

**“EM PLENO PEITO O DESEJO LHES ATIROU”:  
SEXUALIDADE FEMININA E MISOGINIA NA  
LITERATURA GREGA ANTIGA**

*“And put desire in their breasts”: Female sexuality and  
misogyny in Ancient Greek Literature*

Mariana F. Virgolino  
Doutora em História (UFF)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2726-4941>  
E-mail: [marianavirgolino@gmail.com](mailto:marianavirgolino@gmail.com)

Recebido em: 14/03/2022  
Aprovado em: 08/06/2023

**Resumo:**

O presente estudo tem como objetivo traçar um perfil do entendimento da antiguidade grega sobre a feminilidade em longa duração, do período arcaico (sécs. VIII-VI a.C.) ao clássico (sécs. V e IV a.C.). A filosofia e a literatura médica helenas descrevem as mulheres como excessivas, úmidas e emocionais. Tais alegações, contudo, já estavam presentes na poesia arcaica. Assim sendo, nos propomos a analisar um corpus documental formado por textos médicos, filosóficos e poéticos, tendo por fim como foco o Hino Homérico V: a Afrodite. Concluimos ser possível perceber uma continuidade entre mythos e lógos no que diz respeito ao feminino, pois ambos constroem e reforçam ideias que colocam as mulheres como seres que necessitam do controle patriarcal dada a sua sexualidade exacerbada.

**Palavras-chave:** Grécia Antiga; Misoginia; Hinos Homéricos.

**Abstract:**

The present study aims to outline the long-term understanding of femininity in Greek antiquity from the archaic period (8th -6th centuries BC) to classical era (5th and 4th centuries BC). Hellenic philosophy and medical literature describe women as excessive, humid, and emotional. Such claims, however, were already present in archaic poetry. Therefore, we propose to analyse a documentary corpus formed by medical, philosophical and poetic texts, having as the main focus the Homeric Hymn V: to Aphrodite. The conclusion is the possibility to perceive a continuity between mythos and logos in regard to women, as both build and reinforce ideas that described women as beings who needed patriarchal control given their exacerbated sexuality.

**Keywords:** Ancient Greece; Misogyny; Homeric Hymns.

“Desde a Antiguidade, moralistas e satíricos deleitaram-se com pintar o quadro das fraquezas femininas”

Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo*

Platão (sécs. V-IV a.C.), defendeu que tanto homens quanto mulheres devem colaborar para o funcionamento da cidade ideal (*Callipolis*), apesar de serem distintos: “a mulher participa de todas as ocupações e de todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem” (*República*, 456a). O ateniense alega que os gêneros teriam, em sua utopia, a mesma educação, podendo atingir a posição dos guardiões/reis-filósofos (*Rep.*, 456a-d, 466c-d). No *Menon* (73a) é afirmado que homens e mulheres possuem as mesmas virtudes: ambos necessitam de prudência (*sophrosynes*) e justiça (*dikaiosynes*) para serem bons. Apesar de ser visto, especialmente em comparação a Aristóteles, como sendo muito menos machista (SMITH, 1983), é preciso salientar que, nos diálogos platônicos, vemos sim misoginia<sup>1</sup>: mesmo advogando pela igualdade de oportunidades, o *corpus platonicum* se encontra pleno de comentários degradantes sobre o feminino. Na *República*, são mencionados em diversas passagens (396d-e, 398e, 431b-c, 469d) atitudes e comportamentos ruins como feminis, indignos do homem bom. As mulheres guardiãs/rainhas-filósofas seriam superiores aos homens de outras camadas sociais, mas inferiores aos do seu próprio grupo (*Rep.* 455b-e). É preciso ressaltar ainda que, quando fala da família comunal em *Callipolis*, é a mulher -e não o homem- que é colocada como *propriedade sexual comunal*: “todas essas mulheres serão comuns a todos esses homens, nenhuma coabitará como esposa só dele [...]”. O *Timeu* (42b-c) alerta: “Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração [...]”

O nascimento na condição de mulher é, pois, um castigo por uma vida anterior *desregrada*. Em *Leis*<sup>2</sup>, Platão apresenta o que pode ser percebido como uma regressão à igualdade de gênero desejada na *República* (FOLCH, 2015): na Magnésia -que seria a segunda melhor constituição, sendo a primeira a da *Callipolis* (*Leis*, 739b-740a)-, as mulheres prestariam serviço militar e poderiam exercer cargos públicos apenas depois da idade fértil (785b). Assim, haveria um destino biológico feminino a ser cumprido antes da participação na cidade, cabendo a elas performances de virtude na vida política (FOLCH, 2015)<sup>3</sup>. A infertilidade poderia gerar punições severas e desonra (*Leis*, 784c-

e). Ainda no *Timeu* (91c-d) é dito que o desejo feminino pela maternidade é natural. Destarte, há idiossincrasias nas visões platônicas sobre o lugar das mulheres na política<sup>4</sup> e tal debate provavelmente jamais será encerrado.

É bem sabido que, na filosofia platônica, a alma é superior ao corpo (*Crátilo*, 400b-c). No que tange à *psyché*, essa seria essencialmente sem gênero e habitaria um corpo gendricado durante a vida de uma pessoa (SCHULZ, 2018). Mas é possível perceber que existe a ideia de “almas femininas” e “almas masculinas” nos diálogos (MERCER, 2018). Na *República* (435a-442d) e no *Timeu* (44b-77d), somos apresentados à teoria tripartite da alma: suas porções estão alojadas em diferentes partes do corpo humano, devendo a racional (*logistikon/cabeça*) governar as demais (*thymoiedes/coração* e *epithymetikon/baixo ventre*). A constituição do físico humano influencia as capacidades da alma (*Timeu*, 43a-e), de modo que, mesmo sendo a matéria inferior ao espírito, é preciso cuidar dela através dos exercícios e de uma dieta regrada, pois ela é instrumento (*I Alcibíades*, 129e-130a). Uma alma que habita um corpo desequilibrado está em um recipiente mais fraco e sofre pela debilidade da carne à qual está atrelada (*Timeu*, 83c-d). Considerando a teoria da transmigração das almas (*metempsychose*), uma *psyché* lânguida reencarnará em um corpo feminino ou em um animal (*Timeu*, 42b-c), enquanto a alma virtuosa deve ter um receptáculo adequado à sua grandeza: um homem livre.

Em *Geração dos Animais* (728a18-23), Aristóteles afirma:

[...] uma mulher é como se fosse um homem infértil; a fêmea, de fato, é fêmea por uma espécie de incapacidade, isto é, falta-lhe o poder de fabricar sêmen fora do estado final do alimento (isto é sangue ou sua contraparte em animais sem sangue) por causa da frieza de sua natureza.

O estagirita, nesse texto, aborda a incompletude da biologia feminina em relação à masculina: o macho é a força da ação, enquanto a fêmea é matéria.<sup>5</sup> Sem o movimento, a criação de vida não é possível. Embora ambos contribuam para a geração, o macho é claramente descrito como o elemento superior. Essa “falta” biológica também se materializaria em incapacidades para as relações políticas<sup>6</sup>: a faculdade de deliberação feminina é *akuron*, destituída de autoridade, sua virtude é servil e imperfeita (*Política*, 1252b5-8,1260a10-23)<sup>7</sup>, o que a coloca sob a tutela do elemento masculino livre, completo, entendido como o ápice da vida animal e política (*GA*, 732a21-22; *Pol.*,1260a21-32).

A natureza compele assim todos os homens a se associarem. Àquele que primeiro estabeleceu isso se deve maior bem; porque se o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem justiça. (ARISTÓTELES, *Pol.*, 1253a29-33)

A *physis* é, para o filósofo, uma ordem estética e hierarquizada (*Pol.* 1254b) e, sendo o homem livre e cidadão o *télos* da natureza (*Pol.* 1253a), “quaisquer seres humanos que ficam aquém desse *telos*, como as mulheres, o fazem tanto no plano natural quanto na ordem social, que estão inextricavelmente ligados” (YATES, 2015, p.5). Corpo e alma são conexos também no *corpus* aristotélico: a *psyché* é característica dos seres vivos, animais e plantas (*Da Alma*, 410b16-26, 411b27-30). Ela é a causa das ocorrências vitais<sup>8</sup>, “o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência” (*Da Alma*, 412a29), variando entre os seres vivos e seu entendimento está atrelado ao estudo da natureza (*Da Alma*, 402a5-7). Quanto às faculdades/partes da alma, são enumeradas pelo estagirita: *nutritiva*, presente em todos os seres vivos (*Da Alma*, 413b7-9; 414a32-b1); *sensitiva/desiderativa*, comum a todos os animais (*Da Alma*, 413b1-10, 414b4) e *intelectiva* (*Da Alma*, 413b24-27, 414b18-20). Esta última seria uma potencialidade exclusiva humana, categorizando a humanidade como racional e tem em si as outras duas faculdades (*Da Alma*, 414b20-32).

Além da carne fria (ARISTÓTELES, *GA* 728a)<sup>9</sup>, como um “homem deformado”, o sêmen feminino é o sangue menstrual, desprovido da faculdade nutritiva<sup>10</sup>:

“Agora, tanto quanto podemos ver, a faculdade da alma de todo tipo tem a ver com alguma substância física que é diferente dos chamados “elementos” e mais divino do que eles; e como as variedades das almas diferem umas das outras na escala de valor, então as várias substâncias relacionadas com elas diferem em sua natureza. Em todos os casos, o sêmen contém dentro de si o que o torna fértil - o que é conhecido como substância “quente”, que não é fogo nem qualquer substância semelhante, mas o *pneuma*, que está contido no sêmen ou material semelhante à espuma, e a substância natural que está no *pneuma*, e esta substância é análoga ao de que são feitas as estrelas.” (*GA*, 736b-737a, grifo nosso)

No que tange à alma e a reprodução no *corpus* aristotélico, a contribuição da mãe ao feto seria semelhante às das plantas (DEAN-JONES, 1994), sendo o pai quem confere a razão, o elemento divino, pois é ele o possuidor da semente. Mesmo gestando, a colaboração feminina na formação do bebê seria inferior. A alma de uma criança é

oriunda do pai (GA, 716a3-6). Encontramos na tragédia lógica semelhante: na *Oréstia* (458 a.C.), os filhos têm maior devoção ao pai que à mãe porque, dentre outros motivos, é o sêmen o elemento gerador<sup>11</sup> da prole (SILVA, 2016).

