

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

BRUNA GONÇALVES DE BARROS

MITOLOGIA E GÊNERO:
(RE)PENSANDO NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O ANTIGO FEMININO NA OBRA
DE RENÉ MÉNARD

CHAPECÓ

2024

BRUNA GONÇALVES DE BARROS

**MITOLOGIA E GÊNERO:
(RE)PENSANDO NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O ANTIGO FEMININO NA OBRA
DE RENÉ MÉNARD**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Renato Viana Boy

CHAPECÓ

2024

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Barros, Bruna Gonçalves de
MITOLOGIA E GÊNERO: (RE)PENSANDO NOVAS PERSPECTIVAS
SOBRE O ANTIGO FEMININO NA OBRA DE RÉNE MÉNARD / Bruna
Gonçalves de Barros. -- 2024.
92 f.:il.

Orientador: Doutor Renato Viana Boy

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Licenciatura em História, Chapecó, SC, 2024.

1. Gênero. 2. Representação. 3. Deusas. 4. Mitologia
greco-romana. 5. René Ménard. I. , Renato Viana Boy,
orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III.
Título.

BRUNA GONÇALVES DE BARROS

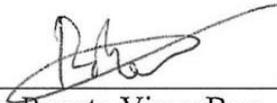
MITOLOGIA E GÊNERO:

**(RE)PENSANDO NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O ANTIGO FEMININO NA OBRA
DE RENÉ MÉNARD**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Licenciada em História.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 12/07/2024.

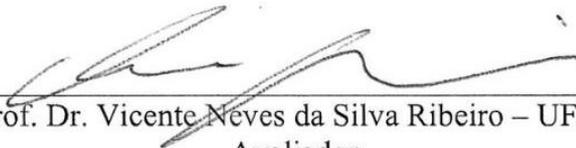
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Renato Viana Boy – UFFS
Orientador



Prof. Dr. Délcio Marquetti – UFFS
Avaliador



Prof. Dr. Vicente Neves da Silva Ribeiro – UFFS
Avaliador

Dedico este trabalho aos meus pais, os quais
nunca me deixaram faltar nada do essencial,
principalmente aquilo que é mais inestimável.

AGRADECIMENTOS

O presente espaço ocupou muito os meus pensamentos sobre o que era necessário e preciso ser dito. Tudo é tão óbvio que quase parece não ser necessário dizer. Mas precisa. Por isso, eu agradeço a cada oportunidade, tal como o farei aqui.

Começo agradecendo a Deus, fonte de minha fé pessoal. Agradeço fundamentalmente aos meus pais, sem os quais nada na minha vida seria possível. Seu esforço sem medidas sempre me serviu de combustível. Também à minha irmã, quem me apresentou tantas coisas que hoje fazem parte de quem eu sou (inclusive a UFFS). Ao meu namorado Thiago, com quem dividi o peso das dúvidas e incertezas. Sou imensamente grata por todas as vezes em que acreditou em mim, até mesmo (e principalmente) quando eu mesma duvidei. O seu carinho me faz resiliente.

Agradeço aos meus familiares que possuem sincero carinho por mim. Ao meu tio Alvimir que compartilhou comigo a sua experiência pessoal, proporcionando longas conversas sobre distintas culturas e diferentes vivências. Espero ser capaz de retribuí-lo. Também guardo com carinho o afeto de meus avós paternos e maternos (*In Memoriam*). Onde estiverem, sei que ainda torcem por mim. Agradeço também à Tailise, pois sinto que amadurecemos juntas nesse processo. Duas pessoas como nós, com histórias de vida tão diferentes, mas com tantos medos e inseguranças tão iguais. Para a minha psicóloga, indispensável nesse processo.

Sou imensuravelmente grata a todas as mulheres que vieram antes de mim, aquelas que conheci e as outras que não tive oportunidade. Com as que estiveram presentes ao longo da minha vida, aprendi observando na prática como a construção da história das mulheres não se restringe, ela é múltipla. A todos os meus colegas de LEME e de curso, em especial às meninas: Ana Cristina, Ana Paula, Ana Rosa, Bianca, Isadora, Júlia Maria, Luana, Rillary, Samanta e todas as outras. Sou grata pelas angústias e alívios que dividimos, vocês me inspiram.

Ao meu professor orientador Renato Viana Boy, por quem possuo profunda admiração, sou grata pela paciência, atenção e confiança. Igualmente fica aqui meu agradecimento à banca avaliadora, demais professores do Curso de Licenciatura em História – em especial Bruno, Délcio, Renilda e Vicente –, assim como aos meus professores de Educação Básica, em particular Mirna. Também aos demais docentes do ensino básico, principalmente à professora Monique Francieli Giolda, com quem tive o prazer de realizar os estágios obrigatórios. Obrigada por todo o auxílio, conselhos e conversas, certamente fez o processo ser mais leve.

Agradeço a todas as pesquisadoras e pesquisadores citados aqui, principalmente a todas as mulheres que, por meio do seu esforço individual e inestimável, transformam o mundo.

Sobretudo agradeço aqueles que, assim como eu, apesar de sua fé e descrenças pessoais, mostram-se capazes de validar e respeitar as crenças de outrem suficientemente, tornando, por isso, este trabalho de conclusão de curso possível.

No silêncio, espera-se a fala; na obediência, espera-se a insubmissão.
(Andrade, 2014, p. 134)

RESUMO

A pesquisa parte do interesse de análise sobre questões de gênero e a presença do feminino na Grécia Antiga. Tendo como fonte a obra de René Ménéard, que descreve as deusas que compõe o recorte deste trabalho, busca-se compreender, em paralelo, as possíveis idealizações dessas personagens projetadas em mulheres de um respectivo grupo da sociedade grega antiga. Assim, a construção de uma relação entre mitologia greco-romana e gênero surge, objetivando observar e analisar o feminino nas divindades e nas mortais de existência física real. Pensando também crenças do período e arquétipos, a metodologia consiste na aplicação dos conceitos de representações (a partir da compreensão de Chartier) e gênero (segundo Joan Scott), para uma temporalidade distante, a antiguidade. Apesar das dificuldades em se obter uma voz ativamente feminina na literatura grega e lidando com a escassez de fontes, é reconhecida a importância de uma análise crítica para um melhor entendimento do tema. A pesquisa, mesmo diante de suas limitações, busca contribuir para a compreensão das representações de gênero e da presença social do feminino na Grécia antiga.

Palavras-chave: Gênero; Representação; Deusas; Mitologia greco-romana; René Ménéard;

ABSTRACT

The research is based on an interest in analyzing gender issues and the presence of the feminine in Ancient Greece. Using René Ménéard's work as a source, which describes the goddesses that make up the section of this work, we seek to understand, in parallel, the possible idealizations of these characters projected onto women from a respective group in ancient Greek society. Thus, the construction of a relationship between Greco-Roman mythology and gender emerges, with the aim of observing and analyzing the feminine in deities and mortals with real physical existence. Also considering beliefs of the period and archetypes, the methodology consists of applying the concepts of representations (based on Chartier's understanding) and gender (according to Joan Scott), to a distant time, antiquity. Despite the difficulties in obtaining an actively female voice in Greek literature and dealing with the scarcity of sources, the importance of a critical analysis for a better understanding of the subject is recognized. The research, despite its limitations, seeks to contribute to the understanding of gender representations and the social presence of the feminine in ancient Greece.

Keywords: Gender; Representation; Goddesses; Greco-Roman Mythology; René Ménéard;

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|----|
| Figura 1 – “Juno (segundo uma estátua antiga)” (Ménard, 1991, v. I, p. 86) | 21 |
| Figura 2 – “Minerva de Herculenum (museu de Nápoles)” (Ménard, 1991, v. II, p. 195) | 22 |
| Figura 3 – “Vênus de Milo (no museu do Louvre)” (Ménard, 1991, v. II, p. 278) | 23 |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 2 | FUNDAMENTOS TEÓRICOS: DIÁLOGO ENTRE MITO E GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA..... | 18 |
| | 2.1 EXPLORANDO O CLÁSSICO..... | 19 |
| | 2.2 RELIGIOSIDADE GRECO-ROMANA..... | 26 |
| | 2.3 PENSANDO GÊNERO..... | 32 |
| 3 | O FEMININO ENTRE A ANTIGUIDADE E O SÉCULO XIX..... | 41 |
| | 3.1 ARQUÉTIPOS FEMININOS..... | 43 |
| | 3.2 DIVINDADES PERSONIFICADAS..... | 52 |
| | 3.3 MULHERES HISTÓRICAS E MITOLÓGICAS..... | 58 |
| 4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 82 |
| | REFERÊNCIAS..... | 89 |

1 INTRODUÇÃO

A origem de tudo estava no Caos. “Antes dos deuses, o espaço apresentava apenas uma confusa massa, em que se confundiam os princípios de todos os seres” (Ménard, 1991, v. I, p. 33). Esse vazio tão desorganizado quanto feito de potência, mesmo diante do seu caráter indescritível, é o formador do mundo enquanto matriz para o embrião terrestre (Grimal, 1982, p. 25). Embora não haja consenso entre as narrativas gregas que buscam explicar a origem do mundo – tal como a maior parte do que compreende o diverso, e por vezes incoerente, conjunto mitológico –, dentre os grandes mitos teogônicos encontra-se uma versão que coloca a deusa Terra no estopim de tudo.

Também identificada como Gaia ou Géia, há nela algo que é raro a partir do segundo milênio a.C.: a divindade primária no feminino, enquanto mulher. No que diz respeito ao mito da criação nesta versão específica, se dividido em grupos e correspondente a etapas cronológicas da história da humanidade,

Na primeira etapa, o mundo é criado por uma deusa mãe sem auxílio de ninguém. [...] O primeiro e mais importante exemplo da primeira etapa em que a Grande Mãe cria o universo sozinha é o próprio mito grego. Nele a criadora primária é Géia, a Mãe Terra. Dela nascem todos as protodeuses: Urano, os Titãs e as protodeusas, entre as quais Réia, que virá a ser a mãe do futuro dominador do Olimpo, Zeus (Muraro, 2014, p. 8).

Um elemento comum dentre as variantes é Eros, o Amor, existente no seio do Caos enquanto uma força de natureza espiritual. Ele, mesmo sem realidade material, garante a coesão do universo que nasce, sendo o elemento motor que o anima em seu princípio (Grimal, 1982, p. 25-6). Terra, na qualidade de deusa cósmica e o feminino que se torna a mãe ao conceber todos os seres por meio da sua natureza matriz, possui num primeiro momento a função ativa e gera o Céu (Urano) sozinha por meio da partenogênese. Apenas posteriormente ela passa às virtudes básicas de submissão passiva ao ser coberta pelo Céu em união (Santos, 2006, p. 64).

Entre uma narrativa e outra, já no Caos identifica-se a origem do princípio feminino – obscuro e passivo da Terra – em contraste ao princípio masculino – ativo e luminoso do Céu – (Cruz, 2007, p. 3). “Quando criou Urano, quando se uniu a ele, Gaia gerou toda a estirpe dos deuses celestes. Mãe universal, ela tudo concebe, tudo prevê” (Vernant, 2000, p. 42). Dessa união fecunda, surgem forças e seres divinos, formando uma linhagem de divindades femininas que também compõem no dicionário de Ménard (1991).

De viés artístico, o livro originalmente publicado em 1878 pelo autor francês René Ménard (1827-1887), está dividido em três volumes. A segunda edição traduzida e impressa no

Brasil, em 1991 – apenas 6 anos depois da primeira edição –, compreende a fonte do presente trabalho, com cerca de 900 páginas ao total. Apesar da escolha pela versão traduzida, isso não significa um limitador da análise, pois o foco do trabalho reside na questão de gênero e não necessariamente em Ménard. Portanto, a tradução utilizada será suficiente para abordar os aspectos relevantes ao tema proposto.

Ao longo de *Mitologia greco-romana*, as divindades do sexo feminino apresentadas formam o recorte da presente pesquisa, sendo: Juno, Hebe, Ilitia, Têmis, Prosérpina, Parcas, Fortuna, Hécate, Nêmesis, Ceres, Cibele, Pomona, Latona, Diana, Mnemósina, Higéia, Lua, Aurora, Minerva, Vênus, Discórdia, Íris e Vesta. Assim, a análise aqui proposta parte das características das deusas na qualidade de protagonistas, não apenas vistas como esposa e filha. Além disso, pensando o feminino enquanto coletivo ao invés de analisar cada personalidade de forma individual, não se trata de um caráter exclusivamente descritivo ou narrativo.

Tendo esse conjunto de deusas como ponto de partida, o presente Trabalho de Conclusão de Curso busca construir uma relação entre gênero e mitologia antiga, dentro das suas possibilidades. O problema de pesquisa surge mediante uma leitura crítica da obra *Mitologia greco-romana*, de Ménard. Assim, a abordagem sobre o feminino greco-romano desenvolve-se de acordo com os objetivos, num diálogo entre fonte e bibliografia que permite uma reflexão entre concepções de períodos distintos, visto que a proposta de pesquisa aqui apresentada compreende a aplicação de um conceito do século XXI – gênero – a uma obra do século XIX que lida com um conjunto de crenças que são pertencentes ao mundo antigo grego clássico.

Portanto, a reflexão se dá por meio de uma leitura crítica da fonte e aplicação de um conceito atual, para assim compreender melhor personagens singulares que compõem o recorte e as possíveis relações de gênero. É mediante aos comportamentos antropomórficos das deusas que se constrói uma ponte entre a narrativa ficcional e o cenário social. Igualmente, ao explorar a vertente mitológica, esta acaba por revelar uma outra realidade que difere da comumente associada ao se pensar o feminino na Grécia Antiga: cada deusa representa uma área importante da vida social.

Em linhas gerais, objetivando a observação e análise da personalidade das divindades que compõem o recorte da pesquisa para fins de – uma vez contextualizado quem são essas personagens, tal como a sua respectiva influência – compreender o espaço ocupado por elas, assim como o que isso revela sobre a sociedade da época. Ao pensar arquétipos enquanto um exemplo ou modelo de comportamento que deve ser reproduzido, busca-se traçar um paralelo entre deusas e mulheres, verificando características do espaço ocupado por divindades em paralelo às idealizações projetadas em mulheres de uma camada alta da sociedade.

Em suma, é diante da proposta geral do tema, fundamentada no exercício de análise da presença de deusas na mitologia greco-latina a partir da obra *Mitologia Greco-Romana*, de René Ménéard, para atingir uma compreensão sobre qual a idealização diante de algumas mulheres na sociedade da Grécia Antiga.

Esmiuçando o objetivo geral, há a proposta de apresentar uma breve percepção sobre o espaço da crença mitológica na sociedade do período – mesmo que de modo mais geral – para compreender como a importância do viés religioso se revelava nas pessoas, observando também a percepção do espaço de deuses e deusas na mitologia. Além disso, discutir – a partir da figura das deusas e sua presença como divindade – as possíveis projeções que se idealizavam em mulheres de um grupo aristocrático da sociedade da Grécia Antiga, sobretudo aplicando o conceito de “gênero”.

Apesar de não ser uma proposta inédita, a pesquisa de gênero em história antiga trata-se de uma temática incipiente em língua portuguesa. Embora as questões de gênero enquanto vertente de pesquisa estão muito presente e vêm crescendo cada vez mais nos últimos anos no que compreende a historiografia em geral, se tratando de história antiga no Brasil, ainda está ganhando espaço e não possui vasta bibliografia. Além disso, em língua portuguesa também há pouco pesquisado especificamente sobre as deusas greco-latinas e sua influência na Grécia antiga. Assim sendo, a pesquisa se justifica pela inquietude diante da reflexão sobre gênero ante tais perspectivas, fundamentada justamente pela insipiência, quando buscado na temporalidade da história antiga e em língua portuguesa.

Quanto à metodologia, esta consiste na aplicação da análise de representações, a partir da compreensão de Roger Chartier, e do conceito de gênero, segundo Joan Scott, aplicada a uma temporalidade distante: a antiguidade cortejada com o olhar de um autor do século XIX. Em *Roger Chartier – a força das representações: história e ficção*, organização João Cezar de Castro Rocha, o livro é um elogio ao historiador. Para tal, reúne as três conferências lidas por Chartier e os textos apresentados no *Colóquio Internacional Roger Chartier e os Estudos Literários*, para que o leitor encontre um modelo novo de diálogo interdisciplinar e entre intelectuais, explorando vislumbres de futuros desdobramentos possíveis e reconstruções. Já o artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* de Joan Scott é resultado de uma tradução feita por Guacira Lopes Louro e revisada por Tomaz Tadeu da Silva, onde as ideias propostas são da própria historiadora norte-americana, desdobrando o conceito de gênero dentro das possibilidades de uso para análise histórica.

Para construir uma abordagem do tema proposto que reflita principalmente estes dois conceitos centrais, representação e gênero são, dessa forma, indispensáveis na gênese do

trabalho, viabilizando o posterior aprofundamento da discussão. Para tanto, antes de já estar desenvolvida a temática diante de tais termos, torna-se necessário pensá-los de acordo com tais autores de referência. Primeiro, o conceito de representação mostra-se essencial, visto que a proposta de análise se fundamenta na idealização do feminino a partir das deusas, que são representações femininas, logo, personagens mitológicas sem existência física real; Em complemento, o conceito de gênero se dá pela necessidade de aplicá-lo ao recorte de divindades femininas.

Segundo Roger Chartier, as representações não estariam limitadas à concepção de simples imagens, verídicas ou enganosas, componentes do mundo social. Pelo contrário, elas seriam, ao invés disso, possuidoras de uma energia própria, capaz de persuadir espectadores e leitores que a natureza do real é única e exclusivamente correspondente ao que elas acabam por dizer ou mostrar. Assim, a hipótese da “realidade da representação” ou então da força social das percepções do mundo social, influenciaram diversos estudos desenvolvidos a posteriori (Chartier, 2011).

A definição de gênero segundo Joan Scott se fundamenta em duas partes e diversos subconjuntos que se inter-relacionam, mas igualmente devem ser diferenciados por meio de análise. Há, assim, a conexão integral entre duas proposições que formam o núcleo da definição de termo. A primeira compreende o gênero como um elemento constitutivo de relações sociais que se baseiam em diferenças identificadas entre os sexos, enquanto a segunda diz respeito ao gênero como uma forma primária capaz de dar significação às relações de poder. Estas proposições se inter-relacionam de forma que as mudanças ocorridas na organização da primeira – relações sociais – correspondem sempre a mudanças na segunda – representações do poder –, embora não de forma unidirecional.

Dentro dessa perspectiva inicial, Scott segue explorando os diversos subconjuntos vertentes das duas partes propostas como núcleo da definição. Assim, gênero enquanto elemento constitutivo de relações sociais que se baseiam em dessemelhanças percebidas, possui quatro outros elementos que se inter-relacionam, sendo eles: símbolos culturais que comumente evocam representações simbólicas, conceitos normativos para expressar interpretações às significantes dos símbolos (para fins de limitar ou conter possibilidades metafóricas), a necessidade de ampliar a análise para uma concepção de política e a identidade subjetiva. Quanto à segunda proposição sobre gênero enquanto forma primária capaz de dar significado às relações de poder, a teorização do gênero tem a política como apenas uma dentre várias outras áreas na qual o gênero pode ser utilizado para fins de análise histórica, pensando estruturas hierárquicas e a generificação de termos (Scott, 1995).

Com isso, compreende-se a importância de abordar os conceitos de representação e gênero – segundo Roger Chartier e Joan Scott, respectivamente – para fins de elucidar a análise proposta pela pesquisa. Percebendo a presença das deusas na mitologia greco-latina e em paralelo a possível idealização de mulheres na sociedade da Grécia Antiga, utiliza-se de René Ménéard a princípio e, em complemento, a aplicação dos respectivos conceitos expostos acima.

Em conjunto com os conceitos centrais, para pensar a sociedade em que a mitologia e as questões de gênero estão inseridas, será observada a civilização grega. Entretanto, no que diz respeito à crença em si, o termo que melhor se aplica é composto por “greco-romana”¹, tal como será mencionado ao longo do trabalho. Essa opção de nomenclatura das divindades se dá principalmente respeitando a nomenclatura escolhida pelo autor e tradutor do livro – visto que o próprio Ménéard opta por utilizar o nome romano das divindades, ao invés de seu nome originalmente grego, assim como o seu tradutor –, além do fato de a mitologia possuir um número maior de fontes latinas.

Ademais, ainda há a pretensão de René Ménéard em sua produção, sobretudo porque objetiva destacar a questão artística. Assim, fazia-se história da mitologia num momento em que as obras de arte dela resultantes já estivessem prontas e “a confusão entre as divindades gregas e latinas era aceita pelos artistas, e por todos. Os romanos, não possuindo uma mitologia própria, adotaram a dos gregos” (Ménéard, 1991, v. I, p. 14).

