para tener una idea de la susceptibilidad a las censuras de parte de los más jóvenes, basta con recuperar las palabras de Diomedes que teme que los más viejos le guarden rencor por causa de lo que está a punto de decir: ““(…) y no me miráis cada uno con rencor / por ser yo el más joven de edad entre vosotros”³⁵ (“καὶ μή τι κότῳ ἀγάσῃθε ἕκαστος / οὐνεκα δὲ γενεῇφι νεώτατός εἰμι μεθ’ ὑμῖν”, *kaì mé ti kótō agásēthe hékastos / hoúneka dē geneēphi neótatós eimi hymín*). Hay, como se ve, cuestiones etarias que orientan el debate y la percepción sobre el cuidado en la poesía homérica. En la misma lógica, el joven que olvida o ignora los consejos de los más viejos es objetivo de censura y se vuelve negligente.

La censura de Odiseo, sin embargo, no tendrá el mismo impacto narrativo que la de Néstor. Será a causa del anciano que Patroclo decidirá intervenir en el combate, vistiendo la armadura de Aquiles y luchando para alejar la desgracia del campamento griego, lo que, a su vez, causará la propia ruina.

³⁵ *Il.*, XIV, vv. 111-112.





2. La muerte, la memoria, el cuidado

El canto XXIII de la *Iliada* está dedicado al funeral de Patroclo. Aquiles, tomado por un intenso *póthos*, rechaza el baño, así como la comida y la bebida, hasta que el cuerpo de Patroclo haya sido quemado en la pira. Desde la recuperación del cadáver del compañero en el canto XVIII, el héroe solamente piensa en la venganza; ahora, con Héctor finalmente muerto, quiere rendirle al amigo caído en batalla los últimos homenajes. En la noche antes del funeral, Aquiles está durmiendo en la playa cuando el alma de Patroclo aparece. Tenemos entonces una de las escenas más bellas de la poesía homérica: el muerto lamenta su destino, especialmente por el hecho de no poder disfrutar de más momentos a solas con Aquiles haciendo planes.³⁶ Patroclo desea que sus huesos y los de Aquiles, cuya muerte se aproxima, sean colocados juntos; sin embargo, más importante que esto es la ceremonia funeraria necesaria para, finalmente, poder acceder al Hades³⁷.

“Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles.
En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto.
Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades.
Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos,
que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río,
y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades.”

[‘εὔδεις, αὐτὰρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλεν Ἀχιλλεῦ.
οὐ μὲν μεν ζῶοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος:
θάπτέ με ὅττι τάχιστα πύλας Αἴδαο περήσω.
τῆλέ με εἵργουσι ψυχαὶ εἰδωλα καμόντων,
οὐδέ μὲ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἔῶσιν,
ἀλλ’ αὐτὼς ἀλάλῃμαι ἀν’ εὐρυπυλὲς Αἴδος δῶ.’]

La *psykhḗ* de Patroclo, hablando en la cabeza de Aquiles, teje consideraciones fundamentales sobre la relación entre memoria y cuidado. Primero, dice que mientras estaba vivo, Aquiles no lo descuidó, οὐ μὲν μεν ζῶοντος ἀκήδεις (*ou mén men zōontos akēdeis*); después afirma que, ahora que está muerto, ἀλλὰ θανόντος (*allà thanóntos*), Aquiles se olvidó de él, ἐμεῖο λελασμένος (*emeío lelasménos*). Una vez más tenemos una relación entre olvido — aquí el participio de λανθάνω (*lanthánō*) cumple perfectamente este papel — y cuidado, pues el verbo *akēdeō*³⁸ y sus cognados

³⁶ *Il.*, XVIII, vv. 77-78.

³⁷ *Il.*, XXIII, vv. 69-74.

³⁸ Richard J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect: Expanded Edition* (Norman: University of Oklahoma Press, 2012), 16, traduce el verbo en cuestión como “to take no care for”, “no cuidar”.





ocupan una posición estratégica en la arquitectura de la noción de cuidado. Antes de examinar la importancia de este campo lexical, vale resaltar que otras ocurrencias del participio *λελασμένος* (*lelasménos*) implican, a lo que todo indica, una falta de cuidado de la parte del agente. En el canto XVI, en el episodio en que Sarpedón es asesinado por Patroclo, Glaucos, compañero del héroe caído, interpela a Héctor indignado por la inacción del príncipe troyano³⁹:

También fue a buscar a Eneas y a Héctor, de bronceíneo casco,
y, deteniéndose cerca, dijo estas aladas palabras:
“¡Héctor! Ahora sí que te has **olvidado** por completo
de los aliados, que lejos de los suyos y de su tierra patria
por ti gastan la vida; **y tú te niegas a defenderlos.**”

[βῆ δὲ μετ' Αἰνεΐαν τε καὶ Ἑκτορα χαλκοκορυστήν,
ἄγχου δ' ἰστάμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:
“Ἑκτορ νῦν δὴ πάγχυ **λελασμένος εἰς ἐπικούρων**,
οἷ σέθεν εἵνεκα τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης
θυμὸν ἀποφθινύθουσι: **σὺ δ' οὐκ ἐθέλεις ἐπαμύνειν.**”]

La censura de Glaucos demuestra como el olvido, *λελασμένος* (*lelasménos*), puede ser considerado aquí una falta de cuidado o comprometimiento con los compañeros, *εἰς ἐπικούρων* (*eis epikourōn*), ya que Héctor no hace nada para salvarlos; es decir, se niega a prestar socorro o cuidado, *οὐκ ἐθέλεις ἐπαμύνειν* (*ouk ethéleis epamýnein*). Conforme argumentamos en nuestra tesis, es en el campo de batalla, protegiendo a los aliados, que los hombres homéricos practican su tipo de cuidado. Mientras las mujeres, en sus más diversas categorías, cuidan la casa y los hijos, los hombres, en condiciones normales, cuidan a otros hombres básicamente a través de la hospitalidad, la *ξενία* (*xenia*) y la protección en la guerra. Héctor, por lo tanto, se comporta con relación a Sarpedón, que muere para defender una causa que no era suya, como un negligente, *ἀκηδής* (*akēdēs*)⁴⁰.