Enxerga-se, então, a elaboração de um discurso biológico<sup>12</sup> para as diferenças socialmente construídas entre homens e mulheres na filosofia aristotélica, de forma que a crítica feminista o coloca como um dos “pais fundadores” de uma tradição científica ocidental misógina (FREELAND, 1994). Percebemos que diversos entendimentos da “ciência” helena sustentavam práticas que perpetuaram atitudes negativas em relação às mulheres (GARDEY & LÖWY, 2000), edificando noções que colocam corpos masculinos e femininos como completamente distintos biologicamente, ideias essas que se mantiveram influentes pelo menos até o século XX de nossa era (BONNARD, 2013; KING, 1998).

A medicina grega antiga apresenta a ideia do corpo feminino como algo macio e desequilibrado<sup>13</sup>: a carne seria mais esponjosa, mais úmida e absorveria mais sangue (*Das Doenças das Mulheres*, 8.10-17 Littré), sendo “radicalmente diferente do corpo masculino, comportando-se de maneiras diferentes e exigindo diferentes terapias” (KING, 1998, p.11), de forma a originar uma medicina específica para ele: a ginecologia (KING, 1998; DEAN-JONES, 2018). A umidade como marca do corpo feminino -vide o nascimento de Afrodite- é abordada por Hesíodo, pelos pré-socráticos<sup>14</sup> (TROTT, 2019) e está presente nos textos atribuídos a Hipócrates (outro exemplo: *Do Regime*, 6.512.13–19 Littré). Embora exista nos autores hipocráticos a crença de que ambos os sexos<sup>15</sup> contribuem com sêmen para a constituição de um novo ser humano (*Da Geração*, 7.478 Littré), fica patente que o do homem é entendido como mais elevado que o da mulher, de forma a existir uma hierarquia dos corpos e dos espíritos gendrificadas.

O macho tem na força a sua maior virtude<sup>16</sup>: sêmens fortes geram meninos, enquanto os fracos gerariam meninas (*Da Geração*, 7.478 Littré)<sup>17</sup>. Em *Do Regime* (6.496–498 Littré), a alma é um fluido composto de água e fogo que circula pelo corpo e que está em equilíbrio quando possui esses elementos de forma igualitária. Sendo o corpo feminino excessivo em líquidos, a alma nele será mais lenta, fria e menos racional (MERCER, 2018), pois a inteligência é conectada ao vigor da rotação da *psyché*, impulsionada pelo fogo/calor. Alcméon de Crótona (DK 24 B4), tido como o “pai” da anatomia (LONGRIGG, 1993) e um dos pitagóricos, considerava a saúde como resultado

de uma *isonomia* de forças contrárias: frio x quente, úmido x seco, doce x amargo, etc. Quando uma se impunha sobre as demais (*monarkhia*), tinha-se a situação de doença. A *isonomia* entre as forças era necessária para que o corpo fosse saudável e essa ideia também se faz presente nos escritos hipocráticos (VEGETTI, 1995), sendo possível ver a conexão entre política, opinião pública e filosofia no desenvolvimento da literatura médica grega (KING, 1998).

A menstruação<sup>18</sup>, o sexo heterossexual<sup>19</sup> e a gravidez<sup>20</sup> são recomendados pela tradição hipocrática como meios para adequar a quantidade de umidade no corpo feminino e de restaurá-lo ao equilíbrio mental e físico (*Das Doenças das Mulheres*, 8.58, 8.78 Littré; *Das Doenças das Virgens*, 8.468 Littré). Esses dois últimos “remédios” estão presentes na conclusão do *Hino Homérico V: a Afrodite (H.H.V nas próximas menções)*: Afrodite se recupera da aflição imposta por Zeus e reflete sobre seu excesso de sedução após se envolver com Anquises e gerar Eneias. Defendemos, neste texto, a existência de paralelos entre o conhecimento médico que circula na Hélade a partir do século V a.C. e as visões de comportamentos exemplares/nocivos presentes na religião dos gregos antigos desde séculos anteriores.

Nossa intenção, a partir de agora, é entender como a distinção entre masculino e feminino pode ser percebida no arcaísmo (sécs. VII e VI a.C.) pelo estudo do *H.H.V*. Melhor dizer: sendo um instrumento religioso<sup>21</sup>-destarte, dotado de autoridade, uma vez que a religião grega era cívica (VERNANT, 2006)-, tal texto pode ser compreendido como uma *construção política*<sup>22</sup> que sustenta a ideia da falta de controle feminina e faz parte de um cânone que auxiliou a construir uma *lógica da misoginia* (MANNE, 2018)<sup>23</sup> na cultura helena. Essa lógica possuía, inicialmente, explicações religiosas, que depois se manifestaram nas literaturas filosófica e médica conforme essas foram ganhando maior reconhecimento público, até que elas mesmas se tornassem discursos de autoridade. A ginecologia hipocrática consistia mais nas ansiedades dos homens gregos sobre a fisicalidade das mulheres que sobre o devido funcionamento dos corpos femininos, e as elaborações sobre as divindades femininas também se configuravam em um conjunto retórico que refletia sobre “as suposições e preocupações de homens sobre as mulheres” (TROTT, 2019, p.121) e justificava o controle patriarcal.



\*

A masculinidade como superior e a feminilidade como algo ruim dado seus excessos está presente no pensamento grego do período clássico (sécs. V e IV a.C.), mas tem origens mais antigas. Está também em Homero (séc. VIII a.C.), como é exposto no Canto V da *Iliada*, quando Diomedes fere Afrodite (V.330-351):

Mas ele perseguia a deusa Cípris com o bronze afiado,  
sabendo que ela era uma deusa débil, e não uma das deusas  
que se impõem no meio das guerras dos homens-  
Não era Athená, nem Enio, saqueadora de cidades.  
Mas quando chegou ao pé dela, após tê-la perseguido por entre  
a multidão, foi então que o filho do magnânimo Tideu  
lhe feriu a superfície da mão delicada com o bronze afiado;  
E de imediato a lança lacerou a carne através da veste ambrosial,  
[...] Mas gritando alto lhe disse Diomedes, excelente em auxílio:  
“Afasta-te, ó filha de Zeus, da guerra e da refrega!  
Não te basta iludires as mulheres na sua debilidade?  
Mas se pretendes entrar na guerra, penso que a guerra  
te fará estremecer, só de ouvires falar dela de longe!”

O contexto da *theomachia* (ferimento de um deus) de Diomedes é importante: ele está debilitado em sua *aristeia* (excelência) por ter sido vencido por Pandaros (*Il.*, V.95-105). Após o apoio de Athená, o herói retorna ao campo de batalha e é assim que ele fere Afrodite. Nos Cantos IV e V da *Iliada* temos um retrato de Diomedes como um guerreiro menor, que falha em se provar digno de sua linhagem, pois seu pai (Tideu) é um homem de maior bravura (STAMATOPOULOU, 2017). Afrodite é um alvo fácil e o herói reconstrói sua autoestima ao humilhar a deusa, conforme mostrado acima. Apesar da posterior tentativa de Dione em consolar a filha citando casos de *theomachia*, Zeus ri da aflição de Afrodite, afirmando que ela não deve se ocupar da guerra, e sim “[...] com os esforços do desejo no casamento:/que estas coisas [esforços guerreiros] digam respeito ao célere Ares e a Atena” (*Il.* V.428-430).

Esse episódio é um dentre os muitos símiles entre a poesia homérica e a tradição oriental (BURKERT, 1992). De acordo com o que é narrado no *Gilgamesh* (Tablete VI.6-91), Ishtar propõe ao herói que ele se torne seu amante. A deusa é por ele rejeitada, chora esse acontecimento e é repreendida pelo pai, Anu. É como oriental que Afrodite é retratada no *H.H.V.* De fato, a tradição reveste essa deusa de características ditas orientalizantes, compartilhando elementos com Ishtar e Astarte (PIRENNE-

DELFORGE, 1994). A fala de Zeus deixa claro: o caráter sedutor da deusa deve se voltar para as relações matrimoniais e não para uma sexualidade livre das expectativas sociais. Na *Iliada* vemos uma Afrodite com um apelo maternal que estava presente no seu culto cipriota, mas que dificilmente se manifesta nos demais exemplares da literatura helena (PIRENNE-DELFORGE, 1994). Já no *H.H.V.*, isso não está presente. Trata-se de um retrato da divindade antes da contenção do seu poder. A sedução dela, no hino, é embaraçosa, excessiva, envolve artimanhas e coloca em risco as fronteiras entre mortais e deuses (CLAY, 2006). Tal como ocorre no *Gilgamesh* com Ishtar, na *Iliada* e no *H.H.V.* Afrodite é reprovada, subvertendo o gênero literário do hino (LAFER, 2022), suas características negativas são evidenciadas, fazendo dela alguém pautada pelo excesso de sexualidade, tal como a mulher hipocrática é demasiadamente úmida e emocional. É através da educação (tal como alude Platão), da lição imposta por Zeus, que Afrodite aprende a ser moderada. A mulher grega é uma “bárbara” entre os homens, bem como Afrodite tem traços “bárbaros” no *H.H.V.* Hesíodo (*Teogonia*, v.585-590) descreve Pandora como pertencente a uma raça (*génos*) diferente da masculina. Isso se desenvolverá na literatura médica através de descrições do corpo e tratamentos específicos para as mulheres. No caso ateniense isso se torna ainda mais evidente, pois os homens seriam autóctones, enquanto as mulheres, não (LORAU, 1984; KING, 1998).

Na tradição poética (a dizer, Homero e Hesíodo), tanto deusas olímpicas<sup>24</sup> quanto Pandora, a primeira mulher, são incompletas: Athená, Ártemis e Héstia são virgens eternas, Hera não é uma mãe devotada, Deméter não tem marido, Afrodite é infiel ao seu. S.B. Pomeroy (1995, p.8) afirma que

as deusas são imagens arquetípicas de mulheres humanas tal como visionadas pelos homens. A distribuição de características desejáveis entre um número de mulheres ao invés de sua concentração em apenas uma figura é apropriada para uma sociedade patriarcal<sup>25</sup>.

Contudo, no que tange ao masculino, temos que Zeus é portador máximo dos elementos viris e de tal forma que até consegue gerar Athená da própria cabeça. Vale lembrar que Hera, em sua tentativa de partenogênese, é menos bem-sucedida, pois Hefestos é coxo (HOMERO, *Il.* XVIII.393-397).