Não somente a religiosidade grega foi absorvida pelos romanos. Para além, tal como “Renan Frighetto explica que Roma era seguidora da forma grega de pensar e, tanto Tito Lívio (59 a. C.-17 d. C) quanto Públio Cornélio Tácito (55-117 d. C.) sentiam a necessidade de vincular o seu passado a esta tradição” (Oliveira, 2020, p. 39). Dentre várias outras afirmações a respeito, vê-se que a influência grega está presente na construção da identidade que os romanos fizeram de si. Desse modo, Roma absorveu as práticas gregas, inclusive a religiosidade.

Unindo as informações acima citadas, torna-se possível desdobrar um Trabalho de Conclusão de Curso dividido em dois capítulos, sendo o primeiro de caráter mais teórico, desdobrando os conceitos principais – gênero e representação – e questões ligadas à religiosidade, que vão servir de base para a análise. Igualmente importante para esse capítulo é pensar teoricamente o dicionário de *Mitologia Greco-Romana* de René Ménéard, explorando seu

¹ Compreende-se aqui o termo “greco-romano” como a cultura grega remanescente presente no período e território romano. Ou seja, a capacidade de absorção de Roma fez com que as divindades fossem latinizadas ao passo que não exige nenhuma religiosidade específica, sem copiar ou replicar a crença que segue sendo cultuada pelos mesmos bárbaros que se tornaram cidadãos romanos por questões fronteiriças. Os gregos são absorvidos territorialmente pelas fronteiras de Roma, mas continuam com suas práticas de espiritualidade.

desenvolvimento, produção e publicação, mapeando a obra para melhor compreensão do eixo de leitura e contexto (indispensável para uma reflexão crítica). Quanto aos subcapítulos desta primeira parte, serão divididos inicialmente com foco principal numa descrição da própria fonte, autor e contexto. Na sequência, esclarecimentos sobre a religiosidade grega-romana, percorrendo as questões do politeísmo, crenças e principalmente a influência que as mesmas acabavam por ter no cotidiano das pessoas e no campo fictício, que em muito revela sobre aquela civilização. Por fim, uma explanação teórica sobre gênero, tal como a sua possibilidade de aplicação.

A segunda parte deste trabalho, compreende um segundo capítulo de viés mais analítico, que se desdobra de acordo com a primeira parte mais teórica e expositiva. Nesse momento, é traçado um estudo mais reflexivo sobre as divindades a partir da fundamentação teórica sobre gênero, representações e a própria religiosidade em si. Aplicando os conceitos juntamente com a análise desenvolvida, unindo fonte, referências bibliográficas e considerações diante da problemática apresentada, surgem os subcapítulos. O primeiro, liga o contexto do século XIX – quando foi escrita a fonte desta pesquisa –, com enfoque no feminino da França – assim como Ménard trata-se de um autor francês –, ao mito de Pandora. Na sequência, são mencionadas as divindades enquanto personagens, destacando suas características antropomórficas. Por último, é traçado um paralelo entre o feminino grego antigo e as divindades greco-romanas.

Em suma, o respectivo trabalho não busca delinear o feminino na Grécia Antiga – nem em qualquer outro período ou civilização – como resultante e unicamente restrito às concepções aqui apresentadas. Pelo contrário, tem como objetivo encontrar evidências, explorando gênero aplicado à antiguidade dentro das possibilidades, utilizando-se de exemplos e bibliografias para compor um quadro diante do tema proposto. Ademais, ambiciona-se suscitar uma alternativa para repensar as convicções que se tem sobre o feminino quando projetado a temporalidades distantes, percebendo, por exemplo, o raio de ação das divindades para além da submissão às personagens masculinas e a potencialidade que as mesmas possuíam em espaços de relação mitológica. Tampouco a pesquisa tem por objetivo esgotar o tema, ao invés disso, busca mais abrir perspectivas que encerrar o assunto.

Na sequência, “estas páginas se inscrevem nessa perspectiva. Forçosamente superficiais devido às lacunas das informações e pesquisas, elas gostariam pelo menos de convidar à retomada de um material que foi deixado de lado com excessiva precipitação” (Perrot, 2022, p. 17).

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS: DIÁLOGO ENTRE MITO E GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA

A relação entre mitologia e gênero proposta para a presente pesquisa se dá a partir do objetivo de analisar historiográfica e tematicamente o assunto. Para tal, busca-se perceber a influência de divindades femininas na mitologia greco-latina e, em comparação, a presença de mulheres pertencentes a um determinado grupo da sociedade grega antiga – aristocratas –, tal como a idealização que se projeta sobre estas mortais perante às deusas.

René Ménéard, ao introduzir o volume I da sua obra – que compreende a fonte deste trabalho –, traz a perspectiva que serve de pilar para a presente abordagem: a mitologia e o que ela desvenda ao ser expressada. Assim, os mitos explicam fenômenos naturais para os gregos, enquanto revelam quem são os gregos para a posterioridade. Os congêneres da civilização antiga, por mais que possam parecer eventualmente estranhos na atualidade, são passíveis de serem reconhecidos e identificados por – dentro da ficção – fazer referência ao mundo real, familiar aos historiadores. Contudo, “como jamais houve na Grécia uma igreja constituída, e como a única missão do sacerdócio era a de dirigir as cerimônias, sem, todavia, formular dogma de nenhuma espécie, cada um tecia, de acordo com a própria imaginação” (Ménéard, 1991, v. I, p. 13). Para tanto, quando se fala em mitologia greco-romana, trata-se de uma religiosidade e não uma religião enquanto dogma estruturado e inquestionável.

Ainda assim, a natureza se traduz nas divindades, narradas e esculpidas. Todas as cidades antigas desejam estar sob a proteção de um deus do qual se declaram filhos, não necessariamente se tratando de uma religião da natureza, onde as divindades personificavam forças ou fenômenos naturais. Não é o caso, eles não são nada disso. Pelo contrário, quando, por exemplo, o trigo surge nascente após o inverno, marcava o retorno de Prosérpina ao lado de sua mãe Ceres. Assim, Ceres não é o trigo, mas o trigo a ela pertence enquanto personificação da terra coberta de colheitas. Daí são resultantes múltiplas narrções, embora jamais tenham sido – independente de gregos ou romanos – feiticistas e idólatras. Na contramão, o uso da imagem se mostrava indispensável para reavivar o sentimento religioso das pessoas e relembrar aquilo que parecia ser difícil de se recordar sem nenhum recurso material. Assim, os gregos atribuíram às divindades a forma humana porque desconheciam outra que fosse mais perfeita. Entretanto, as imagens e sua respectiva necessidade foram-se alterando ao longo do tempo (Vernant, 2006; Ménéard, 1991).

Os seres divinos, por sua vez, relegam aos humanos tudo aquilo que não querem. Assim o fizeram mais de uma vez. Com maior precisão, a interferência ocorre para além das intrusões dos deuses no mundo humano por meio de uniões que geram frutos resultantes desse ato. Há também a decisão de destinar aos homens as desgraças, a disputa, a violência, responsabilidade de decisões que se recusam a tomar, a figura feminina e a própria sina funesta que as divindades não desejavam para si próprias (Vernant, 2000).

Porém, o que aparece como impossível de ser ignorado é a possibilidade de perceber a mitologia como fonte de conhecimento sobre a civilização grega antiga. Sendo capaz de revelar como os gregos se relacionavam com a natureza, quais eram suas ocupações, costumes, explicando a origem do mundo para eles e também perpassando gerações por meio das narrativas mitológicas. Por isso, a mitologia em si não deve ser desqualificada, nem considerada uma “crença primitiva” ou denominações semelhantes. É, na realidade, apenas diferente, sem ser menos refinada espiritualmente, nem tampouco de complexidade e organização intelectual inferior que as que se sucederam. Assim como os fenômenos religiosos em geral possuem formas ou orientações múltiplas, os mitos são apenas uma outra crença, que narra e revela características da sociedade em que está inserida. Portanto, a religiosidade não constitui um setor fechado, mas está incluída no social ao passo que o social é inteiramente influenciado pelo religioso (Funari, 2002; Vernant, 2006).

2.1 EXPLORANDO O CLÁSSICO

A fonte da presente pesquisa corresponde à produção *Mitologia Greco-Romana* de René Ménéard (1827-1887), distribuída em três volumes no total. Os livros dispõem um compilado de mitos descritos pelo autor, que apresentam ao leitor narrativas e personagens mitológicas de forma simples, incluindo as divindades mediante seus atributos e sociabilidade. Mais que isso, Ménéard apresenta uma história da arte completa na sua relação com a mitologia, conferindo um lugar importante a esta última. Pretendendo regressar à fonte da arte para melhor interpretar a produção artística em sua origem e a razão para fins de obter um conhecimento mais exato da mitologia, o autor está mais interessado na expressão plástica – diante das suas variações – que no pensamento religioso em si.

Originalmente intitulada *La mythologie dans l'art ancien et moderne*, o escrito foi publicado pela primeira vez em 1878, apenas 9 anos antes de o autor falecer. Já a primeira edição impressa no Brasil, é datada de 1985, mas será utilizada a segunda edição (1991),

traduzida por Aldo Della Nina e publicada pela editora Opus, de São Paulo. Sendo assim, vale destacar que a obra não foi escrita por um brasileiro.

Tendo passado por um processo de tradução que acabou lhe alterando um pouco o sentido do título original, trata-se de uma produção que pensa a mitologia a partir da arte antiga e moderna. O viés artístico da obra se revela pelas gravuras distribuídas ao longo de toda a obra e vasto índice listado ao final de cada volume, disposto em ordem numérica crescente – totalizando mais de quinhentas figuras na íntegra.



Figura 1 – “Juno (segundo uma estátua antiga)” (Ménard, 1991, v. I, p. 86).



Figura 2 – “Minerva de Herculaneum (museu de Nápoles)” (Ménard, 1991, v. II, p. 195)



Figura 3 – “Vênus de Milo (no museu do Louvre)” (Ménard, 1991, v. II, p. 278)

Repleto de conteúdo visual, todas as figuras possuem descrição e vem em complemento ao que o texto está sendo narrado. Ademais, os três volumes possuem distribuição similar quanto aos verbetes e descrições sobre as divindades do mundo antigo, dentre as quais foram selecionadas as femininas enquanto recorte desta pesquisa.

Sobretudo, o próprio título original já revela uma dupla temporalidade. Igualmente, o presente Trabalho de Conclusão de Curso lida com períodos distintos ao apropriar-se de conceitos atuais aplicados numa obra do século XIX. Ou seja, trata-se de uma reflexão atual, mediante um conceito recente, aplicado a uma obra do século XIX que reúne uma construção do próprio século sobre a antiguidade, lidando com um conjunto de crenças identificadas como pertencentes ao mundo antigo.

Portanto, a obra *Mitologia greco-romana* e seu respectivo autor, René Ménard, são do século XIX. Entretanto, a proposta de pesquisa aqui apresentada diz respeito a uma análise projetada para a antiguidade. Isso se dá devido à escolha da fonte, justificada pela qualidade de clássico que o dicionário possui, lido e referenciado há mais de 100 anos. Desse modo, a obra do século XIX revela concepções e visões que se tinha durante o século em questão sobre a antiguidade, abrangendo um compilado de informações e descrições. Entretanto, a abordagem dessa obra se dá a partir de um aporte teórico dos séculos XX e XXI, que são os conceitos de representação e gênero.

O conjunto do livro escrito por Ménard, enquanto uma expressão de como o seu século concebia e lidava com a antiguidade, está envolto pelo contexto temporal no qual está inserido. “O que hoje denominamos de História Antiga foi, no princípio, um movimento cultural e literário de produção de memória a partir de textos e objetos. Após a dissolução do Império Romano ocidental, a lembrança de um passado pré-cristão foi aos poucos se dissolvendo” (Guarinello, 2013, p. 17), de modo que os vestígios materiais eram apenas espaços da vida cotidiana, não lugares de memória. Visto que se buscava uma herança escrita dos antigos, anterior ao cristianismo e possuidor de uma cultura singularmente excepcional, paulatinamente foi-se difundindo essa concepção de uma vivência laica, longe dos domínios da Igreja. Essa perspectiva, naturalmente, parecia mais adequada aos novos tempos.

Logo, diante da possibilidade de novos padrões estéticos e formas de se pensar as relações que tangerem entre sociedade e Estado, a projeção de novos futuros reavivou esse interesse. Mais que a necessidade de buscar uma tradição no passado, com esse movimento de redescoberta que se iniciou no século XIV, foi acentuado no século XV (ainda muito ligada à História das nações) e recebeu um novo impulso na segunda metade do século XIX (diante da História Natural e o respectivo surgimento da Sociologia, Arqueologia e Antropologia),

levaram à outras problemáticas ligadas a concepções de evolução, civilização e superioridade racial. Entretanto, no que diz respeito à História das nações, foi o que a História Antiga acabou por tornar-se, pois havia o desejo de rejeitar um passado recente (denominado “Idade Média”), para fins de construir uma nova identidade com bases sólidas numa tradição longínqua e inquestionável. Igualmente inegável, a História das nações serviu para os europeus definirem como início a sua própria História da nação, reconstruindo essa memória de modo marcante na concepção do Ocidente até a posteridade (Guarinello, 2013).

O fato é que, entre o final do século XIX e início do XX, as concepções de evolução e superioridade racial dos europeus se tornaram hegemônicas, de modo que conseqüentemente “se consolidou a ideia de que a História do Ocidente era o centro da História Universal e que a Europa capitalista representava o ápice da História mundial, a verdadeira civilização, cujo destino era o de expandir sua cultura superior para o restante do planeta” (Guarinello, 2013, p. 22). Assim, o interesse por História Antiga surge devido a múltiplas razões, desde a busca por uma construção de identidade nacional no século XIX, até uma justificativa para as ações de domínio em decorrência da “superioridade” do Ocidente, simultaneamente espelhando intensos conflitos sociais que estavam agitando as nações europeias da época, somado à ação imperialista.

Em suma, a importância de “renascer” a História Antiga no século XIX não é exclusivamente ligada à divindade e à religião, mas a necessidade de uma história que é antiga, no sentido tradicional. Um Estado novo (espaço político recente) possuía uma nação que habitava seu território há muito tempo (espaço cultural preexistente e recuado no tempo), construindo uma identidade de nação diante disso. O interesse que a sociedade aristocrática – formadora da elite intelectual – possuía por essa herança está explícito na busca por uma origem em um passado recuado, o que o torna sólido o suficiente para não ser questionada a esfera política recentemente reorganizada.

Refletindo sobre gênero em temporalidade e pensando no passado recente, “na mesma época em que o mundo está entrando na Renascença, que virá a dar na Idade das Luzes, processa-se a mais delirante perseguição às mulheres e ao prazer” (Muraro, 2014, p. 16). Apesar de quaisquer exageros que possa conter a afirmação de Muraro, que acaba generalizando as diferentes experiências e variações, sem tanto reconhecimento pelos avanços que coexistiram com a perseguição e opressão das mulheres, o feminino já se encontra envolto numa sociedade fundamentalmente marcada pelo patriarcado e com forte influência cristã. Nesse contexto, percebe-se as mulheres podendo vir a ser reconhecidas como as causadoras de todos os flagelos (mas não somente nesta temporalidade), tanto por um viés religioso, quanto hierárquico. Por

outro lado, as mulheres também estavam presentes, possuindo contribuições para a sociedade da época. Isso ocorre num passado recente, se diferenciando e se assemelhando do contexto em que está inserido o objeto de pesquisa.

Igualmente, tanto as divindades femininas (respeitadas, aclamadas e solicitadas por intercessão) quanto as mulheres mortais de existência real na Grécia Antiga (que não possuíam grande prestígio, nem gozavam de amplos direitos) possuíam problemáticas de gênero envoltas em sua personalidade e contribuições por meio de sua existência. Assim dá-se as diferenças ou semelhanças do feminino em diferentes temporalidades e esferas. Em todo caso, não restringindo a obra escrita no século XIX, parece mais vantajoso para a análise apenas perceber o contexto de produção em que está inserida, ao passo que o seu conteúdo deve ser devidamente situado e somente após, historiograficamente interpretado.

A presente análise será pensada a partir da civilização grega. Nela, tanto mitologia quanto questões de gênero estão incluídas, tal como na sociedade francesa do século XIX, que compreende o contexto temporal em que foi escrita a fonte deste trabalho. Entretanto, conforme mencionado anteriormente, para observar a crença em si, o termo que melhor se aplica compreende à “greco-romana”, respeitando a opção utilizada pelo autor e tradutor da fonte. Além disso, a mitologia possui um número significativamente maior de fontes latinas e o esclarecimento ligado a formas de representação da mitologia artística que aceitavam a confusão entre denominações (Ménard, 1991). Assim, justifica-se a preferência pelo uso de nomes romanos para mencionar as divindades ao longo da pesquisa, ao invés da denominação originalmente grega. Sobretudo, é evidente que o fato de existirem mais fontes latinas sobre o tema pode eventualmente influenciar a percepção existente sobre a sociedade grega antiga. Entretanto, esta não é uma problemática inédita nem isolada dentro da historiografia. Para tal, busca-se uma análise de bibliografias, buscando uma percepção mais ampla e vasta, mesmo diante das possíveis limitações de pesquisa.

O recorte de divindades em si, será feito a partir dos três volumes de *Mitologia greco-romana*. Dentro dos volumes, o conteúdo encontra-se dividido em livros, capítulos e subcapítulos. Desse modo, o primeiro volume compreende o livro I e o II, tendo 7 e 9 capítulos, respectivamente, totalizando mais de 100 subcapítulos. O segundo volume abrange os livros III, IV e V, divididos em 27 capítulos e 129 subcapítulos. Por fim, o terceiro volume abarca os últimos dois subcapítulos do livro V, além dos livros VI, VII e VIII em sua totalidade. Como resultado, há 17 capítulos e 130 respectivos subcapítulos. No total, a obra é dividida em VIII livros que distribuem seu conteúdo dentre os 60 capítulos e mais de 350 subcapítulos.

Com relação ao autor francês René Ménard², em específico e pensando sua obra como fonte desta pesquisa, ele próprio não era um escritor de gênero. Desse modo, sua produção não traz nenhuma reflexão neste sentido e em decorrência, serve apenas dentro da proposta do recorte de divindades femininas, juntamente aos seus respectivos atributos, sem influir de forma direta no debate da análise proposta e reflexão sobre o conceito de gênero. Na contramão disso, Ménard narra os mitos enquanto menciona diversas deusas e tudo que lhes é pertencente. Assim, torna-se possível conhecer um pouco melhor cada uma delas. Algumas, ganham um espaço maior, outras nem tanto, mas como o conjunto dos VIII livros abrange diversos seres mitológicos sem se restringir às divindades de ambos os sexos, acaba sendo um espaço limitado para todos os que são citados na obra.

Em decorrência de todos estes fatores, o conceito de gênero será melhor explorado no subcapítulo subsequente, após uma abordagem geral sobre religiosidade. Cabe mencionar que, apesar de há vários anos o dicionário de *Mitologia greco-romana* circular amplamente, a reflexão proposta e apresentada para o respectivo trabalho aqui desenvolvido, não foi encontrada como produção bibliográfica em língua portuguesa³. Consequentemente, há a possibilidade de ampliar novas perspectivas de pesquisas no futuro. Portanto, para fundamentar esta análise, foi realizada uma pesquisa bibliográfica que teve como resultado – em português (BR), pelo menos – temas muito específicos ou que fogem à proposta de aplicar gênero à antiguidade feminina – divina e mortal – em paralelo. Por outro lado, no que diz respeito à religiosidade em geral, enquanto crença pura e simplesmente, são vastas as bibliografias.

2.2 RELIGIOSIDADE GRECO-ROMANA

A religiosidade greco-romana tem origem na Grécia, sendo um fator de unidade composto por muitas crenças que posteriormente é absorvido por Roma. Dentro das mais

² Também identificado como René Joseph Ménard, foi um escritor e pintor francês. Entretanto, as informações biográficas a seu respeito são escassas em língua portuguesa. Os espaços em que encontrei dizem respeito aos dados de catalogação do próprio livro que serve de fonte para a pesquisa, mais algumas informações espaçadas em links da *internet*, que reúnem poucas informações que associam ele com letras, história e filosofia, sendo pai do famoso pintor Émile René Ménard.

³ A proposta mais parecida com o tema de pesquisa proposto compreende a parte *Grécia* do livro *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Gláydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 111-242. Entretanto, os paralelos são mais sucintos, sem tanto aprofundamento e mencionando um número menor de personagens divinas quando ocorre. Ou seja, a proposta por vezes se assemelha, mas com claras diferenças.

variadas contribuições, deuses e deusas com características antropomórficas têm lugar de destaque, pois acreditava-se que estes possuíam grande influência em diferentes áreas da vida cotidiana, desde o coletivo até o individual. A estas representações eram atribuídos e distribuídos poderes específicos, todos relacionados a uma área específica da vida da sociedade grega antiga. Mesmo que em conjunto, cada divindade era singular e capaz de interferir na vida dos mortais, compondo os atributos, controlando forças da natureza, expressando emoções, personificando sentimentos ou fenômenos da natureza e se manifestando dentre todas essas formas. A estes seres, eram conferidos forma, sentimentos e, no geral, muita semelhança aos humanos. O que de fato era capaz de diferir ambos corresponde ao caráter imortal das divindades, incapazes de envelhecer ou sequer adoecer, em oposição à condição mortal de homens e mulheres. Assim, esta importante representação de poder e influente fonte de crença que representam os deuses gregos, estavam envoltos de histórias sobre suas aventuras e demais narrativas fantásticas que compreendiam os mitos.

