

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Lucas Borghi Gennari

OS DEUSES PRIMORDIAIS EM HESÍODO

Considerações sobre mitologia e uma perspectiva de gênero

São Paulo, novembro de 2020

Lucas Borghi Gennari

OS DEUSES PRIMORDIAIS EM HESÍODO

Considerações sobre mitologia e uma perspectiva de gênero

Trabalho de Conclusão de curso (TCC) apresentado ao curso de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito para a conclusão da graduação, orientado pelo **Prof. Dr. Álvaro Hashizume Allegrette**.

São Paulo, novembro de 2020

RESUMO

O intuito deste trabalho é aprofundarmos nossa compreensão sobre a representação do imaginário do feminino e do masculino presentes na Teogonia de Hesíodo, através da análise dos deuses primordiais, as primeiras divindades presentes no universo segundo Hesíodo. Em outras palavras, buscamos compreender as relações de gênero entre os deuses primordiais, através da estruturação da narrativa mitológica presente em Hesíodo.

Palavras-chave: Deuses Primordiais, Estudos de Gênero, Hesíodo, Mitologia Grega, Teogonia.

ABSTRACT

The aim of this work is to deepen our understanding of the representation of the imaginary of the feminine and the masculine present in Theogony of Hesiod, through the analysis of the primordial gods, the first deities present in the universe according to Hesiod. In other words, we seek to understand the gender relations between the primordial gods, through the structuring of the mythological narrative present in Hesiod.

Keywords: Primordial Gods, Gender Studies, Hesiod, Greek Mythology, Theogonia.

Sumário

RESUMO.....	III
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I -	
VISÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS	12
1.1 ESTUDOS DE GÊNERO	12
1.2 UMA CONCEITUAÇÃO DE MITO	13
1.3 UMA METODOLOGIA POSSÍVEL	19
CAPÍTULO II -	
OS DEUSES PRIMORDIAIS	24
2.1 CAOS.....	25
2.2 GAIA, A MÃE TERRA	29
2.2.1 Os amantes de Gaia: Urano, Pontos e Tártaro.....	33
2.3 EROS.....	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	42
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44

INTRODUÇÃO

A mitologia grega é uma das mais conhecidas entre as mitologias. Muitas são as disciplinas que trabalham e utilizam suas narrativas para diversos fins, como a Filosofia, a Psicologia, a Literatura, a História e etc.. Os mitos gregos são sem dúvidas uma inesgotável fonte de conhecimento. Os estudos acerca da cultura grega, focados em compreendê-la através do imaginário contido nos mitos, parecem ter se revitalizado nos últimos anos com os estudos de gênero. Que proporcionaram uma nova forma de ver e conhecer os mitos, os deuses e toda a cultura grega.

Em busca de compreendermos um pouco mais sobre o imaginário grego, buscamos ao longo deste trabalho, discutir os deuses primordiais na obra de Hesíodo sobre uma perspectiva de gênero. Nosso intuito é aprofundar a discussão sobre o feminino e o masculino entre as divindades gregas. Percebemos que a questão de gênero presente entre os seres mitológicos, não se assemelha a questão de gênero presente no cotidiano da cultura grega. A bem da verdade, tudo começou com a indagação: porque as deusas gregas parecem serem tão imponentes, mas as mulheres gregas têm uma presença tão reduzida?

Acreditamos que partindo da investigação dos seres divinos e de suas relações de gênero, vamos encontrar pistas, através do imaginário, sobre as relações de gênero do homem e da mulher grega. Neste trabalho, buscaremos apenas pincelar a questão e iniciar uma espécie de “experimento”, partindo da análise dos deuses primordiais e de uma possível conceituação do Mito, com fins de concluirmos, futuramente, a análise de todas as divindades presentes na Teogonia. Em outras palavras, estamos iniciando, aqui, através deste “experimento”, um longo projeto de análise sobre as figuras míticas gregas presentes em Hesíodo com uma perspectiva de gênero. Buscaremos, agora, introduzir o leitor um pouco mais sobre Hesíodo, seu tempo e sua obra. Principalmente a Teogonia, que é o foco deste trabalho.

O Período Arcaico que vai do século¹ VIII ao VI², foi uma época em que se iniciou o desenvolvimento de muitos aspectos da cultura grega, um momento considerado como de renascimento cultural, após um período obscuro conhecido como *época das trevas*, que se seguiu após o desaparecimento da civilização micênica. Em contraste, o Período Arcaico foi

¹ Todas as datas presentes neste trabalho, referem-se a antes de Cristo (a.C.), todas as que se referirem aos séculos depois de Cristo (d.C.) serão assinaladas.

² FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. p.25.

marcado pelo desenvolvimento de novos regimes de governo, das *póleis*, da colonização e do comércio, bem como de novas expressões artísticas.

O desenvolvimento das *póleis* (cidades), se deu a partir de um processo de unificação de *genos* (núcleo familiar, comumente chamados de aldeias) em torno de um altar, ou local de culto, que cresciam e adquiriam características mais urbanas e menos vilarescas³. É neste período também que os gregos começaram a se espalhar pelo mediterrâneo, fundando colônias na Ásia Menor, na atual Itália, Sicília, França, Espanha, Portugal e também no norte da África, o que ampliou gradualmente o comércio. Que por sua vez ajudou no processo de desenvolvimento das *póleis*, de um sistema econômico mais aprimorado e menos regido pela agricultura e criação de animais. Vale ressaltar, que estes processos foram longos e demorados. Eles representam um reflorescimento cultural que englobou as artes, a arquitetura, economia e a política, mas também houve a retomada da escrita e o nascer de uma nova poesia. A transmissão das histórias mitológicas, feitas antes de forma oral, começam a ser elaboradas em versões escritas, como a *Ilíada* e da *Odisseia*, que os estudiosos acreditam serem os documentos mais antigos do período, comumente datados do início século VIII⁴. Um dos primeiros autores a sistematizar e redigir as histórias míticas após as obras de Homero que temos conhecimento foi Hesíodo⁵, que viveu no início do período ao qual descrevemos.

Para este resumo do Período Arcaico, buscamos explicar a Grécia como um todo, sem nos preocuparmos muito com as particularidades regionais. Mas nos sentimos na obrigação de ressaltar que este mundo grego antigo é o que podemos chamar de uma *unidade cultural*. Não podemos, assim, compreender a Grécia como uma unidade territorial, assim como ela é nos dias de hoje. A Grécia Antiga, se dispunha em múltiplos domínios territoriais, que se modificaram com o tempo através das conquistas, guerras, uniões etc., que eram independentes entre si, mas que faziam parte da mesma *unidade cultural*⁶. Ou seja, estavam relacionados,

³ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. p.25.

⁴ FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. p.20. / ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.21. / Wilson A. Ribeiro Jr. utiliza datas mais específicas, a *Ilíada* seria de 750-725 a.C. e a *Odisseia* de 743-713 a.C. (Org. Wilson A. Ribeiro Jr. *Hinos homéricos: tradução, notas e estudo*. nota da página 45).

⁵ “O poema de Hesíodo permite-nos conhecer com clareza o tesouro espiritual que os camponeses beócios possuíam, independentemente de Homero. Na grande massa das sagas da *Teogonia* encontramos muitos temas antiquíssimos, já conhecidos de Homero, mas também muitos outros que nele não aparecem. E nem sempre é fácil distinguir o que já estava elaborado em forma poética daquilo que corresponde a simples tradição oral” (WERNER, Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. p.88.).

⁶ Tomamos o termo emprestado de Eduardo Natalino dos Santos, que entende os povos mesoamericanos como uma unidade histórica e cultural. Para estes autos, “Estes povos (não vem ao caso quais são), apesar de todas as criações culturais particulares, compartilham características civilizacionais comuns a todos os outros povos que habitavam a região denominada de Mesoamérica”. Mais adiante ele ainda diz que os povos (mais uma vez não vem ao caso quais são) “partilhavam de características culturais fundamentais, que os ligavam a uma grande

associados, reunidos pela fala, história e cultura comuns. O importante, aqui, e o que queremos salientar, é que a *unidade linguística-histórica-cultural* da Grécia Antiga, não é uma unidade homogênea; mas heterogênea. Com isso, queremos apenas balizar que não estamos falando de concepções presentes em toda a Grécia, mas sim de concepções de uma região específica, mas que também não deixa de lado o pensamento da *unidade cultural* grega.

Hesíodo viveu em fins do século VIII e início do século VII⁷. A partir de suas obras podemos ter algumas informações sobre sua vida, como que ele é de descendência eólio (localizada na Ásia menor), mas viveu nas bases do monte Hélicon, em Ascra (localizados na Beócia ao noroeste de Atenas), ou de sua desavença com seu irmão, que cultivava uma terra pouco fértil. Suas obras mais importantes são a *Teogonia* e *Os Trabalhos e Dias*. Também são atribuídas a sua autoria: *O Escudo de Hércules*¹⁰, com uma grande controvérsia em torno desta autoria, devida a qualidade do poema; o *Catálogo das Mulheres*, ou *Ehoia*¹⁰, sobre o qual não sabemos muita coisa; *As Lições de Quirón*¹⁰; e uma epopeia intitulada *Aigimios*, das quais não possuímos nenhuma informação⁸.

“Os gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo”⁹, que, curiosamente, representa uma ruptura dos poemas homéricos. Enquanto aquele exaltava a antiga aristocracia palaciana dos tempos micênicos e seus heróis, o boécio se voltou para a vida do campo e, de forma inédita, apresenta o trabalho como uma virtude do homem, assim como a justiça¹⁰. Há outra diferença entre os dois autores que vale ser citada: o propósito dos poemas homéricos é agradar, divertir e distrair os ouvintes¹¹ com um leve tom didático e recordativo dos entes divinos; enquanto nos poemas hesiódicos o caráter didático e educativo é muito mais evidente. Sua poesia, além de captar uma boa parte da cultura mitológica oral, coloca esta

família cultural e histórica” (SANTOS, Eduardo N. *Deuses do México indígena*. p.39-40). Vale salientarmos que a organização e cultura dos povos mesoamericanos é completamente diferente da dos gregos, mas em maio à inúmeras particularidades dos casos, a ideia de uma unidade cultural é pertinente para ambas as civilizações.

⁷ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.147. / ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.54.

⁸ ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.54.

⁹ WERNER, Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. p.84.

¹⁰ ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.58. / WERNER, Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. p.84.

¹¹ Aqui, colocamos ouvintes, e não leitores, pois os poemas na Grécia arcaica eram recitados e cantados em diversas ocasiões sociais.

herança sob um novo formato, mais racional, organizado e sistematizado. Passam a uma nova concepção poética, que visa difundir, ensinar e edificar uma forma de pensar¹².

Um outro fator importante introduzido por sua poesia, é que “Hesíodo é o primeiro a dizer «eu»”¹³, como vemos na Teogonia: *Elas (Musas) então a Hesíodo belo canto ensinaram*¹⁴. Além de marcar um novo estilo de poesia, isso introduz um agente temporal à narrativa, um ser humano de carne e osso que faz com que os mitos e deuses, reapareçam para a humanidade, saindo do tempo mítico e entrando no tempo humano (cronológico)¹⁵. Além disso, a evocação às musas também é presente em Homero, mas as deusas não aparecem para o poeta, tampouco para o rapsodo que os canta, como o fazem para Hesíodo.

Está aqui a evocação de um local e de um homem, visitado pela inspiração. Ao mesmo tempo, esta relação direta entre o poeta e a Musa implica uma ideia muito elevada de poesia. A narrativa completa-se com um hino às Musas, evocando os benefícios da poesia, o modo como o canto dissipa todas as preocupações, mas também espalha a sabedoria. Porque, neste encontro entre as musas e o poeta, trata-se de uma espécie de revelação. Elas dizem «o presente, o futuro e o passado»: e isso está completamente de acordo com a amplitude do assunto tratado por Hesíodo. (ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.56).

Hesíodo, ao entrar em contato direto com as Musas, ao receber a “revelação”, faz com que sua poesia venha a seus contemporâneos como algo sagrado, sublime e verídico.

Como a própria etimologia da palavra sugere – Teo de theós, deus; e gonia de gígnomai, nascer¹⁶ – a Teogonia narra o nascimento dos deuses. Ela representa o saber cosmogônico dos antigos gregos, sendo Hesíodo um dos primeiros a fixar (através da escrita) este conhecimento. Com seus 1022 versos, escrita em hexâmetro¹⁷, o poema original é contínuo, sem uma divisão formal entre capítulos ou cantos, sendo que, em alguns casos, Hesíodo recorre a evocação das musas para prosseguir o poema e falar de uma nova geração, ou introduzir uma espécie de “divisão”, entre o assunto presente e o que ele iniciava. É inevitável identificar no poema três gerações divinas, os deuses primordiais, os Titãs e os deuses olímpicos, que representam, cada

¹² “Quando Hesíodo recolheu a seu modo a herança de Homero, definiu para a posterioridade, transpondo os limites da mera poesia didática a essência da criação poética no sentido social, educador e constitutivo” (WERNER, Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. p.104)

¹³ ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.56.

¹⁴ HESÍODO, *Teogonia*. v.22. (tradução nossa).

¹⁵ “O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico (humano), passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento *teve lugar pela primeira vez*. É por isso que se pode falar no ‘tempo forte’ do mito: é o tempo prodigioso, ‘sagrado’, em que algo de *novo*, de *forte* e de *significativo* se manifestou plenamente” (ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. p.22).

¹⁶ Aqui, transliteramos as palavras theós de θεός e gígnomai de γίγνομαι, que em sua forma composta é teogonia do grego θεογονία, que significa *nascimento dos deuses*.