O ideal feminino humano envolvia não apenas o casamento, mas também a procriação, de preferência de uma criança do sexo masculino para perpetuar a linhagem de seu pai (DEMAND, 1994). “Mitos não são mentiras, mas sim uma tentativa dos homens de impor uma ordem simbólica ao seu universo” (POMEROY, 1995, p.1): se uma deusa como Afrodite possui inicialmente uma sedução exacerbada, necessitando da ação de Zeus para que a mesma seja contida, o que se poderia esperar de uma mulher humana? No mínimo, que os homens de sua família exerçam o papel de regular em quais ambientes essa potência possa ser direcionada de forma positiva: o casamento (CARSON, 1990). Zeus recortou as *timai* (atuação e honrarias) das deusas na sociedade divina e o chefe da família deveria limitar a ação sexual feminina a fim de evitar excessos que colocassem em risco a ordem social.

\*

As marcações de gênero se mostram mais perceptíveis e aprofundadas na cultura grega a partir do séc. VII a.C.: o luto masculino se torna mais comedido, o desenvolvimento do ideal de reclusão feminina se manifesta na poesia e a *sophrosyne* (temperança, moderação) passa a ser o parâmetro de comportamento social<sup>26</sup>. O excesso e as demonstrações públicas de emoções são, a partir de então, caracterizados como elementos feminis ou de homens de baixo nascimento (VAN WEES, 1998). Isso é bem demonstrado com a figuração de Pandora elaborada por Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, vv.60-69):

E ordenou ao ínclito Hefesto para que presto  
Misturasse terra e água e impusesse voz humana  
E força. E que à face assemelhasse às deusas imortais,  
Belo talhe amável de virgem. Mais tarde a Athená  
Que lhe ensinasse sua obra: tecer tela poliurdida.  
À dourada Afrodite, que espargisse graça à cabeça e despertasse  
Desejo terrível, e preocupações devoradoras de membros.  
“Damos-lhe mente despudorada e o caráter fingido.”,  
Ordenou a Hermes, mensageiro argifonte.  
Assim disse e eles obedeceram a Zeus Cronida Senhor.

A incompletude de Pandora é explicitada pela necessidade dos deuses em adorná-la (HESÍODO, *Teogonia*, v.560-612; *Os Trabalhos e os Dias*, v.60-105): ela só é enviada a Epimeteu após ser ricamente aparamentada<sup>27</sup> (LEE, 2015). A nudez é apropriada para

o corpo masculino bem-nascido, quente. É no século IV a.C. que estátuas de nu feminino começam a proliferar na Hélade, após a fabricação da estátua de Afrodite de Cnidos por Praxíteles. No arcaísmo (sécs. VIII-VI a.C.) a carne da mulher precisa estar coberta e nem as deusas escapam à necessidade de se adornar para poder seduzir<sup>28</sup>, como veremos mais adiante. Isso nos recorda as construções aristotélicas sobre esse corpo feminino como algo inacabado, como já discutimos.

O apetite feminil também é, em Hesíodo, descontrolado (VERNANT, 1973), havendo a necessidade do pulso do marido para que os bens não sejam dilapidados ou para que ele não seja traído (*Os Trabalhos e os Dias*, vv.699-705):

Desposa uma donzela, para que dê bons costumes a ela.  
Desposa, de preferência, aquela que mora perto de ti.  
Esteja atento para que não te cases com a alegria dos vizinhos.  
Um homem não consegue nada melhor do que mulher  
Dedicada, nem há pior desgraça do que a má,  
Parasita, que o marido, por mais forte que seja,  
Consuma sem fogo e à velhice precoce condena.

Semônides de Amorgos compôs um iambo (fr. 7) no qual afirma que o caráter das mulheres é diferente do masculino, as compara a animais e elementos<sup>29</sup>, descrevendo uma gama de comportamentos negativos que seriam típicos da feminilidade. Quando fala da *mulher asna* (vv.43-49), por exemplo, ficam evidenciados os exageros da mesma:

Outra fê-la da asna grisalha e sovada  
que só pela força ou por ameaças  
se resigna, contra a sua vontade, a tudo, e se sujeita a fazer  
coisas agradáveis. Entretanto come no interior da sua habitação,  
toda a noite e todo o dia, come junto ao lume.  
Também quanto ao ato de Afrodite,  
aceita como companheiro, qualquer um que venha.

Também a *mulher doninha* seria, de acordo com Semônides, “louca pelo leito afrodisíaco” e sua voracidade não pouparia nem os bens dos vizinhos, nem as oferendas sacrificiais aos deuses (vv.50-56). Em outros termos: comete impiedade e põe em risco a boa convivência da comunidade. Essas assimilações entre mulheres e animais nas produções de Hesíodo e de Simônides as colocam de forma explícita como elemento marginal da humanidade<sup>30</sup>. Na *Teogonia* (vv.570-594), o “belo mal” é designado como Pandora, mas em *Os Trabalhos e os Dias* nem chega a ter um nome (CHANOCA, 2019).

Teógnis de Mégara (vv.456-460), escrevendo no séc. VI a.C., compara a mulher a um barco, de forma que a própria ideia da umidade está presente. Umidade que os *corpora* hipocrático e aristotélico atribuem ao feminino. Vejamos:

Uma jovem esposa não convém a homem velho, pois, como um Bergantim, não obedece ao comando, nem âncoras a fixam; mas, tendo, Rompido suas amarras, frequentemente, durante as noites, habita um outro porto.

Consequentemente, podemos dizer que é possível ver em extratos da poesia arcaica a figuração da mulher como úmida, dotada de uma sexualidade extremada e o *H.H.V* insere-se nesse contexto de misoginia. Pouco explorados pelos historiadores lusófonos, os *hinos homéricos* se configuram como documentos importantes para entender a transição entre a poesia arcaica e a clássica e a manifestação de elementos políticos na religiosidade helena (VIRGOLINO, 2022). Frutos da tradição oral e recitados durante celebrações aos deuses, ocasiões nas quais o corpo cidadão se reunia para atrair as benesses divinas e reforçar os laços sociais (BURKERT, 1993), os hinos podem ser compreendidos como *dramas sociais* (TURNER, 2008)<sup>31</sup>: metáforas que auxiliam as pessoas a construir, compreenderem e transformarem a lógica de suas comunidades, inclusive no que diz respeito às relações de gênero. O *H.H.V*, ao ser entoado nas festividades à deusa do amor ou mesmo em ocasiões privadas<sup>32</sup>, lembra aos ouvintes de que a sedução feminina idealizada deveria ser vivida dentro das restrições e do controle típico da relação matrimonial.

Enquanto o *Hino Homérico IV: a Hermes* e o *Hino Homérico III: a Apolo* lidam com construções da masculinidade desses deuses, seus nascimentos e grandes feitos de integração ao panteão. Já o *H.H.V* e o *Hino Homérico II: a Deméter* tratam, dentre outras coisas, de desafios à ordem patriarcal (representada pelos desígnios de Zeus), a periculosidade de tais afrontas para o cosmo e como o equilíbrio é novamente estabelecido para humanos e deuses.

Cada um [dos hinos] reconta um capítulo crítico na história mitológica dos olímpicos. É essa sua unidade genérica. Essas ações e eventos que ocorreram *então* entre os deuses têm consequências permanentes e irreversíveis agora e explicam por que o mundo é do jeito que ele é. (CLAY, 2006, p.11)

\*

O *H.H.V* é um dos 4 hinos homéricos longos que chegaram até nós de forma completa. Somados aos curtos e um longo do qual só restam fragmentos, temos hoje a ciência de 33 composições aos deuses, envolvendo não apenas os olímpicos, mas também entidades como Gaia, os Dióscuros e Pã. Receberam o nome de *homéricos* por serem, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, compostos em hexâmetro dactílico, em dialeto jônico e no estilo épico e, tal como esses poemas, crê-se que sua elaboração tenha sido oral (RIBEIRO JR, 2010). O *H.H.V* é entendido como um dos mais antigos (JANKO, 1982), tendo uma linguagem arcaizante. Houve bastante debate sobre sua datação, prevalecendo atualmente a noção de que teria sido composto por volta do séc. VII a.C. (JANKO, 1982; RICHARDSON, 2010; LAFER, 2022), sendo posterior aos épicos homéricos e anterior ao séc. VI a.C.

Há nos *hinos homéricos* um pan-helenismo sutil que os unifica e enquanto Hesíodo narra na *Teogonia* os conflitos que levaram os olímpicos ao poder divino, os *hinos homéricos* -como conjunto poético- está preocupado em demonstrar a vigência da organização do mundo sob a batuta de Zeus (CLAY, 2006). O hino longo a Afrodite traria especialmente, segundo J.S. Clay (2006), um aprofundamento na separação entre homens e deuses na produção do último herói, Eneias, pois Afrodite aprende sobre o quanto é arriscado mesclar a raça dos homens à dos deuses imortais: a união de elementos inferiores e superiores ameaça a ordem cósmica<sup>33</sup>. É preciso que o mais forte haja para controlar o elemento mais fraco<sup>34</sup>, como Zeus fez com a deusa ao fazê-la “provar de seu próprio veneno”, a envolvendo sexualmente com um mortal.

A narrativa se desenvolve em 293 versos e se passa num momento mais preciso que as dos outros hinos, que se situam nas origens. No *H.H.V*, a ação se dá pouco antes da Guerra de Tróia e dá explicação ao fim da raça dos heróis (OLSON, 2012). Muitos defendem uma divisão tripartite dos hinos (JANKO, 1981; LAFER, 2022): no caso do *H.H.V*, o próêmio/*invocatio*/introdução é longo (v.1-44), fala dos “trabalhos de Afrodite” (*erga aphrodites*), ou seja, tudo o que se relaciona com a sedução e as trocas amorosas (v.1-6). Descreve ainda que “há três corações que ela não pode persuadir ou seduzir”, os das deusas Athená, Ártemis e Héstia (v.7-33); aborda como Afrodite utilizou seu poder para envolver deuses e imortais, agindo ainda sobre Zeus e o afastando de sua esposa

legítima, Hera (v.34-44). A seguir temos a narrativa/*pars épica*/argumento (v.45-291), no qual se desenvolve a história que o hino quer apresentar: como Zeus faz Afrodite se apaixonar pelo pastor mortal Anquises (v.45-55); a preparação da deusa e o encontro amoroso dos dois, que ocorre graças ao disfarce e às mentiras dela (v.56-167); a epifania da deusa (v.168-179); o medo de Anquises e a resposta da divindade, bem como: o anúncio do nascimento de Eneias, o arrependimento de Afrodite ao ter se envolvido com um mortal e o aviso para que o ele não contasse para outros sobre o encontro dos dois (v.180-291). O encerramento/*precatio*/conclusão é bastante breve (v.292-293): o eu-lírico saudando a deusa, associando-a novamente ao Chipre. Trata-se de um hino incomum, pois não narra a gênese, e sim como Afrodite torna-se vítima de seu próprio poder (RICHARDSON, 2010).

