

“PERFORMANCES EMOCIONAIS” NA GRÉCIA ANTIGA: O LUTO ATRAVÉS DO CORPO (SÉCULOS VIII-V A.C.)

“Emotional Performances” in Ancient Greece: the mourning through the body (8th-5th Centuries B.C.)

Camila Alves Jourdan
Ph.D. in Social History (PPGH-UFF)
Postdoctoral Researcher at PPGH-UERJ
FAPERJ Postdoctoral Excellence Fellowship (process SEI-260003/019527/2022)
Researcher at NEREIDA-UFF and TAPHOS
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3493-5800>
E-mail: camilaajourdan@gmail.com

Recebido em: 24/02/2023
Aprovado em: 27/03/2024

Resumo:

A dor e o processo de enlutar-se para homens e mulheres demanda uma transformação do corpo: choro, entoação da lamentação fúnebre, sujar-se e cortar os cabelos compõem parte de uma apresentação social do luto pelo/a falecido/a. Considerando tais questões, ao partirmos de uma História das Emoções, propomos refletir sobre uma “performance emocional” nos contextos funerários, com ênfase nos discursos e práticas de imputação do luto em esfera visual, isto é, a transformação de seus corpos diante da sociedade. Neste artigo analisamos os épicos homéricos e elencamos algumas tragédias a fim de compreendermos os comportamentos de luto de homens e mulheres na Hélade e suas relações com o corpo como vetor de uma “performance emocional”.

Palavras-chave: Luto; “performance emocional”; História das Emoções; Grécia Antiga.

Abstract:

Pain and the grieving process for men and women demand a transformation of the body: crying, chanting the funeral lamentation, getting dirty and cutting hair are part of a social presentation of mourning for the deceased. Considering these issues and having in mind a History of Emotions, we propose a reflection on the “emotional performance” in funeral contexts, with emphasis on the speeches and practices of imputating of mourning in the visual sphere, that is, the transformation of their bodies before society. In this article we analyze the Homeric epics and list some tragedies in order to understand the mourning behavior of men and women in Hellas and their relationship with the body as a vector of an “emotional performance”.

Keywords: Mourning; “emotional performance”; History of Emotions; Ancient Greece.

Introdução: o presente e o passado

Há pouco mais de dois anos o mundo passou a enfrentar uma crise sanitária com a SARS-CoV-2, ou simplesmente mais conhecida como a covid-19. Esta pandemia implicou em uma alteração da relação da população, sobretudo ocidental, com a temática mortuária. Se o mundo ocidental construiu um certo interdito neste assunto ao longo da História, o alto número de mortos provenientes do rápido alastramento da doença provocou a necessidade de discussão sobre a questão. Já no início dessa pestilência, a mídia nacional e internacional divulgava em suas reportagens as dificuldades enfrentadas nas realizações dos enterramentos, tal como a alarmante situação enfrentada pela Itália. As fotografias de um longo cortejo fúnebre de corpos que precisavam ser cuidados por funerárias de cidades vizinhas, já que a própria cidade de origem destes decessos não conseguia mais comportar os tratos funerários e os enterramentos, tomou conta da mídia mundial¹.

A covid-19 e a morte tornaram-se tópicos nos assuntos cotidianos. E, com o avanço do número de mortes, alcançou as famílias brasileiras e resultou, implacavelmente, no falecimento de nossos entes e amigos. O horror da morte e das dificuldades e impedimentos na realização dos enterramentos estavam entre todos nós. Mesmo no ano de 2021, com mais de um ano de pandemia, as adversidades e o sofrimento dos familiares no Brasil continuavam². Em 2022, passados dois anos da trágica situação vivida por milhares de brasileiros³, a perda destas vidas não representou a finalização de um processo. Ao contrário, as mortes em uma situação de crise sanitária representaram o início do processo de luto de milhões de brasileiros. Evidenciavam-se duas grandes questões: a importância de realização dos enterramentos e a dor dos familiares e amigos.

Contextos de exceção nos impulsionam a questionarmos o nosso trato com o passado. Não obstante, buscamos compreender a relação entre os helenos e os ritos funerários de maneira mais ampla e, particularmente, as expressões corporais do sofrimento e luto diante da perda de entes. Longe do tabu ocidental construído com relação à morte (RODRIGUES, 2006), os helenos compreendiam este processo como sendo mais uma etapa da vida, não seu fim por completo – afinal, as *psykaí* (almas ou espíritos) continuam sua caminhada para o submundo, o Hades (DAMET, 2007, p. 91; SOURVINOU-INWOOD, 2006, p.9).

Ao nos debruçarmos sob dor, sofrimento e luto, enveredamos por um aspecto histórico ainda pouco explorado quando se trata da Antiguidade, especialmente a grega. As emoções e sensibilidades representam atualmente um novo impulso nas análises históricas. À luz dessa historiografia que se desenvolve entre avanços e retrocessos, analisaremos, no bojo das mais atuais leituras e propostas da *História das Emoções*, as expressões corporais daqueles enlutados na Antiguidade grega.

Por uma História das Emoções

A discussão historiográfica sobre a História das emoções é longa, na qual podemos identificar influências provenientes da Biologia, Antropologia e Sociologia, com relevantes nomes entre seus precursores e desenvolvedores⁴. No campo da História, em seu início como disciplina profissional, os historiadores mostraram interesse no registro das emoções. Todavia, alguns membros proeminentes demonstraram oposição a este modo de *fazer/pensar* a História, uma vez que “os historiadores foram guiados pela ideia de que seu trabalho deveria se basear em evidências empíricas e fatos observáveis” e as emoções não seriam expressas em ações externas, mas estariam presas às ideias de psicologias individuais (LANG, 2018, p. 107). Desta maneira, durante longo tempo, muitos historiadores relegaram as emoções às margens da reflexão histórica, já que por muito tempo a História era

a história do Estado, e essa história de alta política e guerra era quase exclusivamente uma história de homens, homens e homens. Sentimentos - muitas vezes associados a mulheres, crianças e irracionalidade - não eram um tema de prestígio. Se as emoções importavam, era somente quando elas afetavam as decisões dos poderosos. (LANG, 2018, p. 107).