Segundo Vernant, historiador e antropólogo francês, nascido no século XX e especialista em Grécia Antiga (1999),

Por sua origem e por sua história, a noção de mito que herdamos dos gregos pertence a uma tradição de pensamento que é própria do Ocidente e na qual o mito se define pelo que não é, numa dupla relação de oposição ao real, por um lado (o mito é ficção), e ao racional, por outro (o mito é absurdo) (VERNANT, 1999, p. 171).

Para fins de que o domínio do mito esteja delimitado em relação aos demais, desenhando sua figura própria pertencente à Antiguidade clássica, Vernant aponta como foi necessário uma série de condições. Portanto, o mito está imbuído de transformações, como a passagem de tradição oral para a literatura escrita em diversos tipos, percebendo também a mutação do mito à história e filosofia, que ocorre quando o distanciamento em relação a determinado passado longínquo é demasiado para que seja possível atingi-lo de qualquer outra forma que não seja a mítica, dentre outras mudanças.

É entre as duas grandes guerras mundiais que o horizonte sobre os estudos mitológicos também passa por uma transformação, quando um novo problema é posto em evidência. As mudanças ocorrem em múltiplas direções, seguindo ângulos de visão diferentes e atendendo a diferentes disciplinas,

Mas as pesquisas têm em comum o fato de levar o mito a sério, aceitá-lo como uma dimensão irrecusável da experiência humana. Rejeita-se o que havia limitado estreitamente o positivismo do século precedente, com sua confiança ingênua numa evolução das sociedades progredindo das trevas da superstição para a luz da razão. Questiona-se ao mesmo tempo, para um melhor conhecimento das outras culturas, as formas particulares de racionalidade que o Ocidente reteve e desenvolveu. O interesse se volta agora para essa parte da sombra que o homem retém dentro de si mesmo, ao

que ela pode implicar de autêntico e essencial. Sob diversos aspectos se inicia, nessa perspectiva, uma reabilitação do mito. Seu 'absurdo' não é mais denunciado como um escândalo lógico; é sentido como um desafio lançado à inteligência científica a quem se deve o realce e a compreensão desse outro que é o mito, e sua incorporação ao saber antropológico (Vernant, 1999, p. 200).

Os mitos, servem assim, como relatos capazes de expressar o mundo grego e suas características impressas na crença, no culto, nos lugares, nos costumes. Independente do caráter imaginário que as narrativas sobre aventuras possuem – tanto quando se referem aos deuses, quanto dizem respeito aos heróis, demais criaturas mitológicas e até os próprios mortos, todos na qualidade de forças sobrenaturais e objeto de devoção da civilização grega (Vernant, 1990, p. 431) –, a verdade que se pode extrair delas diz respeito à realidade de uma civilização. Afinal, “revelam aos historiadores, também, como os gregos se relacionavam com a natureza, suas ocupações, seus instrumentos, seus costumes e os lugares que visitaram e conheceram” (Funari, 2002, p. 58).

Assim, a mitologia explicava o mundo e tudo que nele existe para os gregos, enquanto para a posteridade, a mitologia explica quem eram os gregos e quais as suas concepções de mundo, ou ainda, como era o seu cotidiano concreto. É importante ressaltar que este é o pilar da presente pesquisa, essa característica que revela a presença da mitologia enquanto aquela que explicava o mundo e como este se constrói, pois há uma lógica de funcionamento para que se torne compreensível, independente do que é real ou irreal. A compreensão se dá por meio da ficção, de fato, mas isso só é possível porque a mesma possui elementos de um mundo que é verossímil. É diante da possibilidade de explorar o que é fictício, mas possuindo elementos do mundo real, sem ser exclusivamente um ou outro, que se revela a lógica do real inserido na crença mitológica. As personagens divinas da mitologia são seres incompreensíveis, muito embora as relações que travam entre si são identificadas e reconhecidas em vivências humanas. Tudo isso acaba por refletir na percepção que os gregos antigos tinham das próprias mulheres e do feminino no geral, se não todas, mas pelo menos de um grupo aristocrático.

Dessas coletâneas de narrativas, justapostas, ou mais ou menos coordenadas à diligência dos mitógrafos, é preciso diferenciar o que, no caso grego, constitui não mais mitos e sim uma mitologia, isto é, um conjunto narrativo unificado que representa, pela extensão de seu campo e por sua coerência interna, um sistema de pensamento original, tão complexo e rigoroso à sua maneira quanto pode ser, num registro diferente, a construção de um filósofo (Vernant, 1999, p. 182).

E mesmo a mitologia greco-romana, ainda revela mais sobre a Grécia do que Roma. Primeiro, pela sua origem e semelhanças, mas, para além disso, a flexibilidade religiosa destacou-se como uma das principais características dos romanos. Por conseguinte, permitiu

que houvesse uma grande facilidade de incorporar respeitosamente outras religiões, habilidade que contribuiu para o domínio de povos e territórios. Igualmente politeísta e de deuses com características antropomórficas, a religião latina mesclou crenças gregas e etruscas, mantendo deuses gregos com os mesmos atributos e alterando-lhes apenas os nomes. Para expressar sua devoção às divindades, os romanos prestavam oferendas em templos ou em santuários domésticos (para os deuses lares), faziam procissões, sacrifícios públicos e rezas. Além disso, havia durante o Império o culto aos imperadores que, após a morte, foram declarados "santos". Consolidado por muitas gerações e em paralelo, difundiram-se múltiplos outros cultos de origem oriental que se voltavam mais especialmente para mulheres, libertos e livres humildes em geral (Funari, 2002).

Originalmente, na Grécia, as divindades que formavam o panteão podem ser denominadas como “deuses pessoais” (Vernant, 1990, p. 419). Como já mencionado, é característico da crença da sociedade grega atribuir individualidade e aspecto humano aos seres divinos. Assim, delineadas as forças sobrenaturais, torna-se possível refletir quais são os aspectos presentes e quais outros encontram-se ausentes na formação da religiosidade e dessas forças em específico.

Segundo Funari (2002), havia a crença de que os deuses interferiam diretamente no fluxo da vida dos mortais, através da natureza ou de forma mais íntima. Para cultuar essas divindades na Grécia, haviam dois níveis distintos de cultos e rituais: Primeiro, os domésticos, que eram variados, correspondentes aos sentimentos mais íntimos e em decorrência, estavam embebidos de maior liberdade; Por segundo, os públicos, que eram estatais e explicitamente de caráter oficial, representando mais que sensações pessoais, mas também o espírito cívico e patriótico.

Já Vernant (1990), destaca como um dos traços marcantes da religião grega a ocorrência de atribuir às representações uma singularidade bem delineada, em conjunto com um aspecto indistinguívelmente humano. Para estabelecer sua relação com o divino, o indivíduo participa em comunidade, uma vez que o elo entre deus e fiel, encontra-se mediado pelo social. Da mesma maneira, caso seja expulso do social, também perde a ligação com o mundo divino. “Para reencontrar o seu *status* de homem, deverá apresentar-se como suplicante em outros altares, sentar-se diante da lareira de outras casas e, integrando-se a novos grupos, restabelecer os elos que o enraíza na realidade divina, pela participação em seus cultos” (Vernant, 1990, p. 420).

Assim, a religiosidade é política, pois a vida religiosa está integrada à vida social e política. Entretanto, a experiência não se limita a isso, pois não é a integração social a um culto

cívico que vai esgotar a experiência religiosa dos gregos. Como exemplo citado pelo historiador francês, há o dionisismo, que é religião de mulheres (também estendida aos escravos), pois são excluídas da vida política e esta religiosidade se volta para dar preferência àqueles que não estão enquadrados por completo na organização institucionalizada pela *pólis* (Vernant, 1990, p. 421).

Há um caso excepcional, descrito por Vernant e que é digno de menção. O jovem Hipólito de Eurípides era devoto exclusivamente a deusa Diana (ou então, de acordo com o seu nome grego, Ártemis), havendo um elemento pessoal de afeição que a deusa não deixa de corresponder. Desse modo, estreitam-se os laços de amizade onde, mesmo que invisível, ela se faz presente ao lado de Hipólito, o qual afirma ouvir a voz da divindade. Esse adorador declara ter o privilégio de ser o único dentre os mortais que vive ao lado da deusa, podendo com ela conversar. Entretanto, acompanhado do privilégio vem os riscos e, ainda para além, o veredito que reafirma a distância entre deuses e homens, pois quando Hipólito morre, por mais familiar que tenha pretendido ser de Diana, ela aparece ao seu lado e depois o abandona diante da consciência de que a ela é proibido sofrer pelas misérias que sofrem os mortais. Eis o divisor entre humanos e divindades: a deusa, no momento em que o adorador mais precisava, se retira para o universo divino que é livre de todo sofrimento, doença e morte, angústias estas que foram relegadas pelos próprios deuses aos mortais. Mesmo que houvesse uma intimidade ou comunhão do adorador com a deusa, esta não poderia inferir no plano do destino pessoal do indivíduo, no seu *status* de humano. Por mais que fosse um caso privilegiado, as relações entre mortal e divino estão inscritas numa dimensão prévia que excluía certas proporções pessoais (Vernant, 1990).

Somos então levados a nos interrogar sobre o valor de expressões como "deuses pessoais" quando se trata da Grécia arcaica e clássica. O panteão grego constitui-se em um período do pensamento que ignorava a oposição entre sujeito humano e força natural, que não tinha ainda elaborado a noção de uma forma de existência puramente espiritual, de uma dimensão interior do homem. Os deuses helênicos são forças e não pessoas. O pensamento religioso corresponde aos problemas de organização e de classificação das Forças: distingue diversos tipos de poderes sobrenaturais, com a sua dinâmica própria, o seu modo de ação, os seus domínios, os seus limites; considera o jogo complexo: hierarquia, equilíbrio, oposição, complementaridade. Não se interroga sobre o seu aspecto pessoal ou não pessoal (Vernant, 1990, p. 427).

Assim, o mundo divino não é formado por forças vagas, nem anônimas. Ao invés disso, são figuras singulares e bem delineadas, com nome, estado civil, atributos e aventuras. Estes centros autônomos de existência e ação, não possuem verdadeiramente uma existência voltada para si, pois o seu ser é pelas relações que unem a divindade ao sistema divino, o qual existe em conjunto. Em suma, é de acordo com os momentos e necessidades que o divino pode ser

considerado em sua unidade singular ou enquanto multiplicidade no plural. Igualmente, as múltiplas forças do conjunto divino podem ser tomadas singularmente, sem que se configure como monoteísmo.

A razão do paradoxo entre personagem único ou plural se dá pelo fato de que um deus exprime os aspectos e modos de agir da força, ao invés das formas pessoais de existir. Por exemplo: Vênus (originalmente chamada de Afrodite) é a personificação da beleza. Ela é a essência e a força que se faz presente em tudo aquilo que é ou então se torna belo. Assim compreende-se a lógica do reconhecimento dos gregos perante a uma unidade da essência divina e ação, ao invés da unidade enquanto pessoa divina em si.

A individualidade e o antropomorfismo dos deuses também têm seus limites precisamente definidos. A força divina sempre traduz aspectos cósmicos, sociais e humanos de forma indissociada. Para um grego, Minerva (que corresponde à deusa Atena) “personifica simultaneamente o raio e a inteligência” (Ménard, 1991, v. II, p. 189), ao mesmo tempo que ainda possui comportamentos humanos como a qualidade de guerreira, a rejeição por um pretendente (Vulcano) e o ato de conceber afeto por outrem (como o fez a Pandrosa). Todos esses fenômenos estão próximos do pensamento religioso, onde a figuração de uma divindade enquanto forma humana constitui um simbolismo de natureza religiosa que deve ser cuidadosamente situado e interpretado. O ídolo não é retrato dos deuses e eles nem ao menos têm corpo. São invisíveis para além das formas que se manifestaram ou de acordo com as quais estão presentes em templos – seja de modo antropomorfo ou zoomorfo –, não estando ligado à relação do corpo com o eu ou a encarnação de uma pessoa. Ao invés disso, está imbuído de valores religiosos ao exprimir forças, qualidades e vivacidade pertencentes ao próprio ser divino, enquanto o corpo humano apenas reflete em juventude, o período da vida que é tido como o iluminado pela luz divina (Vernant, 1990).

No tocante à religiosidade de caráter politeísta, dentro do respectivo recorte do período, esta encontra-se envolta por mitos, representações e rituais. As representações, enquanto divindades femininas, podem ser melhor exploradas se guiadas por uma apropriação do conceito de representações segundo Roger Chartier (2011). Para o historiador, as representações não se encontram limitadas à concepção de meras imagens que podem ser classificadas em verídicas ou enganosas, componentes do mundo social. Na contramão, elas são possuidoras de uma energia própria, capaz de persuadir espectadores e leitores diante da natureza do que é real, de acordo única e exclusivamente àquilo que dizem ou mostram.

Assim, diante da concepção de Chartier, a força das representações vem da sua energia própria e capacidade de persuasão. Pensando nisso, a proposta de análise para a presente

pesquisa surge dentro de um recorte feminino de representações divinas greco-romanas, sua potencialidade e raio de ação. Para tal, serão analisadas as deusas presentes na obra de René Ménard, em conjunto com o conceito de representações de Chartier e, em complemento, a concepção de gênero que a seguir será melhor abordada.

2.3 PENSANDO GÊNERO

Em 1994, na Conferência proferida no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (UNICAMP), a historiadora francesa Michelle Perrot começou dizendo que

Escrever uma história das mulheres é um empreendimento relativamente novo e revelador de uma profunda transformação: está vinculado estreitamente à concepção de que as mulheres têm uma história e não são apenas destinadas à reprodução, que elas são agentes históricos e possuem uma historicidade relativa às ações cotidianas, uma historicidade das relações entre os sexos. Escrever tal história significa levá-la a sério, querer superar o espinhoso problema das fontes ("Não se sabe nada das mulheres", diz-se em tom de desculpa). Também significa criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, nas próprias palavras que o constituem, não somente para explicitar os vazios e os elos ausentes, mas para sugerir uma outra leitura possível (Perrot, 1995, p. 9).

Agora, trinta anos mais tarde, para uma abordagem de gênero – principalmente em História Antiga – aparentemente perduram alguns dos mesmos desafios. Acima do interesse de pesquisa, há a escassez de fontes. Se em fins do século XX a historiografia da história das mulheres vinha se desenvolvendo no mundo ocidental há apenas duas décadas e podia-se elaborar os primeiros balanços críticos, por outro lado, cinquenta anos foi tempo suficiente para compensar essa falta?

A história da mulher, dentro da história humana como um todo, é traçada ao longo dos mais de dois milhões de anos que o ser humano habita o planeta Terra. Nas sociedades onde dominava a cultura de coleta e caça aos pequenos animais, não havia a necessidade do uso da força física para sobreviver e as mulheres possuíam um lugar central, num período equivalente a mais de três quartos da nossa existência terrestre. Consideradas um ser sagrado por terem a capacidade de dar à luz – consequentemente auxiliando na fertilidade da terra e dos animais –, acreditando-se compreender um período em que ambos os sexos governavam juntos (Muraro, 2014).

Para além da divisão do trabalho, havia de alguma forma desigualdade? Ou esta só veio a surgir em decorrência das sociedades de caça aos grandes animais, onde a força física passou a se tornar um fator essencial para a sobrevivência? Para Muraro (2014), sim. Segundo a

escritora brasileira, foi a partir daí que se iniciou a supremacia masculina, num momento em que ainda não se tinha um conhecimento profundo sobre a função dos homens na procriação, permanecendo as mulheres reputadas como um ser sagrado que possuía o privilégio – dado pelos deuses – de reproduzir a espécie humana.

Igualmente, “a questão do matriarcado está no centro das discussões antropológicas do século XIX” (Perrot, 2022, p. 184), principalmente nas discussões sobre direito materno ou paterno romano. Trata-se de uma nova vertente à luz da reavaliação do poder da mulher francesa deste período, superando o discurso de opressão e revolucionando a visão de dominação. Mostra-se, por outro lado, a presença e raio de ação das mulheres ao desempenhar seus papéis, dentro da existência de seus poderes e mantendo a coerência de sua "cultura", abrangendo o que pode-se chamar de “a era do matriarcado”, pautado na simpática, mas intensa demonstração de força física das mulheres. Essa inversão insurge contrária à falsa percepção da mulher oprimida, que foi construída por etnólogos, a partir de preconceitos, durante o século XIX que buscavam apresentar uma sociedade sem conflito, de papéis, espaços e tarefas divididos de forma equilibrada, mais se complementando que concorrendo (Perrot, 2022, p. 179).

Entretanto, apesar da concepção de supremacia masculina nascente na transição de sistema social definido pelo gênero, os homens ainda invejavam as mulheres e se sentiam marginalizados. Assim, a "primitiva 'inveja do útero' dos homens é a antepassada da moderna 'inveja do pênis' que sentem as mulheres nas culturas patriarcais mais recentes." (Muraro, 2014, p. 5). Pensando a longo prazo, talvez poderíamos inclusive relacionar isto ao que a autora Oyèrónkẹ Oyèwùmí cita em seu texto:

Elucidando a categorização dos sexos feita por Aristóteles, Elizabeth Spelman escreve: “Uma mulher é uma fêmea que é livre; um homem é um macho que é um cidadão”. As mulheres foram excluídas da categoria de cidadãos porque “a posse do pênis” era uma das qualificações para a cidadania. (Oyèwùmí, 2021, p. 35).

Freud (1996) inclusive chega a dizer que as mulheres já nascem castradas, razão pela qual não temem a castração. Tendo a menina aceitado a castração como um fato consumado, ela difere do menino, que teme a possibilidade de uma castração ameaçada.

Agora, porém, sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de obter satisfação do complexo de Édipo, de vez que ambas acarretavam a perda de seu pênis — a masculina como uma punição resultante e a feminina como precondição (Freud, 1996, p. 198).

Potencialmente, isso acaba interferindo no desenvolvimento sexual dos indivíduos de ambos os sexos e a longo prazo, podendo-se acusar a inveja do pênis enquanto um símbolo. Enquanto para a menina é apontado o desejo de ter o que não possui, por outro lado, o medo da

castração leva ao horror daquela que é castrada ou desprezo triunfante sobre a mesma. A inveja, entretanto, pode ter diversas consequências e atingir grande alcance, tal como o sentimento de inferioridade e até mesmo a relação afetuosa entre mãe e filha que afrouxa diante da concepção que a primeira pôs a segunda no mundo insuficientemente aparelhada (Freud, 1996).

A escritora francesa Simone de Beauvoir também discute o tema no segundo volume de sua obra, intitulada *O segundo sexo*.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (Beauvoir, 1967, p. 9).

Em princípio, nota-se uma alusão ao que foi dito por Freud. Porém, na sequência, ela reconhece que, apesar de haver “poucas questões mais discutidas pelos psicanalistas do que o famoso ‘complexo de castração’ feminino. Em sua maioria, admitem eles hoje que o desejo de um pênis se apresenta, segundo os casos, de maneira muito diferente” (Beauvoir, 1967, p. 14). A autora traz reflexões que não se limitam ao sentimento de inferioridade, inclusive explorando a possível indiferença ou a mera confirmação que a descoberta da diferença anatômica causa – pois o meio e os próprios pais por vezes já podem ter colocado o menino em lugar de prestígio – na visão da menina, onde pênis aparece apenas como uma explicação e o símbolo. Todavia, o discurso é longo e não se limita no texto de Beauvoir às concepções de Freud e Adler, onde ela acaba abordando sobre o assunto um número maior de obras diante da vasta literatura existente sobre o tema (Beauvoir, 1967).

Entretanto, sem pretensão alguma de aprofundar o debate acerca do patriarcado ou do complexo de castração, propõe-se elucidar aqui outras questões. Simone de Beauvoir dá luz ao debate acerca de se tornar mulher ao invés de simplesmente nascer.

De acordo com Lia Zanotta Machado (1998, p. 107, 108), a metodologia dos estudos de gênero supera impasses dos estudos da “História das Mulheres”, rompendo a noção biológica do sexo, entendendo que a construção social de gênero perpassa diferentes áreas sociais. Os estudos de gênero procuram romper com as indagações sobre o que é homem e o que é mulher.

Desta maneira, estudar gênero implica em deixar de pensar os sexos como naturezas biologicamente determinadas, procurando categorias para conhecer o mundo feminino, propondo novas interpretações sobre história das mulheres pela ótica masculina (Silva, 2009, p. 70).