Passemos agora ao tratamento dado às Athená, Ártemis, Héstia, Eos (Aurora) e à própria Afrodite no poema, de forma a compreendermos como o retrato das mesmas oferecido pelo *H.H.V* poderia ser um instrumento de figuração da inferioridade e dos excessos femininos no período arcaico.

\*

O *H.H.V* ressalta que o poder do desejo que Afrodite desperta afeta todos os seres (deuses, humanos, animais), menos 3 divindades, que conseguiram de Zeus a permissão para permanecerem castas. Essas figuras representam, no hino, a limitação às *timai* de Afrodite (LAFER, 2022). As deusas virgens já começam celebradas no poema, pois suas esferas de atuação já estão definidas (STROLONGA, 2012), ao contrário do poder de Cítéria, que é demasiadamente amplo (*H.H.V*, v.2-22):

A Cípria, que nos deuses desperta doce desejo,  
que as greis dos homens mortais submete,  
e as aves que voam no céu e as feras todas  
quantas a terra nutre e quantas também o mar:  
os trabalhos da bem-coroadada Cítéria a todos concernem.  
Três corações ela não pode persuadir ou enganar<sup>35</sup>:  
A filha de Zeus porta-égide, Athená de glaucos olhos,  
Pois não lhe agradam os trabalhos da multiáurea Afrodite,  
Mas guerras, os trabalhos de Ares, embates e  
batalhas lhe aprazem, de admiráveis trabalhos se ocupa.  
[...]  
Jamais Ártemis aurifrecheira, a caçadora,

A ama-sorriso Afrodite submete ao amor;  
A ela apraz o arco, o matar feras nas montanhas,  
As líras, as danças e os agudos gritos  
[...]  
Nem aprazem os trabalhos de Afrodite à veneranda virgem  
Héstia, que Crono de curvo-tramar primeiro engendrou [...]

Sobre os *erga* de Athená e Ártemis, evidencia-se que ambas atuam na *liminaridade* entre o masculino e o feminino, o público e o privado (STROLONGA, 2012): a primeira não se ocupa apenas na guerra: “em casa, às virgens de pele macia ensinou/os admiráveis trabalhos, ancorando-os nos corações” (*H.H.V.*, v.14-15). A caçadora está ligada aos coros femininos, mas também se preocupa com “os bosques sombreados e a cidade dos homens justos” (v.20). Quanto a Héstia, “no centro da casa assenta-se, recebendo, dos dons, /só o grasso; em todos os templos divinos é honrada; a todos os mortais respeitadíssima entre os deuses, ela é” (v.30-32). Entre as deusas castas *versus* Afrodite há a construção, no início do hino, de uma polaridade natureza x cultura (BROWN, 1997) e essas relações são percebidas também no pensamento durante o período clássico<sup>36</sup>. Ao contrário da colaboração positiva das deusas virgens ao equilíbrio do poder de Zeus, a atuação de Afrodite é, até então, errática, pois coloca homens, deuses e feras no mesmo patamar: estão todos sujeitos à ação indiscriminada da deusa, salvo essas três figuras. Afrodite representa, nos primeiros versos, a potência do desejo em seu estado indomado, o que é salientado pela menção às feras nos versos 4-6 do *H.H.V.*

As deusas virginais estão conectadas à uma “domesticidade ordenada” (LAFER, 2022), suas *tekhnai* (caça, sacrifício e a guerra) são ensinadas à humanidade para que a vida seja organizada. Do mesmo modo como é permitido a elas manterem-se virgens (graças à concessão desse direito por Zeus), é também possível vivenciar a sexualidade de uma maneira mais contida. Há ainda o fato dessas três deusas estarem ligadas à matança, tanto sacrificial quanto na caça e na guerra (LAFER, 2022). Já o poder de Afrodite é gerador, instintivo, mesmo produzindo elementos indesejados: os heróis. A presença das divindades virgens mostra uma das questões do poema de forma sutil, mas clara: é preciso frear esse amplo poder da Cípria, transformá-lo em potência positiva, de forma a justificar seu culto.

No início do hino, o poeta apresenta uma espécie de Afrodite que não empoderar os humanos e que também está mais próxima de sua representação na tradição épica como uma deusa do desejo incontrolável e perigoso. A



digressão sobre as deusas virgens prepara assim a narrativa para a transformação de Afrodite, que no final, associa-se à procriação e à sucessão masculina quando ela fornece um herdeiro para Anquises. Esta transformação mostra seu significado para os mortais e justifica a elegibilidade de Afrodite para o louvor e as oferendas, como é típico da adoração do culto divino. [...]. O poeta usa o hino como um veículo para redefinir as honras da deusa e destaca, dessa maneira, o significado de sua adoração dentro da esfera da procriação, deixando de lado a visão tradicional de Afrodite como uma deusa apenas do sexo. (STROLONGA, 2012, p.4)

Contudo, mesmo quando são forças positivas, as deusas virgens representam uma feminilidade incompleta, como já dissemos: elas não são uma ameaça ao poder de Zeus. Rejeitando a atividade sexual, não terão filhos que coloquem em risco a soberania alcançada pelo marido de Hera (ZEITLIN, 1995). Todavia, essa negação reprodutiva não é desejada no mundo humano: a imortalidade possível, para os gregos, era aquela alcançada pela memória familiar, de modo que a reprodução dentro da instituição do casamento era o ideal de sexualidade feminina. Os deuses não precisam se preocupar com seu legado para a posteridade: o tempo para eles é irrelevante, pois existem para sempre. O excesso de castidade de Ártemis, Héstia e Athená não é ideal a ser seguido pelas mulheres humanas, já que é “através dos filhos a imortalidade se torna possível” (RAYOR, 2014, p.8).

Entendemos que a narrativa do *H.H.V* se passa em uma atmosfera que, para os helenos antigos, remetia à *liminaridade*: o Monte Ida citado nos versos 54 e 68 é o da Tróade, associado ao culto de Cibele, a Grande Mãe (BREITENBERGER, 2007). É onde também teria ocorrido o rapto de Ganimedes. Trata-se, portanto, de um local de contato entre homens e deuses no imaginário homérico (MACKIE, 2014)<sup>37</sup>. As montanhas são pontos de encontro com o selvagem (CYRINO, 2010). Contudo, Anquises pastoreava no local (*H.H.V*, v.55) e Afrodite o aborda em um estábulo, abrigo dos bois domesticados (*H.H.V*, v.76). Nos mitos mediterrâneos, tanger o gado é símbolo de virilidade (JOHNSTON, 2002): no *Gilgamesh* (Tablete VI), Enkidu e Gilgamesh matam o Touro do Céu e salvam Uruk. Os relatos sobre Teseu com o Minotauro e o Touro de Maratona (PLUTARCO, *Vida de Teseu*, XIV-XXV) e Hércules e os currais de Augias, o Touro de Creta e os bois de Gerião (PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca de História*, II.5.1-12) reforçam essa afirmação para a realidade helena. Anquises controla os bois, enquanto Afrodite, depois de se preparar para seduzir o mortal, desperta o desejo em animais selvagens na sua jornada ao amor:

Toda vestida com belas e luminosas vestes,  
Adornada em ouro, a ama-sorriso Afrodite  
Precipitou-se sobre Troia, deixando a olorosa Chipre,  
No alto, entre nuvens, prontamente percorrendo a rota,  
Atingiu o multifonte Ida, mãe das feras;  
Foi ao acampamento nas montanhas e atrás dela,  
Saracoteando, lobos cinzentos, leões de rútilos olhos,  
Ursos e ágeis felinos ávidos por corsazinhas  
Perambulavam; viu e se encantou no ânimo e no coração  
E em pleno peito o desejo lhes atirou. De uma só vez,  
Aos pares se acasalaram em sombreadas grutas.  
E ela, chegando às bem construídas cabanas,  
Encontrou, deixado sozinho no estábulo, sem os outros,  
O herói Anquises, que a beleza dos deuses carregava (H.H.V., vv.64-77).

Vê-se, então, um paradoxo: Anquises é um homem comedido, um domador de bestas. Afrodite ainda é, nesta porção do poema, uma potência ligada ao selvagem, à todas as formas de união sexual. É apresentada como uma “senhora dos animais” (CYRINO, 2010) tal como Cibele, a deusa frígia (BREITENBERGER, 2007)<sup>38</sup>. É nesse ambiente, nas margens da cidade (Tróia), que o último herói, Eneias, foi concebido: um estábulo na montanha, entre o selvagem e o civilizado, entre a humanidade e o divino, borrando os limites entre humanos e deuses.

Apesar de seguir a lógica homérica, na qual os pais de Afrodite são Zeus e Dione, o hino não ignora o aspecto *úmido*, aquoso da divindade. Ela é chamada de *Cípria* (v.2) e *Citereia* (v.6, 175), ligando-a ao Chipre e a Citera, duas ilhas mencionadas na *Teogonia* (vv.186-206) como relacionadas ao nascimento da deusa. O mar pode ser designado por um pronome feminino, *thálassa*, ou como Pontos, uma entidade primordial masculina (GRIMAL, 1981), sendo ambíguo como Afrodite. No hino, a deusa vai para seu “perfumado templo” em Pafos (v.58-59), onde é banhada e ungida com óleo e ambrosia pelas Graças (v.61-63). Esse santuário, na Antiguidade, era próximo ao mar e tinha um ancoradouro, tal como atesta Estrabão (*Geografia*, XIV.6.3), sendo um dos principais centros de culto à deusa.

O Chipre era compreendido também como uma espacialidade marcada por uma “profunda ambiguidade”, uma vez que era tanto heleno quanto oriental, estando “dentro e fora do mundo grego” (PIRENNE-DELFORGE, 2010, p.10), um *locus* de mediação entre culturas<sup>39</sup>. A sedução de Afrodite traz em si um pouco da visão que os próprios gregos tinham em relação aos orientais na virada entre os períodos arcaico e clássico: há

a construção da ideia da superioridade em relação aos bárbaros nas tragédias<sup>40</sup> e mencionada por Aristóteles (*Política*, 1252b7-9). A elaboração de uma efeminação característica aos povos do Oriente se faz presente na literatura médica e é marcada pelo excesso de umidade: o autor do *Ares, Águas e Lugares* descreve os asiáticos como “mais inaptos para a guerra do que os europeus, e mais dóceis em relação ao caráter” (XVI.1 Loeb). Os homens citas, povo que vivia nas estepes da Ásia central, teriam corpos “espessos, carnudos, sem articulação visível, úmidos e sem tono, e suas cavidades inferiores são as mais úmidas de todas” (XIX.5 Loeb). Ao mesmo tempo, os helenos admiravam o luxo e as riquezas materiais dos bárbaros lídios (VIRGOLINO, 2020).