En el canto XI de la *Odisea*⁴¹, durante la estadía en el palacio de Circe, Elpénor, un compañero de Odiseo, sufre una muerte terrible al caer embriagado del tejado. En el canto XI del poema en cuestión, el alma del náufrago interpela al héroe cuando el ritual de invocación a los muertos — la *νέκυια* (*nékyia*) — se realiza en el país de los Cimerios⁴²:

“¡Laertíada, retoño de Zeus, Ulises mañero!
Me perdieron mi suerte fatal y el exceso de vino. [...]”

³⁹ *Il.*, XVI, vv. 536-540.

⁴⁰ La tríada *ἀκηδέω-ἀκηδεῖα-ἀκηδής* (*akēdeō-akēdeia-akēdēs*), en la poesía homérica, pretende ocuparse de un tipo de comportamiento “negligente”, en el que se niega al otro un cuidado esperado. Para un análisis de las apariencias de este vocabulario, ver el capítulo 1 de la tesis de doctorado de Felipe Marques, *Corpos que fazem mundos*, 34-88.

⁴¹ *Od.*, XI, vv. 552-560.

⁴² *Od.*, XI, vv. 60-61, 71-74.





al llegar, ¡oh mi rey!, **haz memoria de mí, te lo ruego,**
no me dejes allí en soledad, sin sepulcro y sin llanto,
no te vaya mi mal a traer el rencor de los dioses.”

[“διογενὲς Λαερτιάδῃ, πολυμήχαν’ Ὀδυσσεῦ,
ἄσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος. [...]
ἐνθα σ’ ἔπειτα, ἄναξ, **κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο.**
μή μ’ ἄκλαντον ἄθαρπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν
νοσφισθεῖς, **μή τοί τι θεῶν μῆνιμα γένωμαι, [...]**”]

Las circunstancias, tal y como se puede percibir, son muy parecidas a las de la aparición de Patroclo a Aquiles desde el punto de vista del cuidado: un alma cuyo cadáver se encuentra insepulto pide los ritos fúnebres. El fragmento destacado, *κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο* (*kélomai mnḗsasthai emeío*), demuestra una vez más cómo la memoria y el cuidado están relacionados, pues Elpénor implora a Odiseo, antes de describir pormenorizadamente la ejecución del sepultamiento⁴³ que *sea recordado*. Aunque la acusación de descuido o negligencia no forme parte del discurso del personaje, como ocurrió en el caso de Patroclo (al fin y al cabo, Odiseo desconocía la muerte del compañero), Elpénor pone la atención en las consecuencias de la negación del cuidado solicitado: hacer de Odiseo una maldición para los dioses⁴⁴. En la poesía homérica, se cuida al muerto poniendo a su disposición todo lo necesario para su acceso al Hades y al reposo, a través del cumplimiento de este tipo de obligación de cuidado por los “más próximos”, *κηδεμόνες* (*kēdemónes*). En el mundo de los vivos, como argumentó Jean-Pierre Vernant⁴⁵, los ritos fúnebres son una condición para la gloria — o, por lo mínimo, para la memoria, pues levantar una estela (un *σῆμα*, *sēma*, o *μνῆμα*, *mnēma*) inscribe al muerto de forma duradera en el conjunto de las cosas susceptibles de ser recordadas.

En una cultura oral, tener en la memoria significa cuidar. Cuando todo puede ser víctima del olvido, el recuerdo es un acto de resistencia y manutención. En el canto II de la *Odisea*⁴⁶, Atenea, disfrazada de Mentor, intercede a favor de Odiseo durante la asamblea de Ítaca afirmando que “nadie se acuerda” de él, οὐ τις μέμνηται (*oú tis mémnētai*), escena que se repetirá en el concilio de los dioses en el canto V⁴⁷. Acordarse de Odiseo, para Zeus en especial, significa traer a la memoria a alguien que no faltaba con los sacrificios y cuya mente superaba a la de los otros mortales⁴⁸. Hace siete años que el héroe se encuentra retenido en la isla de Ogigia, junto a Calipso, según todo parece indicar porque los dioses se habían olvidado de él. Para que se haga la justicia con un hombre

⁴³ *Od.* XI, vv. 74-78.

⁴⁴ El mismo tipo de “amenaza” (que podríamos resumir como “cuida de mí o vuélvete una maldición para los dioses”) la hace Héctor en el momento en el que está a punto de morir (*Il.*, XXII, vv. 358-359). En el episodio en cuestión, sin embargo, Aquiles niega al héroe la restitución de su cadáver a la familia.

⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, *A bela morte e o cadáver ultrajado*, en *Discurso* no. 09 (São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979), 55.

⁴⁶ *Od.*, II, v. 233.

⁴⁷ *Od.*, V, v. 11.

⁴⁸ *Od.*, I, vv. 65-67.





respetado por los dioses, es necesario primero rescatarlo de la mayor amenaza a la vida de un héroe: el olvido.