¹⁷ Um dos tipos de métrica poética grega e latina, de seis pés.

qual com seu significado, uma parte da ordem genealógica do universo, segundo Hesíodo. A primeira geração representa o nível *celeste*, aquele que diz respeito às divindades que estão relacionadas às forças cósmicas, criadoras do universo. Esta fase é a da *cosmogenia*, a efervescência caótica e indiferenciada do universo; a segunda geração é o nível *ctônio*, diz respeito as divindades que residem nas cavidades da terra. É também a fase da *esquizogenia*, que corta e divide, pondo fim a efervescência caótica indiferenciada. Representa um tempo em suspensão que bloqueia a criação. Pôr fim a terceira representa o nível *telúrico*, ou àquilo que é da terra, do solo terrestre, do planeta terra. Essa fase é a da *autogenia*, aquela que dá continuidade à criação, a evolução, que inicia um mundo ordenado e organizado e não mais um mundo caótico e anárquico^{18 - 19}. Além disso, a divisão pode ser feita de outra forma: a cosmogonia (o nascimento do cosmos), a teogonia (o nascimento dos deuses) e a heroogonia (o nascimento dos heróis).

A obra se inicia com o hino às Musas, onde Hesíodo dedica 115 versos a louvar esse Coro de deusas, que lhe ensinam a rima e o canto, ao aparecerem para ele quando pastoreava suas ovelhas no monte Hélicon²⁰. O papel destas divindades para a obra é central. São elas que ensinam a “verdadeira” história dos deuses, o passado e o futuro a Hesíodo, que possibilitam que ele cante esta narrativa, sobre a condição de *a elas primeiro e por último sempre cantar*²¹. A primeira geração, os deuses primordiais, a genealogia do mundo, se iniciou com o Caos, Gaia, Tártaro e Eros²². Depois veio o Céu, nascido de Gaia, sem parceria no amor. De si mesma, também pariu Pontos. Ela também se relaciona com Urano, pariu os Titãs e o mais importante deles: Crono²³. Então se segue a castração de Urano por Crono, que pela súplica de sua mãe decide enganar o pai. Com a foice, forjada por Gaia, Crono decepa a virilidade de Urano. Do pênis decepado, que boiava sobre o Mar, de sua espuma nasceu Afrodite. Vencido Urano, Crono se coloca no lugar de governante divino, o chefe dos deuses, onde se inicia a segunda geração.

¹⁸ Ao longo do trabalho retomaremos estas ideias. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.160 e 192. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.921.

¹⁹ Vale acrescentarmos, também, a visão de Vernant, que reconhece as três gerações, mas que divido o poema em duas grandes fases: a cosmogônica e a teogônica, sendo que a primeira vai até a mutilação de Urano (VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.255).

²⁰ HESÍODO. *Teogonia*. v.34.

²¹ HESÍODO. *Teogonia*. v.34.

²² HESÍODO. *Teogonia*. v.116-120.

²³ HESÍODO. *Teogonia*. v.137.

Depois o nascimento de Zeus, junto a seus irmãos é narrado. *Réia subjugada a Crono pariu brilhantes filhos*²⁴. Porém Crono, temeroso de perder seu trono para um de seus filhos, como havia feito com o pai, comia todos os filhos. Réia por conselho de Gaia e Urano decide ludibriá-lo. Esconde Zeus ao nascer e entrega a Crono uma pedra envolta em panos no lugar do filho. Sem titubear ele engole a pedra de uma só vez. Quando Zeus alcança o vigor e a força necessárias para enfrentar o pai, livra seus irmãos, que no estomago do pai jaziam, e os Gigantes de sua prisão tartárica, que em agradecimento lhe forjam o raio como arma. A revolta de Zeus leva à guerra. A titanomaquia tem início, onde olímpicos e Titãs lutam pelo domínio do mundo. Alcançando a vitória Zeus e seus aliados instauram uma nova ordem e a paz entre os deuses.

É importante notarmos que as gerações não se iniciam quando se dá o nascimento das divindades, mas sim com o momento em que tomam o poder. A violenta sucessão entre as gerações divinas, sempre encabeçadas por figuras masculinas, Urano, Crono e depois Zeus, estabelece, além da evolução criadora, a sucessão, a herança, como um usufruto masculino. Mas, além disso, e talvez mais importante, esta herança vem estabelecer a *díke*, a justiça, que é uma das grandes características do reinado de Zeus. O que nos faz perceber uma ideia evolutiva: que sai de uma situação caótica e anárquica, para um mundo onde reina a *díke*, a justiça.

É narrada ainda a história de Prometeu, que tenta enganar a Zeus, que acorrenta Prometeu e se vinga dos humanos com um “presente de grego”: Pandora. Por fim, são narrados os deuses olímpicos e suas uniões divinas, mas também a união dos deuses com mortais, onde se dá a narrativa dos Heróis, a herogonia (nascimento dos heróis). Aparentemente, era para se seguir a narrativa das mulheres, a qual não possuímos nenhuma informação, mas assim podemos interpretá-lo pois os últimos versos da Teogonia são:

Cantai agora a grei das mulheres, com doce voz
Musas olímpicas, filhas de Zeus porta-égide
(tradução nossa. v.1021-1022).

Νῦν δὲ γυναικῶν φύλον αἰείσατε, ἡδυνέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.
(HESÍODO. *Teogonia*. v.1021-1022).

O que, justamente, nos sugere que o autor está evocando as musas para prosseguir seu canto, assim como faz na herogonia, que relata as uniões entre mortais e imortais:

Cantai agora a grei de Deusas, com doce voz
Musas olímpicas, filhas de Zeus porta-égide:
quantas deitaram-se junto a homens mortais
e imortais pariram, filhos semelhantes aos Deuses.
(tradução nossa. v.965-968).

Νῦν δὲ θεάων φύλον αἰείσατε, ἡδυνέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
ὅσσαι δὴ θνητοῖσιπαρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.
(HESÍODO. *Teogonia*. v.965-968).

²⁴ HESÍODO. *Teogonia*. v.453. (tradução nossa).

CAPÍTULO I - VISÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

1.1 ESTUDOS DE GÊNERO

Como diz Carla Pinsky:

A História das Mulheres deixava clara a importância da diferenciação sexual na organização da vida social em diversos contextos muito bem mapeados. Um grande avanço, sem dúvida, mas ainda insatisfatório para os que reivindicavam resultados mais amplos para além das meras descrições. (PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.160-161).

Assim, o enfoque nas mulheres acabou dando espaço para as relações entre os sexos, partindo do pressuposto que as mulheres também são definidas em relação aos homens, e vice-versa²⁵. As relações entre os sexos parece remeter demasiado ao biológico, então surgiu o termo gênero, que passou a ser utilizado para ressaltar os aspectos culturais relacionados às diferenças sexuais²⁶.

Entendemos que gênero remeta à cultura e aponte para a construção social das diferenças sexuais, entendidas como uma classificação social de masculino e feminino²⁷. “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”²⁸, e a nosso ver, é uma das formas de significar as relações de poder²⁹. Entendemos também gênero como uma categoria, um modo de perceber e analisar as relações sociais e seus significados, que a concepção de masculino e feminino possuem uma historicidade³⁰, e que variam ao longo do tempo. Assim se impõe, que para compreender as relações de gênero, é preciso estudar de forma contextual tais relações, em outras palavras, as relações de gênero se constituem em um tempo-espaço específicos, que se alteram ao longo do tempo, e é preciso levar em conta esse tempo-espaço para compreender as relações de gênero. Com isso, gênero não pressupõe um objeto de investigação, assim como coloca Pinsky:

²⁵ PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.161. / SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. p.3.

²⁶ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. p.7. / PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.161. / VASCONCELOS, Tânia Mara Pereira. *A perspectiva de gênero redimensionada a disciplina histórica*. p.3.

²⁷ PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.162.

²⁸ SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. p.21.

²⁹ Estamos aqui, nos diferenciando um pouco da concepção de Joan Scott, que afirma que “gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. p.21), mas acreditamos que seja uma das formas que caracterizam as relações de poder, pois estabelecer uma forma primeira nos parece um exercício praticamente impossível. Entendemos que qualquer concepção histórica é multilateral, não diz respeito a um único fator, e dificilmente aparece um fator primário que constitui uma concepção, ideia ou acontecimento.

³⁰ PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.163.

O objeto de investigação não precisa ser necessariamente a categoria empírica ‘mulher’ (ou ‘homem’), pode ser significado atribuído a objetos e atitudes. Pode remeter às condições de desigualdade, a manifestações e a ideias sobre a sexualidade, maternidade, paternidade; às relações familiares ou de trabalho; às ideias vinculadas pelos meios de comunicação. Pode tratar das manifestações subjetivas ou das dicções científicas (da Medicina, da História, da Biologia). Isso porque as representações de gênero estão presentes – sendo construída, reproduzida e contestada – em vários espaços, tais como as instituições, o mercado de trabalho, os meios de comunicação, os movimentos sociais, as experiências coletivas e as escolhas individuais. (PINSKY, Carla Bassanezi. *Estudos de gênero e história social*. p.163).

Por fim, nos basta colocar algo que talvez já esteja evidente, mas que merece atenção direta. Os estudos de gênero não pressupõem um método de análise específico, da mesma forma que a História das Mulheres se desenvolveu aliada a *nova história*, a *história social*, *história cultural* e os estudos de população, os estudos de gênero também podem ser investigados a partir dessas e outras linhas históricas. Assim como estas linhas possuem seus métodos, a metodologia para um estudo de gênero também vai variar de acordo com o que busca o historiador e de sua linha histórica.

1.2 UMA CONCEITUAÇÃO DO MITO

Brandão, ao diferenciar mito de lenda, fabula, invenção e ficção³¹, entende que o mito deve ser encarado como era nas sociedades arcaicas e culturas impropriamente denominadas primitivas, onde o mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, ao qual ocorrem as intervenções de entes sobrenaturais³². É importante não deixarmos de perceber, que, como vimos a pouco com Veyne, o mito é colocado em uma temporalidade específica, em um espaço-tempo diferente, que Brandão coloca nos primórdios. Para ele, o mito é uma narrativa que nos conta como algo veio a ser, mas antes de se tornar narrativa pode ser sentido, vivido, pois ele é a palavra, a imagem, o gesto que compreende o acontecimento no coração do homem. Dessa forma, o mito é algo que vem do íntimo do homem e que tenta explicar-se a si mesmo³³.

Mircea Eliade em uma tentativa de definição do mito diz o seguinte:

³¹ Ao longo do texto ele refere-se a diferença entre os termos, mas é em uma nota de rodapé que ele os define: “Mito se distingue de lenda, fábula, alegoria e parábola. *Lenda* é uma narrativa de cunho, as mais das vezes, edificante, composta *para ser lida* (provém do latim *legenda*, o que deve ser lido) ou narrada em público e que tem por alicerce o histórico, embora deformado. *Fábula* é uma pequena narrativa de caráter puramente imaginário, que visa a transmitir um ensinamento teórico ou moral. *Parábola*, na definição de Monique Augras, em *A Dimensão Simbólica*, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 15, ‘é um mito elaborado de maneira intencional’. Tem, antes do mais, um caráter didático. ‘Os Evangelhos evidenciam o caráter didático da parábola, que tende a criar um simbolismo para explicar princípios religiosos’, consoante a mesma autora. *Alegoria*, etimologicamente *dizer outra coisa*, é uma ficção que representa um objeto para dar idéia de outro ou, mais profundamente, “um processo mental que consiste em simbolizar como ser divino, humano ou animal uma ação ou uma qualidade” (BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.35).

³² BRANDÃO, J. S., Junito de Souza. *Mitologia Grega*. p.35.

³³ BRANDÃO, J. S.. Junito de Souza. *Mitologia Grega*. p.36.

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. (ELIADE, Mircea. Mito e realidade. p.11).

Uma visão muito semelhante da definição de Brandão³⁴, onde o mito é uma narrativa de tempos primordiais e dos entes sobrenaturais, mais Eliade ainda vai além:

O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos 'primórdios'. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, Mircea. Mito e realidade. p.11).

Primeiro, Eliade considera o mito como um relato do que realmente aconteceu, o mito uma narrativa verídica, pelo menos para a cultura que os criou e que acreditam em seus mitos, como já discutimos. Segundo, os entes sobrenaturais são os realizadores das ações que as narrativas nos fazem conhecer, sendo eles responsáveis pela manifestação do sagrado no mundo. E essas manifestações se caracterizam como criadoras, ou fundamentadoras do mundo dos homens. São, justamente, essas manifestações que conferem a humanidade sua existência, sua cultura, seu modo de vida e sua sexualidade³⁵.

Podemos ainda, buscar uma outra definição de mito junto a Roland Barthes. Para ele, o mito é uma *fala*, um sistema de comunicação, uma mensagem, é um modo de significação, uma forma. Portanto o mito não é o objeto de sua mensagem, e nem se define por ele; mas sim pela maneira a qual se expressa³⁶. "Entender-se-á portanto, daqui para diante, por *linguagem, discurso, fala* etc., toda a unidade ou toda a síntese significativa, que seja verbal ou visual: uma fotografia será, por nós, considerada fala exatamente como um artigo de jornal; os próprios objetos poderão transformar-se em fala se significarem alguma coisa"³⁷. O importante, aqui, é a significação, ou a *consciência significante* da matéria-prima do mito. A partir disso, Barthes

³⁴ O que não é de se estranhar, pois BRANDÃO, J. S. também utiliza Eliade como referência para fundamentar a sua visão de mito.

³⁵ Fato que ficará evidente ao longo desse trabalho.

³⁶ BARTHES, Roland. *Mitologias*. p.131.

³⁷ BARTHES, Roland. *Mitologias*. p.133.

interpreta o mito como um sistema semiológico. Nos basta saber que “semiologia é uma ciência das formas, (...) que estuda as significações independentemente do seu conteúdo”³⁸.

O mito também pode ser visto de forma simbólica e psicológica, assim como o é para Joseph Campbell.