Em seu texto, Semíramis Corsi Silva (2009) se apoia em demais bibliografias compondo uma subseção que aborda os estudos acerca de gênero dentro da historiografia. Para tal, destaca a transformação que isso ocasiona na análise histórica, visto que o enfoque da mulher obriga a uma revisão de fontes. Ademais, as variáveis construções sociais permeiam as próprias fontes,

que muitas vezes são escritas pelo olhar masculino, impossibilitando o conhecimento do universo feminino por meio dos seus próprios testemunhos.

Mas antes de mais nada: que é uma mulher? "*Tota mulier in utero: é uma matriz*", diz alguém. Entretanto, falando de certas mulheres, os conhecedores declaram: "Não são mulheres", embora tenham um útero como as outras. Todo mundo concorda em que há fêmeas na espécie humana; constituem, hoje, como outrora, mais ou menos a metade da humanidade; e contudo dizem-nos que a feminilidade "corre perigo"; e exortam-nos: "Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres". Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia ruge-ruge para fazê-la descer à terra? Embora certas mulheres se esforcem por encarná-lo, o modelo nunca foi registrado. Descreveram-no de bom grado em termos vagos e mirabolantes que parecem tirados de empréstimo do vocabulário das videntes (Beauvoir, 1970, p. 7).

Longe de servir ao mito do "eterno feminino", as preocupações atuais das mulheres se concentram no objetivo de mostrar que também possuem história, onde o reducionismo à fragilidade perde espaço frente à gana em mostrar que também são agente ativo na construção da realidade em que estão inseridas. Se outrora foram educadas as mulheres por mulheres, tal como num gineceu, tendo como destino comum o casamento que acabaria por transformá-las em objeto diante da supremacia masculina, não se encerra aí.

Em grego, existem, pelo menos, dois termos bastante usados para designar o feminino: *gyné*, *gynaikós* – mulher, do sexo feminino, a mulher unida ao homem, a concubina e, por extensão, a esposa (*dámar*); o radical *gnâ* (também presente no grego) designa, no sânscrito védico, simultaneamente a mulher e a deusa. Ainda no grego, o termo *thēlys*, *ēia*, *ii*, designa o feminino, a fêmea, o sexo feminino, o gênero feminino; mas também fecundidade, produção, fertilidade. Como adjetivo aparece em vários autores: em Sófocles, qualificando a noite: *thēlys nyx* – doce noite; ou a rosa, em Homero e Hesíodo: *thēlys eérsē* – tenra rosa; bem como o campo, em Calímaco: *thēiy pedíon* – campo fértil. O feminino é igualmente "doce", "tenro" e "fértil" (Marquetti, 2014, p. 186).

Antes mesmo do gineceu, a cultura humana migrou de matricêntrica para patriarcal. Duas sociedades distintas, que possuem formas de poder que diferem entre si, sendo a matricêntrica pautada na cooperação pela sobrevivência em condições hostis, com rodízio de lideranças, onde acredita-se não haver qualquer tipo de coerção ou centralização do poder (Muraro, 2014).

Percebe-se, desse modo, um conjunto de representações marcado por carga erótico-sexual que prioriza as funções geradoras e de suporte de vida (nutricional) – a princípio, ligadas quase exclusivamente à figura feminina e à natureza abrangente (Paleolítico), mas que vai paulatinamente dando espaço para o macho (Neolítico) (Marquetti, 2014, p. 197).

Ao longo dos tempos, foi-se instalando a supremacia masculina e, inclusive por meio das guerras, os homens passaram a ser mais valorizados na qualidade de heróis e guerreiros. Ainda posterior a isto, o homem passa a dominar a sua função biológica reprodutora e a

controlar a sexualidade feminina, surgindo as noções de casamento – onde a mulher é propriedade do homem – e questões ligadas à herança por descendência masculina (Muraro, 2014).

Pensando transições de sistema sociais baseados em uma cultura, estruturação e relações de gênero, busca-se também pensar a antiguidade. Para refletir qual era o raio de ação das figuras femininas dentro de um recorte específico e por meio do debate de gênero, a concepção expressada por Joan Scott, permite compreender melhor as relações dessa natureza.

Segundo a autora, o termo “gênero” é mais que um substituto equivalente para dizer “mulheres”, tendo seu uso também na possibilidade de revelar informações sobre os homens ao se falar das próprias mulheres, pois o estudo de um implica naturalmente o de outro. Portanto, enfatiza que o mundo das mulheres está inserido no mundo dos homens, fazendo com que o termo surja nesse mundo masculino e em consequência do mesmo. Assim, claramente o conceito de gênero compreende todo um sistema de relações entre os sexos, rejeitando as explicações biológicas para evidenciar mais efetivamente as “construções culturais”. Sobretudo, o termo dá ênfase a um sistema de relações no qual o sexo pode estar incluído, mas não é determinado por ele, assim como tampouco determina a sexualidade diretamente.

A preocupação teórica sobre “gênero” em si e enquanto uma categoria analítica, só veio a emergir no final do século XX. Até então, embora já houvesse analogias a uma oposição entre masculino e feminino, a abordagem sobre sistemas de relações a nível social e sexual ainda não havia aparecido. O termo, assinala assim, uma reivindicação das feministas contemporâneas por uma definição diante da incapacidade que as teorias existentes tinham para explicar as desigualdades de gênero. Somando-se a isso, diante do que compreende o seu uso descritivo, “o termo ‘gênero’ ’é, então, um conceito associado ao estudo de coisas relativas às mulheres. ‘Gênero’ é um novo tema, um novo domínio da pesquisa histórica, mas não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes” (Scott, 1995, p. 76).

Após perpassar em seu texto por algumas teorias – que a autora afirma não considerar inteiramente utilizáveis por historiadores e historiadoras –, apresenta sua própria definição de gênero em duas partes, com seus respectivos diversos subconjuntos, que se diferenciam analiticamente, mas, no total, se inter-relacionam. Assim, o núcleo da definição do termo compreende à conexão integral entre as duas proposições:

- (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, mas a mudança não é unidirecional (Scott, 1995, p. 86).

Sendo um elemento constitutivo de relações sociais que se baseiam nas dessemelhanças percebidas, o gênero consequentemente implica em quatro elementos inter-relacionados. Dentre estes, a autora propõe um dever para os historiadores e historiadoras diante da problemática de cada um. O primeiro aspecto percebe os símbolos enquanto capazes de evocar representações simbólicas e de modo frequentemente contraditório, devendo-se buscar compreender quais são as representações simbólicas invocadas, de que forma e dentro de quais contextos. O segundo aspecto aborda os conceitos normativos que são capazes de expressar interpretações sobre os significados dos símbolos, muito embora tentem limitar ou conter as possibilidades metafóricas, devendo-se refletir quando e diante de quais circunstâncias as afirmações normativas são contestadas ou não. O terceiro aspecto, sobre a noção de fixidez, surge como um desafio para a nova pesquisa histórica, pois deve-se romper com isto, sem restringir gênero ao sistema de parentesco, mas que também inclua o mercado de trabalho, educação e sistema político. Por fim, o último aspecto diz respeito à identidade subjetiva e a necessidade de se explorar melhor a construção de identidades generificadas. Assim, a autora define gênero, destacando que os quatro elementos só operam um enquanto reflexo do outro. Igualmente, afirma que o esboço que propôs sobre o processo de construção das relações de gênero, é passível de ser utilizado para examinar outras categorias, como classe, raça, etnicidade ou qualquer processo social (Scott, 1995).

Na sequência e de acordo com a segunda proposição, a teorização do gênero é uma forma primária, segundo a autora, de dar significado às relações de poder. Ou seja, um campo primário, mas não único, por meio do qual o poder é articulado. Assim, há um conjunto de referências, por meio do qual, os conceitos de gênero são capazes de estruturar a percepção e a organização – tanto concreta quanto simbólica – de toda a vida social. Quando essas referências passam a estabelecer distribuições de poder, o gênero está implicado tanto na construção, quanto na concepção do próprio poder. Isso se dá porque as diferenças entre sexos são frequentemente solicitadas a testemunhar e legitimar relações sociais ou demais realidades que em nada tem relação com a sexualidade. Em consequência e sucessivamente, a função de legitimação de gênero ocorre por diversas maneiras, em conceitos, “codificação” generificada, estando presente na área política e entre outros espaços.

Por fim, Joan Scott reforça o que vem elucidando durante toda a sua produção: a necessidade de explorar questões de gênero para possibilitar a emergência de uma nova história, capaz de oferecer novas perspectivas diante das mesmas velhas questões. Pensando na proposta da historiadora, ambiciona-se contribuir para uma nova história diante de novas possibilidades de reflexão, voltando-se para um período longínquo. O estímulo de redefinir velhas questões

em novos termos, serve para dar visibilidade ao feminino enquanto participante ativo. Essa é a proposta ao se pensar mitologia numa sociedade antiga, em seu respectivo recorte, buscando aplicar o conceito de gênero dentro das suas possibilidades. Tentando, sobretudo, desvincular a antiguidade de uma ideia preconcebida, onde o feminino estaria única e exclusivamente restrito à submissão de uma figura masculina.

Embora não exista uma hierarquia explícita entre as divindades, é possível perceber alguns pontos diante do seu raio de ação e influência. Pensando especificamente dentro do conjunto proposto de forças femininas, nota-se que Juno, enquanto rainha do céu, possui um poder de influência evidente. Um exemplo está em sua capacidade de coagir Terra e Ilitia a não auxiliar Latona, para que esta última não conseguisse encontrar lugar, nem ter a ajuda da deusa dos partos quando daria à luz aos filhos Apolo e Diana. Igualmente, Vênus convence o filho de vingar sua mãe contra Psique. Até mesmo Ceres, quando da ausência de sua filha Prosérpina, ameaçou tornar a terra infecunda e cessar a produção de frutos. Entretanto, em todos os casos, mesmo diante da influência que cada divindade possuía, nenhuma conseguiu atingir seu pleno objetivo. Na contramão de Juno, todas as outras mais ilustres divindades se uniram para convencer Ilitia a ajudar Latona. Vênus, por sua vez, não foi de fato vingada, pois o Cupido acaba por resgatar e desposar Psique. Ceres, por fim, conseguiu somente um acordo, tendo a companhia da filha apenas durante metade do ano (Ménard, 1991). Somando essa constatação ao fato de que cada deusa possui atributos muito específicos, parece difícil estabelecer uma ideia de hierarquia, pois o próprio raio de ação individual das divindades encontra-se limitado.

Juno indignou-se com a honra prestada a uma criatura a quem odiava, mas, visto que nenhum deus pode desfazer o que outro faz, foi visitar Tétis, que é uma personificação do mar, e rogou-lhe que não desse acolhida a Calisto, como costuma fazer para as demais estrelas. É por isso que a Grande Ursa é sempre visível e jamais desce abaixo do horizonte (Ménard, 1991, v. II, p. 122).

Por outro lado, Júpiter (Zeus) acaba exibindo um poder de decisão recorrente e em diversos casos. Como exemplo disso, quando Adônis é objeto de afeto por parte de Vênus e Prosérpina, é Júpiter – na posição de pai dos deuses e dos homens – que precisa intervir, buscando satisfazer ambas as filhas. Igualmente ocorre quando o Cupido vai ao encontro de Júpiter, que acaba por conceder imortalidade a Psique. Ou então, quando da disputa da maçã de ouro – prêmio da beleza divina – em que Juno, Vênus e Minerva esperam ser a escolhida de Júpiter, embora ele acabe relegando esta responsabilidade a um mortal, tal como fazem os deuses cada vez que se recusam a tomar para si algo que não queiram. Em contrapartida, não é relatado casos semelhantes onde o poder de decisão cabe a Juno – enquanto rainha do céu –, nem a Cibele ou Terra (Gaia) – enquanto mãe dos deuses (Ménard, 1991; Vernant, 2000).

Seria isso um indicativo de traços patriarcais presentes nesta sociedade? Estaria presente no meio social das divindades enquanto reflexo da sociedade humana? Ou então, como isso aparece em outras circunstâncias? É possível identificar uma hierarquia entre as divindades? Ao se pensar em congêneres patriarcais, se não houver, é um primeiro caminho. Se tem, como aparece? De alguma forma, teria como aparecer na sociedade humana e não na divina? Poderíamos ainda nos voltar para a concepção de fêmea.

O imenso progresso que a psicanálise realizou na psicofisiologia foi considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que exige concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito. A mulher é uma fêmea na medida em que se sente fêmea. Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida. Assim é que a estrutura do ovário nela não se reflete; ao contrário, um órgão sem grande importância biológica, como o clitóris, nela desempenha um papel de primeiro plano. Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade (Beauvoir, 1970, p. 59).

Entretanto, essa concepção em nada revela sobre divindades, visto que elas são identificadas como do sexo feminino ao invés de se identificarem como tal. Não haveria como verificar diretamente com os seres cósmicos algo dessa natureza. Por outro lado, isso comprova como os fatores passam por um sentido humano de significação, tal como a classificação de divindades entre sexo. Da mesma forma, os comportamentos antropomórficos das divindades revelam atitudes e circunstâncias humanas.

Como exemplo disso, podemos perceber que a própria afetividade das deusas é tão complexa quanto das mulheres de existência real. Há divergências e diferenças comportamentais. Por exemplo, quando Diana fosse se banhar, nenhum ser humano podia contemplá-la de forma impune, tal como ocorreu com Acteão que foi metamorfoseado em cervo. Assim como o Cupido teme Minerva – mas com respeito – que o afasta e, contra ela, sua aljava não tem setas. Também Pomona – a deusa latina dos frutos, portanto não possui nome grego – repeliu com altivez todos os pedidos que recebera das demais divindades latinas, pois seu ofício a absorvia por completo, tornando-a insensível ao amor, fechando a entrada do seu jardim e fugindo da presença de homens para se desvencilhar da violência oriunda daqueles que habitavam os campos. Por outro lado, nem todas as deusas eram tão avessas ao masculino. Juno inclusive expressava ciúme por Júpiter, o qual acumulava um número maior de envolvimento extraconjugais (Ménard, 1991).

A teoria do materialismo histórico pôs em evidência muitas verdades importantes. A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma *anti-phisis*: ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em mãos. Essa retomada de posse não é uma operação interior e subjetiva; efetua-se objetivamente na *praxis*. Assim, a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado: entre os dados biológicos só têm importância os que assumem, na ação, um valor concreto; a consciência que a mulher adquire de si mesma

não é definida unicamente pela sexualidade. Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade, estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade.

Viu-se que, biologicamente, os dois traços que caracterizam a mulher são os seguintes: seu domínio sobre o mundo é menos extenso que o do homem; ela é mais estreitamente submetida à espécie. Mas esses fatos assumem um valor inteiramente diferente segundo o seu contexto econômico e social (Beauvoir, 1970, p. 73).

Assim sendo, o contexto é revelador. Torna-se possível comparar mulheres e divindades devido a uma realidade histórica diante do fictício. Porém, mais do que isso, não se limitam apenas a dois contextos diferentes entre o factual e o imaginável; É necessário ainda recordar que a presente pesquisa lida com as questões de temporalidades distintas. Portanto, qualquer tipo de associação aqui pretendida, relembra o exercício que compõe a reflexão de gênero a partir de uma obra do século XIX, analisada em conjunto com conceitos dos dois séculos seguintes.

É justamente no século XIX que o velho discurso dos sexos é retomado, compondo um viés naturalista ao apoiar-se em descobertas realizadas pela biologia e medicina. “No século XIX, a mulher está no centro de um discurso excessivo, repetitivo, obsessivo, largamente fantasmagórico, que toma de empréstimo as dimensões dos elementos da natureza” (Perrot, 2022, p. 199). Diante de tal constatação, poderia ser influenciado de forma direta o autor da fonte desta pesquisa devido ao contexto em que ele estava inserido?

Antes de buscar uma resposta para a possibilidade de o feminino antigo rejeitar ou reforçar o conceito de gênero, parece imprescindível refletir sobre arquétipos de ambas as temporalidades: a antiguidade – mesmo em produções influenciadas pela posteridade – e o século da fonte da presente pesquisa, que compreende o dicionário de Ménard.

3 O FEMININO ENTRE A ANTIGUIDADE E O SÉCULO XIX

Buscando um viés mais analítico, mas sem esquecer as temporalidades distintas que se propõe a presente pesquisa, parece interessante desdobrar brevemente alguns pontos do contexto em que está inserida a França durante o século XIX.

De um lado, a realidade um tanto idealizada da França rural, de outro, a superioridade atribuída às formas organizadas do movimento operário fazem com que o proletariado em formação, seus modos de luta, muitas vezes individuais e cotidianos, sua própria cultura sejam em larga medida desconhecidos, considerados na melhor das hipóteses como uma pré-história, era de "balbucios" infantis preparatórios de futuras realizações. A visão das "etapas da vida", aplicada à história das sociedades, a ótica do "progresso" contribuem para essa perspectiva redutora (Perrot, 2022, p. 15-6).

Apesar de a mudança ter ocorrido aos poucos, a resistência dos franceses à maquinaria se fez presente de diversas formas. Dentro desse contexto marcado por crises agrícolas na primeira metade do século e inovações técnicas na segunda metade, as mulheres estavam duplamente presentes na luta travada contra as máquinas. A sociedade industrial contava com esse apoio que, primeiramente, vinha enquanto esposas de operários e donas de casa que defendem o nível de vida que a família possui; porém, elas não se limitam ao cargo de auxiliares, insurgindo por contra própria na recusa da maquinaria destruidora do modo de produção doméstico, ao qual são apegadas (Perrot, 2022).

Durante toda a infância foi a menina reprimida e mutilada; entretanto, percebia-se como um indivíduo autônomo; em suas relações com os pais, os amigos, em seus estudos e jogos, descobria-se no presente como uma transcendência: nada fazia senão sonhar sua futura passividade. Uma vez púbere, o futuro não somente se aproxima, instala-se em seu corpo, torna-se a realidade mais concreta. Conserva o caráter fatal que sempre teve; enquanto o adolescente se encaminha ativamente para a idade adulta, a jovem aguarda o início desse período novo, imprevisível, cuja trama já se acha traçada e para o qual o tempo a arrasta. Já desligada de seu passado de criança, o presente só se lhe apresenta como uma transição; ela não descobre nele nenhum fim válido, mas tão somente ocupações. De uma maneira mais ou menos velada, sua juventude consome-se na espera. Ela aguarda o Homem (Beauvoir, 1967, p. 66).

Simone de Beauvoir (1967), nesse trecho em específico, desdobra um pouco as concepções de passividade e espera da mulher. Logo na sequência, a autora francesa remete-se ao casamento enquanto uma carreira honrosa e menos exaustiva que outras, mas, que sobretudo, possibilita à mulher atingir a dignidade social integral, realizando-se até mesmo sexualmente como amante e mãe. É esta perspectiva que ela própria e aquelas que a cercam encaram com importância, o empreendimento de conquistar um marido. A mulher liberta-se do lar paterno e, estando livre do domínio materno, inicia o seu próprio futuro. Mesmo que não se trate de uma conquista diretamente ativa, há uma entrega passiva e dócil, como se passasse a pertencer às mãos de um novo senhor.

Conforme Michelle Perrot percorre os congêneres do século, percebe-se que “a ação das mulheres no século XIX consistiu sobretudo em ordenar o poder privado, familiar e materno, a que eram destinadas” (Perrot, 2022, p. 189). De forma mais geral e com algumas ressalvas, a autora francesa ainda sugere como

Esboça-se um triplo movimento no século XIX: relativo retraimento das mulheres em relação ao espaço público; constituição de um espaço privado familiar predominantemente feminino; superinvestimento do imaginário e do simbólico masculino nas representações femininas (Perrot, 2022, p. 188).

Essa tripartição colocada esboça a forma como as grandes zonas de exercício do poder são traçadas de acordo com o período. Assim, elas estão sempre presentes, na cidade como animadoras de motins e no núcleo familiar enquanto administradoras do lar ou guardiãs do orçamento.

Compactuando com a proposta de pesquisa que visa superar alguns estigmas, tais como o exemplificado por Beauvoir, é possível por meio de Perrot identificar uma história ativa das francesas do século XIX. Entretanto, estão envoltas no desenrolar do século na França, que se mostra confuso e por vezes contraditório, muito embora o feminino siga sendo resistência pela sua presença e raio de ação.

Por um lado, a economia doméstica era feminina – administravam elas o pagamento que a maioria dos operários do século XIX dava às suas respectivas esposas – e elas também agem na cidade, pois “o espaço da cidade pertence às mulheres” (Perrot, 2022, p. 208). Por outro lado, há durante o século XIX uma evolução no que compreende o uso sexuado do espaço urbano, que pode ser observado através de Perrot, principalmente em Paris, logo ficando mais claro a segregação sexual. Assim como, em conjunto com a extrema importância que se dá para a indumentária, há a ampliação de imagens de mulheres que enfeitam a cidade, a casa e as igrejas (onde cultam-se as santas), compreendendo uma espécie de compensação por meio da imagem. A mulher surge como um espetáculo do homem. Ele limita o seu papel e presença, ao passo que a torna visualmente mais presente.