3. El “recordar” como obligación y como estrategia de navegación social

En el canto XXIII de la *Iliada*, Aquiles realiza los juegos funerarios en honor a Patroclo, promoviendo una serie de competiciones atléticas y dando regalos a cada uno de los vencedores en las pruebas disputadas. La carrera de carros, la primera prueba del concurso, reúne algunos de los principales personajes de la *Iliada* como Diomedes, Menelao, Antíloco y Meríones. El último premio de la competición, la urna de doble asa, será dada a Eumelo, hijo de Admeto, que había sufrido un accidente en la carrera. Aquiles, sin embargo, se compadece de la situación lamentable del héroe — que regresa cargando su propio carro roto — y le regala algo más valioso: la coraza de Asteropeo⁴⁹. La urna, sin embargo, que sería dada a quien quedase de último, queda ociosa. Aquiles decide, entonces, regalársela a Néstor que no podía competir debido a su edad. Néstor hace un largo discurso de agradecimiento en el que recuerda sus conquistas atléticas pasadas⁵⁰, pero un pasaje en especial merece atención⁵¹:

“Mas ve y sigue con los juegos fúnebres en honor de tu compañero.
Esto lo acepto gustoso, y mi corazón se alegra de ver cómo
siempre te acuerdas del honor que se me debe, y no olvidas
la honra que me corresponde recibir entre los aqueos.
Que los dioses en pago de esto te den el favor que apetezcas.”

[ἀλλ' ἴθι καὶ σὸν ἐταῖρον ἀέθλοισι κτερεῖζε.
τοῦτο δ' ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι ἦτορ,
ὥς μεν ἀεὶ μέμνησαι ἐνέεος, οὐδέ σε λήθω,
τιμῆς ἧς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς.
σοὶ δὲ θεοὶ τῶνδ' ἀντὶ χάριν μενοεικέα δοῖεν.]

En este episodio, como se observa en el pasaje destacado, Néstor se alegra por el hecho de haber sido recordado y no olvidado, οὐδέ σε λήθω (*oúde se lēthō*). Una vez más, el verbo λανθάνω

⁴⁹ *Il.*, XXIII, vv. 560-565.

⁵⁰ *Ibid.*, 625-645.

⁵¹ *Ibid.*, 646-650.





(*lanthánō*) aparece en contextos relacionados con la memoria. La consideración de Aquiles hacia Néstor se justifica, en parte, por la estima elevada que el anciano recibe de los compañeros, siendo el consejero del ejército y la voz de la experiencia. En la *Iliada* los discursos del rey de Pilos, en general, recuerdan hechos pasados lo que les confiere autoridad y legitimidad. En una cultura oral en la cual olvidarse es sinónimo de extinguir, acordarse es equivalente a mantener la vida firme tal como el carbón en la brasa que, al soplar, arde otra vez en llamas.

Como afirmamos anteriormente, el cuidado tiene que ver también con manutención y reparación, y la actuación cuidadosa de Aquiles en los juegos funerarios es una forma no solamente de honrar el amigo caído, sino también de mantener y reparar las relaciones sociales que se desgastaron por causa de la cólera que el héroe había nutrido la mayor parte del poema, cólera que, de cierta forma, expuso a los amigos a las más duras penas y sufrimientos. Aquiles no se ocupó de sus compañeros⁵²; Agamenón, siendo rey, deshonoró a Aquiles, a quien se suponía debía cuidar. La negligencia fracturó al ejército griego.

En la poesía homérica, cuidar a través de la entrega de regalos es estratégico, especialmente porque no demanda una actividad penosa como la que generalmente impone el cuidado. En el canto VIII de la *Odisea*, Odiseo entra en conflicto con los jóvenes feacios por causa de contiendas atléticas, ya que rechaza la invitación para participar de las disputas deportivas. Después de ser el foco de comentarios ultrajantes y comparado con un mercader⁵³ — sinónimo, en ese contexto, para “pirata” — el héroe se pone visiblemente enfurecido y resuelve participar en los juegos⁵⁴. Odiseo demuestra públicamente sus aptitudes atléticas y, más tarde, Euríalo (el mismo príncipe que lo ofendió) va a buscar reparación regalándole una espada de bronce con puño de plata, gracias al pedido de Alcínoo⁵⁵. Euríalo toma la palabra y se dirige primero a Alcínoo y después a Odiseo⁵⁶:

“Prez y honor de tu pueblo, ¡oh Alcínoo, señor poderoso!,
yo daré a nuestro huésped contento según tú lo mandas:
que sea suya esta espada, toda ella de bronce y con puño
tachonado de plata y su vaina en marfil aserrado.
poco ha que la guarda: en verdad rica prenda se lleva.”
Tal diciendo la espada de clavos argénteos le puso
en las manos y así dirigióse en frases aladas:
“Padre huésped, salud; y si alguna palabra se ha dicho
desmedida, arrebaténla luego los vientos y dente
las deidades el ver a tu esposa y llegar a tu patria,

⁵² Sophie Mills, en “Achilles, Patroclus and Parental Care in Some Homeric Similes”, *Greece & Rome*, Vol. 47 (2000), 3-18, a través del análisis de símiles, argumenta a favor de un Aquiles “cuidador”, sea en relación a Patroclo o en relación a los demás griegos— en este caso, se considera especialmente su intervención en *Il.*, IX, vv. 323-327. El artículo de la autora demuestra la pertinencia del cuidado para una mejor comprensión de la relación entre Patroclo y Aquiles, especialmente. Hay también un texto de Luise Pratt (2007, p. 25-40) sobre la postura maternal de Aquiles respecto a Patroclo.