Agora, o que é um mito? A definição do dicionário seria: História sobre deuses. Isso obriga a fazer a pergunta seguinte: o que é um deus? Um deus é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funcionam para a vida humana e para o universo – os poderes do seu próprio corpo e da natureza. Os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a natureza. Mas há também mitos e deuses que têm a ver com sociedades específicas ou com as deidades tutelares da sociedade. Em outras palavras, há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte. E há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade em particular. (CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. p.24).

Se seguirmos o raciocínio de Campbell, a mitologia grega é natural ou social? Por enquanto deixamos essa pergunta em suspensão, pois logo adiante ela reaparecerá. Mas então onde estão o simbolismo e a psicologia? Para ele a função primária da mitologia é fornecer os símbolos para o avanço do espírito humano, a partir das personificações dos deuses e de sistemas de valores da humanidade e do universo³⁹. E onde está a psicologia? Está no próprio símbolo, que “são produções espontâneas da psique” humana e não podem de forma sintética ser fabricados, inventados ou ordenados⁴⁰.

Não podemos deixar de lado, aqui, o fato de que Campbell está seguindo a visão de C.G. Jung sobre os mitos. Para este, os mitos são uma forma de expressão dos arquétipos⁴¹, que representa ideias elementares do inconsciente. É justamente pelos arquétipos serem manifestações do inconsciente que não podem ser fabricados, inventados e ordenados sinteticamente. Estas ideias elementares, os arquétipos, são transmitidos de forma inconsciente ao longo das gerações e estão presentes até hoje na psique, reaparecendo para o homem como, por exemplo, pelos sonhos. Contudo, esta visão arquetípica dos mitos, merece algumas importantes ressalvas e ponderações.

Walter Friedrich Otto, em muitas passagens de seu livro *Teofania*, coloca áspers crítico a visão psicológica dos mitos e com veemência afirma que tal visão, não passa de um egocentrismo dos tempos modernos, onde os homens buscam em si mesmos a resposta para os mitos, pois para a psicologia seria na mente humana, e apenas aí, o lugar onde se processa todo

³⁸ BARTHES, Roland. *Mitologias*. p.133.

³⁹ CAMPBELL, Joseph. *O Herói de mil faces*. p.21.

⁴⁰ CAMPBELL, Joseph. *O Herói de mil faces*. p.15.

⁴¹ JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. p.17.

o mítico⁴². A ideia de que os mitos foram preservados no inconsciente e até hoje aparecem em sonhos (ou de outras formas), como uma forma de expressão arquetípica, pois se tratam de imagens primordiais⁴³, é para Otto uma hipótese estranha, que “parte da premissa tácita de que o mito primitivo não encerrava nenhuma verdade essencial. Pois se assim fosse, deveríamos contar com a possibilidade de, ao menos em determinadas circunstâncias, experimentar sua verdade ainda hoje”⁴⁴.

Também podemos encontrar uma crítica a visão arquetípica dos mitos com Nicole Loraux, que aponta que o uso dos arquétipos, como forma de explicar divindades femininas gregas, deixa escapar, ou até põe de lado propositadamente, características importantes de muitas deusas, pois com os deuses ela observa um menor grau de generalizações. Um bom exemplo é o arquétipo materno, que coloca diversas deusas sob o olhar exclusivo da maternidade, mas que pode não corresponder a outras características presentes e importantes de uma deusa^{45 - 46}. Em outras palavras, a visão arquetípica exclui características de algumas divindades, em prol da visão arquetípica, como se fosse a única elaboração possível e não houvesse nenhuma característica além disso. O problema não está na análise arquetípica em si, mas sim na forma com que encontramos aplica a análise histórica, pois as divindades vão além de suas características arquetípicas. O que vemos, muitas vezes é uma estreita visão das divindades, e acabamos perdendo muitas de suas características e uma conjuntura mais ampla⁴⁷.

Aqui, esclarecemos que o nosso ponto de vista está de acordo com as visões de Otto e Loraux. Os arquétipos são instrumentos essenciais para nossa compreensão dos mitos até a segunda página. Em nossa opinião, esta visão é uma forma de ver e interpretar a psique do homem moderno, fazendo muito mais parte da análise psicológica; do que da análise histórica, o que nos ajuda pouco a entender o antigo homem grego e seu mundo. Ressaltamos, mais uma vez, que não estamos descartando os arquétipos como uma teoria válida, muito menos criticando a psicanálise e suas teorias, mas apenas pontuando que para este trabalho, e muitos outros estudos históricos, devemos utilizar os arquétipos de forma cautelosa e sem perdermos de vista o que existe para além deles.

⁴² OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.35.

⁴³ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.35.

⁴⁴ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.36.

⁴⁵ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.38.

⁴⁶ Esta crítica colocada por Loraux, será melhor desenvolvida e ficará mais clara ao tratarmos da figura de Gaia.

⁴⁷ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.52.

Contudo, Otto não critica a visão arquetípica dos mitos apenas pelos fatores citados, ele, assim como Jean-Pierre Vernant, veem o mito como indissociável do rito, pois é através do ritual, de uma atuação solene, que o homem pode se elevar a uma esfera superior, ou seja, é através do rito que o homem pode se aproximar dos deuses de que falam os mitos⁴⁸. Assim, “os deuses não podem ser inventados, nem concebidos, mas tão somente vivenciados”⁴⁹, o que nos leva a figuração humana dos deuses. A forma antropomórfica dos deuses não representa um rebaixamento do divino, mas sim uma elevação do homem, uma aproximação dos homens ao divino. Mas

O divino só pode falar ao divino. Portanto, se o homem pode perceber, ele já está no homem. É bem como diz Goethe, imitando um modelo grego, a respeito dos olhos:

Se não fosse de natureza solar o olho

Como perceberíamos a luz?

Se a força de Deus não estivesse em nós

Como poderia o divino arrebatá-nos?

Porém este arrebatamento que nos transporta rumo ao divino ainda não é o encontro, a união. Esta só se consuma na invocação.

A invocação originária é o diálogo do homem com o divino. Quanto mais fervoroso for o apelo, mais haverá o divino de responder em igual tom e forma. A encarnação, o milagre que produz na própria divindade, é o caminho de toda revelação genuína. Ela se aproxima do homem mostrando-lhe um semblante humano capaz de lhe falar. (OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.89).

Isso nos ajuda a entender por que ele vê o mito como indissociável do rito. Pois, para o homem se aproximar do divino, dos deuses, primeiro ele precisa ter o divino em si mesmo; segundo, precisa vivenciar os deuses, através de invocações, nos rituais e “rezas”; depois através da percepção e da proximidade dos deuses, que fala ao humano pelo semblante humano; e ainda através da presença divina em todo ser e acontecer⁵⁰, pois “Em um mundo pleno do divino, o homem grego não olha para seu íntimo em busca da origem de seus impulsos e de suas responsabilidades; volta os olhos para a amplitude do Ser, e (...) disposição interior, encontra as realidades vivas dos deuses”⁵¹.

Jean-Pierre Vernant também acrescenta ótimas colocações sobre os mitos, mas voltado diretamente para a mitologia grega.

O que chamamos de mitologia grega? Grosso modo e essencialmente, trata-se de um conjunto de narrativas que falam de deuses e heróis, ou seja, de dois tipos de personagens que as cidades antigas cultuavam. Nesse sentido, a mitologia está próxima da religião: ao lado dos rituais, de que os mitos às vezes tratam de forma direta, ora justificando-os no detalhe dos procedimentos práticos, ora assinalando seus motivos e desenvolvendo seus significados, ao lado dos diversos símbolos plásticos que, ao atribuírem aos deuses uma forma figurada, encarnam sua presença no centro

⁴⁸ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.41.

⁴⁹ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.19.

⁵⁰ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.64.

⁵¹ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.69.

do mundo humano, a mitologia constitui, para o pensamento religioso dos gregos, um dos modos de expressão essenciais. (VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.230).

Assim, para Vernant o mito é uma narrativa que fala sobre os deuses, ou como diz Eliade e Brandão: fala sobre os *entes sobrenaturais*. Por outro lado, diferenciando-se desses autores, Vernant vê o mito como indissociável da religião e de seus ritos, primeiro porque o mito fala sobre as divindades cultuadas pelos gregos, segundo porque às vezes o mito trata dos rituais religiosos, de forma direta ou indireta, mas o mais importante, pelo menos a nosso ver, é que os deuses a partir do que ele chamou de símbolos plásticos, adquirem uma forma figurada. Talvez possamos dizer, que o mito se expressa de forma simbólica, através das narrativas e da figuração dos deuses. Ainda, Vernant coloca que os mitos “são relatos – aceitos, entendidos, sentidos como tais desde nossos mais antigos documentos”⁵². Dessa forma,

É na forma de relatos que contam suas aventuras lendárias, ao longo de acontecimentos dramáticos que, desde seu nascimento, marcam a carreira dos deuses que as Potências do além são visadas, expressas, pensadas, em suas relações recíprocas, nas zonas de ação que lhes são atribuídas, nos tipos de poder que as caracterizam, em suas oposições e seus acordos, em seus modos particulares de intervenção sobre a terra e de afinidade com os homens. (VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.230).

Ou seja, os mitos são relatos que nos contam sobre os deuses, mas também os configuram e, ainda, aproximam a humanidade dos deuses, pois é através dos relatos que as potências do além são erigidas. Mas seriam essas potências do além, os deuses gregos, representações das forças naturais, como já havíamos questionado? Segundo Otto e Vernant, não. Para o primeiro, esta interpretação transformou os deuses em pálidas concepções pré-científicas dos fenômenos naturais. Assim, os deuses pertencem a uma dimensão ontológica distinta⁵³. Já para Vernant, os deuses seriam potências que se estende a realidade, ou seja, que tem o domínio sobre forças naturais, mas que não são essas forças naturais em si, mas sim forças psicológicas⁵⁴, ética ou institucional⁵⁵. Além disso, “Em sua presença num cosmos repleto de deuses, o homem grego não separa, como se fossem dois domínios opostos, o natural e o sobrenatural. Estes permanecem intrinsicamente ligados um ao outro”⁵⁶, pois é o sobrenatural, os deuses, que possuem e dominam o natural.

⁵² VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.230.

⁵³ OTTO, Walter Friedrich. *Teofania*. p.33.

⁵⁴ É importante percebermos, aqui, que Vernant não está trabalhando com a mesma ideia de Jung e Campbell dos mitos como expressões arquetípicas.

⁵⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. p.6.

⁵⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. p.5.

É preciso notar, aqui, que a mitologia grega e seus deuses não representam o natural ou o social, não estão em uma ou em outra categoria como apontou Campbell, mas sim em ambas. Os deuses gregos são potências psicológicas, éticas e institucionais, portanto estão na ordem social, mas para aí estarem, para comporem a ordem social eles precisam ter o domínio sobre o natural. Dessa forma, “Se o raio ou as alturas (as montanhas) são de Zeus, é que o deus se manifesta no conjunto do universo por tudo o que traz a marca de uma eminente superioridade, de uma supremacia. Zeus não é força natural; ele é rei, detentor e senhor da soberania em todos os aspectos que ela pode revestir”⁵⁷.

Afinal, como podemos definir o mito? De forma geral, o mito é a narrativa de um espaço-tempo primordial, do chamado tempo mítico, que aparece de forma deslocada do tempo humano, cronológico e histórico⁵⁸. As narrativas dos tempos míticos, contam o nascimento do mundo, dos deuses, da humanidade, de costumes, cidades, ritos e heróis. O mito fala sobre os entes sobrenaturais, suas aventuras e como estes interferem no mundo. Expressam uma verdade única, superior, capaz de conectar o homem ao sobrenatural, que junto aos rituais compõem a experiência litúrgica dos povos. Por isso, o mito é um conjunto de significações, manifestos, não apenas pela forma escrita, mas também de forma simbólica, iconográfica, escultórica, pictórica e instrumental. Assim, toda a manifestação mitológica, irrompe do íntimo, da alma do homem pela *palavra* do real, que diz respeito sobre o que é a *verdade para o homem*.

1.3 UMA METODOLOGIA POSSÍVEL

A partir do entendimento que construímos, sobre gênero e mito, podemos começar a elaborar questões de ordem prática. Como trabalhar com gênero e mitologia? Quais métodos podemos elaborar para desenvolvermos nossa discussão?

O processo de desmitificação do mito foi um movimento dos gregos de depurar os mitos pelo *logos*⁵⁹, e acreditamos que este movimento não seria útil para a análise histórica contemporânea, seria insistir no erro. Não que os gregos erraram ao fazê-lo, e nós, homens modernos, teríamos plena capacidade histórica e científica para tanto. Os gregos percorreram seu caminho o que lhes foi valioso, pois se não fosse por este movimento o pensamento racional dos gregos poderia nunca ter eclodido com tantas riquezas filosóficas e históricas, que até hoje usufruímos. A depuração dos mitos pelo *logos* grego em busca da verdade, ou da história

⁵⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. p.6.

⁵⁸ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. p.84

⁵⁹ Razão, capacidade de raciocinar que distingue os homens dos animais.

encoberta por acontecimentos fantásticos, não verossímeis, não quer dizer que, para a história contemporânea, o mito não carregue uma história encoberta, velada à primeira vista.

O mito por si só, sem dúvida, não é história, não diz respeito a acontecimentos passados, mas é com certeza uma narrativa, uma fala, um discurso do real, do que é a *verdade para o homem*. Não uma verdade que diz respeito aos acontecimentos cotidianos; é uma verdade que vem da alma do homem, que vem de seu íntimo, de sua subjetividade. Os gregos acreditavam em seus mitos de forma subjetiva, e por isso se tornavam em realidade. Esta subjetividade é o que podemos chamar de imaginário. Contudo o imaginário é um pouco mais complexo que isso.