Ainda que tenha predominado esta concepção sobre as emoções e sentimentos como objeto da História, alguns historiadores já no século XIX cederam atenção à temática. Exemplo disto é J. Michelet, ao escrever sobre a Revolução Francesa destacou que as revoltas populares e políticas tratavam do movimento da própria humanidade, seu espírito e sua expressão de amor fraternal (ou a falta desta) em detrimento das minúcias de causa e efeito (BODDICE, 2018). Em uma lista sucinta de historiadores que buscaram

elementos de emoções e sentimentos em suas pesquisas na passagem do século XIX ao XX podemos elencar J. Burckhardt, que concebia a arte com uma expressão histórica, e J. Huizinga, que usava a literatura e outras formas artísticas como fontes para reconstruir as emoções de pessoas em certo espaço-tempo.

A “primeira virada” ocorre com a *Escola dos Annales*, em que M. Bloch e L. Febvre mostravam insatisfação com a História produzida (ODÁLIA, 1997, p. 8). O historiador L. Febvre é tido como o fundador contemporâneo da História das Emoções e Sensibilidades, tal como em seu artigo *La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois ?*⁵. Como aponta Lang, “Na década de 1930, Febvre achava que havia chegado a hora de levar as emoções a sério. As emoções das massas, estimuladas e aproveitadas para fins políticos, pareciam prontas para destruir o mundo.” (LANG, 2018, p. 108). Na defesa desta História das Emoções, Febvre insistiu que as emoções “não são respostas fisiológicas automáticas a estímulos externos (...) mas expressões historicamente específicas de normas culturais e relações sociais.” (LANG, 2018, p. 108). Neste mesmo sentido, B. H. Rosenwein, historiadora do século XXI, aponta na direção de considerarmos as emoções como um elemento construído social e historicamente, afastando-se de teorias universalistas e presentistas, que acabam por compreender as emoções como imutáveis e a-históricas (ROSENWEIN, 2011, p. 9-19).

Apesar das colocações de Febvre, somente a Terceira Geração dos Annales retorna sua atenção aos estudos das emoções e sensibilidades, com E. LeRoy Ladurie e J. Delumeau. Conforme defende M. Bjerg, os estudos voltados para as emoções permaneceram periféricos até a década de 1970, ainda que também destaque a proposta de Weber de compreender as emoções como “fatores explicativos relevantes, uma vez que (...) as relações sociais estavam ancoradas na ação afetiva” (BJERG, 2019, p. 5).

Outras vertentes historiográficas possuem também expoentes nesta temática durante as décadas de 1970 e 1980, tais como P. Gay, M. de Certeau, E.P. Thompson, C. Ginzburg, entre tantos outros. Tais historiadores, de maneira direta ou indireta, dialogaram e refletiram sobre a presença e a historicidade dos sentimentos e emoções como força-motriz da História, como o caso dos estudos de E. P. Thompson, em que “demonstra como a atenção sistemática às emoções e à experiência não apenas acrescenta nuance à narrativa histórica, mas também afeta a maneira como percebemos e interpretamos como a história é feita.” (LANG, 2018, p. 111).

A década de 1990 é marcada pela "Virada Afetiva nas Humanidades" (*Affective Turn*), onde é repensada as articulações de afetividades, a partir de uma nova configuração nas relações de corpos, tecnologia e matéria, instigando uma mudança de pensamento na teoria crítica. Deste modo, esta “virada afetiva” nos incita a uma “abordagem transdisciplinar da teoria e do método que, necessariamente, convida à experimentação na captura da mudança da cofunção do político, do econômico e do cultural, tornando-a efetivamente como uma mudança na implantação da capacidade afetiva” (CLOUGH, 2007, p. 3).

Este artigo, no entanto, insere-se nas mais recentes discussões acerca das Emoções, que a concebe a partir dos sentidos e sensações. A década de 2010 é marcada por um novo direcionamento nomeado de "Virada Biocultural"/"Virada Corporal", uma vez que a compreensão das emoções, sentidas e experimentadas pelos corpos, os compreende também como uma construção social – agora não tão somente as emoções⁶. É no corpo, e na expressividade deste, que as emoções e sensibilidades são reveladas (BODDICE, 2018).

A experiência emocional que ocorre nos contextos funerários é um *topos* privilegiado para as investigações históricas que se alicerçam em uma História das Emoções. Ao propormos esta análise em nosso artigo, as vivências de dor e sofrimento dos helenos na documentação textual nos possibilita *visualizar* “performances emocionais” que se expressam através das transformações dos corpos dos enlutados.

Os contextos fúnebres na Hélade: homens e mulheres sofrem

Fosse em situações excepcionais ou no cotidiano, a importância dada ao enterro dos mortos é uma constante entre os helenos (ABELLÁN, 1995; CAMPOS, 2010). Entre os séculos VIII a.C. e o IV a.C., as práticas funerárias, o conjunto de crenças, as formas sociais de se relacionar com a morte e o morrer se modificaram para a sociedade helênica. Não obstante, tornava-se imprescindível proceder ao sepultamento, pois viabilizava a continuidade do processo post-mortem para o indivíduo e conferia aos vivos um ponto de referência espacial tangível, simbolizando a corporalidade que se desvanecia (BELMONT, 1997, p.42). Realizar os ritos e erigir um marco espacial que contém a memória do indivíduo constitui a marca de uma existência que, sem o objeto físico (tumba e estela funerária), se esvai no tempo e no esquecimento. Como bem afirma José Carlos

Rodrigues, os ritos fúnebres são organizados servindo de resposta afetiva aos defuntos, mas também como resposta social, uma vez que não permitem que se apague a memória de existência do falecido da memória social/coletiva, pois “se os vivos conhecem seu nome, o morto continua um pouco vivo” (RODRIGUES, 2006, p.12).