⁵³ *Od.*, VIII, vv. 159-164.

⁵⁴ *Od.*, VIII, v. 185.

⁵⁵ *Od.*, VIII, vv. 387-397.

⁵⁶ *Ibid.*, 401-411.





pues tan largos pesares sufriste arrancado a los tuyos.”⁵⁷

[“Ἀλκίνοε κρεῖον, πάντων ἀριδείκετε λαῶν,
τοιγὰρ ἐγὼ τὸν ξεῖνον ἀρέσσομαι, ὥς σὺ κελεύεις.
δώσω οἱ τόδ’ ἄορ παγγάλκεον, ᾧ ἔπι κώπη
ἀργυρέη, κολεὸν δὲ νεοπρίστου ἐλέφαντος
ἀμφιδεδίνηται: πολέος δέ οἱ ἄξιον ἔσται.”
ὥς εἰπὼν ἐν χερσὶ τίθει ξίφος ἀργυρόηλον
καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:
“χαῖρε, πάτερ ὦ ξεῖνε: ἔπος δ’ εἴ πέρ τι βέβακται
δεινόν, ἄφαρ τὸ φέροιεν ἀναρπάξασαι ἄελλαι.
σοὶ δὲ θεοὶ ἄλογόν τ’ ἰδέειν καὶ πατρίδ’ ἰκέσθαι
δοῖεν, ἐπεὶ δὴ δηθὰ φίλων ἄπο πῆματα πάσχεις.”]

El verbo ἀρέσκω (*arésko*), destacado arriba, aparece seis veces en la *Iliada* y cuatro en la *Odisea*⁵⁷, todas sugiriendo algún tipo de conciliación, compensación o reparación, frecuentemente por medio de dádivas, regalos y restituciones. Esto se observa, por ejemplo, en la embajada del canto IX de la *Iliada*, cuando se ofrecen presentes a Aquiles como forma de persuadirlo para que regrese a la guerra. Como hemos argumentado, opera en la poesía homérica un cuidado “estratégico”, practicado entre hombres, responsable de la “reparación” de las relaciones sociales a través de la oferta de regalos. Evidentemente, no parece haber en la poesía homérica una lógica de la dádiva completamente alineada con el modelo establecido por Mauss⁵⁸ — dar, recibir, retribuir — sino que el valor persuasivo, apaciguador y reparador de los regalos necesita ser subrayado.

Sabemos que el cuidado no implica siempre un afecto o una “bienquerencia” genuina del otro, sino que también puede ser una estrategia de navegación social destinada a atender objetivos personales específicos. El regalo es una señal social de reconocimiento honorífico, como se ve en las palabras de Néstor en el canto XXIII de *Iliada*: “y no olvidas / la honra que me corresponde recibir entre los aqueos”⁵⁹. Antes de la llegada de la moneda, por lo tanto, circulan ya en la poesía homérica “monedas sociales” que ponen en movimiento un “mercado de la excelencia”. Las acciones de cuidado, en esta perspectiva, contribuyen a la manutención de una configuración de valores en la cual el “acordarse” no constituye un “accidente feliz” o un “agrado”, sino una verdadera obligación moral estratégicamente ejecutada. El ejemplo de Nausícaa, hija de Alcínoo, ejemplifica perfectamente este punto. Gracias a la ayuda de la princesa, el héroe consigue ser aceptado en la corte de los feacios y recibir una hospitalidad restauradora. En el momento en el que ambos se despiden, sin embargo, Nausícaa hace hincapié en que Odiseo tiene una deuda con ella: “Ve, extranjero, con bien: cuando estés en los campos paternos / no te olvides de mí, pues

⁵⁷ Apariciones del verbo en cuestión en la poesía homérica: *Il.*, IV, v. 362; VI, v. 526; IX, vv. 112 y 120; XIX, vv. 138 y 179. *Od.*, VIII, vv. 396, 402 y 415; XXII, v. 55.

⁵⁸ Marcel Mauss, “Ensaio sobre a dádiva”, en *Sociologia e Antropologia* (São Paulo: Ubu, 2017), 191-330.

⁵⁹ *Il.*, XXIII, vv. 648-649.





primero que a nadie me debes tu rescate”⁶⁰ (“χαῖρε, ξεῖν', ἵνα καὶ ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ / μνήσῃ ἐμεῖ, ὅτι μοι πρώτη ζῳάγρι' ὀφέλλεις”, *khaîre, xeîn', hína kai pot' eôn en patrídî gaîē / mnēsei emeî, hótî moi prōtē zōágri' ophélleis*).

Nausícaa deja bien claro que Odiseo le debe no cualquier gratitud, sino la ζῳάγρια (*zōágria*). Este término aparece apenas dos veces en los poemas homéricos, una vez en la *Iliada* y otra en la *Odisea*. En la primera, la ζῳάγρια (*zōágria*) en juego es la deuda que Hefesto, el herrero de los dioses, tiene con Tetis, la madre de Aquiles, por haber cuidado de él en el pasado. Tetis va hasta Hefesto en busca de nuevas armas para su hijo pues las suyas fueron tomadas por Héctor. Hefesto había sido salvado por Tetis tras su expulsión del Olimpo y criado por ella; por ello, él se ve obligado a ayudarla. La ζῳάγρια (*zōágria*) encierra en sí la idea de una deuda para toda la vida, deuda que, en este caso, acompañará a Odiseo hasta que pueda compensarla. Como se observa, el cuidado no siempre es una acción desinteresada, sino que puede traer consigo una seria deuda moral.