Nesse contexto, os arquétipos permeiam a sociedade do século XIX. Acabando por incidir nas mulheres e até mesmo podendo revelar melhor quais as pretensões podia-se ter um autor – contemporâneo ao contexto – quando se propõe escrever sobre mitologia greco-romana. Assim, Ménard acaba delineando o gênero das divindades por meio de atributos e intermédio da arte, muito embora não de forma intencional, pois despossuído de tal objetivo.

3.1 ARQUÉTIPOS FEMININOS

Quando Pandora foi criada, o feminino já existia nas divindades. O contexto se encontra no Titã Prometeu, que fez o primeiro homem e roubou o fogo escondido de Júpiter. Daí é preciso que os homens trabalhem para ganhar o seu pão, pois Júpiter escondeu o trigo. Na sequência, vem o terceiro ato que compreende mais uma humilhação, pois o pai de todos os deuses e homens ainda não está satisfeito. É nesse contexto que Pandora é criada por Vulcano, Minerva, Vênus e Hermes – originalmente conhecidos como Hefesto, Atena, Afrodite e Mercúrio, respectivamente – em conjunto com divindades menores. Modelada pelos deuses a partir de argila e água, surge a figura de uma mulher de feições graciosas, pronta para o casamento, mas ainda solteira e bela virgem. À estátua é dada vida, força, voz humana, vestimentas e enfeites que prolongam sua beleza. Todos os deuses acumulam Pandora de dons, ficando tão esplêndida que é capaz de deixar qualquer um perplexo de assombro e totalmente apaixonado (Vernant, 2000).

A primeira mulher está ali, diante dos deuses e dos homens ainda reunidos. É uma estátua fabricada, mas não à imagem de uma mulher, posto que ainda não existe nenhuma. É a primeira mulher, o arquétipo da mulher. O feminino já existia, porquanto havia as deusas. Essa criatura feminina é modelada como uma *parthenos*, à imagem das deusas imortais. Os deuses criam um ser feito de argila e água, ao qual imprimem a força de um homem, *sthénos*, e a voz de um ser humano, *phoné*. Mas Hermes também põe em sua boca palavras mentirosas, dota-a de um espírito de cadela e de um temperamento de ladra. Essa estátua, que é a primeira mulher, da qual saiu toda a "raça das mulheres", tem uma aparência externa enganadora, tal como certas partes do touro sacrificado ou como o funcho. É impossível contemplá-la sem se sentir maravilhado. Ela possui a beleza das deusas imortais, sua aparência é divina. Hesíodo conta isso muito bem. Ficamos extasiados com sua beleza, realçada pelas jóias, o diadema, o vestido e o véu. Dela irradia-se a *kháris*, um charme infinito, um brilho que submerge e doma quem a vir. Sua *kháris* é infinita, múltipla, *pollè kháris*. Homens e deuses dobram-se a seu encanto. Mas por dentro esconde-se outra coisa. Sua voz vai lhe permitir conversar e tornar-se a companheira do homem, seu dublê humano. Mas a palavra é dada a essa mulher não para dizer a verdade e expressar seus sentimentos, e sim para contar mentiras e esconder suas emoções (Vernant, 2000, p. 69-70).

Na descendência da Noite são acusados de terem nascido todos os males, igualmente as palavras classificadas como mentirosas e sedução amorosa. Assim como Afrodite foi acusada de ser acompanhada desde o nascimento por tais males, Pandora também seria luminosa como Afrodite e, ao mesmo tempo, semelhante a uma filha da Noite, portanto, feita de palavras enganosas e faceirice. Por conta disso, Júpiter manda que criem a figura feminina para os mortais e não para os deuses, mas é enviada como um presente divino. Destinada aos homens,

aparece como a criatura mais encantadora existente diante de Epitemeu, que mesmo advertido por Prometeu, fica fascinado e se casa com Pandora, dando início a todas as desgraças.

Vernant (2000) segue descrevendo como Pandora é um marco enquanto arquétipo de mulher, pois compreende o momento em que a humanidade se torna dupla, não sendo mais constituída apenas pelo gênero masculino, torna-se necessário dois sexos para a procriação. “Desde que a mulher foi criada pelos deuses, os homens já não estão no mundo espontaneamente, mas nascem das mulheres” (Vernant, 2000, p. 71). O trabalho também passa a fazer parte da existência dos homens, levando uma vida difícil para tentar satisfazer a “raça das mulheres” que descendem de Pandora, as quais vivem insatisfeitas. De apetite alimentício feroz e sexual particularmente devorador, são acusadas as mulheres de instalar uma fome insaciável, persuadir por meio de seu discurso sedutor, usufruindo também de seu espírito mentiroso em conjunto com sua aparência. O seu temperamento de cadela, condena mesmo as melhores mulheres e mais comedidas, pois ainda assim possuem características que revelam terem sido fabricadas de argila e água. Entretanto, elas não se resumem a um espírito miserável e mentirosas cobertas de interesse.

Se Prometeu urdiu uma artimanha para roubar o fogo de Zeus, atraiu para si mesmo uma réplica encarnada pela mulher, sinônimo de fogo ladrão, que Zeus criou para infernizar a vida dos homens. Na verdade, a mulher, a esposa, é um fogo que queima o marido continuamente, dia após dia, que o resseca e o envelhece prematuramente. Pandora é um fogo que Zeus introduziu nas casas e que queima os homens sem que seja preciso acender qualquer chama. Fogo que rouba corresponde a fogo que foi roubado. Nessas condições, o que fazer? Se a mulher fosse apenas esse espírito miserável, essa mentirosa que fica de olho grande nos celeiros, com sua "anca empetedada", e que faz os maridos morrerem de velhice, estes provavelmente tentariam viver sem esposas. Mas aqui também se opõem o dentro e o fora. Por seu apetite animal, alimentício e sexual, a mulher é uma *gastér*, uma barriga, um ventre. De certa forma, representa a animalidade da espécie humana, sua parcela de bestialidade. Na qualidade de *gastér*, engole todas as riquezas do marido (Vernant, 2000, p. 73).

Vernant acrescenta que, por outro lado, não se casar seria uma catástrofe para um homem, pois a mulher é a única capaz de prolongar a existência dele por meio de seu ventre, concebendo-lhe um filho. O ventre representa o esgotamento e nascimento simultaneamente. Em referência à parte noturna da vida humana e à Afrodite, a esposa consegue consumir por meio da sua voracidade. Ao mesmo tempo, também produz o novo devido a sua fecundidade. A figura da mulher está envolta em todas as contradições da existência, representando a animalidade da espécie humana e sendo a marca de uma vida civilizada.

Perrot (2022, p. 178), ao contextualizar as mulheres francesas do século XIX, destaca como elas não são única e exclusivamente forças do mal, pois também compreendem uma

potência civilizadora. Tratando-se de um tema muito antigo e que foi atualizado no século XIX – diante da insistência que gira em torno da função educadora –, seriam as mães possuidoras dos destinos do gênero humano e por isso ligadas à sua civilização. Assim, a figura da mãe é obcecante e tende a absorver todas as outras, exercendo onipotência sobre a família ou a sociedade, podendo ser para o bem ou para o mal. Tão atual a problemática da inversão que abrange o sexo considerado frágil.

Quando se olha uma mulher, vê-se Afrodite, Hera, Atena. Ela é de certa maneira a presença do divino nesta terra, por sua beleza, sedução, por sua *kharis*. A mulher reúne as desgraças da vida humana e seu aspecto divino. Oscila entre os deuses e os bichos, o que é próprio da humanidade (Vernant, 2000, p. 74).

Ainda em Vernant (2000), o autor elucida como um homem, ao se casar, viverá um relativo inferno sem dúvida alguma, a menos que ele descubra uma excelente esposa, o que é por sua vez, raríssimo. Mas o que seria então uma excelente esposa? Seriam as de temperamento comedido? Como poderia uma mulher descendente de Pandora – que possui temperamento de cadela – ter um temperamento moderado? Pois,

Foi de Pandora que saiu “essa raça fraca e delicada das mulheres, que os mortais conservam para desgraça deles. Nunca amigas da pobreza, nem sequer da poupança. Só amam o luxo e os gastos. Dando o fogo aos homens, Prometeu ensinara-lhes o trabalho que só pode existir com o fogo: Júpiter fê-los artistas, dando-lhes a mulher, que, além das primeiras necessidades da vida, lhes impõe mil encantadoras necessidades que somente um trabalho incessante pode satisfazer. Pandora recebera de Júpiter uma caixa cujo conteúdo ela ignorava; impelida pela natural curiosidade do seu sexo, quis abri-la, e todos os males se espalharam pela terra. Fechou imediatamente a tampa, mas no fundo da caixa só ficou a Esperança (Ménard, 1991, v. II, p. 167-8).

Se Pandora é o arquétipo de mulher, qual seria a idealização que se tem sobre o feminino na Grécia Antiga? Quando nos voltamos para as divindades, entretanto, estas compreendem gênero como performance, de modo que não estão submissas às figuras masculinas. Juntamente da primeira mulher no mito, vem a concepção que no futuro segue sendo atribuída às mulheres de forma recorrente: a culpa e a via de entrada para todos os problemas.

Porém, presente na sociedade grega antiga, há dois exemplos que podem ser refletidos diante de arquétipos enquanto projeção. Primeiro, Vênus ficou indignada ao ser comparada com Psique, uma mera mortal. Quando partilhou suas honras com ela, diante da sua posição suprema, concluiu que seu nome estava sendo profanado na terra enquanto seus altares eram descuidados, querendo vingança. A mortal foi adorada com religioso respeito, como se ela fosse a própria Vênus devido a sua beleza incomparável, acreditando-se que era a verdadeira deusa quem estava habitando a terra sob a forma de uma simples mortal. Nesse caso, louvaram uma

mortal como se fosse a divindade devido a sua aparência física. Um segundo exemplo pode ser pensado diante do caso de Pigmalião, que até contemplava as mulheres vivas e, apesar de nelas ver beleza, nunca via o pudor. Esperou então chegar o dia da festa de Vênus para suplicar à deusa que pudesse se casar com uma mulher tão perfeita quanto a estátua que ele próprio esculpiu. A divindade, sem obter êxito na busca por uma mulher em Chipre que fosse possuidora de tão casta beleza, recorreu ao milagre (Ménard, 1991). Dessa forma, o pudor era idealizado de acordo com as deusas para sempre virgens? Ou teria outra origem tal idealização?

Em todo caso, o arquétipo de mulher entra em conflito com as possíveis idealizações dessa civilização antiga, originando muitas contradições. Assim, é possível confrontar Pandora enquanto arquétipo e confirmação de culpa, com as divindades femininas que eram possuidoras de arquétipos com maior força e intensidade, não se limitando à submissão, nem à culpa por todos os problemas. As deusas, diante do seu raio de ação, pautado nas suas potencialidades dentro das relações mitológicas e fora delas, eram temidas, respeitadas e capazes de punir os mortais. Quanto às suas capacidades, por exemplo, o voto de Minerva expressa a força feminina no exercício político, sendo que a própria política se encontra no campo da religiosidade essencialmente cívica. Portanto, vale lembrar que as crenças não se limitam, mas acabam abrangendo também a organização social e política de forma sincrética. Nesses espaços de sociabilidade, a presente pesquisa busca dar ênfase para a existência do feminino nas relações, além de identificar as características do que é real, fazendo uso do abstrato para fins de buscar evidências que revelam como as pessoas se orientam enquanto grupo.

Porém, o discurso naturalista do século XIX coloca a mulher como emocional e o homem enquanto ser político – diz-se que a mulher é mais folclórica, tal como se a modernidade as afastasse ou recusasse, tidas como inadequadas pelo sindicalismo que recusa sua forma de expressão. Na França do período, o espaço político – considerado inseparável do “público” –, conta com uma dupla exclusão: os proletários e as mulheres. Por mais embaraçoso que isso possa parecer diante da Declaração dos Direitos do Homem, pautada na proclamação de igualdade entre todos os indivíduos, as mulheres permanecem excluídas, tal como se não fossem indivíduos de fato. Para justificar tal confusão, surge um argumento que não é raro: a diferença entre os sexos (Perrot, 2022).

É um discurso naturalista, que insiste na existência de duas "espécies" com qualidades e aptidões particulares. Aos homens o cérebro (muito mais importante do que o falo), a inteligência, a razão lúcida, a capacidade de decisão. Às mulheres, o coração, a sensibilidade, os sentimentos (Perrot, 2022, p. 186).

Assim, Perrot expõe como o século XIX vai acentuando a racionalidade harmoniosa que marca a divisão sexual, onde a mulher é considerada muito piedosa para governar. Mais que

isso, a mulher não é possuidora de aptidão especulativa, agindo de acordo com os seus próprios caprichos ao invés de proceder de acordo com as exigências da coletividade. A historiadora segue delineando, com base em outros autores, como o feminino é vastamente considerado inapto para o governo, inclusive doméstico, não devendo lhe ser entregue o controle total.

Entretanto, o doméstico é confiado cada vez mais às mulheres – mesmo que envolto em limitações –, ficando estas responsáveis pela casa, família e o que mais compreende a esfera da vida privada. A economia doméstica feminina se desenvolve como uma espécie de “ciência”, onde a dona de casa aparece como uma verdadeira “patroa”, tanto para mulheres burguesas quanto operárias, exercendo seu poder social por meio de decisões, gosto, compras, moda e até mesmo na sua potência civilizatória, atribuída ao materno.

Estando presentes nas ruas desde o século XVIII, as mulheres permanecem na cidade do século seguinte apoiando motins por meio de seu papel impulsionador. Ao motim de saia (Gazette des tribunaux *apud* Perrot, 2022, p. 29) é atribuído um prejulgamento que por vezes, pouco corresponde às envolvidas na resistência.

(...) se admira que as envolvidas correspondam tão pouco ao estereótipo da virago: "Na maioria jovens e bonitas, elas mantinham os olhos timidamente baixos, justificavam-se balbuciando e nenhuma delas nos apresentava aqueles traços másculos e marcados, aquela voz forte e rouca, enfim, aquele conjunto de gestos, vozes, aparências e movimentos que nos parecia dever ser o tipo constitutivo da mulher-motim." (Gazette des tribunaux *apud* Perrot, 2022, p. 29).

Fazendo referência a *Gazette des Tribunaux* (12 de outubro de 1831), a historiadora francesa expõe a definição do estereótipo que se tinha das mulheres consideradas virago. Esperava-se delas que tivessem aparência ou trejeitos que se assemelham ao gênero masculino. Entretanto, a motivação das mulheres não parece oriunda de um movimento de masculinização. Pelo contrário, suas lutas incidem diretamente nas áreas da sua própria vida.

Elas defendem seu direito ao emprego, ponderando a máquina de costura ou ingressando no assalariamento clássico por meio da máquina de escrever. Inclusive, sua intervenção também podia assumir formas mais intensas em tempos de revolução.

É claro que o que vale para a mulher do povo não vale para a burguesa. Ao nível das classes, os usos sociais da cidade se diferenciam muito claramente. As mulheres burguesas têm um modo de circulação muito mais precocemente rígido, uma relação interior/exterior muito regulada, um ritual de "saída" e de recepção muito refinado que funda toda a distinção de "a mulher como deve ser" (Balzac). Esse modelo, muito importante, não é meu propósito agora (Perrot, 2022, p. 230).

A remuneração familiar também possui armadilhas, deixando a mulher imobilizada. “Em todo caso, a mulher do povo se mostrou mais combativa, mais prevenida que a burguesa, à qual seu marido entrega uma quantia para as despesas, para a manutenção da casa, reservando totalmente para si a direção do orçamento” (Perrot, 2022, p. 204). A administração do

pagamento dos operários que entregam e confiam às suas mulheres, é uma difícil conquista delas. O “matriarcado orçamentário” lhes impõem responsabilidade, preocupações e até privação pessoal, muitas vezes tendo que administrar a miséria e diminuir a sua parte para equilibrar o salário com as despesas. Ao pai, que trabalha e é o provedor, ela reserva os melhores pedaços de carne e vinho, enquanto as crianças ficam com o açúcar e leite. Acaba que, independentemente do estado civil – solteira ou casada –, a mulher do século XIX é uma “subnutrida crônica” (Perrot, 2022, p. 204). Sua despesa é sempre menor que a do marido em roupas, sacrificando-se e sendo chamada de frívola. Entretanto, tudo isso compreende também seu meio de intervenção na cidade e sua base de poder, enquanto dona de casa responsável pela subsistência da família, podendo sofrer pelo sentimento de culpa caso não consiga cumprir seu papel.

Diferente da “caseira” (rural) e da “senhora de casa” (burguesa), a dona de casa é, na cidade do século XIX, uma mulher importante e relativamente nova. Sua relevância está ligada à da família, fundamental, velha realidade investida de múltiplas missões, entre elas a gestão da vida cotidiana (Perrot, 2022, p. 201).

Ela possui vasta fluidez pelas cidades. O que pode ser chamado de “trabalho doméstico” compreende as compras, o preparo de refeições e o cuidado com as roupas. Vivendo um tempo fragmentado, variado e possuidor de relativa autonomia no espaço exterior. Senhoras das panelas e da conversa, as mulheres intervêm coletivamente em motins, lutando com o corpo e usando principalmente a voz, estando presentes na maioria dos distúrbios populares – auxiliam desde mudanças clandestinas à destruição das máquinas com toda a sua energia e pedras que levam nos aventais, sendo mais rebeldes diante da ascensão da ordem industrial que os próprios homens – e criando o movimento da história em suas próprias insurreições, mesmo sem gozar de plena autonomia e apesar da crítica ao seu caráter reacionário. Ao contrário da mulher burguesa, que deve seguir condutas preestabelecidas, a mulher do povo possui mais independência em seus gestos, capaz de revidar rápido e ser temida até pelas autoridades, devido as suas reações e caráter explosivo (Perrot, 2022).

A “mulher como deve ser”, mencionada por Perrot, é conceituada por Honoré de Balzac (2012). Segundo o escritor francês, para os estrangeiros pode ser difícil reconhecer as diferenças que para os parisienses são evidentes, facilmente observando e distinguindo as mulheres.

Como um botânico que vai para montes e vales herborizando, por entre as vulgaridades parisienses o senhor acaba encontrando uma flor rara. Ou essa mulher está acompanhada por dois homens muito distintos, dos quais um pelo menos condecorado, ou então por um lacaios sem libré, que a segue a dez passos de distância. Seu vestido não tem núcleos berrantes, suas meias não são transparentes, nem a fivela de seu cinto tem muito trabalho, nem tampouco traz calças de extremidades bordadas revolteando à roda dos tornozelos. Em seus pés nota coturnos debruados de seda, modelados sobre meias de algodão finíssimas ou sobre meias de seda cinzenta, ou senão borzeguins da mais deliciosa simplicidade (Balzac, 2012, p. 420).

Essa mulher, acrescenta Balzac, tem seu corpo coberto de acordo com uma espécie de codificação rigorosa. Caminha de forma harmônica, graciosa com suas longas vestes, cingida por pregas e agitando as rendas, resguardada pela capa de seda preta. A mulher em questão, se distingue particularmente pela forma como usa do xale ou manto para revestir-lhe o peito. Adornada também com ombreira, chapéu, espartilho, corpete e penteados, sempre harmonizando sua aparência minuciosamente pensada, com o seu caráter. Estrita é a sua presença em espaços, havendo diversos lugares onde não devia frequentar e outros em que desaparece antes do fim do espetáculo, sem ser vista na saída. Porém, quando anda pelos ambientes que lhe são permitidos, não esbarra em ninguém e espera que lhe deem lugar. O seu andar molda o vestido, é preciso e decente, incitando admiração e desejo refeito pelo profundo respeito. Possuidora de modéstia orgulhosa, ar digno e sereno, ela conquista a passagem pela sua atitude tão tranquila quanto desdenhosa. Trata-se de uma mulher segura de si, consciente de que todos a observam. Entretanto, apressada e indecisa, encontra-se sempre muito limitada, alternando de acordo com a estação, jamais sendo encontrada em determinadas ruas e em dias de tempo ruim.

Essas flores de Paris, desabrochadas numa temperatura oriental, perfumam os passeios, e, depois das cinco horas, fecham-se como as vulvúceas. As mulheres que veem mais tarde tendo um pouco o ar daquelas, tentando imitá-las, são *femmes comme il en faut*; ao passo que a bela desconhecida, a sua Beatriz da tarde, é a *femme comme il faut* (Balzac, 2012, p. 424-5).