A sedução se configura em um jogo de poder no qual o mais fraco consegue, por meio de artifícios e da persuasão, submeter o mais forte (CLAY, 2006)<sup>41</sup>. No caso do *H.H.V*, logicamente Afrodite -sendo divina- é mais forte que Anquises. Contudo, a deusa se disfarça e conta mentiras para seduzir o mortal. Mesmo quando o mais forte é o sedutor, deve agir com persuasão e astúcia. Passemos a isso.

Anquises, olhando, espantado se maravilhou  
Com o aspecto, o talhe e as esplendorosas vestes.  
Ela vestia um manto mais luminoso que o fulgor do fogo  
E tinha retorcidas espirais e luminosas flores;  
À volta do delicado colo belíssimos colares se assentavam,  
Formosos, relavrados em ouro e símeis à lua,  
Nos seios delicados luziam: deslumbramento para se ver!  
Eros tomou Anquises, esta fala de frente a ela falou:  
“Salve, Senhora! Que bem-aventurada vens a esta casa” (*H.H.V*, v.84-92)

Nos versos 93-107, o pastor tenta adivinhar qual deusa está perante ele e promete estabelecer para ela um altar e realizar sacrifícios. Afrodite responde dizendo não ser de origem divina, mas filha de Otreu, rei da Frígia, e que fora abduzida por Hermes para desposar o herói (v.108-127): “Ao leito de Anquises ele disse que eu seria chamada/virgem esposa e a ti filhos ilustres iria gerar” (v.126-127). Disfarçada de mortal, ela afirma ser bem-nascida, surge ao pastor com o corpo coberto por artigos valiosos e promete a ele descendência legítima. Ou seja: Afrodite se veste tal como uma *noiva* (*nymphé*) era adornada no dia das bodas. Ela pede que Anquises a tome em casamento, prometendo até o envio do dote (v.117-142).

[...]  
Mas a ti por Zeus suplico e por vossos nobres pais

-pois maus não engendrariam tal filho-  
Que me conduza virgem, inexperiente no amor,  
Até teu pai e à tua devotada mãe e também  
A teus irmãos nascidos da mesma linhagem.  
Para eles, nunca indigna, mas, digna mulher serei.  
Envia já um mensageiro aos frígios de velozes corcéis  
Para fazer saber a meu pai e minha mãe;  
Eles, por certo, vestes prodigamente tecidas em ouro  
Enviarão, aceita ainda inúmeros e esplêndidos dotes.  
Tendo isso feito, celebre as desejadas núpcias  
Honradas tanto por homens quanto por deuses imortais”.

Também Pandora é feita com a aparência de donzela e aparamentada pelos deuses com flores, cinto, colares antes de ser levada a Epimeteu (*Os Trabalhos e os Dias*, v.69-85). Ela é preparada e conduzida como uma noiva por Hermes, tal como Afrodite, disfarçada de virgem, diz que ocorreu com ela. Nas sociedades ocidentais hoje, o nu feminino está associado à sensualidade, mas no Mediterrâneo antigo a mulher desnudava-se não para encantar, e sim para o ato sexual. No que tange à Grécia, o corpo nu a ser publicamente apreciado era o masculino: estava exposto nas atividades atléticas, na estatuária, nos vasos. Mesmo a Afrodite de Cnidos estava contida dentro da clausura do templo (LEE, 2015). A deusa é despida por Anquises e “com mortal ele, imortal, se deitou, sem bem o saber” (*H.H.V.*, v.167). Ele se maravilha é com a visão da deusa como *nymphé*, coberta de riquezas da cabeça aos pés. O corpo feminino, imperfeito, incompleto, possui miasma, e esse é contido pela vestimenta (LEE, 2015). A sedução é um engodo pois tampa, disfarça essas faltas corporais através de objetos belos: flores, véus, cintos, colares. Mesmo as deusas usam esses artifícios para despertar o interesse daqueles que desejam.

Tais relatos de “vestir para seduzir” têm paralelo em obras como o *Gilgamesh* e a *Descida de Ishtar ao Mundo dos Mortos*. Nesses mitos orientais o feminino é também elemento disruptivo: Ishtar pede para Anu libertar o Touro do Céu no primeiro poema e, no segundo, ela ameaça deixar os mortos comerem os vivos (BROWN, 1997). Esse aspecto caótico é igualmente percebido nos relatos sobre a caixa de Pandora em Hesíodo e na sexualidade temerária de Afrodite no *H.H.V.* As histórias de deusas desnudas majoritariamente terminam com punição para o mortal, como ocorre com Ártemis e Actéon<sup>42</sup>: o caçador vira a caça da deusa, que o transforma em veado e ele acaba sendo devorado por seus próprios cães (PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca de História*, III.4.4). A nudez feminina é intimidadora, pois “quando o órgão sexual está descoberto,

seu poder está liberado” (BONFANTE, 1989, p.544). O excesso de vestimentas femininas no período clássico era considerado vaidade, mas é justificado pelo próprio *corpus* hipocrático: a carne dita “fria” necessitaria de mais roupas para funcionar bem. Numa sociedade patriarcal como a da Grécia Antiga, o corpo feminino era controlado pelos homens, seja no ideal estético, seja nos escritos de “biologia”.

No jogo amoroso de Afrodite, o caçador vira a presa, ludibriado pelos enfeites que cobrem o corpo feminino: esse se configura em armadilha. Ela e Anquises se relacionam sem que haja a cerimônia nupcial: ao ouvir as mentiras da deusa sobre sua mortalidade, ele se apressa e afirma que “agora nenhum dos deuses nem dos mortais/aqui me deterá. Antes que em amor me una a ti” (*H.H.V*, v.149-150). Embora inicialmente virtuoso, o príncipe não age com *prudência* (*phronesis*) ao se deparar com a beleza da deusa disfarçada de virgem (*H.H.V*, v.149-10), demonstrando os perigos da sedução feminina para os homens. Ele é também caçador, mas acaba tomado pelo “doce desejo” e ambos fazem sexo no

bem fornido leito, que já estava para o príncipe  
coberto com macias mantas e sobre elas  
repousavam peles de urso e de rugidores leões  
por ele mesmo caçado nas altas montanhas (*H.H.V*, v.157.-160).

Apesar de haver uma cama, esse leito não é adequadamente nupcial, repleto como está com peles de animais selvagens, demonstrando que Anquises está numa situação semelhante às das peles das feras que ele caçou. A jovem humana, na condição de *nymphé*, aparece na mitologia grega como elemento duvidoso para os homens, pois está em uma condição *liminar*: entre as deusas virgens e a sexualidade frívola de Eos (Aurora). Após ter se relacionado com Anquises, Afrodite se revela ao herói em toda a sua glória (é a sua *epifania* no hino). Ele percebe que foi ludibriado, pede clemência e assume temer por seu vigor sexual (*H.H.V*, v.176-190). A deusa o assegura de que ele terá descendentes, pois já carrega no ventre um filho que “entre troianos reinará/e filhos de filhos irão nascer sem cessar” (v.196-197) e se arrepende de ter seduzido o mortal (v.198-199).

A partir de então, a Cípria relata dois envoltimentos sexuais entre homens e deuses: o primeiro é o de Zeus e Ganimedes, (v.202-217), que fora arrebatado de Tróia para ser copeiro no Olimpo; já o segundo (v.218-238) é a trágica história de Titonos, também um príncipe troiano por quem Eos (Aurora) se apaixonou. Ela pede a Zeus que

o torne imortal, mas esquece, em sua frivolidade -Afrodite a chama de “néscia” (*nepín*)- de requisitar juventude eterna para ele e perde o interesse pelo amante (v.220-230).

Mas a odiosa velhice o tendo tomado e ele  
Não mais podendo os membros mover ou erguer,  
No ânimo esta decisão pareceu-lhe a melhor:  
No quarto o colocou, fechando as esplendentes portas.  
Dele ainda a voz flui incessante, mas força alguma  
Resta como antes possuíam os flexíveis membros (*H.H.V*, v.233-238).

À primeira vista, a história entre Zeus e Ganimedes é bem sucedida, pois o mesmo permanece imortal e jovem. Todavia, ele não obtém glória em batalhas ou descendência em sua relação com Zeus, permanecendo como *erômenos* (amado), eternamente adolescente. O episódio entre Titonos e Eos reforça que é preciso ir além das aparências na hora de escolher com quem se relacionar e que ceder aos caprichos femininos pode levar um homem a um terrível destino. A beleza consta no poema como algo perigoso, pois desperta a cobiça de deuses e mortais; a feminina ainda é mais ardilosa, pois envolve também a mentira: Anquises dorme com o que ele supunha ser uma mortal e acorda com uma deusa. O poema pode ser lido como uma expressão da sexualidade feminina, “representando a impossibilidade de um homem saber verdadeiramente o que está por trás da aparência atraente de uma mulher, mesmo depois que ele a “possuiu” fisicamente” (BROWN, 1997, p.50). Deixa-se implícito que Afrodite não pode pedir a Zeus para que Anquises seja jovem e imortal, de modo que a relação entre ambos termina ali. Ao mesmo tempo em que o *H.H.V* separa as raças de deuses e mortais, o problema é a intimidade que existia entre ambas dada a existência dos heróis (CLAY, 2006).