A prática do enterramento, bem como as ações concernentes ao processo funerário, são marcos já presentes na tradição homérica. E a preocupação com a correta realização dos ritos fúnebres podem ser destacados com a demanda enfática realizada por Elpênor:

Suplico em nome de quem sonhas ver,/ de teu pai, que se desdobrou por ti na infância, / de tua mulher, do filho que deixaste só, / sei que daqui, onde Hades mora, aportarás,/ em nave bem-lavrada, na ínsula Eeia, / onde **te rogo**, chefe, que **me rememores!** / **Não me abandones insepulto e sem lamento**/ quando te fores (...)/ mas com minhas armas todas me incendeia/ e à beira do oceano cinza **erige o túmulo**/ de um infeliz: **vindouros saibam que eu vivi!** [grifo nosso] (HOMERO, *Odisseia*, XI, v. 66-78)⁷

É o morto que implora, por tudo que é caro a Odisseu, seu próprio sepultamento. O falecido reforça o pedido com “μή μ’ ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν” [grifo nosso] (HOMERO, *Odisseia*, XI, v. 72)⁸. Portanto, enterrar e lamentar o decesso são práticas relevantes no corpo social políade, ao ponto de o companheiro do herói clamar seu funeral. O valor empregado pelos helenos aos rituais mortuários também se destaca no contexto agonístico da *Iliada*, uma vez que há um acordo entre o rei troiano Príamo e o rei argivo Agamêmnon para a suspensão dos ataques e, neste ínterim, executar os rituais mortuários (HOMERO, *Iliada*, VII, v. 375-378; v. 408-411).

A concepção de importância dada ao correto ritual funerário pelos helenos não é retida nas obras homéricas, pois a tradição das práticas funéreas pode ser vista como preocupação de personagens em tragédias gregas do período clássico. Neste sentido, um exemplo primordial é o empenho de Antígona em concretizar o enterramento do corpo do irmão Polinices. No início dos versos da peça, a fala de Antígona adianta todo o desvelar da tragédia que a assola;

Como posso estar tranquila, se Creonte tratou com tão iníqua diferença nossos dois irmãos, concedendo a um a honra do sepultamento e ordenando que o outro fique insepulto? A Etéocles, como é justo e

honroso aos mortos, deu-lhe solene sepultura. Quanto ao infeliz Polinices, pelo contrário, dizem ter mandado proclamar que cidadão algum lhe sepulte o cadáver **nem o lamente**, mas que, **sem lágrimas e cova**, seja abandonada às aves de rapina, que do alto o espreitam como deleitoso pasto. [grifo nosso] (SÓFOCLES, *Antígona*, v. 20-30)⁹.

Neste contexto inicial, Polinices seria aquele que não recebe sepultura nem lamento, que não receberia as honras fúnebres, ou seja, seria um ἄταφος. Para os helenos, permanecer sem o enterramento era um horror que deveria ser evitado (JOURDAN, 2020). Tal ausência do rito representa, para poetas e tragediógrafos helenos, “um insulto à dignidade humana e uma ameaça à entrada do corpo no Hades” (SANTOS, 2011, p. 6). Outros exemplos da importância do enterramento como prática na sociedade grega da antiguidade permanecem na documentação textual e imagética.

Não receber os ritos funerários comprometia diretamente a situação do defunto no *pós-morte*, sendo despossado de seu status. “Sem sepultamento, sem ritos funerários, o falecido não pode aceder a uma nova condição de existência social, ele apenas cai no anonimato” (LAFLAMME, 2007, p. 11). A ausência do enterramento implicava a negação aos vivos de sepultar seus entes, lamentando-os e tendo um local para rememorá-los. Logo, a expressão das emoções vinculadas ao espaço fúnebre também via-se, nestes contextos, limitadas ou, no mínimo, alteradas.

A performatividade no corpo: as expressões do luto

Como na pandemia em que vivemos, onde encontramos situações de “luto pela metade”, no qual os ritos e os gestos reorganizam a prática tradicional e incide na mudança de demonstração do sofrimento pela perda, a necessidade do processo de enlutamento também tem sua exteriorização entre os helenos. Demonstrar o luto e o sofrimento fazem parte, na Grécia Antiga, dos procedimentos funerários.

O comportamento emocional diante da morte de um companheiro ou familiar é ressaltado ao longo de diversas obras dos períodos arcaico e clássico. Na tradição homérica temos a dor (ἄχος) excruciante de Aquiles ao saber da morte de seu companheiro Pátroclo. O sofrimento que se apodera do herói aqueu é tão profundo que ele, na transformação de seu belo corpo, inflige-se atos violentos.

e uma nuvem negra de dor se apoderou de Aquiles./ Levantando com ambas as mãos a poeira enegrecida,/ atirou-a por cima da cabeça e lacerou seu belo rosto./ Sobre a túnica perfumada caiu a cinza negra./ E ele próprio, grandioso na sua grandiosidade, jazia/ estatelado na poeira e com ambas as mãos arrancava o cabelo (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, v. 22-27)¹⁰

A grandiosa beleza de Aquiles e toda sua grandiosidade jazem modificados para expressar seu luto: roupa perfumada passa a estar suja com a poeira da terra, seu rosto (belo) transfigura-se em imagem violada pelas lacerações autoinfligidas, seu longo cabelo é arrancado. Alterações visuais em que se vivifica o luto expressado diretamente no corpo. Mas este mesmo corpo continua, em versos posteriores, a ser usado para manifestar a dor e o sofrimento pela perda. Após a recuperação do corpo de Pátroclo, já tendo sido tomada sua armadura pelos troianos, os gregos passaram a lamentar o herói decesso.

Porém os Aqueus/ toda a noite **lamentaram** Pátroclo, **chorando**./ Entre eles foi o Pelida que iniciou o violento **lamento**./ pousando as mãos assassinas no peito do companheiro,/ **gemendo** constantemente como o leão barbudo/ cujas crias arrebatou algum caçador de corças/ na densa floresta [grifo nosso] (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, v. 314-320)¹¹

O corpo é vetor das emoções do lamento: o choro, os gemidos. A identificação do vocabulário grego é fundamental na demarcação deste pesar, uma vez que encontramos as lágrimas (δάκρυον), o lamento (γόος/ ὀδύρομαι), o choro (μυρό/ κλαίω), o gemido (ἀναστενάχω / στένω/ οἰμώζω) como alguns elementos básicos dessa demonstração da aflição diante da morte de um ente. Em alguns casos acrescidos de “μέγας” (mega/ maior) para intensificar ainda mais todo o sofrer do personagem.