O Imaginário é um conjunto de imagens e representações coletivas, que estão relacionados com o local de sua produção. O imaginário é produzido em um local, mas também em um tempo. Toda a produção humana é realizada em um lugar e um tempo específicos, o que faz com que toda a produção humana, expresse o imaginário de seu tempo e espaço⁶⁰. Por exemplo: Hesíodo produziu a Teogonia. Esta afirmação nos coloca diante do objeto, ou neste caso do discurso, que foi produzido em um tempo: o tempo de Hesíodo (século VIII); e em um local: Grécia, na região da Boécia. Dessa forma, Hesíodo está produzindo um imaginário, uma representação imagética coletiva sobre os deuses. Vale salientarmos que estas imagens, não correspondem a iconografia, mas sim a imagens mentais, visualizações mentais que representam algo, como os deuses, por exemplo⁶¹.

Nas palavras de Andrade:

o imaginário remete para a *região* em que se produz o discurso. O imaginário da cidadania constrói a peça de teatro, a figuração de um mito em uma ânfora, o discurso político de um orador ateniense. Mas só se apresenta nas características daquele âmbito da vida, da produção cultural como aquilo que uma sociedade, produzindo, *diz* de si mesma. Por isso, pode inverter-se a relação de derivação: a peça, a ânfora, o discurso, constroem o imaginário da cidadania. (ANDRADE, Marta Mega de. A “*cidade das mulheres*”. p.27).

Portanto, podemos dizer que a produção do imaginário se constrói como uma via de mão dupla: as produções culturais constroem o imaginário, e este constrói as produções culturais. Ou seja, eles se constroem mutuamente.

Nesse sentido, pelo fato de o imaginário remeter a região e ao período de sua produção, não consideramos recorrer a fontes históricas de períodos posteriores ao qual pertence a Teogonia (o Período Arcaico). Entendemos que os períodos posteriores, Clássico e até mesmo o Helenístico, foram influenciados e formados, de certa forma, pelo Período Arcaico, sendo

⁶⁰ ANDRADE, Marta Mega de. A “*cidade das mulheres*”. p.26-27.

⁶¹ SILVIA, Kalina Vanderlei; SILVIA, Marcia Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. p.214.

possível identificar essas influências. Mas para compreendermos propriamente o imaginário do Período Arcaico, buscamos recorrer a fontes do mesmo período, sem nos voltarmos a períodos posteriores e a fontes filosóficas, pois acreditamos, assim como acredita Vernant, que os sistemas filosóficos posteriores pressupõem um vocabulário conceitual e modos de raciocínio diferentes da poesia Hesiódica⁶².

Contudo, precisamos diferenciar imaginário de mentalidade. O imaginário é indissociável de sua produção, de uma prática social. A produção, a prática não se realizam à toa, por nada e do nada, elas implicam um lugar e um “quem”⁶³. Já a mentalidade, vem da ideia de estruturas mentais, diz respeito a longas durações de tempo⁶⁴. A mentalidade designa atitudes mentais de uma sociedade, seus valores, o sentimento, o imaginário, os medos, o que se considera verdade, ou seja, toda a atividade inconsciente de um determinado período⁶⁵. Por exemplo: os gregos antigos acreditavam nos deuses olímpicos. Os gregos foram uma civilização que durou séculos, mas os deuses olímpicos parecem estar presentes ao longo de todos estes séculos. Inevitavelmente, a figura dos deuses sofreu mutações ao longo desse período, mas não deixaram de ser os deuses olímpicos. A ideia que os deuses olímpicos representam é uma mentalidade, uma estrutura mental que sofre pequenas variações, mas em seu conjunto geral permanece imutável e é de longa duração. A mentalidade também se constrói pelos imaginários. Salientamos, aqui, a multiplicidade, pois o imaginário não é uno, mas sim múltiplo⁶⁶. A ideia dos deuses olímpicos, não é única, mas sim múltipla, varia de acordo com a região em que os deuses aparecem. Isso não significa que não sejam os mesmos deuses, mas apenas que suas características são vistas de perspectivas diferentes, o que faz ressaltar aspectos diferentes dos deuses de acordo com a região.

Falamos a pouco do imaginário como um discurso. Assim, entendemos a Teogonia como um documento⁶⁷ e enquanto tal ela é um discurso⁶⁸. Sendo assim, a Teogonia tem uma autoria e um público, possui estruturas superficiais e profundas. Uma diz respeito a sequencias explícitas de elementos constitutivos, parágrafos sucessivos de um texto com ideias

⁶² VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.242.

⁶³ ANDRADE, Marta Mega de. *A “cidade das mulheres”*. p.26.

⁶⁴ ANDRADE, Marta Mega de. *A “cidade das mulheres”*. p.26.

⁶⁵ SILVIA, Kalina Vanderlei; SILVIA, Marcia Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. p.279.

⁶⁶ ANDRADE, Marta Mega de. *A “cidade das mulheres”*. p.26. / SILVIA, Kalina Vanderlei; SILVIA, Marcia Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. p.214.

⁶⁷ Os documentos entendidos enquanto discurso, podem ser imateriais ou materiais, escritos ou não.

⁶⁸ FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Antiguidade Clássica: A História e a Cultura a Partir dos Documentos*. p.28.

concatenadas; a outra já não é explícita, é de acesso indireto, está relacionada aos interesses e objetivos do autor e do público, diz respeito às subjetividades do discurso⁶⁹. Dessa forma, “A análise do discurso permite, justamente, estudar qualquer documento como construção complexa, estruturada, com autoria, público e objetivos específicos. Esta, talvez, a maior aquisição da moderna semiótica para o estudo da história”^{70 - 71}.

Existe uma gama de *seres divinos* no panteão grego, o que torna uma tarefa importante delimitar o *ser divino*, que não se restringe a deuses e deusas. Temos os deuses olímpicos, os deuses primordiais, os Titãs, divindades das florestas, do mar, das montanhas, monstros, heróis e outras estirpes que poderíamos colocar. O que perpassa todos estes *seres divinos* é seu status de superioridade ante os humanos. É importante colocarmos que os *seres divinos* dos gregos não vivem no além, em espaços transcendentais inalcançáveis, “estão aí, superiores a nós, mas no mesmo mundo”⁷², exercendo seus poderes e controlando seus domínios, físicos ou subjetivos. Porém, há algo que não podemos ignorar entre os *seres divinos*, seus gêneros. Primeiro vem o *ser divino*, depois vem o princípio feminino ou o masculino. A questão, aqui, é que o *ser divino* está acima do feminino e do masculino. É o princípio que caracteriza deusas e deuses. Porém, ao introduzirmos o princípio feminino ou o masculino a esse *divino*, nos deparamos com diferenças entre eles, o que nos leva a uma elaboração de uma compreensão dessa diferença.

Para isso, nos baseamos na visão que Nicole Loraux constrói sobre o *ser divino*. Em grego para designarmos de forma neutra o *ser divino*, o termo é *to theion* (τό θεῖον), para deus: *ho theós* (ὁ Θεός), e o feminino se designa como *hê theós* (ἡ Θεός), que em tradução literal, seria *a deus*, mas costuma-se traduzir para *a deusa*, ou *deusa*. Nas palavras de Loraux: “*Ho theós, hê theós*: o deus, a deusa. Não há dúvida que, (...) é à expressão *hê theós* que compete, neste caso, ser a forma *marcada* da palavra «deus». O fato é que *hê theós* designa em primeiro lugar um ser divino, que se encontra, além disso, afetado por um signo feminino (...Mais adiante ela completa...). *Theós*: divino genérico para além da diferença entre os sexos; *theá*: uma

⁶⁹ FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Antiguidade Clássica: A História e a Cultura a Partir dos Documentos*. p.29.

⁷⁰ FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Antiguidade Clássica: A História e a Cultura a Partir dos Documentos*. p.22.

⁷¹ Não podemos ignorar, aqui, o que diz Roland Barthes sobre a semiótica: “Seus objetos de predileção são os textos do Imaginário: as narrativas, as imagens, os retratos, as expressões, os idioletos, as paixões, as estruturas que jogam ao mesmo tempo com uma aparência de verossimilhança e com uma incerteza de verdade” (BARTHES, Roland. *Aula*. p.40).

⁷² VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.203.

divindade feminina”⁷³. A partir disso, podemos dizer que o *ser divino* é marcado por dois polos: o *divino* e o sexo: masculino ou feminino.

Dessa forma, se torna inevitável distinguirmos o *ser divino*, de um ser não divino, ou ainda algo que fica entre eles, entre o divino e o não divino. Primeiro o que distingue o *ser divino* do não divino é o caráter humano. O humano, assim como o divino, possui o feminino e o masculino, mas independentemente do sexo, ele possui a mortalidade, que é o grande fator que distingue o divino do não divino. Além disso, podemos pensar o divino enquanto um ser transcendente e, de certa forma, onipresente⁷⁴. Essas características, tornam o divino tão poderoso, e justamente o que leva o humano a buscar alcançar o divino. Mas então qual seria o meio do caminho entre o divino e o humano? Acreditamos ser o semidivino, um estado de semi-imortalidade, que podemos chamar de semideuses. Além do aspecto da mortalidade parcial, os semideuses são dotados com mais algumas características divinas, como uma força descomunal, assim como Hércules, por exemplo. A origem deste estado é a relação entre um ser divino e um humano, que faz nascer nem um nem outro, mas ambos.

Devido a quantidade de personagens que verificamos na Teogonia, percebemos que seria impossível elaborarmos uma análise preocupada em entender as relações de gênero na obra sem a criação de categorias de análise menores, mais adequadas ao manuseio e portanto mais acessíveis. Assim, partimos de divisão: seres divinos, semideuses e humanos. Sem deixar de lado estas categorias, podemos ainda pensar uma outra divisão, que segue a própria cronologia que Hesíodo nos relata. A Teogonia é, basicamente, dividida em três gerações: os deuses primordiais, os deuses Titãs e os deuses Olímpicos. Com isso, uma divisão de análise a partir das três gerações, mas sem perder de vista as primeiras categorias (seres divinos, semideuses e humanos), seria muito adequada. A partir deste raciocínio, optamos, como já falamos, em analisar apenas os deuses primordiais. Figuras, muitas vezes, mal compreendidas e muito pouco aparentes, tanto entre os historiadores modernos como entre os próprios antigos.

⁷³ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.37-38.

⁷⁴ Uma ideia presente na Teofania de Otto e em Vernant, mas que se torna evidente na Ilíada, com a súplica de Aquiles a sua mãe, que o ouve de longe, ausente no momento quando Aquiles lhe roga justiça. É como se ela pudesse escutá-lo de qualquer lugar, bastado que seu nome seja evocado.

CAPÍTULO II - OS DEUSES PRIMORDIAIS

Os deuses primordiais, como já falamos, são a primeira geração divina, representam o nível *celeste*, aquele que diz respeito às divindades que estão relacionadas às forças cósmicas, cosmogônicas, criadoras do universo. Esta fase também chamada de *cosmogenia*, é a efervescência caótica e indiferenciada do universo. Um momento em que os primeiros seres estão nascendo, mas vivem de forma desordenada enquanto o cosmos e o mundo vão se estabelecendo.

Nesta geração, é incomum características antropomórficas. As descrições dessas divindades, muitas vezes, nos levam a crer que Hesíodo está descrevendo um local, uma região; e não deuses. A figura que com mais força aparece com estas características é o Tártaro, assim como podemos ver nos exemplos a seguir, a partir dos versos em que Hesíodo o descreve.

Em sua volta o cerca um muro de bronze. No
[entorno à noite]
três vezes o cobre ao redor da garganta. Por cima
crescem as raízes da terra e do mar infecundo
(Tradução nossa. v.726-728).

Τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νύξ
τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθεν
γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης
(HESÍODO. Teogonia. v.726-728).

Não é possível sair. Posídon fixou portões
de bronze e para os dois lados percorre a muralha
(Tradução nossa. v.732-733).

Τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι. θύρας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων
χαλκείας, τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν
(HESÍODO. Teogonia. v.732-733).

Grande abismo, nem durante um ano inteiro
o chão atingiria, quem os portões cruzasse.
Mas para cá e para lá o levaria tufão após tufão
torturante. Assombroso mesmo para os Deuses
[imortais]
esse prodígio.
(Tradução nossa. v.742-745).

χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς
[ἐνιαυτὸν]
οὐδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο.
Ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλη
ἀργαλή· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι
τοῦτο τέρας.
(HESÍODO. Teogonia. v.740-74).

Este tipo de descrição, também é comum nos outros deuses primordiais, mas nestes personagens é possível perceber uma forte sugestão de que são figuras “humanas”, ou melhor, mais antropomórficas que Tártaro.

Como vimos, a antropomorfização dos deuses, é, segundo Otto, uma forma do divino se conectar com o humano, o que nos leva a questionar que se os deuses primordiais são pouco antropomórficos, seriam eles pouco conectados com a humanidade? De certa forma, podemos dizer que sim, pois os principais deuses padroeiros dos gregos são os deuses olímpicos, e não os primordiais. Contudo eles não deixam de estar presentes no panteão grego, e muito menos de exercer influência sobre o

mundo humano, mas é inegável que não são eles o foco de Hesíodo, as estrelas do show são os deuses olímpicos.

De qualquer forma, o palco para os deuses olímpicos é erguido pelos deuses primordiais. Sem eles, e seu importantíssimo papel no surgimento do cosmos, nada haveria de existir. Os deuses primordiais são, assim, figuras indispensáveis para o panteão grego e suas relações amorosas, ambíguas, complementares e de cumplicidade, eles são responsáveis pelo desenvolvimento do cosmos. As principais divindades desta geração, são o Caos, Gaia, Tártaro e Eros, seguidos por Pontos, mas também Nyx, Érebo, Éter e Hémera, divindades que aparecem de forma secundária, mas que são essenciais para a formação do cosmos e do mundo humano. Como diz Vernant: “Caos, Terra, Amor: esta é a tríade de potências cuja gênese antecede e introduz todo o processo de organização cosmogônica”⁷⁵. São estas as principais divindades desta fase celeste e cosmogônica. Mas observamos que Vernant, não inclui o Tártaro nestas potências divinas. Acreditamos que ele o considera mais como um lugar do que como uma divindade, o que não nos surpreende, visto os exemplos que demos e a questão antropomórfica que circunda estas divindades e todo o panteão grego.