4. Memoria y emoción⁶¹

El canto XXIV de la *Iliada* es posiblemente aquel que mejor expresa el carácter patético⁶² y la potencia emocional del poema. Al inicio y al final de la narración, acompañamos una dilacerada Troya sin Héctor, primero desde el punto de vista de Príamo y, más tarde, de las mujeres que habitan la ciudad Hécuba, Andrómaca y Helena. Sin alguien lo suficientemente fuerte para hacer frente a Aquiles, los días de la ciudad están contados y la ruina se aproxima cada vez más. El encuentro entre Príamo y Aquiles coloca frente a frente a dos enemigos, cada uno responsable de una parte significativa de las tragedias que acometen al otro: el hijo de Príamo, Héctor, había sido uno de los asesinos de Patroclo, la persona más amada por Aquiles. El Pélida, por otro lado, había matado a Héctor, hijo del rey de Troya, y a tantos otros príncipes troyanos. Ambos tienen motivos de sobra para odiarse mutuamente, pero la *Iliada* no conduce la acción por caminos obvios. Príamo consigue persuadir a Aquiles de restituir el cadáver de Héctor y el héroe finalmente depone la cólera que había nutrido por tanto tiempo, una cólera dirigida en primer lugar a Agamemnón y, más tarde, a Héctor, ya estuviera vivo o muerto. La súplica de Príamo a Aquiles explicita la relación entre memoria y cuidado, además de mostrar cómo el acto de rememoración es una ocasión poderosa para la expresión emocional.⁶³

⁶⁰ *Od.*, VIII, vv. 461-462.

⁶¹ Para una excelente (y reciente) síntesis sobre las relaciones entre memoria y emoción en la poesía homérica a partir de un abordaje de la psicología cognitiva, ver el texto de Elizabeth Minchin, “Emotions, Memory, and the Wrath of Achilles: Observations from Cognitive Psychology”, En George Kazantzidis y Dimos Spatharas (Eds.). *Memory and Emotions in Antiquity: Ancient Emotions IV*. (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024).

⁶² Evidentemente, por patético se pretende denotar lo que es relativo al *páthos*.

⁶³ *Il.*, XXIV, vv. 503-506.





“Respeto a los dioses, Aquiles, **y ten compasión de mí por la memoria de tu padre**. Yo soy aún más digno de piedad y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora: acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo.”

[“ἀλλ’ αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ’ ἐλέησον
μνησάμενος σοῦ πατρός: ἐγὼ δ’ ἐλεεινότερός περ,
ἔτλην δ’ οἷ’ οὐ πῶ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος,
ἀνδρὸς παιδοφόνιοι ποτὶ στόμα χεῖρ’ ὀρέγεσθαι.”]

En la súplica, Príamo pide a Aquiles que recuerde a Peleo, su padre, ya anciano y posiblemente despreciado en Ftía⁶⁴. La lógica de su argumento es la siguiente: Peleo jamás tendrá en los brazos el cuerpo del hijo amado, Aquiles, que está destinado a morir en Troya. De forma semejante, Príamo yace sin poder tener en los brazos el cadáver de Héctor. Al restituir a Héctor, Aquiles proporcionará a Príamo una alegría que Peleo nunca experimentará. El rey de Troya, como puede ser constatado en el pasaje anterior, pide compasión a Aquiles, αὐτόν τ’ ἐλέησον (*autón t’elēeson*), la única emoción capaz de hacer que un personaje de naturaleza inflexible⁶⁵ cambie su curso de acción. Esta compasión⁶⁶, sin embargo, no fue suscitada por la miseria de Príamo, que implora y besa las manos del hombre que es motivo de su ruina, sino precisamente porque Aquiles, al recordar, piensa en Peleo: “Así hablé, y le infundió el deseo de llorar por su padre”⁶⁷. El acto cuidadoso y respetuoso de devolver el cadáver de un hijo muerto a su padre anciano ocurre porque la memoria es un poderosísimo instrumento de estímulo emocional.

En la poesía homérica, emociones poderosas como el πόθος (*póthos*)⁶⁸ — que hace que el individuo salga de órbita tomado por un deseo amargo y profundo de tener de vuelta a alguien que partió — o el κῶτος (*kótos*)⁶⁹ — que produce en el sujeto un rencor latente por alguien — encuentran en la memoria su combustible. Movidos por estas y por varias otras emociones, como también ocurre con ἔλεος/οἶκτος (*éleos/oíkτος*), como es el caso de Aquiles en este episodio en particular, los personajes atestiguan el potencial transformador de las emociones y la centralidad de la memoria en la sociedad homérica. Como Ong afirma en su estudio célebre sobre la oralidad, “la

⁶⁴ En *Od.*, XI, vv. 494-497, el alma de Aquiles en el Hades considera la posibilidad de Peleo de haber sido deshonrado por causa de la vejez.

⁶⁵ Héctor, a punto de morir, acusa a Aquiles de tener un “corazón de hierro” en *Il.*, XXII, v. 357; Patroclo acusa a Aquiles de ser “impiadoso” en *Il.*, XVI, v. 33; y el propio Aquiles, en *Il.*, XVI, vv. 200-206, recuerda la censura que oía de los compañeros mientras no hacía nada para ayudarlos, a pesar de la situación calamitosa.

⁶⁶ Para una discusión a respecto de la compasión en la Grecia Antigua, ver el estudio magistral de David Konstan, *Pity transformed* (New York: Bloomsbury, 2001); para un debate acerca de la noción homérica, ver Felipe Marques, “A terminologia da ‘compaixão’ na *Iliada*, de Homero: breve contribuição à semântica de uma emoção”, *Revista Caminhando*, Vol. 28 (2023): 1-20.