As dores do luto tornam-se tão grandes para Aquiles que expressá-lo não seria suficiente para dar vazão ao sofrimento. É aventada, na narrativa homérica, a possibilidade de o herói findar com sua própria vida, enquanto outros companheiros também manifestavam o pesar pela perda, “Por seu lado Antíloco lamentava-se e chorava muitas lágrimas,/ segurando nas mãos Aquiles que gemia no seu glorioso coração;/ é que receava que com ferro ele cortasse a própria garganta. /Medonhos foram os gritos de Aquiles.” (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, v. 32-35)¹². Ao notarmos as palavras na língua original, percebemos um conjunto vocabular que reforça a intensidade do sofrimento, pois Antíloco “ὀδύρετο δάκρυα λείβων” (derramava lágrimas em lamento) e buscava

conter um afligido Aquiles que “ἔστενε” (gemia suspirando) e emitia “σμερδαλέον δ’ ὄμωξεν” (terríveis gemidos altos).

Este exemplo de comoção não é isolado. De fato, a envergadura e amplitude do sofrimento de Aquiles, em termos discursivos, se destaca na documentação grega. Neste sentido, o vocabulário é abundante e enfático nas demonstrações públicas, coletivas ou individuais, pela perda de Pátroclo – e com Aquiles envolvido, direta ou indiretamente. Todavia, o sofrimento dos enlutados permanece sendo representado pelos helenos – mesmo que atribuam suas características ao sofrimento de personagens não-gregos, tal como é feito na peça *Os persas*.

Diante da catástrofe que se abate na derrota dos persas na batalha naval de Salamina, o coro, em diálogo com o rei Xerxes, demonstra a tristeza pelas vidas perdidas no conflito: “Sim, a minha voz terá acentos dolorosíssimos para celebrar o desastre de meu povo, ocorrido no mar. **Chorarei** pela minha cidade, pela minha raça, gritarei um **gemido feito de lágrimas.**”[grifo nosso] (ÉSQUILO, *Os persas*, v. 944-949)¹³. Importante identificar que “πενθητήρος”, traduzido no verso como “chorarei”, tem uma acepção como “enlutar”. Desta forma, para compreendermos o vocabulário vinculado à demonstração do luto é relevante aprofundarmos em nossa análise, uma vez que chorar pelos seus (povo, no caso da passagem em destaque) pode representar revestir-se de luto.

O luto, compreendido como um momento de expressão das emoções, pode congrega diferentes ações, ainda que socialmente elas sejam estipuladas e esperadas em um conjunto mais ou menos definido. Assim, R. Boddice afirma que “as emoções são, portanto, um epifenômeno da experiência histórica de maneira mais geral” (BODDICE, 2017, p. 12) e estabelecer a relação entre emoção e a linguagem se torna imprescindível. Os pesquisadores, de forma ampla, “concordam que as emoções não podem existir independentemente da língua e que, embora a emoção não seja uma palavra, só pode ser propagada através de palavras” (MATT *apud* BJERG, 2019, p. 12). A relação entre emoções e o vocabulário adotado permite a análise entre o que se sente ou se vê e sua expressividade para o corpo social.

É inegável, portanto, a importância das emoções como objeto de análise histórica. Como apresentamos, essas emoções relacionadas ao contexto funerário na Hélade representam uma expressão social, inclusive de disputas em âmbito político¹⁴. Se em nosso presente pensarmos em uma História das emoções aplicadas ao contexto funerário

resultante da pandemia do coronavírus-19, notamos o qual essencial é fazermos o mesmo para a Grécia Antiga. As emoções, no passado ou no presente, são excelentes agentes históricos que se conectam aos mais distintos componentes de uma sociedade, tal como o cultural, social, político e religioso. Ao propormos uma análise que busca evidenciar a emoção do luto, sofrimento e dor pela perda na Grécia Antiga, estamos tratando do âmbito social, de um grupo coletivo – não emoções do indivíduo.

Assim, o modo como os gregos agiam e se comportavam com o falecimento de um parente ou companheiro demonstrava as emoções e sentimentos com relação à perda, uma vez que “Emoções frequentemente criam em nós impulsos para agir de uma maneira emocional em relação a outrem: podemos sentir um impulso de abraçar aquela pessoa ou de correr para fora da sala. Emoções dão à vida sua premência.” (OATLEY, 2004, p. 4). Portanto, as emoções são reações imediatas, físicas e instintivas, que são transmissoras de sentimentos; os sentimentos, por sua vez, reagem às emoções, pois são associações mentais, memórias e crenças, seria a maneira como cérebro interpreta e codifica as emoções (DAMÁSIO, 1996).

Essas demonstrações emocionais não eram restritas ao gênero masculino. O papel feminino tem destaque nas manifestações do luto. Assim, a dor e o luto das mulheres se fazia constantemente visível durante os ritos – propositalmente era desejada ser mostrada pela família para os membros da cidade a importância da perda. Na documentação de caráter textual podemos destacar que “a morte não era sofrida pelas personagens em silêncio: o padecimento que as afligia era comunicado e muitas vezes de maneira exacerbada. Lamentar o morto ia desde derramar lágrimas copiosas ao corte dos cabelos até mesmo a autoflagelação.” (SILVA, 2015, p. 69). Não somente a imputação de marcas físicas do sofrimento constituíam a prática das mulheres.

Como podemos depreender desde a obra *Ilíada*, durante os rituais mortuários de Heitor, o gênero feminino também tomava parte na entoação de lamentos. Durante a exposição do falecido, os cantos fúnebres eram cantados por pessoas especializadas. O *θρήνος* (*thrénos*) era a lamentação feita por um profissional com o objetivo de demonstrar o sofrimento pela perda. Esta prática é evidenciada nos versos “Mas quando chegaram ao famoso palácio, depuseram-no/ numa cama encordada; e junto dele colocaram cantores/ para darem início aos **cantos fúnebres**, ele que cantaram/ o canto de **lamentação**, ao que as mulheres se **lamentaram**.” [grifo nosso] (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, v. 719-722)¹⁵. No

verso seguinte a esse vemos uma outra forma de lamento possível para ser realizado durante o traslado e no momento em que o corpo é sepultado, “No meio delas Adrômaca de alvos braços iniciou o lamento” [grifo nosso] (HOMERO, *Iliada*, XXIV, v. 723)¹⁶. O γόος (*góos*) é o lamento feito pelas mulheres, o sofrimento demonstrado pelos não profissionais.

Além do aspecto musical para manifestar o lamento, as mulheres também se dilaceravam e transformavam seus corpos. Além do grande sofrimento de Aquiles já relatado, as mulheres cativas dos heróis também participaram da exposição de aflição pela perda.