Tudo isso, Perrot resume de forma crítica

O que impressiona de imediato é a espantosa fluidez das mulheres do povo nessas cidades ainda pouco compartimentadas. “A mulher como deve ser”, descrita por Balzac, espectador fascinado e nostálgico do quadriculado que a convivência burguesa converteu em cidade, possui uma postura afetada e um itinerário preestabelecido. Ela cobre seu corpo segundo um código estrito que a cinge, espartilha-a, vela-a, enluva-a da cabeça aos pés. E é longa a lista dos lugares onde uma mulher “honesta” não poderia se mostrar sem se degradar. A suspeita persegue-a em seus movimentos; a vizinhança, espiã de sua reputação, até seus criados a espreitam; ela é escrava mesmo em sua casa, que lhe designa o salão. Sua liberdade, ela tenta reconquistar na sombra e dentro de um código de sinais sofisticados – cartas com a ponta dobrada, mensagens levadas, lenços caídos, lâmpadas acesas – que se chama de astúcia feminina. É certamente a mais prisioneira das mulheres (Perrot, 2022, p. 212-3)

Porém, quando pensamos o sexo feminino da França do século XIX de forma geral, é fato que o lugar da mulher é limitado, justamente por lhe faltar autonomia. “Inexistente no nível político, forte mas contido dentro da família, o lugar das mulheres no século XIX é extremo, quase delirante no imaginário público e privado, seja no nível político, religioso ou poético” (Perrot, 2022, p. 191). Portanto, se cada sexo tem sua função, à dona de casa primeiro cabe dar à luz e criar seus filhos, depois fazer a manutenção da família e ainda trazer recursos monetários

para compensar o salário do homem quando necessário. Sobre a Grécia Antiga, Belebony (2014, p. 150) destaca que também deve-se considerar as famílias de renda menos favorecida, que acabavam por permanecer em uma condição crítica de subsistência marginal. Nessas situações, as mulheres eram obrigadas a trabalhar devido à necessidade, saindo de casa para vender artigos em mercados. Essas variantes levam ao reconhecimento de que os limites de circulação ou permanência, tanto em espaços públicos quanto privados, são flexíveis, não estando vinculados exclusivamente a uma divisão sexual que permite ou proíbe a fluidez entre externo e interno.

Há ainda uma vivência e tempo econômico diferente para cada sexo em tempos de guerras ou crises, mas, em todo caso, ela depende do salário dele (Perrot, p. 221).

O século XIX levou a divisão das tarefas e a segregação sexual nos espaços ao seu ponto mais alto. Seu racionalismo procurou definir estritamente o lugar de cada um. Lugar das mulheres: a Maternidade e a Casa cercam-na por inteiro. A participação feminina no trabalho assalariado é temporária, cadenciada pelas necessidades da família, a qual comanda, remunerada com um salário de trocados, confinada às tarefas ditas não qualificadas, subordinadas e tecnologicamente específicas. "Ao homem, a madeira e os metais. À mulher, a família e os tecidos", diz um texto operário (1867). A lista dos "trabalhos de mulheres" é codificada e limitada (Perrot, 2022, p. 198).

Enfim, apesar de qualquer limitação, o feminino floresce no século XIX, desde a alfabetização que avança rapidamente nas cidades, até a dominação do espaço urbano. Mas quem é essa mulher francesa do século XIX? Segundo o discurso obsessivo e fantasmagórico que a colocava no centro, utilizando-se das dimensões de elementos da natureza como empréstimo.

Ora a mulher é fogo, devastadora das rotinas familiares e da ordem burguesa, devoradora, consumindo as energias viris, mulher das febres e das paixões românticas, que a psicanálise, guardiã da paz das famílias, colocará na categoria das neuróticas; filha do diabo, mulher louca, histérica herdeira das feiticeiras de outrora. A ruiva heroína dos romances de folhetim, essa mulher cujo calor do sangue ilumina pele e cabelos, e através da qual chega a desgraça, é a encarnação popular da mulher ígnea que deixa apenas cinzas e fumaça.

Outra imagem, contrária: a mulher-água, fonte de frescor para o guerreiro, de inspiração para o poeta, rio sombreado e pacífico para o banhar-se, onda enlanguescida cúmplice dos almoços na relva; mas ainda água parada, lisa como um espelho oferecido, estagnante como um belo lago submisso; mulher doce, passiva, amorosa, quieta, instintiva e paciente, misteriosa, um pouco traiçoeira, sonho dos pintores impressionistas...

Mulher-terra, enfim, nutriz e fecunda, planície estendida que se deixa moldar e fustigar, penetrar e semear, onde se fixam e se enraízam os grandes caçadores nômades e predadores; mulher estabilizadora, civilizadora, apoio dos poderes fundadores, pedestal da moral; mulher-matriz, que sua excepcional longevidade transforma em coveira, mulher das agonias da morte, dos ritos mortuários, guardiã das tumbas e dos grandes cemitérios sob a lua, mulher negra do dia dos mortos...

Essas imagens povoam nossos sonhos, irrigam nosso imaginário, tramam a literatura e a poesia. Pode-se amar sua beleza, mas recusar sua pretensão de também contar a história das mulheres, mascarada sob os traços de uma dramaturgia eterna – em qualquer lugar, sempre, o coro das mulheres – e de uma simbologia congelada no jogo dos papéis e das alegorias. É preciso desprender-se delas, pois moldam a história dentro de uma visão dicotômica do masculino e feminino: o homem criador/a mulher conservadora, o homem revoltado/a mulher submissa etc. (Perrot, 2022, p. 199-200).

Tal como à Pandora, os elogios se confundem com os insultos. Se por meio da mulher chegam as desgraças, por outro lado, são consideradas pouco ameaçadoras. A criminalidade não lhes pertence e, quando ocorre, é de acordo com a sua fragilidade, pois o crime e os delitos são atos viris, assunto de homem. Beneficiada de vasta indulgência, a mulher compreende elevadas porcentagem de absolvições. As motivações por trás desse esvanecimento estão de acordo com a submissão? Ou é motivada para o afastamento? De qualquer forma, a recusa do mérito à mulher virtuosa e a culpa àquela que é criminosa, não parecem formas de negá-la? (Perrot, 2022, p. 272).

Apesar do processo de exclusão das mulheres, elas se mantêm presentes na cidade francesa no século XIX. Entretanto, ao que parece, as mulheres vão ficando mais tímidas, embora o imaginário feminino siga se esquivando da tentativa de serem caladas ou civilizadas. Elas se recusam a deixar-se colonizar por meio da ciência e da razão, resistindo.

Embora homens e mulheres tenham diferentes relações com seu passado – eles mudos e esquecidos de praticamente tudo que não está ligado ao trabalho, elas faladoras, apesar da imposição masculina de silêncio e do rebaixamento da conversa feminina à tagarelice –, é inegável como “na história e no presente, a questão do poder está no centro das relações entre homens e mulheres” (Perrot, 2022, p. 192).

Por fim, dentre todas as formas de exclusão da mulher, a ausência que mais nos custa corresponde aos registros. Voltando-nos ao universo do íntimo e da repetição, a mulher está presente. “A iconografia, a pintura reproduzem à saciedade essa imagem reconfortante da mulher sentada, à sua janela ou sob a lâmpada, eterna Penélope, costurando interminavelmente. Rendeira ou remendeira são os arquétipos femininos” (Perrot, 2022, p. 198-9). Essas mulheres possuem história? A etnologia não lhes pertence? Muitas vezes excluída da História a nível de relato, da vida e do espaço público durante o século XIX da Europa Ocidental. O silêncio que se encontra frente à história das mulheres é coerente ao seu mutismo na esfera política. Isso faz com que a mulher, independentemente de sua condição, seja observada e descrita pelo homem, formando os materiais produzidos por aqueles que possuem o domínio do texto e do que é público. Meramente coadjuvantes da História, alimentam a narrativa da “pequena história”, entretanto, nem assim por si mesmas. O texto feminino é escasso e estritamente especificado de acordo com o gênero – assuntos sobre cozinha, pedagogia, etc. –, mesmo militante ela enfrenta dificuldade em ser ouvida pelo masculino que se considera seu porta-voz. “A carência de fontes diretas ligada a essa mediação perpétua e indiscreta, constitui um tremendo meio de ocultamento. Mulheres enclausuradas, como chegar até vocês?” (Perrot, 2022, p. 198).

3.2 DIVINDADES PERSONIFICADAS

Delinear com clareza, limitando e descrevendo a influência das divindades greco-romanas, é uma tarefa complexa. O que para nós do presente é objeto de estudo, era tão natural em sua época que não necessitava de tanto rigor sobre as origens, pois bastava a fé e sentir a presença das divindades em determinadas circunstâncias (Vernant, 1999, p. 90).

No caso grego, estamos em plena obscuridade. Por mais longe que alcancemos no passado (isto é, a partir da decifração da linear B até a época miceniana), esbarramos com um sistema religioso que já conheceu bastantes transformações, efetuou muitos empréstimos e onde é difícil separar o que é indo-europeu, mediterrâneo, egeano ou asiático. Qualquer tentativa de explicação global, como a que pretende ligar os grandes deuses masculinos a uma origem indo-européia, e as divindades femininas a um substrato mediterrâneo, é contestável.

Por outro lado, isso ocorre tanto num sistema religioso como num sistema linguístico. No estudo de uma língua, a etimologia é possível; às vezes, compensadora. Na história das religiões, ela é muito mais obscura (Vernant, 1999, p. 89).

Entretanto, o caso da linguagem apresentada pelo historiador, também não é tão simples. A etimologia não esclarece o uso de um termo em um período específico, até porque quando eram utilizadas as palavras, os próprios falantes não conheciam sua etimologia. Além disso, o sistema de tradução leva a uma série de termos que correspondem a outros termos, pressupondo uma estrutura religiosa de acordo com o pensamento científico posterior.

Todavia, Jean-Pierre Vernant afirma (1999) que a ciência das religiões avançou o suficiente para que não se acredite tão facilmente em explicações naturalistas tão simples. Essas colocações são reforçadas pelo mesmo autor (2006), pois não se trata de uma religião da natureza. Além disso, também demonstram o quanto é complexo abordar o assunto. Desta forma, vale reforçar que a presente pesquisa pretende explorar a fonte – com apoio da bibliografia complementar –, sem tratar dos pormenores com exaustiva atenção.

Nas divindades misturam-se muitos mundos, desde o sobrenatural, até social, humano e da natureza. Distinções estas feitas a partir de uma visão atual sobre tais planos enquanto separados, muito embora os gregos não compartilhassem do mesmo rigor quanto à distinção de domínios distintos. Faziam, por outro lado, suas próprias distinções, as quais diferem das posteriores. Religiosamente falando, haviam distinções no cosmo sobre tipos de potências diferentes e múltiplas formas de poder (Vernant, 1999).

Uma religião, um panteão, nos aparece assim como um sistema de classificação, uma certa maneira de ordenar e conceituar o universo, distinguindo nele tipos múltiplos de poder e de potência. Nesse sentido direi naturalmente que um panteão, como sistema organizado implicando relações definidas entre os deuses é, de certo modo, uma linguagem, um modo particular de apreensão e expressão simbólicas da realidade. Sou até levado a crer que entre a linguagem e a religião existe, nessas épocas antigas, uma espécie de co-naturalidade. A religião, quando a consideramos do ponto de vista das

formas de pensamento, aparece como contemporânea da linguagem. Na sequência animal, o que caracteriza o nível humano é a presença desses vastos sistemas de mediações que são a linguagem, as ferramentas, a religião.

O homem, contudo, não tem consciência de ter inventado essa linguagem que representa a religião. Ele tem a impressão que é o próprio mundo que fala essa língua, ou mais precisamente, que a própria realidade é, no fundo, linguagem. O universo lhe aparece como a expressão de potências sagradas que, revestidas de formas diversas, constituem a trama verdadeira do real, o ser atrás das aparências, a significação além dos sinais que a manifestam (Vernant, 1999, p. 91).

Assim, a potência das divindades se vê a partir de suas manifestações. Daí, há certa constância e regularidade, ao mesmo tempo que se mostra imprevisível e divide possíveis reações. Pode originar-se desde um conforto diante do que é benéfico, temendo o que é aterrorizante e, principalmente, se identificando com o que é antropomórfico. Tudo isso compreende o espectro da divindade, dentro da sua influência.

Em sua dissertação, Sofia Torres (2010) define brevemente o conceito de antropomorfismo. Oriundo do grego, é a “junção das palavras *άνθρωπος* (*anthrōpos*), que significa humano, e *μορφή* (*morphē*), que significa forma. O sufixo ‘-ismo’ provém do morfema ‘- isma’ da língua grega” (Torres, 2010, p. 21).

A autora aponta que o termo é genericamente utilizado para atribuir características consideradas como “humanas” às criaturas e demais seres não-humanos. Nesse sentido, além dos deuses, há ainda a atribuição do antropomorfismo aos animais, plantas, formas da natureza, objetos e entre outros (Torres, 2010).

O antropomorfismo começou por ser um fenômeno teológico, na medida em que se referia a uma caracterização, plástica ou literária de Deus, mimetizando o ser humano, quer a nível físico como psicológico.

A nível científico, o antropomorfismo é definido como a atribuição de estados mentais humanos (pensamentos, sentimentos, motivações e opiniões) a animais não-humanos, e normalmente está associado a este termo uma certa conotação negativa, aliada ao exagero desta prática, por parte de alguns cientistas do século XIX, chegando ao ponto de existir mesmo uma corrente de “antroponegação”. O antropomorfismo, no entanto, é um fenômeno presente nas mais variadas vertentes do nosso dia a dia, desde a arte, à literatura e tecnologia, e é uma característica quase universal entre os donos de animais de estimação, existindo mesmo vários autores que defendem que seja uma característica inerente e inevitável ao ser humano (Torres, 2010, p. 21).

Torres também relaciona mitologia antiga com religiosidade. Nesse aspecto, o antropomorfismo surge como uma representação humana para uma divindade, possuindo qualidades, aparência e sentimentos humanos. Ou seja, deuses e deusas assemelham-se aos mortais em aparência, personalidade, comportamentos e qualidades humanas quando apaixonam-se, sentem amor, casam-se, têm filhos, ou também sentindo inveja, ódio, decepção, avidez ou luxúria, travando batalhas, tendo armas, cavalos, carruagens.

Por vezes referido como antropoteísmo, o antropomorfismo assim se caracteriza, tendo pelo mundo todo representações de divindades antropomorfizadas nos diversos tipos de arte.

As deusas femininas da mitologia greco-romana estavam inseridas nesse grupo de divindades sujeito a um intenso antropomorfismo. Ao mesmo tempo que expressam características e motivações humanas, não deixam de ser divinas (Torres, 2010). Ao longo de sua obra, Ménard narra alguns exemplos, selecionados e listados abaixo, na sequência do subcapítulo.

O caso mais óbvio é Juno. Os himeneus de Júpiter despertavam-na ciúmes ao ponto de substituir o cuco por um pavão, enquanto seu atributo. Para tal infidelidade, são múltiplos os exemplos. “A grande causa da desinteligência que tão frequentemente se nos depara entre Juno e o divino esposo, tem por principal motivo o ciúme provocado na rainha do céu pelos numerosos himeneus de Júpiter” (Ménard, 1991, v. I, p. 91).

No caso de Io, era Júpiter quem perseguia a ninfa e foi Mercúrio que cortou a cabeça de Argos, mas a ira de Juno acabou se concentrando naquela que foi metamorfoseada em novilha, condenando-lhe ao exílio, enquanto perdoou o marido. A lista de outros casos da mesma natureza é extensa, como a ninfa Calisto que agradou Júpiter e foi metamorfoseada por Juno em urso, Alcmena deu à luz a Hércules – filho do pai dos deuses – e este tornou-se objeto de perseguição da rainha dos céus desde o nascimento, como também ocorreu com Semele e seu filho Baco, Latona e entre outras.

Hécate não era na origem uma divindade infernal, mas tendo emprestado uns disfarces a Europa, facilitando assim os amores de Júpiter, tornou-se odiosa a Juno e foi obrigada, para evitar uma perseguição, a ocultar-se sob um lençol, o que a tornou impura. As cabiras, por ordem de Júpiter, purificaram-na no Aqueronte, e desse modo passou a ser deusa do Tártaro (Ménard, 1991, v. I, p. 148-9).

Por outro lado, há uma outra esposa de Júpiter da qual Juno não nutre ciúme algum. Trata-se da deusa Têmis, que corresponde à Justiça personificada e possui a balança como atributo – representando a ordem regular da natureza –, nunca tendo elas se desentendido.

A deusa Vênus também antagonizou um episódio de ciúmes – para além do que ocorreu com Psique – quando Aurora agradou ao deus Marte. Acarretando-lhe inúmeros dissabores, Vênus inspirou na outra deusa uma paixão pelo gigante Orião. Em todo caso, Aurora era sempre infeliz no amor, e tão logo uniu-se ao seu afeto, enviuvou mais uma vez quando seu amado foi acertado por uma flecha de Diana na cabeça.

Notadamente, um sentimento que aparece várias vezes, em múltiplas circunstâncias e citando diferentes deusas, é a vingança, acometida da punição. A deusa Ceres, por exemplo, pune de forma isolada o jovem Estélio que riu e zombou dela quando foi vencida pela fome na busca por Prosérpina, metamorfoseando-o em lagarto. Também puniu com fome insaciável Eresictão que, juntamente aos seus escravos, desejava abater o bosque consagrado à deusa, ameaçando-a com o machado e injuriando-a, de modo que ele acabou por devorar a si próprio.

Sua filha, Prosérpina, teve a partida dos infernos obstaculizada quando o jovem Ascalafó contou à Plutão que viu-a colher uma romã no jardim, sendo transformado em mocho. Quando alguns camponeses impediram Latona de beber água em momento de sede aniquiladora – mesmo ela rogando a eles em nome dos pequenos filhos –, “a cólera de que Latona se sentiu possuída fez com que se esquecesse da sede, e lembrando-se de que era deusa” (Ménard, 1991, v. II, p. 14), transformou-os em rãs. Outra metamorfose originou os leões de Cibele, quando Atalanta e Hipomene desprezaram Vênus, negando-lhe a divindade e profanando o seu templo.

Cibele também puniu o jovem pastor frígido, chamado Átia, que vivia no fundo das florestas. Sendo muito formoso, ligou-se à divindade que lhe destinou a presidir o culto e recomendou que ele sempre pensasse nela. Entretanto, Átis foi atraído pela ninfa Sagáris que o agradou, enquanto ele esquecia-se de Cibele, que

(...) vingou-se cruelmente, abatendo a árvore que encerrava a hamadriada e à qual se lhe ligava o destino. Átis, diante daquilo, foi tomado de um acesso de loucura furiosa. Percorre as florestas do Dindimo e do Ida dando gritos, rasgando o próprio corpo com uma pedra cortante, contorcendo-se, e deixando arrastar-se pelo chão a longa cabeleira. Diz que mereceu o castigo e que deve pagar com o próprio sangue o fato de haver-se esquecido da deusa (Ménard, 1991, v. I, p. 286-7).

Há também rivalidades que ocorrem entre as próprias divindades, tal como quando as demais deusas riram de Minerva, pois ela fazia caretas enquanto tocava a flauta que inventou, feita de osso de cervo. Diante disso, a divindade desfez-se da flauta e a amaldiçoou. Também a deusa Aurora, sempre infeliz no amor, era rival de Prócris – personificação do Orvalho, mas não uma divindade –, pois ambas amavam Céfaló, o qual era tão amado por Prócris, quanto a amava, acabando por desposá-la e não desejando abandonar a amada nem mesmo por uma deusa.

Por outro lado, Pomona – divindade latina dos frutos e extremamente hábil na cultura dos jardins, conhecedora dos pomares como ninguém –, sendo completamente absorvida pelos cuidados que desempenhava, tornou-se insensível ao amor, repelindo todos os pedidos que recebera dos deuses latinos. Não gostava de rios e bosques, apenas campos e árvores frutíferas lhe encantavam, preferindo fechar a entrada de seu jardim para fugir da presença de homens e subtrair-se da violência daqueles que habitavam os campos. Vertumno foi o único que conseguiu chegar até ela por meio de inúmeros disfarces, devido à sua capacidade de mudar de forma.

Portanto, não são apenas emoções negativas que acometem as divindades, pois, por fim, a beleza de Vertumno encanta a deusa Pomona, que acaba cedendo e experimenta aquilo que outrora negara. Inclusive Minerva chegou a sentir compaixão por Erecteu, confiando a

educação do pequeno protegido à Pandrosa, pela qual concebeu afeto e exigiu honras divinas após a morte.

Aliás, é preciso honrar as deusas, pois do contrário, os mortais hão de sofrer terríveis punições. Casos assim apresentam-se como quando o rei de Calidon esqueceu-se da deusa Diana num sacrifício e ela mandou um javali horrendo para devastar o país.