2.1 CAOS

Primeiro no início nasceu <i>Caos</i> , mas depois Terra de peitos largos, de todos sede sempre estável, dos imortais que habitam a cabeça do Olimpo [nevado,] e Tártaro sombrio nas profundezas da terra de largos [caminhos] e Eros, o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, de todos os Deuses e de todos os [homens] ele doma no peito o desejo e a prudente vontade (Tradução nossa. v.116-122)	Ἦ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ [ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,] ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. (HESÍODO. <i>Teogonia</i> . v.116-122).
--	---

Caos, como vemos na tradição hesiódica, foi o primeiro ser do universo (ou será o próprio universo?). Seu nome em grego Χάος (Kháos), significa imensidão do espaço o vazio primordial ou o abismo insondável⁷⁶. Caos representa o vazio, a abertura primordial, anterior a criação, antes do universo conhecer qualquer força ordenadora.

⁷⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.243.

⁷⁶ ISIDORO PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p.625. / GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.73. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.182. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.184.

Caos é o “informe”⁷⁷, a confusão proveniente da ausência de forma. Ele representa também, na atualidade, a antimatéria, um estado de imaterialidade primordial dos tempos, de difícil acesso a humanidade⁷⁸.

As divindades que se seguem, são os primeiros seres do universo depois da abertura primordial. Se Caos é a abertura primordial, entendemos que foi a abertura que possibilitou o nascimento de Gaia, Tártaro e Eros. Ao abrir-se, Caos libera o caminho para outros, mas não podemos afirmar que dele nasceram. Caos proporciona a abertura necessária para o nascimento, mas ele não é o criador, o gerador dessas divindades. Em contrapartida aos versos:

Primeiro no início nasceu *Caos*, mas depois
Terra de peitos largos (...)
(Tradução nossa. v.116-117).

Ἡ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος (...)
(HESÍODO. *Teogonia*. v.116-117).

Que nos remete ao processo de abrir-se, Hesíodo em seguida deixa clara a linhagem de Caos:

De *Caos*, Érebo e a negra Nix nasceram
(Tradução nossa. v.123).

Ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο
(HESÍODO. *Teogonia*. v.123).

Assim, como podemos ver, há uma diferença posta por Hesíodo. Caos gera de si mesmo, Érebo (Trevas) e Nix (Noite). É esta a sua descendência propriamente dita. Mas ele também possibilita, abre caminho, espaço, para o surgimento de Gaia, Tártaro e Eros.

A força geradora, a cissiparidade⁷⁹ pertence aos deuses primordiais, não apenas ao Caos e sua linhagem, mas também a Gaia (Terra), que gerou de si mesma Urano (Céu), as Montanhas e Pontos (Mar). É interessante que os primeiros seres do universo são capazes de procriar sem parceria, sem relações amorosas. Mas a natureza de suas relações também pode ser muito rica e de cunho diferente. Caos e Gaia, um representa o vazio, o informe; a outra a matéria, a forma e a ordem (a ordem vem da presença da matéria e da forma). Assim, podemos ver Caos e Gaia como antagônicos, opostos que se completam, a partir de uma lógica simples: não há vazio sem o cheio, não há a forma sem o informe, bem como não há o material sem o imaterial. Esta lógica não é marcada apenas pela oposição, mas também, e talvez principalmente, pela capacidade de complementariedade. Vernant aborda muito bem essa questão e faço de suas palavras as minhas:

⁷⁷ CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.182.

⁷⁸ CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.182.

⁷⁹ Em genética é uma forma de reprodução onde o organismo se divide em duas partes e cada parte, depois de se desenvolver, ainda é capaz de fazer o mesmo processo.

para entender o advento de Caos, é preciso situá-lo em suas relações de oposição e de complementariedade com Gaia, expressas na formulação *prôtista... autâr épeita*: ‘no início [era Caos]... mas depois [Terra]’. O termo caos está ligado, do ponto de vista etimológico, a *kháskō, khandánō*, bocejar, abrir-se. A abertura que nasce antes de todas as coisas não tem fundo como tem pico: é ausência de estabilidade, ausência de forma, ausência de densidade, ausência de cheio. Enquanto ‘cavidade’ é menos um lugar abstrato – o vazio – do que um abismo, um turbilhão de vertigem que se abre indefinidamente, sem direção, sem orientação. Entretanto, como ‘abertura’, desemboca no que, ligado a ela, é também seu contrário. Gaia é uma base sólida para andar, uma base em que se apoiar; tem formas cheias e densas, uma altura de montanha, uma profundidade subterrânea; não é apenas o solo a partir do qual o edifício do mundo vai ser construído; é a mãe, a anciã que gerou tudo o que existe, sob todas as formas e em todos os lugares. (VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.244).

Podemos, então, dizer que Caos e Gaia estabelecem uma relação extremamente sofisticada, onde um empodera o outro, onde um dá sentido e significado ao outro. É a partir dessas relações, que vemos se desenvolver o equilíbrio cósmico. Podemos também observar, pelo menos por hora, que não se estabelece nenhum tipo de relação sexuada entre eles, além da forma em que são denominados. A relação entre eles não é pautada, condicionada e nem definida pelo sexo das divindades.

Em relação a sua prole, nos chama a atenção que Caos, o vazio gera de si mesmo, em cissiparidade as Trevas e a negra Noite. É notável, sem dúvida, que Caos tenha gerado em cissiparidade Érebo e Nix. Ao gerá-los, Caos parece se dividir⁸⁰, mas gera apenas mais uma divindade capaz de fazer o mesmo que ele: Nix. A partir dela, a cissiparidade fica retida, presa aos primórdios. Mas Caos parece herdar mais coisas que apenas a sua capacidade reprodutora partenogenética⁸¹. Assim, Caos, o vazio primordial, é também denominado por Hesíodo, em outra passagem da Teogonia, de *Caos sombrio*⁸², o que nos remete a escuridão do vazio e da abertura, a escuridão do universo. Ao gerar as Trevas (Érebo), que mais parece seu prolongamento direto⁸³, Caos, o vazio sombrio primordial, a escuridão do universo, parece herdar esse seu lado *sombrio* e escuro. A Noite vem ainda coroar essa escuridão universal, sendo denominada por Hesíodo como negra, *sombria*

⁸⁰ Assim como nos indica o termo cissiparidade, que como já citamos em genética é uma forma de reprodução onde o organismo se divide em duas partes e cada parte, depois de se desenvolver, ainda é capaz de fazer o mesmo processo.

⁸¹ Termo semelhante a cissiparidade, mas sem necessariamente remeter a genética. É definido como uma reprodução sem fecundação, ou a geração proveniente de uma virgem (mulher / fêmea).

⁸² HESÍODO. *Teogonia*. v.814.

⁸³ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.245.

(assim como Caos), trevosa⁸⁴, funesta, escura e tenebrosa⁸⁵. Não é de se estranhar que a Noite seja tão horrenda para Hesíodo, pois não seria na noite, no escuro, nas trevas, onde vivem nossos medos do informe, daquilo que não conseguimos ver e definir? Não foram os troianos que decidiram suspender o contra-ataque por temerem a chegada da noite, quando finalmente haviam conseguido vantagem sobre os gregos e ansiavam tocar fogo às naus?⁸⁶ Até Zeus refreia a fúria temendo contrariar a noite, como diz Hipnos, o Sono, ao negar em um primeiro momento o pedido de Hera, que tentava enganar a Zeus para favorecer os gregos que eram massacrados junto aos navios, nas planícies de Troia⁸⁷. Lembremos ainda que para Hesíodo o inverno, quando a noite dura mais que o dia, é o período mais duro do ano, quando os bois definham e as geadas assolam a terra⁸⁸. Se olharmos para o conselho de Hesíodo para seu irmão Perses sobre os trabalhos de inverno, entendemos essa questão⁸⁹:

Evita-o, pois esse *mês é o mais difícil*
*do inverno*⁹⁰, difícil para os rebanhos e difícil para os humanos.
Então dá para os bois a metade, para o homem a maior parte
da ração, pois *as longas noites* vêm em socorro.
Observando tais coisas até que o ano complete o seu ciclo,
equilibra as noites e os dias, até que novamente
a Terra mãe de todos traga fruto variegado.
(HESÍODO. Os trabalhos e os dias. v557-563. grifos nossos).

Unida a Érebo⁹¹, Nix gera Éter e Hémera (dia). Em cissiparidade, gerou Moro (sorte), Cere ou Quere (sina/destino), Tanatos (morte), Hipno (sono), o coro de Sonhos, Momo (sarcasmo) e Oizys (miséria). Depois ainda gerou as Hespérides, as Moíras, as Ceres ou Queres, Nêmesis, Engano, Amor, Velhice e Éris (discórdia). Nix parece exercer um importante papel na Teogonia, já que Hesíodo dedica uma parte do poema, cerca de 22 versos, só para narrar sua linhagem. Éris, a discórdia, prolonga essa linhagem, nada

⁸⁴ Neste caso, seguimos a tradução de J.A.A. Torrano. Mas também interpretamos que a semelhança dos termos ἐρεβεννή (erebenné) e Ἐρεβός (Érebós), também de significado semelhante, deveriam seguir o mesmo sentido de tradução. Assim, Ἐρεβός (Érebós) traduzimos como *travas* e ἐρεβεννή (erebenné) traduzimos como *trevosa*, assim como Torrano.

⁸⁵ HESÍODO. *Teogonia*. v. 20, 123, 107, 214, 744, 224, 757, 758.

⁸⁶ HOMERO. *Ilíada*. VIII. v.485-565

⁸⁷ HOMERO. *Ilíada*. XIV. v.242-263.

⁸⁸ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. v.504-506.

⁸⁹ Optamos por citarmos a tradução de Alessandro Rolim de Moura.

⁹⁰ Hesíodo está se referindo ao mês Lenáion (Ληναῖον / Λέναινα), que no calendário jônico corresponde ao mês de janeiro e de fevereiro, que em Atenas é chamado de Gamelión (VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia Antiga*. p.79).

⁹¹ HESÍODO. *Teogonia*. v.124-125.

agradável sobretudo para a humanidade. Ela gera Trabalho/Fadiga, Esquecimento, Fome, Sofrer/Dores, Batalhas, Combates, Matança, Carnificinas, Briga/Disputa, Mentiras, Falas/Contos, Disputas, Desordem/Má-conduta, Desgraça/Ruína, e Juramento⁹².

A união de Nix e Érebo resulta em algo interessante: Éter e Hémera são opostos a seus pais. Éter é a divindade do céu superior onde a luz é mais pura do que na camada do céu mais próximo da terra⁹³. Hémera é o dia, concebida como uma divindade feminina⁹⁴. Estas duas divindades formam uma dupla de luz, que se opõem a seus pais, uma dupla de escuridão. Mas a oposição, não é a única coisa que marca essas divindades: eles se opõem, mas também se complementam. A Noite (Nix) e a Dia (Hémera), rodeiam a terra sem parar e se encontram apenas para se saudarem, enquanto uma sobe para rodear a terra a outra se retira⁹⁵. Esta é a natureza de sua relação, oporem-se uma a outra, mas ao mesmo tempo, completam uma a outra, pois não existe a noite sem o dia, e vice versa. De certa forma, uma possibilita a existência da outra. Érebo e Éter, também compõem essa dança. Érebo é as trevas infernais, e Éter o céu superior, luminoso. Um está nos confins da terra, em um lugar de travas; e o outro nas alturas cheio de luz. Um se opõem ao outro, mas também se completam, pois não existe a luz sem as trevas, ou as profundezas sem as alturas. Dessa forma, o processo cosmogônico vai aos poucos desenvolvendo o equilíbrio do cosmos, que se consolida gradualmente conforme nascem os deuses e estes se estabelecem.

2.2 GAIA, A MÃE TERRA

Gaia, Geia, ou Gê, do grego Γαῖα (Gaia) ou Γῆ (Gê), significa terra, mas não o terreno, o elemento geológico; e sim o mundo, o planeta Terra, “concebida como elemento primordial e a deusa cósmica”⁹⁶. Ela é a morada de todos os seres, a mãe dos

⁹² Traduzidos respectivamente dos nomes/termos: Πόνον - Λήθην - Λιμόν - Ἄλγεα - Ὑσμίνας - Μάχας - Φόνους - Ἀνδροκτασίας - Νείκεά - ψευδέας - Λόγους - Ἀμφιλογίας - Δυσνομίην - Ἀάτην ou Ἄτην - Ὀρκον (HESÍODO. *Teogonia*. v.226-232).

⁹³ GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.154./BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.191.

⁹⁴ GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.203./BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.191.

⁹⁵ HESÍODO. *Teogonia*. v.146-157.

⁹⁶ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.185.

deuses, dos homens e dos animais, uma mãe universal, um símbolo de maternidade e fecundidade⁹⁷.

Em Hesíodo, estas características são latentes. Ao longo de toda a obra, Gaia é caracterizada como a de *peitos largos, grandiosa ou prodigiosa, Terra mãe de rebanhos, divina, de caminhos largos, multinutriz ou nutri-muitos, obscura, nutriz ou traz-víveres ou traz a vida*⁹⁸. É sem dúvida uma deusa importante na Teogonia, sendo uma das personagens mais caracterizadas e delimitadas na obra. Seu papel é o de *grande deusa mãe*, a grande provedora da vida e sua mantenedora. Ao denominarmos Gaia dessa forma, é inevitável não a relacionarmos com a concepção arquetípica, pois a ideia da *grande deusa mãe*, está estritamente vinculada aos arquétipos.