“As servas que Aquiles e Pátroclo tinham arrebatado como espólio/
gritaram bem alto na angústia do coração e correram porta fora/ à volta do feroso Aquiles. Todas com as mãos batiam/ no peito e a cada uma delas se enfraqueceram os joelhos.” [grifo nosso] (HOMERO, *Iliada*, XVIII, v. 28-31)¹⁷

A expressão “ἀκηχέμεναι μεγάλ’ ἰαχόν”, traduzida como “gritaram bem alto na angústia”, reafirma o momento de grande suplício pelo qual transitavam essas mulheres. Também é notável o ato de bater em seus próprios seios como forma de expor o momento excepcional gerado pelo falecimento de Pátroclo.

No entanto, o sofrimento feminino neste contexto é representado, na documentação textual, por outros autores. Na tragédia *Agamêmnon* Cassandra, cativa, antevê a morte do rei argivo e põe-se a lamentar. Em sua fala para o Corifeu, diz que

Seja, irei, chorar (κωκύσουσ’)/ dentro de casa o meu destino e de Agamêmnon. Basta de viver!/ Ah, estrangeiros! Eu não estou a lamentar-me (δυσσοίζω) por/ medo, como o pássaro que teme a armadilha no arbusto, mas/ para me serdes testemunhas de tudo isso” [grifo nosso] (ÉSQUILO, *Agamêmnon*, v.1313-1317)¹⁸

A lamentação de Cassandra ocorre antes do decesso de Agamêmnon. Ela chora e lamenta o destino de ambos, a morte. Mas, ainda mais peculiar nesta passagem, é a fala da personagem que ratifica seu intento com tal consternação sendo exposta: “para me serdes testemunhas de tudo isso”. A demonstração do sofrimento, mesmo que sendo cerceada ao *oikos*, ou seja, ao espaço do privado, precisa de uma confirmação pública de

ter sido realizada. Ser testemunhas que ela teria desempenhado, enquanto cativa de Agamêmnon, a vindoura morte do rei.

Neste mesmo sentido de privar-se da exposição dos lamentos está a personagem Eurídice, esposa de Creonte na peça *Antígona*. No diálogo entre o coro e o mensageiro, este apresenta o comportamento de Eurídice. Sófocles escreve

tenho esperança de que ela, ouvido o doloroso caso do filho, julgou melhor não lamentar-se (πένθος) em público, mas chorar (στένειν) a desgraça doméstica dentro de casa, diante de suas servas. Sobra-lhe juízo para não cometer algum desatino [grifo nosso] (SÓFOCLES, *Antígona*, v. 1246-1250)¹⁹

Com a notícia da morte de seu filho, Eurídice vai chorar dentro da casa, junto a outras mulheres. Ainda que seja um “lamento silencioso” e contido ao *oïkos*, a resposta dada pelo Corifeu pondera a demonstração do sofrimento feminino diante do falecimento de um familiar. Assim, como reposta, temos “Não sei. Para mim, silêncio tão profundo/ e gritos excessivos se equivalem” (SÓFOCLES, *Antígona*, v. 1251-1252)²⁰. A dor, sendo ela exposta ou não, permanece presente naqueles que vivenciam o luto. Nos questionamos se seria possível, através do silêncio público, também expressar a perda. Seria uma inversão da expectativa daquilo que era esperado para as mulheres no que concerne ao luto diante do corpo social?

Ambas as passagens, nas quais as mulheres adentram a casa para chorarem e lamentarem o morto, estão relacionadas às mudanças pelas quais passou a *pólis* de Atenas após as leis de Sólon²¹. Temos, portanto, por conta de disputas locais políticas, uma modificação na forma de expressar a perda. Ainda que o lamento e o choro permaneçam, as tragédias e comédias onde constam a consternação feminil proveniente de Atenas sofreram alterações comportamentais para caber nas novas regulamentações sociais.

A questão que colocamos diante das expressões de sofrimento é o quanto dessa exteriorização, que os impele ao lamento e a laceração de seus corpos, reside em sua própria dor e o quanto estão correspondendo ao papel social a ser por eles desempenhado. Nosso objetivo não é mensurar a dor e o sofrimento – o que seria tarefa impossível ao se tratar de personagens –, mas de evidenciar o quanto de performatividade estava sendo construída e forjada no contexto de demonstração das emoções pela perda do ente. Isto é, como se constrói o discurso entre o indivíduo que demonstra suas emoções de luto e o

que dele era esperado enquanto uma performance social diante dos demais grupos da *pólis*. Em outras palavras, como podemos identificar uma “performance emocional” forjada nas expectativas sociais em contexto fúnebre.

A performatividade em J. Butler procura estabelecer a relação entre “uma teoria linguística do ato discursivo com os gestos corporais” (BUTLER, 2007, p. 31), partindo do pressuposto de que o discurso é um ato com desdobramentos linguísticos e práticos. “A performatividade não pode ser compreendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regulada e limitada de regras [...] Essa iterabilidade implica que a performance não é um ato ou evento singular, mas sim uma produção ritualizada” (BUTLER, 1993, p. 95). Desta maneira, a performatividade é uma repetição estilizada de atos que são constituídos no corpo social. Temos, portanto, que o conceito de performatividade em Butler é uma tentativa de repensar a relação entre as estruturas sociais e os indivíduos que a compõem. Conforme complementa S. Belli et al, os atos ou “fabricações” (considerando que os atos performativos são socialmente forjados) podem ser considerados “naturais” entre os membros de determinada sociedade, uma vez que a repetida execução ao longo do tempo e um amplo conjunto contendo múltiplas interações sociais cotidianas implicam em um sentimento de “naturalização” do processo. Entretanto, enquanto criação social, esses “atos performativos estão abertos a constantes transformações e redefinições” (BELLI; et al, 2010, p. 5).

Ainda que o termo “emoção” não apareça explicitamente em seus textos, ele surge de maneira espontânea em suas falas e posturas (BUTLER, 1993). Dessa forma, a “emoção é uma performance produzida através dessas fabricações, atos internamente descontínuos. Ou seja, as emoções não existem antes de sua performance” (BELLI; et al, 2010, p. 5). As emoções, para serem expressadas, precisam, primeiro, estar em um discurso. Um discurso repetido e que adquire outras formas de exteriorização, como a performance através do corpo. E, neste sentido, a constante “repetição” destes atos e discursos promove a performatividade (BELLI; et al, 2010, p. 5).