Logo, são sacrificados porcos à Ceres, sendo que “os pobres que não pudessem oferecer aos deuses vítimas naturais, levavam-lhes pelo menos simulacros” (Ménard, 1991, v. I, p. 268), tal como massa, foice e entre outros. Eram também oferecidos sacrifícios expiatórios à Hécate “espécies de lustrações domésticas feitas pela fumaça, celebradas no dia 30 de cada mês, e onde eram objetos essenciais ovos e jovens cães” (Ménard, 1991, v. I, p. 149), tendo os restos expostos em encruzilhadas. As Fúrias eram “honradas em Atenas com o nome de Eumênides (ou vigilantes), porque os inocentes nada podiam temer delas” (Ménard, 1991, v. I, p. 160). À exemplo de Átis, os ministros do culto de Cibele dilaceraram carnes e davam altos brados para acompanhar a procissão da deusa. Além disso, no dia da festa de Vênus, seu templo encontrava-se perfumado com incenso e rodeado por novilhas brancas que seriam imoladas.

Diante das interações entre o divino e humano, também existem os milagres. Por exemplo, se uma vestal fosse injustamente suspeita, por intermédio de um milagre podia provar sua inocência ao conduzir sem esforço o barco que levava a imagem da deusa Cibele. Outro caso foi no dia da festa de Vênus, quando Pigmalião teve seu desejo atendido e a estátua que esculpiu ganhou vida por intermédio da deusa.

Por fim, ainda se misturavam os campos político e religioso. A festa das Panatenéias, celebrada em Atenas para honrar Minerva, possuía o objetivo de cultuar a divindade, religiosamente cobrindo Minerva com um novo véu que substituía o antigo. Nesse processo, a finalidade política dizia respeito a necessidade de mostrar que não podia-se invocar a proteção da deusa tutelar da cidade se por acaso não fosse amigo de Atenas, muito embora o ritual na íntegra não se limitava a isso. A deusa Juno – adorada de forma especial em Lanúvio, dali espalhado seu culto pelos romanos – assumiu um caráter belicoso ao ser representada entre eles. Essa forma de representar a rainha do Olimpo difere das demais, tendo nos pés uma serpente, uma égide que lhe recobre a cabeça, enquanto empunha uma lança e um escudo, tudo de acordo com o habitual sincretismo de Roma, que não separa religião e política.

Para além das características antropomórficas impressas em ações das divindades, há casos em que as deusas personificam propriamente as emoções. A divindade infernal Hécate desempenha seu papel nos infernos de duplo aspecto: Ao mesmo tempo que é uma divindade vingadora e preside às expiações, também é deusa da magia e preside encantamentos. Podendo

enviar à terra monstros evocados dos infernos, também tem como missão o chamamento das Fúrias vingadoras para se apoderar dos culpados. Também chamada de tripla Hécate – devido ao poder no céu, terra e infernos – é representada na arte desta mesma forma, como uma tríada formada por três mulheres.

Preenchendo aos poucos as mesmas funções, há Nêmesis, deusa da justiça distribuidora, sendo normalmente representada com um dos braços dobrados como indicativa do cúbito – medida utilizada no período antigo e tida alegoricamente como forma de expressar a proporção do castigo ou recompensa. Esta divindade nunca teve seu tipo bem determinado, e, por consequência, pode ser confundida com a Fortuna devido aos atributos que por vezes traz. De importância secundária na mitologia, até mesmo o caráter de divindade vingadora que adquiriu Nêmesis posteriormente também foi expresso confusamente.

As Fúrias são inexoráveis deusas, a personificação dos remorsos, desconhecedoras do perdão, não ouvem súplicas e lágrimas não são capazes de comovê-las. Relegadas ao fundo das trevas, só deixam sua morada quando um crime for cometido ou sangue é derramado. Nenhum mortal consegue escapar da sua perseguição infatigável e sem trégua, sendo que os perseguidos acabam por ser atingidos, enquanto os de mãos puras não precisam temê-las. Por serem anteriores a Júpiter e demais deuses olímpicos, são consideradas, de acordo com a opinião pública, a representação da antiga justiça, a única que é conhecida pelos povos primitivos, onde todo crime cometido corresponde a um castigo (a lei de talião). Cumprem nos infernos a missão de castigar aqueles que são culpados e tiram-lhes toda ou qualquer esperança de alcançar misericórdia.

(...) tem a Discórdia grande importância na mitologia, pois foi ela que causou a ruína de Tróia, atirando a maçã de ouro entre as deusas. Homero faz da Discórdia o retrato seguinte: "Deusa que, fraca no nascimento, cresce e em breve oculta a cabeça no céu, enquanto os pés lhe permanecem na Terra; é ela que, atravessando a multidão dos guerreiros, derrama em todos os corações o ódio fatal, precursor da carnificina. Faz retumbar a voz, dá gritos alucinantes, terríveis, e lança no coração de todos os guerreiros impressionante coragem. Apraz-se em ouvir os gemidos do soldado que morre e, quando todos os deuses se retiram do combate, é a única que permanece no campo de batalha para dar, como pasto aos olhos, o espetáculo dos mortos e dos moribundos." A Discórdia preside às disputas que dividem os povos e as famílias. (Ménard, 1991, v. II, p. 248)

Algumas divindades, encontram-se personificando algo que se encontra mais próximo do decorrer de algo ou uma condição, como Higéia (deusa da saúde e filha de Esculápio) ou as Parcas, que personificam o destino inevitável de cada um. Fiando o destino, estas últimas definem a sorte dos mortais desde o seu nascimento, sem fixar uma data precisa para que ocorram os fatos decididos por elas – como aconteceu com Meleagro. Um baixo relevo do museu Pio-Clementino retrata as Parcas desempenhando seu papel na formação da espécie

humana. “A primeira, Átropos, mostra um gnomo (quadrante solar), símbolo da duração da vida; Láquesis marca o seu horóscopo no globo que segura com a mão, e Cloto segura em cada mão um volume ou rolo, no qual estão inscritos os destinos” (Ménard, 1991, v. I, p. 107-8).

Entretanto, há outra divindade também ligada à ideia de destino. A Fortuna, apesar de não ter lenda, era uma deusa muito honrada na antiguidade, possuidora de diversos templos em Roma.

A Fortuna, filha de Oceano e Tétis, não tem Fábula que lhe seja particular na mitologia. Mas a arte lhe dá uma fisionomia e atributos particulares segundo o aspecto pelo qual é encarada. Quando segura o leme, representa o destino que governa o mundo; quando segura uma cornucópia, torna-se símbolo da prosperidade. Os poetas dão-lhe asas para indicar a sua instabilidade, mas os artistas lhe cedem de boa vontade, um globo ou uma roda como atributo (Ménard, 1991, v. I, p. 113-4).

Quando voltamo-nos para as personagens femininas – enquanto representações divinas –, estas possuem problemáticas envoltas na sua figura, em muito por conta da sua característica antropomórfica, mas não necessariamente oriundas de submissão ou passividade ao masculino. Por meio das descrições presentes na obra de Ménard, torna-se possível perceber isso em Juno (originalmente chamada de Hera), muito lembrada por seu constante ciúme, mas ao qual não se opunha diretamente Zeus. Igualmente, Prosérpina encontra-se dividida entre ser rainha dos infernos ou permanecer ao lado da mãe Ceres (Deméter), na fertilidade e colheita. Sem esquecer de Latona (Leto), que sofreu a ira da deusa Juno e, por fim, até mesmo Vênus (Afrodite), a personificação da beleza da mulher, que foi acometida pelo ciúme diante da mortal Psique.

Ou seja, as possíveis comparações oriundas de leitura e pesquisa pessoal diante das narrativas dessas divindades revelam como elas não se encontram dependentes da participação masculina de fato, tampouco servindo às suas vontades diante das interações. Entretanto, o mesmo ocorre com as mulheres de Atenas? Tais características narradas por Ménard – um tanto quanto influenciado pelo século XIX – sobre as deusas, assemelha-se ou difere das mulheres de existência física real? Quem sabe, diante da complexidade do tema, trata-se mais de fazer a pergunta certa do que encontrar a resposta para tudo aquilo que se pede.

3.3 MULHERES HISTÓRICAS E MITOLÓGICAS

Algumas vezes, de forma menos óbvia que outras, a História se conecta em diversas esferas. Se as divindades femininas greco-romanas possuem autonomia suficiente para serem temidas e respeitadas, como poderiam aludir às tão referenciadas mulheres de Atenas, enquanto sociedade divina que espelha os mortais? Seria contraditório? Opostos? Ou então, por outro

lado, não passa de um equívoco baseado em concepções embrionárias? Salvo engano, quem sabe, as mulheres atenienses possuem mais em comum com as mulheres francesas descritas por Perrot, do que geralmente associa-se.

Muito antes da canção de Chico Buarque revitalizar toda a ambiguidade do sentido da “exemplaridade” feminina, o “exemplo” das atenienses parecia bastante adequado às mulheres, na passagem do século XIX ao XX – nos textos normativos dos gregos antigos, a boa esposa era casta, silenciosa, não saía de “casa”, costurava e cuidava dos filhos, tinha nas mãos as rédeas da economia (doméstica); e, em seus textos míticos, em suas histórias, as “tresloucadas” eram personagens de lendas (as “mênades”, por exemplo), que dilaceraram maridos e filhos, atos que depois deviam ser expiados por toda a comunidade. A moral vitoriana e burguesa tem, nesse sorvedouro de imagens do feminino, uma matriz e uma justificativa de extrema eficácia, pois a partir dela se coloca na origem da cultura (ou da raça) européia – que no século XIX acreditava-se, do modo mais ferrenho, remontar à Grécia antiga – o papel “normal” da mulher (Andrade, 2014, p. 111-2).

Certamente, não é porque a história se conecta ou possui pontos em comum, que se torna possível reduzir uma coisa à outra. Isso seria uma atitude errônea, pois cada vivência coletiva é singular em período, espaço e organização estrutural. Da mesma maneira, nada é tão simples quando se trate de uma definição da mulher e sua presença na antiguidade.

Pensando o feminino nas fábulas gregas⁴, por exemplo, estas raramente incluem personagens mulheres e, quando ocorre, há uma caracterização amplamente negativa das mesmas. Dando ênfase aos defeitos das fêmeas da espécie – ao contrário do que ocorre com os machos, aos quais se dedicam poucas fábulas que revelam seus defeitos, tendo os ultrajes se limitando à covardia ou roubo de carne –, as qualidades delas nunca aparecem. Além disso, ocorre o rebaixamento do feminino por meio da sua desumanização, comparando-as com espécies do mundo animal não-humano. Os vícios dos quais são acusadas as mulheres, em princípio já estão previstos no mito de Pandora, fonte de todos os males, aquela de caráter tão desprezível e espírito de cão (Dezotti; Quinelato, 2014).

Nas fábulas, embora o texto da moralidade tenda sempre a propor ensinamentos e recomendações a respeito de comportamentos próprios do ser humano em geral, sem distinção de sexo, o texto da narrativa poderia conter elementos que denunciariam o preconceito arraigado entre os gregos contra a mulher (Dezotti; Quinelato; 2014, p. 172).

Assim, história e mito se confundem num impasse de difícil dosagem. Quanto é reflexo e quanto é meramente ilustrativo? Impossível dizer com certeza absoluta, pois, ao mesmo tempo em que a fábula de gênero popular transmite dados presentes no imaginário culturalmente arraigado, em conjunto à essa visão misógina tradicional – formada por estereótipos que foram

⁴ Ver DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; QUINELATO, Eliane. O feminino nas fábulas. In: Funari, Pedro Paulo A.; Feitosa, Lourdes Conde; Silva, Glaydson José da (Org.). **Amor, desejo e poder na antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 176-182.

delineados em muito pelo mito, tal como a natureza animal que não surge na fábula, mas já se inscreve no perfil da mulher desde Pandora –, há também a necessidade de constante alerta diante da aplicação da teoria de gênero para uma sociedade antiga, sem reduzir a complexidade de tal civilização ou se utilizar de generalizações.

Estariamos utilizando, no caso grego, o leito de Procusto, se tentássemos observar apenas o gênero do interlocutor, pois deuses e deusas não devem ser observados fora do contexto em que o mito está inserido, ou homens e mulheres, fora do contexto social em que estão vivendo, ou observar apenas que papel eles estão representando ali; afinal, os deuses não são essências estáveis e imutáveis, nem os humanos estão protegidos das alterações que ocorrem na sociedade e interferem diretamente em seu modo de vida. Igualmente, estariamos generalizando se encarássemos as divindades como personagens meramente moldadas pela sociedade. Elas foram, sim, moldadas pelos homens, mas devemos levar em conta as complexidades das relações entre mortais e imortais, pois nem sempre uma deusa age como mulher ou mãe, mas também com força e rigor. Tomar o gênero, na Grécia, apenas como sistema cultural, também nos leva a uma tese errônea, pois o discurso sobre mundos separados, que só leva em consideração as diferenças, deixa de lado importantes semelhanças entre deuses e deusas, homens e mulheres. E, como dito acima, não há homogeneidade entre as mulheres, divinas ou mortais, mas há, sim, diferentes feminilidades (Beleboni, 2014, p. 151).

Visto que os gregos são possuidores de concepções próprias, formas diferentes de ver o mundo e relações complexas de modo singular, basta para a presente pesquisa buscar semelhanças entre o feminino mortal e imortal apenas, dentro dos seus limites e sem estender as pretensões para uma abordagem de diferenças entre os sexos. Isso se dá até mesmo diante da percepção de que os gregos são inventores da história política (dando enfoque ao espaço público, logo, masculino), sem se preocupar demasiadamente em registrar a vida social vivida dentro da cidade-estado (onde as mulheres estão mais presentes).

Maria Aparecida Silva (2014), aborda como a dificuldade de compreensão da vida privada acentua-se devido à limitação de relatos. “A história da mulher grega praticamente restringe-se à história das mulheres atenienses e espartanas do período clássico, em especial à das aristocratas” (Silva, 2014, p. 226). Nesse caso, ambas surgem enquanto um reflexo da visão masculina, responsável por construir a imagem que se tem, principalmente pautada na oposição de sistema político das duas pólis gregas. Assim, “o caráter inusitado da espartana talvez apenas reflita a necessidade dos autores gregos de criar modelos opostos e conflitantes que justificassem a rivalidade entre as cidades de Esparta e Atenas” (Silva, 2014, p. 225).

Apesar de haver um número maior de vestígios e registros sobre a pólis ateniense em comparação – e em consequência – à espartana, mesmo diante do escasso conhecimento que se tem sobre a participação das mulheres nesta última, é possível delinear alguns pontos.

Segundo a mesma autora, a presença da mulher na história de Esparta perpassa por diversos estudiosos, teorias, concepções, desvios, exageros narrativos, concordâncias e

divergências. A visão tradicional evidencia tais elementos com a finalidade de reforçar as diferenças entre as mulheres pertencentes às duas pólis distintas. Por um lado, há a ateniense confinada à casa, restrita a aprender apenas com as mulheres mais próximas como administrar o lar e executar tarefas domésticas (cuidar dos filhos, tecer e produzir utensílios de cerâmica). Por outro lado e em contraste, há a miragem da espartana como a mulher mais livre de toda a antiguidade. Ela possui liberdade sexual, política, para circular na cidade, além de receber educação estatal de acordo com as necessidades sociais da pólis, sobretudo, preocupando-se antes de qualquer coisa, em procriar filhos espartanos robustos e corajosos.

Saindo de uma historiografia tradicional que possui modelos defasados e incompletos diante da proposta de interpretar – dentro da história grega antiga – a presença e participação feminina em sua época, Silva ainda ressalta como as informações remanescentes dos registros antigos acarretam uma reconstrução precária sobre a história da mulher aristocrata espartana.

O descuido na análise crítica das informações contribuiu para a perpetuação da visão tradicional da ação feminina em Esparta.

A credulidade excessiva nos relatos das fontes e a adequação dos registros aos interesses de um discurso trouxeram interpretações precipitadas que pouco contribuíram para a compreensão da história da mulher, em particular a espartana. É claro que houve momentos da história greco-romana em que a mulher teve a oportunidade de demonstrar algum tipo de poder, mas querer transformar isso num fato comum em toda a história da mulher grega e romana é pura especulação intelectual; é transformar a exceção em regra geral, sem considerar as especificidades do mundo antigo, incorrendo no erro de aproximá-lo de nosso tempo. Porém essa tendência irá se manter até os anos de 1980, quando aparece, entre os pesquisadores, a desconfiança diante das interpretações tradicionais sobre ação feminina em Esparta (Silva, 2014, p. 228).

Assim sendo, são raras e contraditórias as informações sobre a mulher espartana, de modo que não é possível afirmar se a sua educação estatal existiu de fato – enquanto Esparta dedicada à formação da mulher – ou se possuía preceitos diferentes dos estabelecidos em Atenas. Diante disso, tem-se a base para uma compreensão – espera-se que justa – da mulher espartana: desconsiderar a suposição que reduz a espartana à uma singularidade indissociável, distanciar-se da rivalidade entre Esparta e Atenas e, por fim, lidar com a escassez de fontes que acarretam uma livre interpretação – por vezes errônea e acrítica – do cotidiano feminino.

Em concordância com as hipóteses iniciais deste trabalho, vale lembrar que a mulher retratada nas poucas fontes é pertencente à aristocracia, daí a importância em não cair em falsas generalizações. Porém, contraditoriamente falando em linhas gerais, Silva (2014) descreve como a historiografia tradicional é sucedida pelo surgimento de interpretações inovadoras sobre a ação feminina na civilização espartana.

Principalmente após 1980 há um movimento de contestação, reprovando a teoria da ginecocracia e pontuando com maior ênfase a existência de uma ligação entre classe, terra,

parentesco, casamento e até mesmo demografia. Além disso, há debates em torno da lei de Epitadeu e o direito das mulheres herdarem terra, que só ocorreu devido à circunstâncias específicas⁵. Já a ginástica é vista sob uma outra ótica, que desconsidera os fins militares formador de mulheres guerreiras, preferindo a concepção de que isso não passa de uma miragem, pois os exercícios físicos eram de acordo com a importância dada à procriação de filhos saudáveis, fortes e aptos guerreiros para a pólis. Do mesmo modo, a natureza militar da educação supostamente destinada às espartanas é alvo de contestação⁶. Assim como determinadas fontes não dispõem credibilidade diante das suas contradições, há uma propaganda um tanto ilusória e a própria preferência dos romanos pelos traços folclóricos oriundos da cultura grega.

A partir do ano de 1990 os estudos estão mais centrados na análise de fontes e debate acerca das contradições presentes em registros, para fins de ampliar a temática dos estudos. “Passados os tornados dos tradicionalistas, dos antinazistas e das feministas, os novos pesquisadores, cientes das armadilhas construídas por antigos e modernos, navegaram céticos nas águas das informações” (Silva, 2014, p. 235). Coloca-se em debate os elementos que constituem o sistema social de Esparta e a idealização feminina sobre liberdade, força física e participação política – havendo poucos registros sobre.

Na sequência, seguem-se anos em que os especialistas investem em análises minuciosas, considerando a complexidade das representações espartanas e as informações extraídas das fontes. Entretanto, há ainda estudos que demonstram uma visão mais tradicional sobre a mulher, fruto da oposição entre as duas principais pólis, que eventualmente coloca a espartana no lugar da outra. Por não ser ateniense, passava a ser então, a bárbara associada à promiscuidade feminina e ginecocracia.

⁵ Silva (2014) fala sobre como as mulheres herdaram terra diante da diminuição do número de cidadãos e como isso só ocorria quando da existência de um homem presente na linhagem de seu pai, marido ou o próprio filho da espartana. Também aponta como a lei não trata claramente da questão feminina e como a mulher possuía apenas posse nominal, enquanto a administração do patrimônio cabia a um homem. O próprio fato das mulheres herdarem a propriedade pode significar simplesmente a manutenção da terra em poder das famílias que perderam seus homens de administração de herança, mas podendo ainda ser delegado esse bem a um homem, até mesmo para um conselho formado especialmente para esses casos. Ou seja, a mulher tinha posse nominal e não o controle efetivo das propriedades, pois são os homens que administram o patrimônio. SILVA, Maria Aparecida O. O Mistério da Miragem: A Mulher na História de Esparta. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 225-240.

⁶ “A natureza militar da educação espartana dedicada à mulher, propagada pelos helenistas, continuou sendo alvo da contestação de Napolitano. No artigo publicado em 1987, destacou a força do costume grego de separar as atividades femininas das masculinas, enfatizando a exclusividade dos homens nos assuntos militares” (Silva, 2014, p. 234).

“Infelizmente, entre os helenistas, a pouca importância dada ao estudo da história da mulher espartana fez que as interpretações fossem cristalizadas e passadas de um autor para o outro sem a devida crítica” (Silva, 2014, p. 237). Entretanto, se as espartanas pouco falaram e acabaram por não desenvolver atividades artísticas, teriam as atenienses revelado mais? O que se mostra evidente, nesse contexto, é a estranheza por parte dos atenienses ante costumes oriundos de Esparta, marcadamente em manifestações literárias. Assim, a mulher espartana e a sua história como foi interpretada, por vezes permite a alusão à uma fantasia de livres guerreiras que, entretanto, não devem ser tão acriticamente deduzidas diante de poucos relatos. Então, o que pode ser dito com convicção sobre as mulheres de Atenas?