Assim, podemos encontrar muitas denominações em referência as mães divinas: *a deusa, grande deusa, grande deusa mãe, grande mãe e deusa mãe*, que em geral possuem poucas diferenças entre si. Independentemente de como é chamada, o que circunda a ideia das *deusas mãe* é, justamente, o poder de sua maternidade e a sua capacidade de fecundar a vida. A *grande deusa mãe*, como falamos, representa o arquétipo materno, que, enquanto tal, representa a maternidade, a sabedoria, o bondoso, cuidadoso, sustentador, a fertilidade, propicia o crescimento, o alimento, o renascimento, a transformação, a magia do secreto, do oculto, do obscuro e do abissal⁹⁹. Ou seja, tudo o que encontramos em Gaia. O arquétipo materno, a *deusa mãe* é exatamente o que Gaia é e o que ela representa. Contudo, ao analisarmos Gaia apenas a partir da perspectiva dos arquétipos e da *deusa mãe*, corremos o risco de limitarmos nossa análise apenas às características arquetípicas desta deusa, o que percebemos em muitos dos autores consultados. Como já falamos anteriormente.

Nesse sentido, é muito comum encontrarmos, também, a supressão da individualidade de uma deusa, com o intuito de identificar essa deusa com o arquétipo materno. O que ocorre, é que a união de deusas corresponderia as características de uma

⁹⁷ ISIDORO PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p.110. / GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.182. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.878. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.185.

⁹⁸ Aqui estamos trabalhando com uma mescla de traduções nossas, de J.A.A. Torrano e Christian Werner. Retirados respectivamente dos versos: 117; 159, 173, 479, 506, 733, 821, 859; 284; 483; 498, 718; 532; 738, 808; 694.

⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. p.91.

deusa mãe, e assim ao arquétipo materno¹⁰⁰. Em outras palavras, somadas algumas deusas, teríamos como resultado uma *deusa mãe*, ou ao contrário: dividida uma *deusa mãe*, teríamos várias deusas. Como se pudéssemos somar Deméter + Hera + Ártemis + Atena = *deusa mãe*. Ou ainda em um outro sentido como observa Loraux:

destas cadeias de assimilações (A = x = y = z = Mãe) que permitem que os seguidores da Deusa suprimam a individualidade das deusas, reduzindo de maneira mais ou menos expedita, conforme os casos, uma deusa a qualquer outra, e esta outra a uma Mãe, como se, no feminino, as figuras divinas fossem intermutáveis entre si com o não são nunca os deuses masculinos. (LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.57).

Além disso, percebemos equívocos nesse tipo de análise, pois além da supressão de individualidade, encontrar características fora de lugar, como dizer que a deusa Atena unida a algumas deusas, ou em semelhança a outra deusa, representam a *deusa mãe* e o arquétipo materno. Ou ainda que “Basta que um coro de tragédia a designe como «mãe, senhora e guardião» (*máter, déspoina, phylax*) do solo ático, para que seja, de imediato, devolvida ao seu «estado primitivo»”¹⁰¹, que faz de Atena herdeira de alguma deusa antiga e primitiva. Mas, sendo assim, como pode a deusa virgem corresponder à *deusa mãe* e ao arquétipo materno, sendo que ela não possui nenhuma característica materna?¹⁰² Enfim, no geral percebemos que este tipo de abordagem é muito danoso ao divino feminino, pois o masculino não sofre esse tipo de supressão ou limitação em prol de uma análise arquetípica¹⁰³.

Podemos identificar no caso de Gaia, a deusa Terra, o posto de *grande deusa mãe*, visto que ela é a grande provedora da vida e sua mantenedora. Gaia é a mãe por excelência, mas não é a única, e não somos favoráveis à ideia de sua maternidade estar fragmentada, dividida sobre o domínio de outras deusas do panteão grego, como sugerem alguns estudiosos. Acreditamos que ela é a mãe por excelência, mas que a maternidade pode conter em si, várias condições, fazendo com que cada mãe presente neste panteão tenha sua importância de ser, e seja venerada por uma forma de maternidade específica. Os gregos veneravam como mãe, não apenas uma divindade, o que nos sugere esta

¹⁰⁰ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.57.

¹⁰¹ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.53

¹⁰² LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.53.

¹⁰³ Ressaltamos que não estamos traçando uma crítica aos arquétipos em si. Acreditamos que os arquétipos são muito importantes dentro da psicologia e não ousamos entrar em uma discussão psicológica, pois escaparia a nossa expertise. Ressaltamos apenas que: ao se trabalhar com os arquétipos no âmbito histórico, como o fazem os historiadores da religião, a cautela deve ser redobrada, e é aí que se insere nossas críticas.

pluralidade materna. Para isso, basta lembrarmos de Réia e Deméter, que comumente são confundidas com Gaia, ou ainda vistas como a mesma divindade. O que as diferencia são os seus domínios e as características de suas maternidades, por exemplo: Gaia representa a terra cósmica; já Deméter a terra cultivada¹⁰⁴. Réia é a mãe dos deuses olímpicos, especificamente; mas Gaia a *mãe dos deuses*¹⁰⁵, o que comumente gera grande confusão entre estas deusas. Sendo assim, “não é possível deduzir, na falta de outras provas, a existência de um «culto da Mãe»”¹⁰⁶, um culto único e centrado em uma só divindade.

De qualquer forma, Gaia carrega uma maternidade benévola¹⁰⁷, que se compadece por seus filhos, e busca protegê-los e lhes favorecer a vida. E *gemia por dentro Gaia prodigiosa*¹⁰⁸, diz Hesíodo sobre o sofrimento da deusa em ter que aprisionar seus filhos em suas próprias entranhas por obra de Urano (o Céu). Ou ainda como vemos nos hinos homéricos de Gaia, que para aqueles que a louvam, são agraciados com sua abundância e benevolência¹⁰⁹. Por outro lado, a maternidade parece conter essa benevolência em si, pois Réia e Deméter também se compadecem de seus filhos, mas no caso de Hera a coisa se torna bem diferente, e por isso, ressaltamos a benevolência da deusa Terra.

Gaia permite a seus filhos dois nascimentos, um quando nascem e o outro quando são libertos de suas entranhas. O segundo nascimento, representa o renascimento e podemos relacioná-lo com ritos de passagem, onde o iniciado deve “morrer para uma forma de vida, a fim de renascer para uma vida nova e fecunda. É por isso que nos Mistérios de Elêusis se efetuava uma *κατάβασις εἰς ἄντρον* (katábasis eis ánttron), uma descida à caverna, onde se dava um novo nascimento”¹¹⁰. Esta descida à caverna, representa o regresso à mãe, uma descida ao útero da terra, um simbolismo que também podemos encontrar no enterro dos mortos (aquilo que vem da terra, a ela retornará).

¹⁰⁴ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.185.

¹⁰⁵ Org. Wilson A. Ribeiro Jr. *Hinos homéricos: tradução, notas e estudo*. p.358. v.17.

¹⁰⁶ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.53.

¹⁰⁷ LORAUX, Nicole. *O que é uma deusa?*. p.53.

¹⁰⁸ HESÍODO. *Teogonia*. v.159. (tradução nossa).

¹⁰⁹ Org. Wilson A. Ribeiro Jr. *Hinos homéricos: tradução, notas e estudo*. p.358.

¹¹⁰ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.186.

2.2.1 Os amantes de Gaia: Urano, Pontos e Tártaro

Gaia como símbolo da maternidade é uma figura muito poderosa. Assim como Caos, a mãe terra é capaz de procriar por cissiparidade. Ao nascer, Gaia introduz no universo o elemento feminino, que não está em oposição ao Caos e sim a Urano. *Gaia* primeiro *pariu igual a si mesma Urano estrelado*^{111 - 112}. Ao fazê-lo, como diz Vernant, Gaia coloca a sua frente um parceiro masculino¹¹³.

Gaia primeiro pariu igual a si mesma
Urano estrelado, a fim de encobri-la toda ao redor
para ser aos Deuses venturosos sede sempre
[estável].

Gerou as altas Montanhas, graciosos abrigos das
[Deusas]

Ninfas, que habitam montanhas e vales.

E pariu a infecunda planície de furiosas ondas,
Pontos, sem o desejo amor. Depois deitou-se
com Urano e pariu Oceano de fundos remoinhos
e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto
e Téia e Réia e Têmis e Minemosina
e Febe de áurea coroa e a amável Tétis.

E por último, o mais jovem e vigoroso, Crono
[de curvo pensar]

(Tradução nossa. v.126-137).

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑ' αὐτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.

Γένετο δ' Οὐρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας
[ἐναύλους],

Νυμφέων, αἱ ναίουσιν ἄν' οὐρεα βησσήεντα.

Ἥ δέ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἶδματι θυῖον,
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου· αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῶ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
Κοῖόν τε Κρίόν θ' Ὑπερίονά τ' Ἰαπετόν τε
Θείαν τε Ῥεῖαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε
Φοῖβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.

Τοὺς δὲ μέθ' ὀπλότατος γένετο Κρόνος
[ἀγκυλομήτης]

(HESÍODO. Teogonia. v.126 a 137).

Gaia gera Urano *a fim de encobri-la toda ao redor*. A partir daí, Gaia passa a reproduzir apenas pela fecundação, e não mais em cissiparidade. Ao gerar Urano, ela introduz o seu oposto sexual, o que nos leva mais uma vez a questão da dualidade, não apenas pela questão sexual, mas por toda a relação estabelecida entre eles. Assim, temos o universo em equilíbrio com Caos e Gaia, entre a prole de Caos: Nix/Érebus e Hémera/Éter, e o “equilíbrio Terra-Céu, cuja simetria completa faz do mundo um conjunto organizado e fechado sobre si mesmo, um cosmos. Os deuses bem aventureiros podem habitá-lo como a um palácio com toda a segurança (128), cada qual no lugar que lhe foi reservado”¹¹⁴. Ou seja, este novo equilíbrio, introduz uma nova ordem, um novo etos que, além de estabelecer um lugar de moradas para os deuses, inclui a relação entre feminino e masculino. A partir daí, a procriação precisa da interação entre os sexos, que é “imitada pelos deuses, pelos homens e pelos animais”¹¹⁵.

¹¹¹ HESÍODO. Teogonia. v.126.

¹¹² Seria então, o masculino a imagem do feminino, já que Gaia pariu o masculino *igual a si mesma*? Ou seria um desdobramento do divino e não do feminino?

¹¹³ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.247.

¹¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.247

¹¹⁵ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.185

Como vimos no trecho da Teogonia que acabamos de citar, em sua união com Urano (seu filho?), Gaia gera os Titãs e as Titânidas, mas também os Ciclopes e os Hecatonquiros como nos conta Hesíodo mais adiante. Além de Urano, Gaia também *pariu a infecunda planície de furiosas ondas, Pontos*, o deus mar. Ambos (Urano e Pontos) foram gerados em cissiparidade, em partenogênese, e se relacionam com sua genitora, gerando uma longa linhagem de divindades. O mais interessante dessas relações incestuosas, que aparecem com grande naturalidade entre os deuses, é que não são aceitas no mundo humano, sendo Édipo nossa maior testemunha. Talvez seja possível especularmos que por se tratar de seres divinos o incesto não seja um problema. Ainda, podemos aliar isso com o fato de que nos primórdios, o universo, o cosmos se caracteriza pela ausência de ordem, que aos poucos vai se ordenando ao nascerem divindades ordenadoras e equilibradoras. Mas basta lembrarmos da figura de Zeus, para percebermos uma falha nessa segunda hipótese, pois ele mesmo se une a suas irmãs, Deméter e Hera. O que coloca Zeus duas gerações atrasado, distante demais dos primórdios para considerarmos qualquer argumento a nosso favor. Ficamos, então, com a suposição onde consideramos seu caráter divino um ‘álibi’, uma explicação para o incesto. De qualquer forma, é importante ressaltarmos que Gaia, o símbolo da fertilidade, gera de si as divindades que irão lhe fecundar.

Urano, do grego Οὐρανός (Uranós), significa Céu, abóboda celeste, um símbolo de fecundidade, comumente representado pelo touro. Uma divindade que muito provavelmente evoluiu de deuses indo-europeus que possuíam o touro como símbolo de veneração, muito presente na civilização Minoica, considerada proto-grega¹¹⁶. Independente disso, Urano é pai de uma longa linhagem de seres, deuses e monstros, o que nos deu uma amostra de seu poder fecundante. Porém, sua fecundidade é perigosa, sem limites, que não respeita nada além de seu próprio desejo, proliferando sem diferenciação e que, por sua própria abundância, destrói tudo o que gerou. “Nenhuma nova ‘geração’ pode aparecer enquanto se perpetuar essa geração incessante que Urano realiza sem descanso permanecendo unido a Gaia”¹¹⁷. Vemos Gaia como o grande alvo dessa fecundidade sem medida, tendo que suportar o insaciável desejo de seu amante

¹¹⁶ ISIDORO PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p.417-657. / GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.464. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.921. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.191.

¹¹⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.250.

desmedido. “O mundo teria permanecido congelado nesse estado se Gaia, indignada com uma existência tão reduzida, não tivesse imaginado um estratagema pérfido que iria mudar a face das coisas”¹¹⁸. Por isso, e pela defesa de sua prole, como vimos, ela decide colocar um fim a seu sofrimento. Assim Gaia:

Escondeu-o de tocaia, lhe pôs nas mãos
a foice dentada e o instruiu de todo o ardil.
Veio junto a noite o grande Urano, ao redor da
[Terra]
desejando amor lançou-se, estendeu-se em todas as
direções. Da tocaia o filho segurou com a mão
esquerda, e com a direita pegou a prodigiosa foice
comprida e dentada, do caro pai o pênis

com ímpeto ceifou e lançou-o para trás
a esmo (...)
(tradução nossa. v.174-182).

Εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ· ἐνέθηκε δὲ χερσὶν
ἄρπην καρχαρόδοντα· δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.
Ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ
[Γαίῃ]
ἰμεῖρων φιλότιτος ἐπέσχετο καὶ ῥ' ἐτανύσθη
πάντη· ὃ δ' ἐκ λοχεοῖο πᾶσι ὠρέζατο χειρὶ
σκαίῃ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην
μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα
[πατρὸς]
ἐσσυμένως ἤμνησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι
ἐξοπίσω· (...)
(HESÍODO. *Teogonia*. v.174-182).