⁶⁷ *Il.*, XXIV, v. 507.

⁶⁸ Anticlea, la madre de Odiseo, le dice, en *Od.*, XI, vv. 202-203, que murió por causa del πόθος (*póthos*) que sentía por el hijo ausente. Para un estudio acerca de esta emoción en la poesía homérica, ver Felipe Marques, *A presentificação da ausência...* (Tesis de Maestría, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020).

⁶⁹ Paris y Menelao, en *Il.*, III, vv. 345, sienten κῶτος (*kótos*) uno por el otro, ciertamente debido a cuestiones que conciernen a Helena.





oralidad primaria alimenta las estructuras de personalidad que en cierto modo son comunitarias y exteriorizadas, y menos introspectivas de lo que las comunes entre los pertenecientes de la cultura escrita”⁷⁰, lo que significa decir que la representación de las emociones en la *Iliada* y la *Odisea* muy posiblemente reflejan percepciones de cómo tales estados emocionales eran experimentados socialmente.

Dada la dinámica presentista de la poesía oral — Ong dice, por ejemplo, que los “significados de la palabra nacen continuamente del presente”⁷¹ —, por más que existan “sustratos temporales” de varias épocas que conforman lo que se acordó llamar “sociedad homérica”, las emociones experimentadas no están sujetas a tales sedimentaciones. Por lo que todo indica, las representaciones emocionales de la poesía homérica, diferentes de otros posibles “elementos históricos” de esta poesía, se refieren al período de consolidación de estas épicas monumentales. Ong, una vez más, define muy bien la proximidad entre el concepto apelado en la poesía oral y la experiencia de mundo: “Las culturas orales tienden a usar conceptos dentro de marcos de referencia situacionales, operacionales, que poseen un mínimo de abstracción, que permanecen próximos al mundo cotidiano de la vida humana”⁷².

Memoria y emoción son nociones centrales de la poesía homérica porque, al mismo tiempo, reflejan y producen mundo en la medida en que estimulan representaciones, las cuales servirán como punto de orientación para regular las prácticas de cuidado de sí. En el canto VI de la *Iliada*, Héctor dice al ejército troyano: “¡Soberbios troyanos y aliados cuya gloria llega de lejos / Sed hombres, amigos, y recordad el impetuoso coraje!”⁷³ (“Τρῶες ὑπέρθυμοι τηλεκλειτοὶ τ’ ἐπίκουροι / ἀνέρες ἔστε φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς”, *Trōes hypérthymoi tēlekleitoi t’ epikouroi / anérés este philoi, mnēsasthe dē thouridos alkēs*). En un pasaje como este, es posible verificar cómo el acto de la rememoración se lleva a cabo con el propósito de producir cierta condición emocional — la fuerza impetuosa, θούριδος ἀλκῆς, *thouridos alkēs* —, y ella, a su vez, permite que el ejército reciba el incentivo necesario para resistir durante su última visita a Troya. Como se afirmó anteriormente, el cuidado aparece con mayor claridad en situaciones de necesidad. Memoria, emoción y cuidado forman parte de una dinámica continua que ayuda a explicar no solamente el curso de acción de los personajes de la *Iliada* y la *Odisea*, sino que también revelan cómo, desde al menos el período arcaico, las emociones y los recuerdos constituyen para la sociedad griega dispositivos fundamentales para mantener, continuar y reparar la vida de entonces. Conforme afirma Kirk⁷⁴, en sociedades sin escritura la capacidad mnemónica de los individuos, debido a la necesidad constante de práctica, está mucho más desarrollada; pero, debido a la capacidad limitada de tal “tecnología”, lo que se registra en la memoria colectiva por medio de la repetición y de la performance continua — y este es precisamente el caso de los poemas homéricos — es el tipo de conocimiento que se considera útil para conservar la vida⁷⁵. Havelock declara: “[...] una memoria social colectiva,

⁷⁰ Walter Ong, *Oralidade e cultura escrita: a tecnologia da palavra* (Campinas: Papirus Editora, 1998), 82. Traducción propia.

⁷¹ *Ibid.*, 58. Traducción propia.

⁷² *Ibid.*, 61. Traducción propia.

⁷³ *Il.*, VI, vv. 111-112.

⁷⁴ Geoffrey Stephen Kirk, *The Songs of Homer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 55.

⁷⁵ Walter Ong, *Oralidade e cultura escrita*, 33.





duradera y confiable, constituye un prerequisite social indispensable para la manutención de la organización de cualquiera civilización.”⁷⁶ Como Néstor enfatiza en su discurso a las tropas griegas, la memoria de lo que realmente importa es lo que, a menudo, sustenta el propio esfuerzo de vivir⁷⁷:

“¡Amigos, sed hombres e infundid en vuestro ánimo
vergüenza de unos por otros! **Acordaos** cada uno también
de vuestros hijos, esposas, posesiones y progenitores,
tanto quienes los tenéis vivos como a quienes se os han muerto.
Por ellos, ya que están ausentes, yo os imploro de rodillas
que sigáis firmes con denuedo y no os volváis a la huida.”

[‘ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε καὶ αἰδῶ θέσθ’ ἐνὶ θυμῷ
ἄλλων ἀνθρώπων, ἐπὶ δὲ μνήσασθε ἕκαστος
παίδων ἢ δ’ ἀλόχων καὶ κτήσιος ἢ δὲ τοκῆων,
ἤ μὲν ὅτε φ ζώουσι καὶ ὧ κατατεθνήκασι:
τῶν ὑπερ ἐνθάδ’ ἐγὼ γουνάζομαι οὐ παρεόντων
ἑστάμεναι κρατερῶς, μὴ δὲ τρωπᾶσθε φόβον δέ.’]