Titonos, no hino, está marcado pela *ambiguidade*: é um imortal que envelhece, é alimentado de trigo e de ambrosia por Eos (SEGAL, 1986), habita “os confins da terra próximo ao Oceano” (*H.H.V*, v.227). Ele é raptado pela deusa, que se deleita com ele enquanto há juventude, mas em sua velhice eterna está fechado no palácio dela (v.225-238). Assim sendo, entendemos que Eos trata Titonos como um marido deveria dominar sua esposa no imaginário grego<sup>43</sup>. Para a audiência do hino, dentre as mensagens transmitidas, temos a seguinte: é preciso domar a excessividade feminina, caso contrário, a falta de controle arrastará o homem para uma vida degradante. Tal preceito também é explicitado por Hesíodo na *Teogonia*: o casamento é um mal necessário, pois a “velhice ruínosa” exige cuidadores na forma de cônjuge e filhos (v.601-612). O poeta beócio



compara maridos e esposas a abelhas e zangões: enquanto maridos e abelhas “[...] o dia inteiro até o sol se pôr,/todo dia se apressam e favos luzidios depositam” (v.596-597), as esposas e os zangões “[...] ficam dentro nas colmeias salientes/e a faina alheia para o próprio estômago recolhem” (v.598-599)<sup>44</sup>. Ao fim do *H.H.V*, Afrodite estabelece que as ninfas serão responsáveis pela criação de Eneias até os 4 anos de idade, quando o menino será entregue ao pai. Ela retorna ao Olimpo expurgada de seu excedente de sedução e Anquises terá consigo aquele que será o apoio de sua velhice. Ele não se torna eterno como Titonos e Ganimedes, mas alcança aquela imortalidade segura aos humanos: a de uma árvore genealógica. Ambos saem beneficiados desse breve encontro, havendo o estabelecimento de um equilíbrio entre masculino e feminino.

\*

Esperamos ter demonstrado a continuidade das construções sobre o feminino na Grécia antiga em longa duração, desde o período arcaico até o clássico, dos poemas míticos à literatura filosófica e médica. *Mythos* e *logos* não devem ser entendidos como contrários absolutos e sim como um desenvolvimento que, mesmo nos saberes concernentes ao corpo humano, foram marcados por uma transposição de ideias que estavam presentes no universo religioso para o discurso erudito. O desenvolvimento da racionalidade grega se deu, inicialmente, numa “tradução” dos mitos para uma linguagem da natureza (VERNANT, 1973). Na “ciência” antiga, o feminino é caracterizado pelo excesso de umidade, a carne fria, um corpo incompleto, desejo sexual desregrado e arroubos emocionais curados pelo sexo marital. O retrato pintado pela literatura arcaica colore as mulheres em tons muito semelhantes: elas estão entre a civilização e a selvageria, caos e ordem e cabe aos homens -o elemento portador da cultura- represar esse potencial destrutivo e transformá-lo em algo benéfico para a comunidade: a sua continuidade através da reprodução das famílias que a compõem.

Tanto nos escritos hipocráticos quanto na poesia arcaica identificamos, entre muitas, a seguinte recomendação: as moças deveriam ser casadas jovens, a fim de terem domesticada -especialmente por meio da maternidade- sua sexualidade *perigosa*.

**Referências:**

APOLLODORUS. **The Library of Greek Mythology**. Trad. R. Hard. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. E. Bini. Bauru: Edipro, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Alma**. Trad. A. M. Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ARISTOTLE. **De Generatione Animalium**. Trad. A. Platt. Oxford: Clarendon Press, 1912.

BONFANTE, L. "Nudity as a Costume in Classical Art". **American Journal of Archaeology**, vol.93, n.4, 1989, pp.543–570.

BONNARD, J-B. Male and Female Bodies According to Ancient Greek Physicians. **Clio** [online], 37, 2013, pp.1-19.

BRANWOOD, L. Stylometry and Chronology. In: KRAUT, R. (ed.) **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BREITENBERGER, B. **Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2007.

BROWN, A.S. Aphrodite and the Pandora Complex. **The Classical Quarterly**, vol.47, n.1, 1997, pp.26–47.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Trad. M.J.S. Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARSON, A. Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire. In: HALPERIN, D. M., WINKLER, J. & ZEITLIN, F. (ed.). **Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient World**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

CHANOCA, T. A. (2019). O lugar do mito de Pandora nos poemas de Hesíodo: Teogonia 570-612 e Os trabalhos e os dias 54-104. **Ágora**. Estudos Clássicos em Debate, 21, 2019, pp.21-42.

CLAY, J.S. **The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns**. Bristol: Bristol University Press, 2006.

CYRINO, M.S. **Aphrodite**. Nova Iorque: Routledge, 2010.

DEAN-JONES, L. **Women's Bodies in Classical Greek Science**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Female Patients. In: PORRMAN, P.E. (ed.). **The Cambridge Companion to Hippocrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DEMAND, N. **Birth, Death, and Motherhood in Ancient Greece**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.

DESLAURIERS, M. Sexual Difference in Aristotle's *Politics* and his Biology. **The Classical World**, vol.102, n.3, 2009, p.215–31.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO. Sobre a Natureza. In: SOUZA, J.C. (ed.). **Os Pré-Socráticos**. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ÉSQUILO. Os Persas. Trad. J. Torrano. In: TORRANO, J. Ésquilo, Persas (texto integral). **Letras Clássicas**, (6), 2002, pp.197-228.

\_\_\_\_\_. **Oréstia**: Agamêmnon. Coéforas. Eumênides. Trad. M.G. Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

EURIPIDES. **The Plays of Euripides**. Trad. E.P. Coleridge. Londres: George Bell and Sons, 1891.

FINE, G. **Plato on knowledge and Forms: Selected Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FOLCH, M. **The City and the Stage: Performance, Genre, and Gender in Plato's Laws**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FREELAND, C.A. Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science. In: BAR ON, B-A. (ed.) **Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle**. Albany: State University of New York Press, 1994.

GARDEY, D. & LÖWY, I. (dir.) *L'Invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2000.

GRIMAL, P. **Diccionario de Mitología Griega y Romana**. Barcelona: Paidós, 1981.

GUTHRIE, W. K. C. **A History of Greek Philosophy**. Vol. VI. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HAMMANN, C. Aristotle's GA and the Hippocratic Discourse on Generation. In: FÖLLINGER, S. (ed.) *Aristotle's Generation of Animals: A Comprehensive Approach*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.

HAMMER, D. "Homer and Political Thought" In: SALKEVER, S. (ed.). **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HERÁCLITO. **Fragmentos Contextualizados**. Trad. A. Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. L.O.F. Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

\_\_\_\_\_. **Teogonia**. Trad. C. Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HIPÓCRATES. Ares, Águas e Lugares. In: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., W. **Textos Hipocráticos: o Doente, o Médico e a Doença**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

HIPPOCRATES. Peri Partheniôn (Diseases of Young Girls). Trad. R. Flemming, A. E. Hanson. **Early Science and Medicine**, no. 3, 1998, pp.241–252.

\_\_\_\_\_. **Volume IV: Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1–3. Dreams**. Trad. W.S. Jones Cambridge: Harvard University Press, 1931.

\_\_\_\_\_. **Volume X: Generation. Nature of the Child. Diseases 4. Nature of Women. Barrenness**. Trad. P. Potter. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. **Volume XI: Diseases of Women 1–2**. Trad. P. Potter. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

HOMERO. Hino Homérico V: a Afrodite. Trad. F.R. Marquetti. In: HOMERO. **Hinos Homéricos**. Org. W.A. Ribeiro Jr. São Paulo: Unesp, 2010.

\_\_\_\_\_. Hino Homérico V: a Afrodite. In: LAFER, M.C.N. **Engenhos da Sedução: o Hino Homérico a Afrodite em Quatro Ensaios e Uma Tradução**. Araçoiaba da Serra: Mnema, 2022.

\_\_\_\_\_. **Iliada**. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2010.

JANKO, R. The Structure of the Homeric Hymns: A Study in Genre. **Hermes**, 109, H.1, 1981, pp.9-24.

\_\_\_\_\_. **Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

JOHNSTON, S.I. Myth, Festival, and Poet: The "Homeric Hymn to Hermes" and Its Performative Context. **Classical Philology**, vol.97, n.2, 2002, pp.109-132.

KING, H. **Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece**. Londres: Routledge, 1998.

LAFER, M.C.N. **Engenhos da Sedução: o Hino Homérico a Afrodite em Quatro Ensaios e Uma Tradução**. Araçoiaba da Serra: Mnema, 2022.

LEE, M.M. **Body, Dress, and Identity in Ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LLOYD-JONES, H. **Females of the Species: Semonides on Women**. Londres: Duckworth, 1975.

LONGRIGG, J. **Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmeaon to the Alexandrians**. London: Routledge, 1993.

LORAUX, N. **Les Enfants d'Athéna: Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes**. Paris: La Découverte, 1984.

\_\_\_\_\_. O Que é Uma Deusa? In: SCHMITT-PANTEL, P. (org.) **História das Mulheres no Ocidente**. Vol.I: A Antiguidade. Lisboa: Afrontamento, 1993.



MACKIE, C.J. Zeus and Mount Ida in Homer's Iliad. **Antichthon**, 48, 2014, pp. 1–13.

MANNE, K. **Down Girl: The Logic of Misogyny**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

MARTINS, L.A-C.P. Aristóteles e a geração espontânea. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, [série 2], 2, 1990, pp.213-237.

MERCER, C. The Philosophical Roots of Western Misogyny. **Philosophical Topics**, 46, no. 2, 2018, pp. 183–208.

PIRENNE-DELFORGE, V. **L'Aphrodite Grecque**. Atenas/Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.

\_\_\_\_\_. Flourishing Aphrodite: An Overview. In: SMITH, A.C. & PICKUP, S. (ed.). **Brill's Companion to Aphrodite**. Leiden: Brill, 2010.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Trad. C.A. Nunes. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Eutífron. Apologia de Sócrates. Fédon**. Trad. J. Paleikat e J.C. Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Trad. M. Iglesias. Rio de Janeiro: PUC/Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **As Leis, ou da legislação e Epinomis**. Trad. E. Bini. Bauru: Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad.: A.L.A. de A. Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Trad. R. Lopes. Coimbra: CECH Universidade de Coimbra, 2011.

\_\_\_\_\_. **Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades.** Trad. C.A. Nunes. Belém: UFPA, 2015.

PLUTARCH. **Plutarch's Lives.** Vol. 1. Trad. B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

POMEROY, S.B. **Goddesses, Whores, Wives, and Slaves.** Nova Iorque: Schocken Books, 1995.

RAYOR, D.J. **Homeric Hymns: A Translation, With Introduction and Notes.** Berkeley: University of California Press, 2014.

RIBEIRO JR., W.A. Introdução. In: HOMERO. **Hinos Homéricos.** Org. W.A. Ribeiro Jr. São Paulo: Unesp, 2010.

REIN, M.J. Phrygian Matar. In: LANE, E. (ed.). **Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren.** Leiden: Brill, 1996.

RICHARDSON, N. **Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SEGAL, C. Thitonus and the Homeryc "Hymn to Aphrodite": a Comment. **Arethusa**, vol.19, n.1, 1986, pp.37-47.