Com a análise das passagens apresentadas, podemos identificar os elementos que compõem a “performance emocional” do luto que é forjado no discurso textual da Hélade, em especial do período arcaico e princípio do período clássico. O corpo é vetor das emoções dessa performatividade quando o choro e as lágrimas – produtos biológicos

desse corpo – são associados aos caracteres de um “corpo socializado”, isto é, o sujar-se e a entoação da lamentação fúnebre.

O que compreendemos, portanto, como “performance emocional” é a conjunção de produção natural do corpo com a utilização da corporeidade como elemento visual público. As emoções da experiência do luto que são vivificadas e materializadas tendo o corpo como suporte são discursos de expectativas sociais e de individualidade do sentir, porém, quando performadas pelos personagens destacados, forjam um diálogo entre estas duas esferas.

A “performance emocional” do luto transforma os corpos masculino e feminino. Mais do que ser somente sentido, a dor e o sofrimento precisam ser externalizados e transformados em conhecimento público. Aquiles performatiza, durante os últimos cantos da *Ilíada*, um amplo tormento pela perda de Pátroclo. As demonstrações abarcam um conjunto de produtos corporais e modificações do próprio corpo, sua “performance emocional” se distancia de outros enlutados durante o conflito: nem homens ou mulheres demoram tanto quanto Aquiles para “saciar-se do pranto”. O herói, em seu luto, transforma o belo corpo, torna visível aos outros, publiciza sua angústia.

A manifestação pública não gera, por si só, uma “performance emocional”. Como na situação de Cassandra, em que ela anuncia que irá para o interior do *oikos* sofrer antecipadamente em luto, os elementos não são vistos pelo público (interno aos personagens da encenação e pelo público que assiste à peça), mas informado a todos. Assim, ainda que não materializada visivelmente o luto pelo corpo, o discurso da troiana performatiza aquilo que sofrerá. Uma “performance emocional” pode, portanto, utilizar do “esconder-se” de manifestações públicas, mas que dão conhecimento de desenvolverem-se para que se torne público, em um “saber sem ter sido visto”.

Conclusões

A finitude da vida implica, em grupos socialmente organizados, na ritualização e desenvolvimento das práticas funerárias. Parte deste processo demanda a execução de ações de expressividade dos vivos diante da perda. O pesar, entre os helenos, era demonstrado, também, na materialização do luto. Essa exibição do enlutamento incide no uso do corpo como condutor das “performances emocionais”. Neste sentido, a maneira

onde e como se chora ou a forma com que se mostra o aspecto do corpo (sujo, com lacerações, cabelos cortados) são demandas sociais esperadas, logo, esses elementos compõem a performatividade emocional dos indivíduos enlutados.

A análise dessas emoções expressadas na documentação textual elencada nos possibilita compreender que, em situações de luto, homens e mulheres dialogam em seus comportamentos: ambos podem chorar efusivamente, entoar o lamento fúnebre, lacerar-se e sujar-se. Isso não significa que as “performances emocionais” de homens e mulheres na Hélade seriam as mesmas, uma vez que as mulheres possuem proeminência nos rituais funerários no que concerne à lamentação do morto (JOURDAN, 2019), mas existem similitudes comportamentais do feminino e masculino diante da sociedade. O caráter de *juízo* dessas “performances emocionais” é outra questão a ser analisada²².

Referências

Documentação textual:

- ÉSQUILO. **Os Persas**. Trad. Manuel Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HOMERO. **Íliada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.
- PLUTARCH. **Plutarch's Lives** Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge London: Harvard University Press, 1914. 1. Disponível em: <<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg009.perseus-eng1>>. Acesso em 8 set. 2020.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

Bibliografia:

- BELLI, S; et al. “Tecnoemociones y discurso: la performance emocional” In: **Revista Electrónica de Motivación e Emoción**, vol. XIII, n. 34, 2010. Disponível em: <reme.uji.es/articulos/numero34/article6/texto.html>. Acesso em: 14 mai. 2022.
- BJERG, M. “Una genealogía de la historia de las emociones” In: *Quinto Sol*, vol. 23, no.1, p. 1-20, 2019.
- BODDICE, Robb. **The History of the Emotions**. Manchester: Manchester University Press, 2018.
- BUTLER, J. **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"**. New York, Routledge, 1993.
- _____. **El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad**. Barcelona: Paidós, 2007.
- CAMPOS, Guillermo González. “Algunas reflexiones en torno a los estudios que tratan el tema de la muerte em la literatura griega arcaica” In **Intersedes: Revista eletrónica de las sedes regionales de la universidad de Costa Rica**. V. XI, nº 22. 2010, pp. 94 – 112.
- CLOUGH, P.T. "Introduction" In: CLOUGH, P.T. & HALLEY, J. **The Affective Turn: Theorizing the Social**. Durham e Londres: Duke University Press, 2007.

- DAMÁSIO, A. **O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAMET, A. “Les rites de mort en Grèce ancienne. Pour la paix des vivants ?” In: **Hypothèses**, vol. 1, n. 10, 2007.
- GARLAND, R. **The Greek way of death**. Nova York: Cornell University Press, 1985.
- GNOLI, G; VERNANT, J-P. **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JOURDAN, C. A. Entre exposição e controle: o luto e o sofrimento feminino nos ritos fúnebres em representações de vasos gregos. *Outros Tempos (Online)*, v. 16, p. 263-273, 2019.
- LAFLAMME, M. **Figures féminines de la mort en Grèce ancienne: une cohérence dans la diversité**. Dissertação (Mestrado) - Université du Québec à Montréal, 2007.
- LANG, J. "New Histories of Emotions" In: **History & Theory**, vol.57, n.1, 2018, p.107-108.
- MARÍN, H. “Muerte, Memoria e olvido” In: **Thámata: revista de filosofia**. Sevilla, 2006.
- MIRTO, M. S. **Death in the Greek World – From Homer to the Classical Age**. USA: University of Oklahoma Press, 2012.
- MORRIS, I. **Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- OATLEY, K. **Emotions: a Brief History**. Oxford: Blackwell, 2004.
- ODÁLIA, N. “Apresentação” In: BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Unesp, 1997.
- RODRIGUES, J.C. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.
- ROSENWEIN, B.H. **História das Emoções: problemas e métodos**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- SILVA, Bruna Moraes. **As representações sociais da morte na literatura grega: uma análise comparada entre Homero e Eurípides**. Dissertação (Mestrado) – Curso de História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- SOURVINOU-INWOOD, C. **‘Reading’ Greek Death – To the end of the classical period**. New York: Oxford University Press, 2006.