La manutención del orden social, en gran medida, se sustenta por la “verdad” vehiculada por la memoria. Nikkanen, a respecto de este punto, argumenta que “el acto de recordar determina el orden correcto de las cosas, y, mientras las personas las recuerden, se comportarán de modo apropiado”⁷⁸.



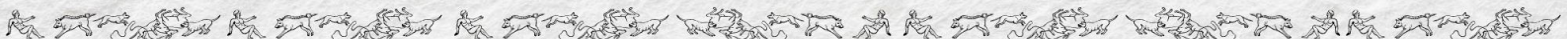
5. Conclusión

El objetivo de este texto fue mostrar la relación intrínseca entre memoria y cuidado presente en la *Iliada* y en la *Odisea*. Para ello, se eligieron algunos ejes representativos que ofrecen una visión panorámica de tal relación, ya sea en el nivel “literario” o “social”. Por “literario” nos referimos a la organización interna de la narrativa; por “social” pretendemos indicar que mucho de lo que la poesía homérica presenta se refiere ciertamente a aspectos socialmente compartidos en el período

⁷⁶ Erick Havelock, *Prefácio a Platão* (Campinas: Papirus Editora, 1996), 59. Traducción propia.

⁷⁷ *Il.*, XV, vv. 661-666.

⁷⁸ Anita Nikkanen, “A Note on Memory and Reciprocity in Homer’s *Odyssey*”, *Center for Hellenic Studies*, 2012, <<https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/4616#n.25>> (fecha de consulta: día 29 de julio de 2024).





de consolidación de tales poemas, es decir, el pasaje del siglo VIII al VII a.C. Cabe pensar que la *Iliada* y la *Odisea*, como afirma Roger-Pol Droit, operaron como verdaderos “textos-mundo”⁷⁹:

Repetir que Homero es el “educador de Grecia”, o incluso de la humanidad, tal como es visto en la Antigüedad, no es falso, ciertamente. Pero es más interesante observar que este papel presupone una correspondencia previa entre mundo y narrativa. Para que esta educación por el texto de Homero sea posible, es necesario que toda la vida haya sido armonizada con el canto y, a la inversa, que el poema-río sea capaz de abrazar la totalidad de la vida, tanto en sus detalles singulares como en sus líneas de fuerza eternas.⁸⁰

Como esperamos haber demostrado de forma suficientemente clara, el acto de acordarse u olvidarse es mucho más que un protocolo o etiqueta; distingue una postura social como cuidadosa o negligente. Especialmente la juventud es el objetivo de acusación por olvidarse de los consejos de los más viejos, como sucede con Patroclo y Aquiles. Para los muertos, ser recordado posee una dimensión absolutamente fundamental, en la medida en que el propio reposo del alma necesita de ritos que deben primero ser “recordados” y luego “ejecutados”.

Hay que tener en cuenta, por último, que es socialmente estratégico acordarse de ciertas figuras de autoridad cuando conviene a la ocasión, de modo que se conquiste la simpatía y la buena voluntad de potenciales aliados. En momentos cruciales, como demuestra el caso de Príamo y Aquiles, apelar a la memoria puede ser la diferencia entre el éxito y el fracaso de un emprendimiento, pues la persuasión depende directamente de la capacidad de despertar las emociones correctas en el interlocutor, como Aristóteles, cuatro siglos más tarde, demostrará de forma tan acertada en su *Retórica*.

Importa, cada vez más, mostrar cómo el cuidado es una herramienta analítica poderosa para la comprensión de las sociedades antiguas, permitiendo romper con modelos interpretativos que privilegian la libertad y la autonomía, en lugar de la dependencia y la vulnerabilidad. Este tipo de abordaje ha sido tradicionalmente adoptado en el análisis de la poesía homérica, como si los personajes poseyeran una capacidad de actuación que no dependiese, en alguna medida, de toda una red de cuidados y de interdependencia ampliamente estructurada. Como argumenta Helena Hirata⁸¹, es necesario tener en consideración, en la producción de conocimiento, la vulnerabilidad constitutiva del ser humano. En el mundo griego arcaico, la memoria tiene una dimensión divina porque existe una aguda consciencia de la fragilidad de la vida; cantar es cuidar porque, al producirse memoria, se mantiene y se repara todo un modo de vida continuamente amenazado por el olvido.

Finalmente, ante la reflexión desarrollada en este trabajo, se constata cómo el acto de recordar, de ejercitar la memoria, de rescatar hechos, máximas y saberes de la oscuridad de λήθη (*léthē*),

⁷⁹ Roger Pol-Droit, *Um passeio pela Antiguidade* (Rio de Janeiro: Difel, 2012), 42.

⁸⁰ Traducción propia.

⁸¹ Helena Hirata, *O cuidado: teorias e práticas*, 24.





configura una forma de vida cuidadosa que confiere sentido tanto al individuo como a la comunidad. El tema del canto reproduce y produce la vida, con sus dolores y delicias, placeres y peligros, famas e infamias. En tiempos en los que la garantía de un futuro vivible es incierta, la poesía homérica alerta sobre el riesgo de una actuación negligente, insensible a las aflicciones ajenas, indiferente a las lecciones hace mucho repetidas y siempre olvidadas. ¿No actúa Agamemnon, un rey, pensando apenas en sí mismo y trayendo la ruina a aquellos que lo siguen y le confían sus vidas? El pasado se presentifica en la memoria, y hasta la ruina, cuando se recuerda, posee un efecto de alerta: ¿no es la historia humana, en cierta medida, el inventario de nuestros errores?