Crono ao ceifar o pênis de seu pai, põe fim ao sofrimento de Gaia, impossibilitando que Urano tenha mais filhos e afastando definitivamente o céu da terra (Urano de Gaia). Assim, “O espaço abriu-se e este corte permitiu à diversidade dos seres adotar sua forma e encontrar seu lugar na extensão e no tempo”¹¹⁹, o que permite o renascimento dos titãs, o qual já explicamos. Mais uma vez nos deparamos, aqui, com o processo de abertura, do qual Caos possibilitou o surgimento de Gaia, Tártaro e Eros, e que agora possibilita os Titãs de renascermem, bem como outros seres, novas gerações e proles. Este novo processo de abertura, vem através de um ato violento, ao contrário do que foi sob a figura de Caos, que é em si a abertura. Dessa forma, só ele poderia permitir uma nova abertura, não fosse pelo uso da força.

Contudo, o sangue jorrado na terra do pênis ceifado, a fecundou, fazendo Gaia gerar após um ano as Erínias, os Gigantes e as Ninfas melíades, ou dos freixos. Por fim, o pênis jogado ao mar, fez nascer Afrodite. E dessa forma, “a mutilação de Urano põe fim a uma fecundidade odiosa e estéril, introduzindo no mundo, com a aparição de Afrodite (nascida da espuma ensanguentada do membro gerador uraniano), a ordem, constância das espécies, e tornando assim impossível toda procriação desordenada e nociva”¹²⁰.

¹¹⁸ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.250.

¹¹⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.250.

¹²⁰ CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.921.

Antes de sua união com Urano, Gaia ainda em cissiparidade, gera as Montanhas e Pontos, que também se une a ela, como já havíamos dito, gerando Nereu, Taumas, Fórcis, Ceto e Euríbia. Pontos, o mar (o elemento oposto de Gaia, o líquido), em grego Πόντος (Póntos), representa a dinâmica da vida, um lugar de nascimento, transformações e renascimento¹²¹. Enquanto Onda marinha, como o caracteriza Vernant¹²², ou como as “Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes as realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a de incerteza, de dúvida, de indecisão, e que pode se concluir bem ou mal”¹²³. Pontos é visto também como símbolo de fecundidade, e sem dúvida faz jus a isso com sua longa linhagem a qual Hesíodo dedica cerca de cem versos para descrevê-la.

Em relação a fecundidade de Pontos, a Onda marinha (designação que acreditamos ser a melhor para caracterizá-lo), nos deparamos com um problema. Ao longo de todo o poema, Hesíodo o caracteriza como ἀτρύγετος¹²⁴ (atrýgetos), que significa estéril, infértil, ou infecundo¹²⁵. Então, como Pontos, caracterizado como estéril e infecundo, pode simbolizar a fecundidade? Talvez, possamos relacionar isso com o elemento ao qual Pontos representa e domina: a água do mar¹²⁶. Primeiro, sabemos que os gregos, principalmente no período arcaico, são extremamente vinculados à terra e seu cultivo, e ainda mais, se lembramos que Hesíodo é um pastor e teve uma vida no campo vinculada à terra, como ele mesmo nos relata, podemos refletir sobre a importância da terra para a vida grega, pois é ela que dá o sustento e alimenta os homens através do cultivo. Ressaltamos que a terra é representada por Gaia e Deméter, e que não podemos desvincular a divindade do elemento ao qual ela representa e domina. Então, entendemos que Pontos, o mar, representa o elemento oposto a Gaia, a terra, e ainda por cima é a água marinha, salgada, que não serve para beber e tampouco para o cultivo. Assim, Pontos,

¹²¹ ISIDORO PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p.474 e 659. / GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.389. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.592. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.193. / VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.247.

¹²² VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.247.

¹²³ CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.592.

¹²⁴ Ou ἀτρύγετον (v. 131); ἀτρνγέτω (v. 241); ἀτρνγέτοιο (v. 413; 728; 737; 808).

¹²⁵ J.A.A Torrano também traduz como infecundo (v.131).

¹²⁶ No primeiro verso em que Pontos é citado, Hesíodo o caracteriza como *salgado Mar*, do grego: ἀλμυρὸς Πόντος (v.107).

por representar o mar, a água salgada, e por estar em oposição ao elemento possível de ser cultivado, ele seja uma figura infértil.

Por fim, observando as relações de Gaia com Urano, Pontos e Tártaro, através das colocações de Hesíodo, percebemos que a ação das personagens, no geral, vem das figuras masculinas. Assim, sua relação com Urano é a mais ambígua e não nos permite afirmar muita coisa: ἀὐτὰρ ἔπειτα Οὐρανῷ ἐννηθεῖσα (aytār épeita Oyrano eyneteisa), que como traduz Torrano: *depois pariu do coito com o Céu*, ou como traduz Christian: *deitou-se como Céu e pariu*. Por outro lado, em sua relação com Pontos a ação é evidente: Γαίῃ μισγόμενος (Gaíe misgómenos)¹²⁷, que podemos traduzir como *amante da Terra* (assim como traduz Torrano), ou *a Terra unido* (como traduz Christian Werner), ou ainda de forma mais literal separando a palavra composta μισγόμενος em μισγό (ou μισγω) e μενος (ou μένω): *unindo a alma/ unido em amor/ uniu-se em desejo ou uniu-se por desejo*. A relação de Gaia e Tártaro, a ação também é evidente: Γαῖα πελώρη Ταρτάρου ἐν φιλότῃτι (Gaia pelóre Tartároy en filóteti)¹²⁸, que traduzimos como *Gaia prodigiosa amada por Tártaro*. Assim, podemos perceber que as relações de Gaia são pautadas pelas ações das figuras masculinas, uma questão que se tornará relevante ao longo deste trabalho, pois é uma constante por toda a Teogonia.

2.3 EROS

Eros na Teogonia é um deus extremamente curioso. Ele foi uma divindade que foi muito desenvolvida ao longo dos séculos pelos poetas, até chegar ao famoso Eros criança, com asas e cheio de flechas, pronto para arrebatrar qualquer um. Em Hesíodo esse não é o Eros que encontramos. Ele é um deus primordial, que nasce junto a Gaia e Tártaro. É a força unificadora, a força equilibradora fundamental do mundo, e por isso é uma divindade que possui um papel essencial para o equilíbrio do cosmos, o que o torna uma figura essencial nos primórdios. Seu nome em grego, Ἔρως (Éros), significa amor, paixão, desejo ardente¹²⁹, “desejo incoercível dos sentidos”¹³⁰.

¹²⁷ HESÍODO. *Teogonia*. v.238.

¹²⁸ HESÍODO. *Teogonia*. v.821.

¹²⁹ ISIDORO PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. p.230. / GRIMAL. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. p.148. / CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. p.46. / BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.186.

¹³⁰ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.186.

Por ser um deus que surge nos primórdios, junto a Gaia, “Eros representa uma potência geradora anterior à divisão dos sexos e à oposição dos contrários. Trata-se de um eros primordial como o dos órficos (...) ao mesmo tempo seu reflexo e seu contrário”^{131 - 132}. É pela presença de Eros nos primórdios que é possível se constituir um “mundo onde existem, associados e confrontados, parceiros que vão dar à gênese, à medida que se prossegue, um curso dramático, feito de casamentos, de procriações de rivalidades entre gerações sucessivas, de alianças e de hostilidade, combates, fracassos e vitórias”¹³³. É bem verdade que ele antecede a divisão dos sexos, que nasce na oposição entre Gaia e Urano. Assim, se o Eros primordial representa *ao mesmo tempo seu reflexo e seu contrário*, a relação entre os opostos só é possível pelas suas forças. Eros é, então, a força unificadora e equilibradora do cosmos, essencial enquanto divindade primordial, ele une os deuses, homens e mulheres, preenchendo o vazio entre os opostos, coloca um em completude com o outro, gera equilíbrio entre os opostos (bem e mal, Yin-Yang, macho e fêmea)¹³⁴. O equilíbrio entre Caos e Gaia, Urano e Gaia, e até mesmo entre Nix/Érebo e Héméra/Éter, só é possível graças as forças de Eros, que une o abismo primordial à matéria de Gaia, o princípio masculino de Urano e o princípio feminino de Gaia (mesmo que, aparentemente, um tenha nascido do outro. O que é, sem dúvida, uma questão bem curiosa), e a escuridão de Nix e Érebo a luz de Héméra e Éter. Nas palavras de Brandão, esta questão é muito bem colocada e explicada.

Eros (...) traduz ainda a *complexio oppositorum*, a união dos opostos. O Amor é a pulsão fundamental do ser, a *libido*, que impele toda existência a se realizar na ação. É ele que atualiza as virtualidades do ser, mas essa passagem ao ato só se concretiza mediante o contato com o *outro*, através de uma série de trocas materiais, espirituais, sensíveis, o que fatalmente provoca choques e comoções. Eros procura superar esses antagonismos, assimilando forças diferentes e contrárias, integrando-as numa só e mesma unidade. Nessa acepção, ele é simbolizado pela cruz, síntese de correntes horizontais e verticais e pelos binômios *animus-anima* e *Yang-Yin*. Do ponto de vista cósmico, após a explosão do ser em múltiplos seres, o AMOR é a δύναμις (*dýnamis*), a força, a alavanca que canaliza o retorno à unidade; é a reintegração do universo, marcada pela passagem da unidade inconsciente do Caos primitivo à unidade consciente da ordem definitiva. A libido então se ilumina na consciência, onde poderá tornar-se uma força espiritual de progresso moral e místico. O *ego*

¹³¹ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.246.

¹³² Os Órficos, ao qual se refere Vernant, é uma linha filosófica muito presente no Período Helenístico, mas que é percebida desde o Período Arcaico. Os Órficos ganharam esse nome porque atribuíram a figura de Orfeu, um personagem mítica filho das Musas e um excelente músico, uma crença muito profunda na vida do além e um conjunto de ritos, regras e iniciações que deveria auxiliar seus adeptos (ROMILLY, Jacqueline. *Compêndio de literatura grega*. p.75).

¹³³ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. p.246.

¹³⁴ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.189.

segue uma evolução análoga à do universo: o amor é a busca de um centro unificador, que permite a realização da síntese dinâmica de suas potencialidades. Dois seres que se dão e reciprocamente se entregam, encontram-se um no outro, desde que tenha havido uma elevação ao nível de ser superior e o dom tenha sido total, sem as costumeiras limitações ao nível de cada um, normalmente apenas sexual. O amor é uma fonte de progresso, na medida em que ele é efetivamente união e não apropriação. *Perversão*, Eros, em vez de se tornar o centro unificador, converte-se em princípio de divisão e morte. Essa *perversão* consiste sobretudo em destruir o *valor do outro*, na tentativa de servir-se do mesmo egoisticamente, ao invés de enriquecer-se a si próprio e ao outro com uma entrega total, um dom recíproco e generoso, que fará com que cada um seja *mais*, ao mesmo tempo em que ambos se tornam *eles mesmos*. O erro capital do amor se consome quando uma das partes se considera o todo. (BRANDÃO. *Mitologia Grega*. p.189).

Na Teogonia, ele aparece apenas em duas passagens: em seu surgimento e no nascimento de Afrodite. Em sua primeira aparição, é onde podemos retirar uma maior quantidade de informações.

(...) Eros, o mais belo entre Deuses imortais, o solta-membros, de todos os Deuses e de todos os [homens]	ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
doma no peito o desejo e a prudente vontade (tradução nossa. v.120-122).	δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν (HESÍODO. Teogonia. v.120-122).

Como podemos perceber, Eros é um deus poderoso, capaz de influenciar deuses e homens. Ele exerce suas forças domando no peito a *prudente vontade*, ou seja, enlouquece todos aqueles atingidos por sua força, o amor. *Eros solta-membros*, é aquele que estremece, que abala qualquer um que é atingido pelo amor. Ele é aquele que desata, que debilita os membros, não de forma física e literal; mas de forma subjetiva. Assim como nos sugere um dos fragmentos de Safo:

Eis que Amor solta-membros estremece-me
agridoce intratável reptílico
(SAFO. Fragmento-130).

Ao domar o desejo e enlouquecer os outros no peito, Eros amolece o indivíduo, seus membros, sua força, mas não o seu ânimo. Por ser aquele que doma no peito, a ideia de soltar os membros, parece estar em oposição a força que vem dos braços, aquela que faz os seres divinos ou humanos, poderosos, fortes, realizadores de tarefas. Não à toa os Hecatonquiros com cem braços, são caracterizados por possuírem uma força sem igual. Em uma fala de Pátroclo censurando o herói Meríone, quando estes avançam contra os troianos na tentativa de espoliar o cadáver de Sarpédon o rei/capitão Lício, podemos iluminar essa questão¹³⁵:

¹³⁵ Optamos, aqui, pela recente tradução de Trajano Vieira, mas também foi consultada a ilustre tradução de Haroldo de Campos.

Por que arengar assim, sendo quem és, tão forte?
Não será com insultos que removeremos
os troicos do cadáver. Antes jazerá
à terra alguém. *No braço a guerra se perfaz;
na assembleia, a palavra.* Impõem-se-nos lutar,
e não tagarelar (...)
(HOMERO. *Ilíada*. XVI. v.627-631. grifo nosso).

Como podemos ver, a força da guerra está no *braço* e por ele se executa. Neste caso a oposição está em relação a *palavra*, que pertence a assembleia. No caso de Eros solta-membros, os braços opõem-se ao amor, que não se realiza pela força dos braços, muito importante na guerra e no trabalho do campo¹³⁶.