SEMÔNIDES DE AMORGOS. Fr. 7 (Iambo das Mulheres). In: BRASETE, M. F. Semónides de Amorgos, fr. 7. **Ágora: Estudos Clássicos em debate.** V. 7, n. 7, p.153-162, jan. 2005. Anual. Disponível em: <<http://www2.dlc.ua.pt/classicos/Amorgos.pdf>>. Acesso em: 27/02/2023.

SILVA, T.N. **Transgressão e Punição no Géno dos Átridas: Representações Acerca do 'Sistema de Conduta' na Pólis dos Atenenses (VIII-V séculos a.C.).** 2016. 458f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. **Ele que o Abismo Viu: Epopeia de Gilgamesh.** Trad. J.L. Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SISSA, G. **Sex and Sensuality in the Ancient World.** New Haven: Yale University Press, 2008.

SMITH, N.D. Plato and Aristotle on the Nature of Women. **Journal of the History of Philosophy**, 21(4), 1983, pp.467–478.

STAMATOPOULOU, Z. Wounding the Gods: The Mortal *Theomachos* in the *Iliad* and the Hesiodic *Aspis*. **Mnemosyne**, 70, no. 6, 2017, pp. 920–38.

STRABO. **Geography.** Trad. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

STRONGOLA, P. Aphrodite against Athena, Artemis, and Hestia: a Contest of *Erga*. **Illinois Classical Studies**, n. 37, 2012, pp.1-20.

TACITUS. **The Complete Works of Tacitus.** Trad. A.J. Church, W.J. Brodribb e S. Bryant. New York: Random House, 1942.

TEÓGNIS. Theognidea. In: ONELLEY, G.B. **A Ideologia Aristocrática nos Theognidea.** Niterói: Eduff, 2009.

TROTT, A.M. **Aristotle on the Matter of Form: A Feminist Metaphysics of Generation.** Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. R.M.R Fernandes e M.G.P. Granwher. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2013.

TURNER, V. **Schism and Continuity in an African Society.** Manchester: Manchester University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana.**

Trad. F. Morais. Niterói: Eduff, 2008.

VAN WEES, H. A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece. In: FOXHALL, L. & SALMON, J. (ed.). **When Men Where Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity.** Londres: Routledge, 1998.

VEGETTI, M. **La Medicina in Platone.** Venezia: Il Cardo, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Ética dos Antigos.** Trad. J. Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, J-P. **Mito e Pensamento na Grécia Antiga.** Trad. H. Sarian. São Paulo: DEL/Edusp, 1973.

\_\_\_\_\_. **Mito e Religião na Grécia Antiga.** Trad. J.A.D. Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIRGOLINO, M.F. “Grave é Este Caso que Chega ao Conselho dos Deuses”: Resolução de Conflitos, Harmonia e Justiça no *Hino Homérico IV: A Hermes*. **História (São Paulo)**, 41, 2022, pp.1-28.

XENOFONTE. **Econômico.** Trad. A.L.A.A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

YATES, V.L. Biology is Destiny: The Deficiencies of Women in Aristotle’s Biology and Politics. **Arethusa**, 48(1),2015, pp.1–16.

ZEITLIN, F.I. **Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature.** Chicago: University of Chicago Press, 1995.

ZOLLER, C.P. Plato and Equality for Women across Social Class. **Journal of Ancient Philosophy**, vol. 15 issue 1, 2021, pp.35-62.

## Notas

<sup>1</sup> C.P. Zoller (2021), ao contrário do que foi defendido acima, vê Platão como feminista. Ela aponta elementos da teoria platônica sobre educação e atividades sociais que são vistas até hoje como avançadas, como é o caso do cuidado de crianças organizado pelo Estado, não importando o gênero do cuidador. Não haveria trabalho intrinsecamente feminino ou masculino: as atividades deveriam ser desempenhadas por aqueles com aptidão para cumpri-las, seja o ensino infantil ou o serviço militar (*República*, 369b-360c, 415a-c, 423c-d, 466c-d, 540c; *Leis*, 796c, 806b).

<sup>2</sup> *Leis* é um texto posterior à *República*, segundo a maioria das cronologias recentes sobre o *corpus platonicum* (BRANWOOD, 1992; FINE, 2004). Platão teria se tornado menos propenso, com o passar dos anos, à participação política feminina. Nas *Leis* ele também revisa suas opiniões sobre o lugar da poesia e do prazer poético na cidade. Para M. Folch (2015), contudo, as *Leis* ainda apresentam um grau de autonomia feminina: o papel político feminino na Magnésia seria exercido especialmente por uma cultura focada em performances (poesia, música, dança).

<sup>3</sup> É preciso salientar que a inferioridade feminina é, nas *Leis* (781a-b), natural e ampliada pela falta de esforço público em educar as mulheres para a virtude. “[...] o sexo feminino, esta própria porção da humanidade que devido à sua fraqueza é, em outros aspectos, muito dissimulada e intrigante, é deixada em sua condição de desordem graças à perversa complacência do legislador. Por causa de vossa negligência com esse sexo, muitas coisas escaparam ao vosso controle que estariam bem melhor no presente se tivessem estado submetidas à lei.”

<sup>4</sup> No *Teeteto* (150b), Sócrates afirma que seu papel é a educação masculina: “A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partear mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos em seu trabalho de parto.”

<sup>5</sup> “[...] pois o primeiro princípio motriz, ou causa eficiente, pela qual aquilo que vem a ser é masculino, é melhor e mais divino que o material, através do qual ele é feminino”. ARISTÓTELES, *GA*, 732a1-6.

<sup>6</sup> L. Yates (2015) argumenta ser possível ver um elo entre os argumentos biológicos e políticos do *corpus aristotélico* para a exclusão da participação feminina nas instituições políticas, uma vez que o conceito de *physis* do estagirita engloba valores culturais, tal como é estipulado na *Ética a Nicômaco* (1145b). Já M. Deslauries (2009) se posiciona ao contrário, afirmando que Aristóteles não estabelece conexões entre biologia e vida pública na *Política*. Discordamos dessa última posição, pois o estagirita é bastante preciso na *Política* sobre as correlações entre biologia e política: o livro I é repleto de afirmações que ligam esses dois domínios. Ele afirma que homens e mulheres se associam naturalmente com o objetivo de reprodução (1252a25-31) e que “naturalmente o homem é mais destinado a mandar que a mulher (excluídas, é claro, as exceções contra a natureza)” (1259b1-4). A própria existência da cidade é apresentada na *Política* como algo natural: “eis por que toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades [...]” (1252b31-33).

<sup>7</sup> “O homem livre ordena ao escravo de um modo diferente do marido à mulher, do pai ao filho. Os elementos da alma estão em cada um desses seres, mas em graus diferentes. O escravo é completamente privado da faculdade de querer; a mulher a tem, mas fraca; a do filho é incompleta. [...] No homem, a coragem serve para mandar; na mulher, para executar o que um outro lhe prescreve”.

<sup>8</sup> Para Aristóteles, alma e corpo coexistem. A alma é forma, enquanto o corpo é matéria de um ser vivo. No caso do homem, um ser pensante, portador de uma alma diferente das dos demais animais, ele admite a possibilidade desse tipo de *psyché* se separar do corpo e não perecer após a morte (*Da Alma*, 413b24-27). Trata-se de uma contradição no pensamento do estagirita, uma vez que ele afirma que toda alma necessita de um corpo para existir (*Da Alma*, 414a19; GUTHRIE, 1981).

<sup>9</sup> Xenofonte também afirma que a mulher tem o corpo fraco, o que a tornaria naturalmente menos propensa ao espaço público: “[...] à mulher, penso eu, por ter-lhe criado o corpo mais fraco para essas tarefas, disse-me ter dito, impôs as tarefas do interior da casa” (*Econômico*, VII.23).

<sup>10</sup> O *pneuma* é, para Aristóteles, alento, semelhante ao éter. Assim, o sêmen masculino, possuidor de *pneuma*, contém esse elemento divino. Através dele seria possível que houvesse geração espontânea (*GA*, 737a3-5).

<sup>11</sup> “Não é a denominada mãe quem gera o filho, nutriz de recém- semeado feto. Gera-o quem cobre. Ela hospeda conserva o gérmen hóspede, se o deus não impede. Eu te darei uma prova desta palavra: o pai poderia gerar sem mãe, eis por testemunha a filha de Zeus Olímpio, não nutrida nas trevas do ventre, gérmen que nenhuma deusa geraria” ÉSQUILO. *Eumênides*, v.657-666. Athená corrobora o papel masculino na geração de vida, pois ela “é do pai” (v.738), nasceu pronta da cabeça de Zeus.

<sup>12</sup> Aqui o termo é utilizado por conveniência linguística, uma vez que a palavra “biologia” não existia na Antiguidade, sendo um neologismo do séc. XIX.

<sup>13</sup> Os fetos masculinos, inclusive, se desenvolveriam mais rapidamente que os de meninas: “aqui está a criança já formada: a menina chega a esse ponto em quarenta e oito dias, o menino em trinta dias, no máximo”. HIPÓCRATES, *Da Natureza da Criança*, 18.1 Loeb.

<sup>14</sup> Heráclito afirma que “alma seca, a mais sábia e melhor” (Fr.118 DK), e também que um homem, quando bêbado, tem a alma úmida (Fr 117 DK), é intemperante. O homem adulto saudável, no *Corpus Hippocraticum*, é caracterizado pela secura de seu corpo. Já a mulher é descrita por Empédocles como “de muitos prantos” (B 62.1), é marcada pelo excesso de água. Ver: CARSON, 1990.

<sup>15</sup> Estamos nos referindo ao sexo biológico, não ao corpo gendricado, embora as construções sociais se manifestem na matéria sexuada, conforme afirma J. Butler (2015).

<sup>16</sup> A força é um valor masculino de longa duração, pois “em Homero, [a *areté*] trata-se de uma “virtuosidade” e se exprime, sobretudo e essencialmente, no guerreiro antagonista, na capacidade de fazer prevalecer a própria força sobre inimigos e rivais” VEGETTI, 2014, p.35-36.

<sup>17</sup> “E como o sexo masculino é mais forte que o feminino, deve seguir-se que é gerado a partir de sêmen mais forte. o assunto é assim: se o sêmen mais forte vem de ambos os pais, um macho é gerado, se mais fraco, uma fêmea. Qualquer sexo que exceda em quantidade é engendrado [...]”.

<sup>18</sup> “Para as mulheres, eis o que ocorre: primeiramente, muitas se tornam estéreis por causa das águas que são duras e também cruas e frias; pois as purgações dos mênstruos não ocorrem de modo conveniente, mas são pouco abundantes e ruins”. HIPÓCRATES, *Ares, águas e lugares*, IV.4 Loeb.