Bibliografía

- Aristóteles. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto y Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- Armstrong, Rebecca. *Vergil's Green Thoughts: Plants, Humans, and the Divine*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Bakker, Egbert J. *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1997.
- _____. Remembering the God's Arrival, *Arethousa*, Vol. 35 (2002), 63-81.
- Batthyány, Karina. “Introducción”. En *Miradas latinoamericanas a los cuidados*, editado por Karina Batthyány. Buenos Aires: CLACSO; Ciudad de México: Siglo XXI, 2020, 11-52.
- Bosak-Schroeder, Clara. *Other Natures: Environmental Encounters with Ancient Greek Ethnography*. Oakland: University of California Press, 2020.
- Brockliss, William. “‘Dark Ecology’ and the Works and Days”, *Helios*, Vol. 45 (2018): 1-36.
- Clarke, Michael. “Lexical Field Theory”. En *Brill's Encyclopedia of the Ancient Greek Language and Linguistics*, editado por Georgios K. Giannakis et al. Leiden: Brill, 2014, 343-345.
- _____. “Semantics and Vocabulary”. En *A Companion to the Ancient Greek Language*, editado por Egbert J. Bakker. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 120-133.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- Codovana, Orieta Dora; Chiai, Gian Franco (Eds.). *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*. Stuttgart: Franz-Steiner-Verlag, 2017.
- Cunliffe, Richard. *A Lexicon of the Homeric Dialect: Expanded Edition*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.
- Detienne, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- Droit, Roger-Pol. *Um passeio pela Antigüidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- Drotbohm, Heike. “O cuidado além do reparo”. Trad. Maria Claudia Coelho. *Mana*, v. 28, no 1 (2022): 1-23.



- Ford, Andrew. *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Guimarães, Nadya Araujo; Hirata, Helena Sumiko. *O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades*. Cotia: Ateliê Editorial, 2020.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge e London: Harvard University Press, 1982.
- Havelock, Eric. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Campinas: Papirus, 1996.
- Hirata, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2022.
- Homero. *Iliada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
- _____. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.
- _____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.
- _____. *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Madrid : Gredos, 1982.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Kofman, Eleonore. “Rethinking Care Through Social Reproduction: Articulating Circuits of Migration”. *Social Politics*, no. 191 (2012): 142-162.
- Konstan, David. *Pity transformed*. New York: Bloomsbury, 2001.
- Latour, Bruno. *Onde estou? Lições do confinamento para uso dos terrestres*. Trad. Raquel de Azevedo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- Marques, Felipe. *A presentificação da ausência e a dissolução da presença: a semântica da “saudade” nas épicas homéricas*. 2020. 166 p. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras.
- _____. “A terminologia da ‘compaixão’ na *Iliada*, de Homero: breve contribuição à semântica de uma emoção.” *Revista Caminhando*, Vol. 28 (2023): 1-20.
- _____. *Corpos que fazem mundos: cuidado e controle emocional na Iliada e na Odisseia*, de Homero. 2024. 250 p. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Mauss, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. En Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017.
- Mills, Sophie. Achilles, Patroclus and Parental Care in Some Homeric Similes. *Greece&Rome*, Vol. 47 (2000): 3-18.
- Minchin, Elizabeth. “Emotions, Memory, and the Wrath of Achilles: Observations from Cognitive Psychology”. En Kazantzidis, George; Spatharas, Dimos (Eds.). *Memory and Emotions in Antiquity: Ancient Emotions IV*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024.





- _____. *Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Nikkanen, Anita. “A Note on Memory and Reciprocity in Homer’s *Odyssey*”. *Center for Hellenic Studies*, 2012. Disponible en <https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/4616#n.25>. Acceso el 29/07/2024.
- Ong, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus Editora, 1998.
- Papa Francisco. *Laudato Si’: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. *Laudate Deum: A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática*. São Paulo: Paulinas, 2023.
- Pratt, Louise. “The Parental Ethos of the *Iliad*”. En Cohen, Ada; Jeremy B. Rutter (Eds.). *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*. Athens: The American School of Classical Studies at Athens, 2007, 25-40.
- Reich, Warren Thomas. “History of the Notion of Care”. En *Encyclopedia of Bioethics*. Revised edition. 5 Volumes, editado por Thomas Warren Reich. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, 319-331. Disponible en: <https://theology.georgetown.edu/research/historyofcare/classicarticle/> Acceso el 03/11/2023.
- Rosenwein, Barbara. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- Saunders, Timothy. *Bucolic Ecology: Virgil's Eclogues and the Environmental Literary Tradition*. London: Duckworth, 2008.
- Schliephake, Christopher (Ed.). *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- _____. *The Environmental Humanities and the Ancient World: Questions and Perspectives*. Cambridge Elements. Elements in Environmental Humanities. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Simondon, Michéle. *La mémoire et l’oubli dans la pensée grecque jusqu’à la fin du V^e siècle avant J.-C.* Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Stengers, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- Thalmann, William G. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
- Torrano, Jaa. “Memória e Moira”. En Hesíodo. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991, 66-78.





Tronto, Joan. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York; London: Routledge, 1993.

Tronto, Joan y Fisher, Berenice. “Toward a Feminist Theory of Care”. En *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, editado por Emily Abel, Margaret K. Nelson. Albany: SUNY Press, 1990, 35-62.

Vernant, Jean-Pierre. “A bela morte e o cadáver ultrajado”. Trad. Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. En *Discurso* nº 9. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Europeia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