¹ Alguns exemplos de reportagens sobre este assunto estão disponíveis em diferentes línguas em <https://www.agazeta.com.br/editorial/caminhoes-com-corpos-sao-retrato-da-tragedia-do-coronavirus-0320>; <https://www.ilpost.it/2020/03/19/coronavirus-bare-bergamo-esercito/>; <https://news.sky.com/story/coronavirus-italian-army-called-in-to-carry-away-corpses-as-citys-crematorium-is-overwhelmed-11959994>; https://www.lexpress.fr/actualites/1/monde/a-bergame-les-camions-militaires-hantent-toujours-les-esprits_2147430.html; <https://g1.globo.com/globonews/estudio-i/video/caminhoes-de-bergamo-na-italia-levam-mortos-do-coronavirus-para-cremar-em-outras-cidades-8417607.ghtml>.

² A reportagem intitulada “Em meio à dor, famílias de vítimas de Covid enterradas em valas comuns em Manaus planejam homenagem para o Dia de Finados” endossa a argumento das dificuldades enfrentadas por familiares e amigos diante do processo de luto. Esta reportagem está disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/11/01/em-meio-a-dor-familias-de-vitimas-de-covid-enterradas-em-valas-comuns-em-manaus-planejam-homenagem-para-o-dia-de-finados.ghtml>

³ Atualmente, em números divulgados, o Brasil possui cerca de 698 mil mortes oriundas desta doença. Somente no estado do Rio de Janeiro são cerca de 76 mil mortos (dados obtidos em 22 de fevereiro de 2023).

⁴ Apenas a título de exemplificar algumas pesquisas que muito instiga o desenvolvimento da História das Emoções: no âmbito da Biologia podemos apontar C. Darwin na obra *A expressão das emoções nos homens e animais* (1872) e M. Daily & Margo Wilson em *The truth about Cinderella: A Darwinian view of parental love* (1998); dentre os muitos contributos da Antropologia destacamos nomes como E.B. Tylor em *Primitive Culture* (1871), A. Van Gennep com *Os Ritos de Passagem* (1909), E.E. Evans-Pritchard com obras como *Magia, Bruxaria e Oráculos entre os Azande* (1937), *A Religião Nuer* (1956) e *Theories of Primitive Religion* (1965), M. Douglas em *Pureza e Perigo* (1966) e *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* (1992), C. Lévi-Strauss com *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949/1968); *Tetralogia Mitológicas: [O Cru e o Cozido* (1964), *Do Mel às Cinzas* (1966), *A Origem das Maneiras à Mesa* (1968), *O Homem Nu* (1971)], C. Lutz com *Unnatural Emotions* (1988) e *Language and the Politics of Emotion* (1990); *La Dépression: est-elle universelle?* (2004), G.M. White nas obras *Moral discourse and the rhetoric of emotion* (1990), *Affecting culture: Emotion and morality in everyday life* (1994) e *Emotive institutions* (2005); na Sociologia podemos enfatizar nomes como E. Durkheim n’ *O Suicídio* (1897) e n’ *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), E. Goffman com *A Representação do Eu na Vida Cotidiana* (1956), *Manicômios, Prisões e Conventos* (1961) e *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada* (1963), N. Elias com as obras *O Processo Civilizador* (1939/1969-1982), *A Sociedade de Corte* (1969), *Estabelecidos e Outsiders* (1965), *The Loneliness of the Dying and Humana Conditio* (1979), *Solidão dos Moribundos* (1982) e *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process* (1986), R. Sennett em *Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago, 1872-1890* (1970), *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade* (1977), *The Corrosion of Character, The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism* (1988) e *The Foreigner: Two Essays on Exile* (2011), J.H. Turner nas obras *Theory and research on human emotions* (2004) e *Handbook of the sociology of emotions* (2006).

⁵ FBVRE, L. “La sensibilité et l’histoire. Comment reconstruire la vie affective d’autrefois ?” In: **Annales d’histoire sociale**, III, 1941, p.5-20.

⁶ Inseridos nesta nova perspectiva e que analisam as emoções entre os antigos, destacamos D. Konstan como um dos mais proeminentes autores, com obras como *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea* (2014), *A Amizade no Mundo Clássico* (1997), *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea* (2010) e o célebre *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (2006); outro pesquisador que realiza grandes contribuições é D.L. Cairns, com trabalhos como *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After* (2017), *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions* (2017), *Emotions between Greece and Rome* (2015), *Vision and Viewing in Ancient Greece* (2013) e *Body Language in the Greek and Roman Worlds* (2005).

⁷ “νῦν δέ σε τῶν ὀπιθεν γονάζομαι, οὐ παρεόντων./ πρὸς τ’ ἀλόχου καὶ πατρός, ὃ σ’ ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα./ Τηλεμάχου θ’, ὄν μοῦνον ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπες./ οἶδα γὰρ ὡς ἐνθένδε κίων δόμου ἐξ Αἴδαο/ νῆσον ἐς Αἰαίην σήσεις εὐεργέα νῆα./ ἔνθα σ’ ἔπειτα, ἄναξ, κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο./ μὴ μ’ ἄκλαυτον ἄθραπτον ἰὼν ὀπιθεν καταλείπειν/ νοσοπισθεῖς, μὴ τοί τι θεῶν μῆνιμα γένωμαι./ ἀλλὰ με κακκῆαι σὺν τεύχεσιν, ἄσσα μοι ἔστιν./ σῆμά τέ μοι χεῦαι πολίτης ἐπὶ θινὶ θαλάσσης./ ἀνδρὸς δυστήνοιο καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.”