<sup>19</sup> “Há também ocasiões em que, depois que o útero é deslocado, ou a boca está muito virada, como no caso em que o colo do útero fica mais para dentro da vagina. Mas se seu ventre estiver úmido de coito e seu barriga não está vazia, seu útero não é facilmente deslocado. De qualquer forma, isso é a causa do útero fechar no caso de uma mulher que não tenha coito”. HIPÓCRATES. *Das Doenças das Mulheres*, 8.14–22 Littré.

<sup>20</sup> “Exorto, então, que sempre que as meninas sofrem desse tipo de doença, elas devem se casar o mais rápido possível. Se ficarem grávidas, ficam saudáveis”. HIPÓCRATES, *Das Doenças das Virgens*, 8.468.41-43.

<sup>21</sup> “[...] a religião tornou-se a ideologia central da *pólis*, estruturando e dando sentido a todos os elementos que compunham a identidade da *pólis*, seu passado, sua paisagem física, a relação entre suas partes constituintes. A religião continuou a fornecer a único e estável força coesiva na *pólis* clássica [...]” SOURVINOU-INWOOD, 2000, p.22.

<sup>22</sup> D. Hammer entende que os poemas épicos gregos retratam a gênese da *pólis*, sendo possível entendê-los como documentos políticos. “O brilho dos épicos está na intensidade com a qual os contornos da vida política emergem através da interação -frequentemente da coalisão- de crenças, objetivos, interesses, suposições e aspirações: o desafio da autoridade, a quase dissolução do campo político, o encontro com e a incorporação em potencial de diferentes grupos e a emergência de reivindicações públicas que iriam se desenvolver nas políticas tumultuadas da Grécia Arcaica”. HAMMER, 2009, p.38.

<sup>23</sup> A misoginia pode ser entendida “como o sistema que opera dentro de uma ordem social patriarcal para policiar e reforçar a subordinação das mulheres e defender o domínio masculino” MANNE, 2018, p.33.

<sup>24</sup> Segundo J-P. Vernant (2006, p.4), devemos compreender o panteão grego como uma unidade marcada pela diversidade: “Esses deuses que, em suas relações mútuas, compõem uma sociedade do além hierarquizada, na qual as competências e os privilégios são alvo de uma repartição bastante estrita, limitam-se necessariamente uns aos outros, ao mesmo tempo que se completam”.

<sup>25</sup> Já N. Loraux (1993, p.69) diz que “uma deusa não é a encarnação do feminino, apesar de apresentar da feminidade uma forma frequentemente depurada [...]”. Ela reconhece que as deusas representam aspectos femininos para a mentalidade helena.

<sup>26</sup> Mostrar sentimentos em público não era adequado aos homens durante o período clássico. No *Fédon* (117c), ao ver que seus discípulos choravam, Sócrates fala: “Que fazeis, meus amigos? Não foi por isso que mandei que saíssem as mulheres, por sua falta de moderação, porque a mim ensinaram que se deve morrer com formosas palavras? Permaneci, portanto, tranquilos e demonstrei maior coragem”.

<sup>27</sup> Hefesto fornece um cinto, que Atena coloca na moça. As Graças e Peithó a ornaram com colares, as Horas com flores no cabelo. Hermes lhe dá “fala falsa, o engano e o caráter dissimulado”. Zeus dá voz. HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv.70-81.

<sup>28</sup> A *Ilíada* serve de paradigma para textos posteriores, uma vez que no, Canto XXIII, Hera se embeleza com cinto, brincos, vestes, véu e sandálias para seduzir Zeus. Ver: HOMERO, *Ilíada*, XXIII.65-76 e M.M. Lee (2015).



<sup>29</sup> Essas comparações demonstram que Semônides era bom conhecedor da poesia hesiódica, uma vez que atribui às mulheres uma origem distinta daquela dos homens. Há ainda a influência da fábula, pois as mulheres possuem características animais. Ver: LLOYD-JONES, 1975.

<sup>30</sup> Na *Teogonia*, Hesíodo canta que, na primeira mulher “[...] muitos artificios foram fabricados, assombro à visão, / tantos bichos terríveis quantos nutrem terra e mar; / muitos desses nela pôs, e graça sobre todos soprou, / admiráveis, semelhantes a criaturas com voz” (v.581-584). Há todo um bestiário presente na mulher, o que explica seu apetite voraz e sua necessidade de controle.

<sup>31</sup> Dramas sociais são “uma sucessão encadeada de eventos entendidos como perfis sincrônicos que conformam a estrutura de um campo social a cada ponto significativo de parada no fluxo do tempo [...], representam uma complexa interação entre padrões normativos estabelecidos no curso de regularidades profundas de condicionamento da experiência social e de aspirações imediatas, ambições ou outros objetivos e lutas conscientes de grupos ou indivíduos no aqui e no agora”. TURNER, 1996, p.XXI-XXII.

<sup>32</sup> Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, III.104) afirma que o *Hino Homérico III: a Apolo* era um próemio que antecedia a apresentação dos coros em um dos festivais ao deus em Delos. Demócoco na *Odisseia* (VIII.266-367) canta, em ambiente privado, sobre os amores de Ares e Afrodite. Outrossim, presume-se que os *hinos homéricos* poderiam tanto ser entoados em festas públicas quanto em celebrações privadas. Ver: CLAY, 2006.

<sup>33</sup> “A política sexual do Olimpo veio à tona mais claramente no contraste entre Leto e Hera no [hino a] *Apolo* e a sujeição de Afrodite em seu hino, assim como no compromisso final alcançado no *Hino a Deméter*. Da mesma forma, as divindades masculinas, seja o filho poderoso que pode representar uma ameaça para seu pai ou o perturbador e desorientador caçula do panteão, devem descobrir seu lugar apropriado e *timai* dentro estrutura da hierarquia divina” CLAY, 2006, p.268.

<sup>34</sup> Aristóteles (*Política*, 1252a31-33) também defende que o mais fraco seja submetido pelo mais forte e apto: “Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece”. No mito, Epimeteu desobedece ao irmão mais sábio, recebe Pandora e assim traz ruína aos homens. HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv.83-89.

<sup>35</sup> M.C.N. Lafer escolhe traduzir o termo no original grego *apatesai* como “enganar”, a tradução literal. Já na versão de F.R. Marquetti (2010) a expressão escolhida é “seduzir”. Essa diferença não é absurda, pois a sedução, para a mentalidade grega antiga, envolve o engano, truques, a manipulação da percepção, seja por elementos visuais ou pela fala. Tal ideia é mantida pela tradição romana, como demonstra Ovídio em *Arte de Amar*. Ver: SISSA, 2008.

<sup>36</sup> Aristóteles, na *Política*, é emblemático ao tratar a natureza (*physis*) e a cultura (*nomos*) como elementos que se complementam. Se o homem é um animal político e precisa viver em conjunto para poder cumprir seu *telos* e suprir suas necessidades (*Política*, 1253a), essa vida comunal precisa ser regida por regras artificialmente criadas a fim de que o grupo social possa se perpetuar, ou seja, através da adoção de uma constituição política e da elaboração de leis.

<sup>37</sup> Na *Íliada*, o Monte Ida é um local associado à fertilidade e à vida religiosa dos troianos. É ali que Paris julgou a beleza das deusas (XXIV.27-30) e onde seduz Zeus para distraí-lo dos acontecimentos da guerra (XIV.300-353), um local idílico, nos “limites da terra provedora de dons/e o Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis [...]” (XIV.200-202). Além dos truques de Hera, há também o de Zeus, que cria uma nuvem dourada para que ninguém veja os dois no “prazer do amor” em plena montanha (XIV.342-351). Sobre o Monte Ida na poesia homérica, ver: MACKIE, 2014.

<sup>38</sup> Assim como a Grande Mãe era honrada com um ídolo que era uma pedra preta de meteorito em Pessinos, na Frígia (REIN, 1996), também Afrodite, em Pafos, ao invés de estátua de culto era adorada como uma pedra preta de basalto (TÁCITO, *Histórias*, II.3). Já V. Pirenne-Delforge (1994, p.465) não vê uma clara conexão com Cibele no hino, e sim o objetivo de retratar a “força centrífuga” dos poderes da deusa, seu potencial para a desordem.

<sup>39</sup> “Como a deusa da *mixis*, ou “mistura”, a estreita afinidade de Afrodite com as duas esferas díspares, mas contíguas, representa seu papel como uma mediadora, cuja influência divina permite que mar e céu interajam e convergem entre si”. CYRINO, 2014, p.104.

<sup>40</sup> Aristóteles aqui reproduz um trecho de Eurípides (*Ifigênia em Áulis*, v.1399-1401): “os gregos têm o direito de mandar nos bárbaros”. Em *Os Persas*, de Êsquilo, Xerxes é uma personagem marcada pela *hybris* (desmedida) e Atossa (a Rainha) pela vaidade.

<sup>41</sup> “A sedução, como dissemos, é a conquista erótica do mais forte pelo o mais fraco; suas ferramentas são engano e persuasão. Neste caso específico, Afrodite é uma deusa e, posto isso, mais poderosa que o mortal Anquises. Sua epifania em sua verdadeira forma despertaria não amor, mas medo em Anquises, o medo



evocado por estar na presença de um ser superior que tem o potencial de causar um dano. A mais forte deve então disfarçar si mesma como a mais fraca.” CLAY, 2006, p.173.

<sup>42</sup> Segundo M.M. Lee (2015), o valor do corpo feminino nu se dava em ligação ao seu potencial reprodutivo, sua fertilidade. Ártemis, sendo eternamente virgem, nega o acesso masculino à sua nudez. A disponibilidade do corpo feminino bem-nascido deve ser acompanhada do casamento. Lee também discorre sobre o corpo das prostitutas, mas sobre esse não recai o ideal da reprodução familiar legítima.

<sup>43</sup> C. Segal (1986) vê tratamento dado por Eos a Titonos na velhice como uma regressão à infância. Uma das marcas da degradação da velhice é que o homem se verá, um dia, dependente de um ser tido socialmente como inferior, uma vez que os maridos eram frequentemente bem mais velhos que suas esposas. De todo modo, tanto mulheres quanto crianças tinham, na Grécia, uma autonomia bastante restrita, quando comparamos com a gozada pela parcela masculina livre, detentora de cidadania plena.

<sup>44</sup> Semônides, no já mencionado *iambo das mulheres*, inverte a associação construída Hesíodo, fazendo da mulher abelha o único exemplo positivo de comportamento feminino.