Podemos lembrar também da raça de bronze, a terceira raça que Zeus criou de homens mortais para habitar o mundo, segundo Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*¹³⁷:(nasceram) do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares

obras gementes e violências; nenhum trigo
eles comiam e *de aço tinham resistente o coração*;
Inacessíveis: *grande sua força e braços invencíveis*
dos ombros nasciam sobre as robustas partes
(HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. v.145-149).

Mais uma vez, podemos ver a força dos braços e o que ela significa. Neste caso, contudo, se introduz ainda o coração, ao qual Eros domina. A raça de bronze possui um coração resistente igual aço (ou adamanto¹³⁸), talvez por seus *braços invencíveis*, ou por não possuírem afinidade com os trabalhos de Eros, ou talvez um leve ao outro: por possuírem *braços invencíveis*, eles não tem afinidade com os trabalhos de Eros.

Seja como for, uma coisa é certa, quando Eros solta-membros exerce seus poderes, ele está impondo um tipo de força diferente, uma força que não vem dos braços, dos membros, mas sim do peito, do coração, do íntimo. É ele quem tem o poder de unir a tudo e a todos e de influenciar para o bem ou para o mal, qualquer ser a quem o amor doma. Assim, Eros é a força mais poderosa do cosmos, “a força fundamental do

¹³⁶ Percebemos que o trabalho campesino requer a força dos braços, não só por um conhecimento empírico, mas também porque isso se torna evidente quando Hesíodo aconselha seu irmão Perses em *Os trabalhos e os dias*. Nas palavras de Alessandro Rolim de Moura: “os protagonistas dos *Erga* são homens que precisam do trabalho diário para viver. Eles vivem da terra (secundariamente, da navegação comercial) e dependem do esforço dos próprios braços para que a terra produza” (HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. p.25).

¹³⁷ Aqui, optamos pela tradução de Mary de Camargo Neves Lafer, mas também consultamos a tradução de Alessandro Rolim de Moura.

¹³⁸ Traduzido normalmente como aço, vem do termo grego ἀδάμαντος (adámantos) um metal que apenas Hefesto conseguem trabalhar.

mundo. Garante não apenas a continuidade das espécies, mas a coesão interna do cosmos”¹³⁹.

Em sua segunda aparição na Teogonia, como narra Hesíodo:

Eros acompanhou-a, Desejo a seguiu belo,
assim que ela nasceu e foi para a tribo dos Deuses.
(Tradução nossa. v. 201-202).

Τῇ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἥμερος ἔσπετο καλὸς
γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούσῃ.
(HESÍODO. *Teogonia*. v. 201-202).

Eros e Híméros, Amor e Desejo, acompanham e seguem Afrodite, tão logo esta nasceu e se juntou aos deuses. Devemos tentar distinguir, aqui, mesmo que caminhamos em uma linha tênue, Eros e Afrodite, ambos deuses do amor. Como vimos, Eros tem poder sobre a união dos opostos, enlouquece qualquer um com seu poder e é ele que dá coesão ao cosmos. Já Afrodite, domina um amor mais romântico, sexual e carnal, se distanciando de certa forma do poder enlouquecedor de Eros. A presença de Híméros, o desejo, junto a Afrodite, também nos sugere o domínio carnal e sexual, pois é possível amor sem desejo e desejo sem amor. Afrodite ao unir aos dois é capaz de dominar esse amor romântico, sexual e carnal, mas também se aproximar do amor que o Eros primordial representa. Assim, diferentemente de Eros, Afrodite parece representar um amor mais amplo, que abarca o romântico, a loucura (própria da figura de Eros), o sexo, a carnalidade e o prazer.

¹³⁹ BRANDÃO, J. S.. *Mitologia Grega*. p.186.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, o processo cosmogônico da mitologia grega, mas também de muitas outras culturas e mitologias, começa com um processo desorganizado e que vai se ordenando conforme surgem as divindades ordenadoras que, no geral, formam o equilíbrio do mundo e do universo que permitem e possibilitam a existência dos seres que habitam o mundo, incluindo a humanidade. Como vimos, o cosmos começa com o Caos, depois Gaia, Tártaro e Eros, cada uma dessas divindades contribuiu à sua maneira, individualmente e/ou conjuntamente, para o equilíbrio do universo, ou melhor: para o início do processo ordenador, que só estará completo sob o governo de Zeus.

Observamos também, a forte relação que estas divindades possuem com os elementos naturais, físicos e com regiões, do mundo e do cosmos, tornando, no geral, difícil distinguir a divindade dos outros fatores naturais. Em relação a isso, está atrelada a questão antropomórfica das divindades, a qual falamos no início do capítulo. Além disso, essas divindades, ao que tudo indica, estão intimamente relacionadas com antigas divindades pré-históricas. Nessas divindades, vemos a predominância de figuras femininas, a relação com os elementos naturais, como por exemplo a deusa mãe minoica, que além de serem mais importantes e poderosas que as divindades masculinas, parecem ter uma forte relação com a expressão dos acontecimentos, que séculos mais tarde se modifica e passa a importar o Ser e não mais o acontecer¹⁴⁰. É claro que os deuses primordiais, já não são os mesmos que essas divindades pré-históricas, mas se aparentem com elas. Assim, acreditamos que Hesíodo busca ao transpor as gerações, revelar esse processo “histórico” de “evolução”¹⁴¹ dos deuses e das divindades. Que parte das divindades pré-históricas e acaba com as divindades olímpicas, divindades de seu tempo. Não acreditamos que Hesíodo tenha tal conhecimento, mas aparentemente, as histórias míticas preservaram esse processo de modificação e transposição de divindades antigas para novas divindades. Isso pode estar relacionado com a chegada de povos chamados

¹⁴⁰ OTTO. Walter, Friedrich. *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. p.33. Neste caso, ressaltamos que essa ideia é construída ao longo de todo o segundo capítulo da obra, mas referenciamos a página 33 onde essas ideias estão condensadas.

¹⁴¹ Aqui, colocamos entre aspas *história* e *evolução*, primeiro porque não acreditamos que Hesíodo possuísse o conhecimento sobre essa mudança histórica dos deuses pré-históricos para ou deuses de sua época. Segundo porque não acreditamos ser uma evolução, mas sim um processo de transformação dos deuses que acompanha a transformação da civilização, que se torna maior e mais complexa do que era em tempos mais recuados.

indo-europeus e de suas divindades masculinas que se sobrepõem as antigas divindades femininas predominantes no período pré-histórico¹⁴².

Neste sentido, é interessante que a relação de Caos e Gaia é pautada pela complementariedade e não pela sobreposição. Entre essas divindades, percebemos uma clara posição de equivalência entre os sexos, entre as potenciais criadoras femininas e masculinas. Esta relação rapidamente se perde com o nascimento de Urano, que impõem sua vontade sexual desmedida sobre Gaia. Pontuamos, assim, que no início o feminino e masculino eram equivalentes e complementares, mas conforme o universo se desenvolve, o feminino passa por um processo de diminuição frente ao masculino. Ressaltamos que essa compreensão é apenas entre os deuses primordiais, e uma futura análise dos deuses Titãs e olímpicos pode reafirmar ou modificar tal compreensão.

Além de disso, as relações divinas entre masculino e feminino, sexuais ou não, também passam por um processo de ordenamento, que culmina no tipo de relação própria do mundo dos mortais. Como vimos, a relação entre os sexos, é estabelecida a partir de Gaia e Urano, que passa a ser a norma para as relações de procriação, deixando para traz a cissiparidade e a partenogênese. Um fenômeno estritamente primordial! Atrelado a isso, os deuses primordiais inauguram um outro fenômeno que deriva da procriação, as linhagens divinas. Fruto de relações sexuais ou não, em alguns casos, se não todos, as linhagens acabam ampliando e afirmando os domínios dos genitores. Assim como vimos na linhagem de Caos, e especialmente a figura de Érebo. É interessante que as linhagens entre os seres humanos são de grande importância e talvez sejam uma imitação das linhagens divinas, mas há de se verificar com um estudo mais amplo de todas as divindades presentes na Teogonia, se essas linhagens são responsabilidade masculina, feminina ou de ambos.

A análise de todas as personagens da Teogonia, nos prece uma perspectiva promissora como trabalhos futuros. Seria interessante, como falamos na introdução deste trabalho, continuar a análise das divindades pautadas nos grupos de divindades que definimos na metodologia.

¹⁴² Aqui, vale especificarmos o que estamos chamando de período pré-histórico, já que este é muito abrangente. Estamos nos referindo a Idade do Bronze, e mais especificamente ao que os historiadores consideram como o período Minoico e anteriores a isso. Estamos falando de algo por volta de 1400 para tempos ainda mais recuados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes documentais:

EURÍPIDES. **Hipólito**. (versão bilingue). – Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. – 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

ΗΣΙΟΔΟΣ. Θεογονία. Versão em língua grega arcaica. Links de acesso:

http://www.hellenicmythology.com/uploads/3/2/5/3/3253376/ΘΕΟΓΟΝΙΑ__αρχαίο_κείμενο_.pdf

<http://www.theogonia.gr/cosmogonia/downloads/Theogonia.pdf>

HESÍODO. **Teogonia: A Origem dos Deuses**. – Estudo e tradução de J.A.A Torrano. – 3.ed. São Paulo: Iluminuras, 2009. (195 págs.)

HESÍODO. **Teogonia**. (versão bilingue). – Tradução e introdução de Christian Werner. – 1.ed. São Paulo: Hedra, 2013.

HESÍODO. **Teogonia; Trabalhos e dias**. – Tradução de Sueli Maria de Regino. – 1.ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. (versão bilingue). – edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. – 1.ed. Curitiba, PR: Segesta, 2012. (152 págs.)

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias (primeira parte)**. (versão bilingue). – Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. – 3.ed. São Paulo: Iluminuras, (103 págs.)

Hinos homéricos. (versão bilingue). – Edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. – 1.ed. São Paulo: UNESP, 2010.

HOMERO. **Iliada de Homero**. – Tradução de Haroldo de Campos. – 1.ed. São Paulo, Arx, 2002.

HOMERO. **Iliada**. (versão bilingue). – Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. – 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

HOMERO. **Odisseia**. (versão bilingue). – Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. – 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

SAFO. **Fragmentos completos**. (versão bilingue). – Introdução, tradução e notas de Guilherme Contijo Flores. – 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

Obras de referência:

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores números)**. – Tradução de Vera da Costa e Silva... [et al.]. – 29.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016. (961 págs.)

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. – Tradução de Victor Jabouille. – 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. (553 págs.)

ISIDORO PEREIRA, S.J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. – 5.ed. Lisboa, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

RAGON, Elói. **Gramática grega**. – Tradução de Cecília Bartalotti – 1.ed. São Paulo: Odysseus, 2012.

SILVIA, Kalina Vanderlei; SILVIA, Marcia Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. – 2.ed. São Paulo: Contexto, 2009.

VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. – Tradução de Karina Jannina. – São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Bibliografia instrumental:

ANDRADE, Marta Mega de. A “cidade das mulheres”: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica. - Rio de Janeiro: LHIA, 2001. 170 p.

_____. *Gênero, poder e diferenças*. PHOÏNIX, Rio de Janeiro, 11: 171-187, 2005.

ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. – Trad. Ordep Trindade Serra, Rosiléa Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2003. 220p.

- BARTHES, Roland. **Aula**. – Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. – São Paulo: Cultrix, 1980.
- _____. **Mitologias**. – Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. – 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. vol.1. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes Ltda. 1986.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de mil faces**. – Tradução Adail Ubirajara Sobral. – 1. ed. – São Paulo: Cultrix/Pensamento. 1949.
- _____. **O poder do mito**. – Tradução de Carlos Felipe Moisés. – São Paulo: Palas Athena, 1990.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. – Tradução Pola Civelli. – São Paulo: Perspectiva, 2016.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Antiguidade Clássica: A História e a Cultura a Partir dos Documentos**. Campinas: Editora UNICAMP. 2003. 155 p.
- _____. **Grécia e Roma** – 5. ed., 3ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2015.
- JAEGGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. – Tradução Artur M. Parreira. – 6ª. ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. – Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. **O Homem e seus Símbolos**. – Tradução de Maria Lúcia Pinho. – Edição especial brasileira. ed.6. – São Paulo: Nova Fronteira. 1964.
- LORAU, Nicole. **O que é uma deusa?** In: org. DUBY, Georges. PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Vol 1: A Antiguidade. – Tradução de Alberto Couto, Maria Manuela Marques da Silva, Maria Carvalho Torres, Maria Teresa Gonçalves e Teresa Joaquim. – Lisboa: Afrontamento. 1993.
- OTTO, Walter, Friedrich G. H.. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. – Tradução de Ordep Trindade Serra. – São Paulo: Odysseus, 2005.
- _____. **Teofania**. – Tradução de Ordep Trindade Serra. – São Paulo: Odysseus, 2006.
- PERROT, Michelle. **DOSSIÊ: “História das Mulheres no Ocidente” – Escrever uma História das Mulheres: relato de uma experiência**. Cadernos Pagu (4) 1995;pp.9-28.
- PINSKY, Carla Bassanezi. **Estudos de gênero e História Social**. Estudos Feministas, Florianópolis, 17(1): 159-189, janeiro-abril/2009
- ROMILLY, Jacqueline de. **Compêndio de literatura grega**. – Tradução: Leonor Santa Bárbara. – Lisboa: EDIÇÕES 70, 373 p. 2011.
- SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. – Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. – New York, Columbia University Press. 1989.
- Link de acesso: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/Gênero-Joan%20Scott.pdf
- VASCONCELOS, Tânia Mara Pereira. **A perspectiva de gênero redimensionando a disciplina histórica**. Revista Ártemis, Nº 3, dezembro 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. – Tradução de Cristina Muracho. – 2. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- _____. **Mito e religião na Grécia antiga**. – Tradução Joana Angélico D’Avila Melo. – São Paulo: WMF Martins Fontes. 1ª Ed. 2006.
- VEYNE, Paul. **Acreditavam os Gregos em seus Mitos?**. – Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. – São Paulo: Brasiliense, 1984.