⁸ “Não me abandones **insepulto e sem lamento**”

⁹ “οὐ γὰρ τάφου νῶν τῷ κασιγνήτῳ Κρέων/ τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ’ ἀτιμάσας ἔχει;/ Ἐτεοκλέα μὲν, ὡς λέγουσι, σὺν δίκῃς / χρήσει δικαία καὶ νόμου κατὰ χθονὸς / ἔκρυψε τοῖς ἐνερθεὶν ἐντιμον νεκροῖς;/ τὸν δ’ ἀθλίως θανόντα Πολυνεῖκους νέκυν/ ἀστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ/ τάφῳ καλύψαι μηδὲ κοκῦσαί τινα./ εἶν δ’ ἄκλαυτον, **ἄταφον**, οἰωνοῖς γλυκύν/ θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βοράς.” (*Antígona*, vv. 20 -30) [grifo nosso].

¹⁰ “ὡς φάτο, τὸν δ’ ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα:/ ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν/ χεῦατο κακὴ κεφαλῆς, χαρίεν δ’ ἦσχυνε πρόσωπον:/ νεκταρέφ δὲ χιτῶνι μέλαιν’ ἀμφίζανε τέφρη./ αὐτὸς δ’ ἐν κονίησι μέγας μεγαλωστί τανυσθεὶς/ κεῖτο, φίλησι δὲ χερσὶ κόμην ἦσχυνε δαΐζων.”

¹¹ “αὐτὰρ Ἀχαιοὶ/ παννύχιον Πάτροκλον **ἀνεστενάχοντο γοῶντες**./ τοῖσι δὲ Πηλεΐδης ἀδινούῳ ἐξῆρχε **γόοιο**/ χεῖρας ἐπ’ ἀνδροφόνους θέμενος στήθεσσιν ἐταίρου/ πυκνὰ μάλα **στενάχων** ὡς τε λῖς ἠϋγένειος,/ ᾗ ρά θ’ ὑπὸ σκύμνους ἐλαφιβόλος ἀρπάσῃ ἀνήρ/ ὕλης ἐκ πυκινῆς; ὁ δὲ τ’ ἄχνυται ὕστερος ἐλθῶν”

¹² “Ἀντίλοχος δ’ ἐτέρωθεν ὀδύρετο δάκρυα λείβων/ χεῖρας ἔχων Ἀχιλῆος; ὁ δ’ ἔστενε κυδάλμιον κῆρ:/ δεΐδιε γὰρ μὴ λαιμὸν ἀπαμήσειε σιδήρω./ σμερδαλέον δ’ ᾤμωξεν”

¹³ “ἦσω τοι τὰν πάνδυρτον,/ σὰ πάθη τε σέβων/ ἀλίτυπά τε βάρη,/ πόλεως γέννας **πενθητήρος**:/ κλάγξω κλάγξω/ δὲ **γόνον ἀρίδακρυν**.”

¹⁴ Sem nos aprofundarmos nesta questão, podemos destacar dois exemplos fundamentais de situações em que emoções são utilizadas como estratégias políticas: a oração fúnebre feita por Péricles para os falecidos no primeiro ano da Guerra do Peloponeso (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II. 36-42) e da comédia aventada pelos políticos atenienses sobre os mortos na batalha da Arginusa (Xenofonte, *Helênica*, I. 6-7).

¹⁵ “οἱ δ’ ἐπεὶ εἰσάγαγον κλυτὰ δώματα, τὸν μὲν ἔπειτα/ τρητοῖς ἐν λεχέεσσι θέσαν, παρὰ δ’ εἶσαν ἀοιδούσ/ **θρήνων** ἐξάρχους, οἳ τε **στονέεσσαν** ἀοιδὴν/ οἱ μὲν ἄρ’ ἐθρήνεον, ἐπὶ δὲ **στενάχοντο** γυναῖκες.”

¹⁶ “τῆσιν δ’ Ἀνδρομάχη λευκώλενος ἦρχε **γόοιο**”

¹⁷ “δμοφαὶ δ’ ἄς Ἀχιλεὺς ληΐσσατο Πάτροκλός τε/ θυμὸν **ἀκηχήμεναι μεγάλ’ ἴαχον**, ἐκ δὲ θύραζε/ ἔδραμον ἄμφ’ Ἀχιλῆα δαΐφρονα, χερσὶ δὲ πᾶσαι/ στήθεα πεπλήγοντο, λύθεν δ’ ὑπὸ γυῖα ἐκάστης.”

¹⁸ “ἀλλ’ εἴμι κὰν δόμοισι κοκῦσουσ’ ἐμὴν/ Ἀγαμέμνονός τε μοῖραν. ἀρκεῖτω βίος./ ἰὼ ξένοι,/ οὔτοι δυσοίξω θάμνον ὡς ὄρνις φόβῳ/ ἄλλως; θανούσῃ μαρτυρεῖτέ μοι τόδε”

¹⁹ “καὐτὸς τεθάμβηκ’: ἐλπίσιν δὲ βόσκομαι/ ἄχῃ τέκνου κλύουσαν ἐς πόλιν γόους/ οὐκ ἀξιώσειν, ἀλλ’ ὑπὸ στέγῃς ἔσω/ δμοαῖς προθήσειν πένθος οἰκεῖον στένειν./ γνώμης γὰρ οὐκ ἄπειρος, ὥσθ’ ἀμαρτάνειν.”

²⁰ “οὐκ οἶδ’: ἐμοὶ δ’ οὖν ἦ τ’ ἄγαν σιγὴ βαρὴ/ δοκεῖ προσεῖναι χῆ μάτην πολλὴ βοή.”

²¹ Conforme narra Plutarco, Sólon, legislador ateniense do século VI a.C., teria realizado mudanças e estabelecido novas ordenanças legais. Essas alterações enveredaram pelas questões mortuárias e as demonstrações femininas neste contexto: “Também sobre as deslocções, manifestações de luto e festividades das mulheres estabeleceu uma lei que reprimia a desordem (**ἄτακτον**) e o excesso (**ἀκόλαστον**) [...] Impediu-as de se lacerar em golpes (**ἀμυγῆς δὲ κοπτομένων**), de fazerem lamentações (**θρηγεῖν**) fingidas e de chorarem um estranho no funeral de outras pessoas (**κοκῦειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφειλεν**) (PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Sólon*, 21.4) [grifo nosso]

²² Esta problemática não foi objeto de estudo neste artigo, por isso a ausência de tal debate.