Ainda Silva diz que “apesar das divergências, sabe-se que a mulher ateniense aprendia as tarefas religiosas e os afazeres domésticos” (2014, p. 226). Em complemento, Andrade (2014) destaca como

De fato, o lugar-comum na questão da presença da mulher na sociedade ateniense clássica toma sua forma a partir – e em torno – da figura da exemplaridade doméstica: as mulheres tinham nas mãos a organização de uma “casa”, a administração dela, o cuidado dos filhos, tudo em conformidade com as “lições” recebidas do marido, com a ordem dos deuses, do *nomós* e da *phúsis* (Andrade, 2014, p. 111).

Ou seja, se havia uma alusão ao papel feminino desempenhado com perfeição por parte das mulheres de Atenas, este aparece como o cumprimento das expectativas modernas diante do papel social do feminino. Por vezes, são elas uma metáfora para obediência e apaziguamento, seja político ou social, ao comando masculino nas esferas da vida por completo.

A sociedade ateniense pertencente ao período clássico é “masculinizada” e molda-se com base nos atributos de gênero, onde há uma hegemonia masculina em contraposição à valoração negativa e subordinação do feminino. Entretanto, apesar da percepção de incapacidade das mulheres para conduzir sua vida, afetos e instintos, a presença delas na pólis não se tornava menor, nem se colocavam na condição de passivas⁷. As mulheres atenienses possuíam um papel mais amplo e ativo que o restrito modelo de silêncio e espaço doméstico.

Daí se constitui a problemática da “cidadania” feminina apresentada por Andrade (2014, p. 113), pois mulheres atenienses não são consideradas institucionalmente cidadãs, ao mesmo tempo que a lei de Péricles (451 a. C.) proporciona uma prática cidadã exterior ao sistema político-institucional. Ainda assim, elas não podem participar desse espaço reservado ao masculino, mas são “metade” da cidade (p. 114), interagindo e se solidarizando com outras mulheres, tendo seus filhos, envolvendo-se em questões religiosas ou ainda articulando um

⁷ Isso se dá principalmente sobre as mulheres pertencentes a casas cidadãs e de “boas famílias”. Ou seja, um grupo específico da sociedade. Entretanto, as outras mulheres também estão inclusas nessa conduta, mesmo que por outros motivos (Andrade, 2014, p. 113).

lugar próprio. “Por outro lado, ao constituírem um grupo cidadão, as mulheres das casas atenienses podem ter conhecido um recrudescimento das demandas a elas relacionadas, inclusive nos campos da moral e do comportamento” (Andrade, 2014, p. 122).

Isto é, a autora aponta como há uma correlação entre a lei de Péricles com as mulheres que – apesar de não encontrarem um lugar efetivo da atualização da sua cidadania institucionalmente afirmada –, possuem *status* público alcançado pela iconografia, a qual passa representá-las para além do espaço feminino padronizado (gineceu), mas também entregando armas para a guerra, prestando homenagens aos mortos ou envolvidas em atividades religiosas. Assim dá-se a inserção das mulheres no imaginário e na ideologia cívica, onde a própria cidadania feminina custou o aumento da pressão social – advinda da distinção e prestígio que difere, por segmentação, o feminino – ao constituir um grupo de mulheres à parte.

As mulheres virtuosas eram, assim, as mulheres de Atenas. Esse aspecto da cidadania feminina traz algumas nuances para o modelo de *mélissa*. Já não se trata mais daquela esposa do pequeno camponês, na aldeia rural, que vai dar-lhe a descendência e que ele precisa alimentar. Essa boa mulher é agora uma cidadina, em larga medida, e vê sua virtude e se traduzir no casamento e fertilidade, na fidelidade conjugal, no silêncio, na atividade ritual pública em solo ático [...] As *atenienses* tinham, assim, na reprodução do modelo *mélissa* relacionado a sua condição cidadã um ponto estratégico a defender, a partir do qual gerir sua própria diferença e posição social. Não nos interessa aqui determinar se elas ficavam ou não confinadas a um gineceu, se elas estavam ou não em silêncio. O que importa são as *possibilidades* de uso, pelas próprias mulheres, dessas imagens de silêncio, recato e confinamento (Andrade, 2014, p. 126).

O caso das *mélissai*, “cidadãs” e esposas legítimas dos cidadãos atenienses, atribui uma nova condição do feminino – restrito a um grupo específico de mulheres – que se dedica a atingir padrões e condutas definidoras de seu valor, segundo expectativas masculinas. Portanto, importava de fato para elas manter uma distinção enquanto mulheres virtuosas – logo, atenienses – em contraposição às mulheres não discretas. Isso se dava pela defesa do *status* atribuído às mulheres de Atenas, o qual gerava certo privilégio – casamento e filhos legítimos – reservado apenas à mulher cidadã. Diante do próprio estatuto, as atenienses lutavam contra a indevida apropriação por parte daquelas que eram estrangeiras. Apesar de proibidas da participação institucional, as atenienses, por seu prestígio, representavam um simbolismo devido à autoctonia, sendo a elas atribuído até mesmo o ideal de virilidade (Andrade, 2014).

Andrade (2014, p. 130-1) demonstra como, do contrário dos “dons que são próprios ao feminino, como astúcia na ação, a sedução no diálogo, a lida com o segredo, a vaidade [...], tudo aquilo que faz de uma mulher ‘feminina’, não mais a ‘alma viril’”,

As *mélissai*, as rainhas da casa, correspondem a um ideal de virilidade direcionado às mulheres que acabava por privá-las dos atributos propriamente femininos: a sedução, principalmente, mas também a emoção, o segredo, a ambiguidade de caráter, qualidades banidas do universo dos homens livres cidadãos (Andrade, 2014, p. 127).

O modelo *mélissa* não compreendia todo o feminino, ficando restrito a um grupo distinto e prestigioso da cidade, composto por mulheres ativas em rituais e que representavam a *patrís* (casa dos pais).

Quanto a isso, reside uma confusão entre o que se diz e o que as mulheres são e fazem, em outras palavras, o seu "papel". Ora, literatura é literatura, e o primado da literatura é a ficção, o imaginário, no ótimo sentido. Assim, a ambiguidade do feminino era uma figura de imaginário, e por isso mesmo usada para entrelaçar discursos e não somente como um espelho dado ao reconhecimento límpido de determinadas categorias de mulheres. O entrelaçamento dos discursos na ambiguidade feminina usava os dois polos definidores da presença cultural e social do gênero: a raça das mulheres (*génos gunaïkon*), por um lado, a *mélissa*, por outro lado (Andrade, 2014, p. 115).

Segundo a ótica masculina, há a censura de um lado e o elogio de outro. Sendo as mulheres descendentes da armadilha chamada Pandora, mesmo o modelo de mulher-abelha⁸, a *mélissa*, possui origem nessa raça. Compondo-se assim a ambiguidade entre o bem e belo mal, daquela que é abelha e a outra canina, podendo ser exemplar ou ainda dissimulada. A descendente de Pandora também é modelo de mulher, embora totalmente “feminina” e solidária à sua tribo de mulheres. Sobretudo, é impossível isolar uma da outra ao se pensar a dimensão identitária, pois, dentro dessa construção de enquadramento e representação feminina, há a ambiguidade de Pandora ser *mélissa* ou vice-versa. Entretanto, “na esfera religiosa e ritual e na comunicação com a *patrís*, as mulheres cidadãs tinham o papel central” (Andrade, 2014, p. 127).

Um dos ensinamentos que Arnaldo Momigliano nos deixou foi que a História não são as fontes. A História é uma interpretação das realidades, das quais as fontes são “sinais indicativos ou fragmentos”. É certo que partimos de um exame das fontes, mas por intermédio delas tentamos observar a “realidade que apresentam ou que, por vezes, não conseguem representar, deturpam e até dissimulam”. Além dessa limitação das fontes, ainda houve uma tendência, por parte de alguns estudiosos, de lançar um olhar fechado sobre alguns temas acerca da Antiguidade grega que acabaram esquematizando, de maneira simplificada, complexas relações que existiam no interior dessa sociedade.

Foi o que ocorreu com as interpretações sobre as mulheres e a religião. As mulheres, nessas abordagens, foram sempre tomadas em detrimento da condição masculina. Em relação à religião, desde o século XIX, a atenção ora estava centrada no primitivismo ou nos “absurdos” das religiões antigas, ora em questões fenomenológicas, ou ainda nas peculiaridades de diversas práticas religiosas (Beleboni, 2014, p. 141).

⁸ Andrade sobre a mulher-abelha: “Quando Hesíodo explica, na *Teogonia*, que de Pandora descende a ‘raça e tribo das mulheres’ (vv. 590-593), está subentendendo a mesma tradição que Semônides de Amorgos acompanha em seu ‘bestiário’, no qual, após classificar tipos de mulheres segundo tipos de animais, lança a dúvida: felizmente, o acaso pode unir-nos à *mélissa*. No tempo humano, Semônides fala aos seus ouvintes das mulheres que vivem com eles, e da probabilidade de unir-se, dentre todas as espécies ruins, com aquela à qual nenhuma censura se liga, a mulher-abelha. Essa espécie feminina é o reverso de todos os males atribuídos à mulher. Zelosa dos bens da casa, amiga de seu marido, inimiga das conversas entre mulheres, das conversas eróticas, a mulher-abelha é um verdadeiro presente dos deuses. Entretanto, ela é também uma mulher. Pode ser uma ilusão” (2014, p. 116-7). Há ainda a comparação da mulher a outros animais, presente em outras partes do mesmo livro.

Em outros termos, apesar de as mulheres gregas do período antigo estarem em completa submissão aos interesses masculinos – privadas da vida pública, despossuídas de direitos políticos, apenas confinadas no lar para desenvolverem atividades domésticas –, também possuíram papel de extrema importância nas práticas religiosas, acima da exclusão política e desvalorização feminina.

Segundo Zaidman, as mulheres estavam totalmente integradas na vida religiosa, nos ritos, principalmente naqueles que diziam respeito ao nascimento e à morte. Ainda na adolescência, as meninas que se preparavam para o casamento atuavam nas procissões como canéforas, carregando, à frente do cortejo, a cestinha com os petrechos para o ritual do deus homenageado. Mais tarde, como esposas legítimas, presidiam a assembleia das Tesmofórias, o mais importante ritual da deusa Deméter, que patrocinava a perpetuação dos cidadãos pela fertilidade do solo. Há ainda que se registrar a presença importante das mulheres nos rituais que cercavam o nascimento e a morte. Cabia a elas cuidar da parturiente e do recém-nascido, bem como lavar, vestir, ungir o morto e cantar durante os rituais fúnebres. Assim, tanto a morte quanto o nascimento, momentos cruciais da existência, e temíveis por representarem contato com forças incontroláveis, estavam nas mãos das mulheres, julgadas, pela cultura, mais apropriadas e capacitadas para lidar com esses rituais de transição. Dessa maneira, podemos dizer, com Zaidman, que é pela integração na vida religiosa da cidade que as mulheres viviam a experiência de uma "cidadania cultural" (Dezotti; Quinelatto, 2014, p. 173).

Deste modo, pensando gênero na religião e qual o papel da mulher, tanto na sociedade quanto na religiosidade grega, é perceptível que este último conta com a sua presença em cultos e festas em louvor às divindades, havendo a possibilidade até de alcançar a posição sacerdotisa. Nesse campo, se a mulher possui uma relação quase de paridade ao homem, não se restringe aos mortais, mas também diz respeito às divindades, visto que Júpiter é o pai dos deuses que tudo comanda, mas tem ao seu lado outras divindades mulheres. Dentre todo o panteão, as deusas compõem metade do grupo dos doze deuses principais, sendo: Juno/Hera, Minerva/Atena, Vênus/Afrodité, Diana/Ártemis, Vesta/Héstia e Ceres/Deméter, todas invocadas pelos mortais.

Cada cidade grega era devotada a um ou mais deuses, para os quais se construía templos, promoviam-se festivais e outras reuniões oficiais, recitavam-se grandes lendas e histórias, relacionando-os às suas cidades. Como exemplo, basta lembrar os casos de Atena de Atenas e Hera de Argos (Pimentel, 2014, p. 209).

Pegando como exemplo os modelos de mulheres – seja a mulher-abelha virtuosa ou os censuráveis dons femininos –, torna-se possível esboçar uma comparação com as deusas. É claro que esta expectativa compreende um campo abstrato, visto que o gênero está emaranhado num mundo de controvérsias e incertezas. Por um lado, há a sociedade masculinizada e a submissão feminina – mesmo que ocorra em benefício próprio, por privilégios –, simultânea à inexistência de uma subordinação feminina pura e simples em Atenas (Andrade, 2014, p. 132),

impulsionado justamente pelo agir interessado. Ademais, há ainda todas as problemáticas que envolvem temporalidades distintas e o conceito de gênero.

Levando em conta as complexidades presentes nas relações entre seres divinos e mortais, não se objetiva aqui abordar mundos separados que só dão lugar a se pensar diferenças, sem perceber importantes semelhanças. Portanto, o que interessa na presente pesquisa não é abordar o que aproxima deuses e deusas ou homens e mulheres, mas, citando novamente Andrade (2014, p. 151), refletir como “não há homogeneidade entre as mulheres, divinas ou mortais, mas há, sim, diferentes feminilidades”.

Se os três pontos centrais de caracterização da virtude feminina são o casamento, a procriação de filhos legítimos e a atividade ritual (Andrade, 2014, p. 125), estando as mulheres incumbidas de gerir a casa, cuidar dos filhos e tecer – independente de possuírem personalidade de dons femininos ou privadas dos mesmos –, surgem semelhanças perceptíveis com o divino.

Primeiramente, há na maternidade um ponto comum entre mulheres e deusas, embora cada um com suas singularidades. Eventualmente encontra-se argumentos que justificam a mulher existir apenas devido à sua função reprodutora (Dezotti; Quinelatto, 2014, p. 174). Por outro lado, o mesmo não serve para as deusas em sua integridade. Ainda assim, em ambas há a incidência de atingir o estatuto de mãe.

“Cibebe, mais tarde identificada com Réa e chamada Mãe dos deuses, é uma divindade particular à Frigia e representa, como Ceres, a terra na sua fecundidade” (Ménard, 1991, v. I, p. 285). Têmis é mãe das Horas e das Parcas. Ceres, chamada de Deméter pelos gregos, personifica a terra fecunda, sendo a deusa da colheita e por vezes assimilada ao trigo. Ela é irmã e esposa de Júpiter, união que gerou uma filha chamada Prosérpina, podendo ser muito difícil distinguir mãe e filha, visto que ambas possuem os mesmos atributos (Ménard, 1991).

Ceres pode ser considerada uma mulher matrona. “O desenvolvimento mais amplo do caráter de Ceres depende, na arte como no culto, da maneira pela qual é encarada nas suas relações com a filha” (Ménard, 1991, v. I, p. 264). No rapto de Prosérpina, a deusa Ceres é representada profundamente irada enquanto persegue Plutão, o raptor de sua filha que havia sido atingido por uma flecha de Cupido – disparada a pedido de sua mãe, Vênus, quando o deus dos infernos deixou o reino subterrâneo. Notando a deusa colhendo flores, arrebatou-a no seu carro, de modo que Prosérpina ficou assustadíssima, clamando socorro a sua mãe e companheiras em vão, pois foi conduzida ao inferno (Ménard, 1991).

Ceres procurou Prosérpina incessantemente por toda a terra, mas foi advertida pelo Sol “que não era na terra que devia procurar a filha, e, não podendo mais conter a cólera nem a dor, apresentou-se a Júpiter, com o rosto banhado em lágrimas, e declarou-lhe que, se Prosérpina

lhe não fosse devolvida, a terra, infecunda, cessaria de produzir frutos” (Ménard, 1991, v. I, p. 271). Júpiter, temeroso diante da ameaça, consente que Prosérpina retorne ao Olimpo, desde que não tenha comido em sua estadia nos infernos, tal como determinaram as Parcas. Entretanto, desde que havia se tornado rainha dos infernos, Prosérpina não permaneceu em abstinência. Ainda assim, foi feito um acordo.

A disputa que se originou sobre a questão entre Ceres e Plutão terminou no entanto por sanar-se, e ficou combinado que Prosérpina passaria todos os anos seis meses com a mãe e seis meses no interior da terra, ao lado do esposo. É por isso que a terra, que durante a metade do ano produz frutos e menses, é estéril durante os seis meses restantes (Ménard, 1991, v. I, p. 273).

Assim, a filha de Ceres é Prosérpina, também a rainha dos infernos, por ter sido raptada por Plutão. A razão pela qual essa história é representada de forma recorrente em sarcófagos se dá pela alusão natural de uma vida futura, tal como Prosérpina é devolvida à luz depois de sua estadia na morada dos mortos. Assim, “a imortalidade da alma era representada pela metamorfose do grão de trigo, que posto na terra, onde parece destinado a apodrecer, renasce à vida sob forma de nova espiga” (Ménard, 1991, v. I, p. 279), revendo a luz Prosérpina na primavera, enquanto sua mãe sofre no inverno. Ceres, portanto, era chamada de mãe das dores.

A deusa Latona é mãe de Apolo e Diana, fruto de sua união com Júpiter, que produziu o Universo. Sendo a personificação da Noite, é uma divindade poderosa. Entretanto, de acordo com a tradição, foi relegada ao papel secundário, sem ter grande presença na mitologia para além dos fatos que a revelam vítima de Juno. Um exemplo disso é o próprio parto de Latona, diante do qual, Juno instigou a Terra que impossibilitasse um lugar para a deusa dar à luz e à Ilitia que não a socorresse em tal momento. Essa narrativa, tão emblemática, revela duas conspirações em prol de Latona. Num primeiro momento, é Netuno que se compadece com o sofrimento de Latona e lhe ajuda a encontrar abrigo, fazendo sair do mar a ilha de Delos. Um segundo momento, após Latona sofrer por nove dias e nove noites com as dores do parto, foi a vez das deusas mais ilustres – exceto Juno – se reunirem para fins de convencer Ilitia – que até então ignorava Latona, retida pelos conselhos de sua ciumenta mãe que se mostrava contrária ao nascimento do filho perfeito e poderoso – a socorrer enquanto deusa dos partos, persuasão mediada pela deusa Íris. Por fim, Ilitia socorreu Latona, a qual estava sendo dilacerada pelas dores do parto. Logo nasceu o deus, alegrando a mãe por ter gerado o filho valoroso que empunhava um temível arco. Diana nasceu na mesma ilha de Delos (Ménard, 1991).

Sobretudo, Juno também é mãe. Teve quatro filhos: Marte, Vulcano, Hebe e Ilitia. René Ménard destaca que os dois primeiros são grandes divindades (consagradas com capítulo especial), enquanto reserva apenas algumas palavras para as duas filhas. Hebe, a filha núbil, é

a deusa da juventude. Ela é a juventude personificada, tendo como missão no Olimpo de verter o néctar aos deuses que não estão sujeitos a nenhum tipo de enfermidade. A deusa é representada jovem, como criatura leve, por vezes mais ágil e outrora mais calma, mas também radiante de graça e elegância. Entretanto, Hebe precisou demitir-se das funções que exercia no Olimpo ao cair na sala do banquete das divindades e escandalizar Minerva. Para evitar que isso se repetisse Júpiter a substituiu por Ganímedes, restando à Hebe apenas a recompensa de desposar Hércules depois da apoteose do herói.

Ilitia é a segunda filha, a parteira. Sempre virgem e jamais tendo aceitado receber qualquer homenagem que fosse, a deusa dedica-se exclusivamente a socorrer as mulheres no momento do parto. Quando é chamada três vezes, raramente não concede auxílio. Invoca-se Ilitia para possibilitar um parto feliz, oferecendo homenagem, além dos agradecimentos depondo-se aos gloriosos pés da deusa. Entretanto, Ilitia é uma filha dócil que segue sempre sua mãe, a qual acaba por conceder ou recusar o socorro prestado pela filha e frequentemente o faz de acordo com seus próprios rancores, como ocorreu no parto de Latona.

Sobre a Vênus *genitrix*, Ménard diz:

Considerada como geradora do gênero humano, Vênus está sempre vestida. Nas estátuas, as dobras da sua veste indicam frequentemente que está molhada, e às vezes traz um dos seios descobertos, por ser a nutriz, universal. As medalhas a mostram vestida e com os dois seios cobertos, mas ela está frequentemente acompanhada de um menino: a deusa, nesse caso, recebe o nome de Vênus *genitrix* (Ménard, 1991, v. II, p. 274-5).

Naturalmente, o Cupido é filho da beleza. Logo, sua mãe é Vênus. Segundo o autor, mitologicamente não há como saber quem é o pai do menino. A mãe educa o filho, brinca com ele, de tal modo que por vezes o Cupido se vinga e flecha Vênus. Devido a ameaça que representa com suas flechas, “Cupido é o espanto dos homens e dos deuses. Júpiter, prevendo os males que ele causaria, quis obrigar Vênus a desfazer-se dele. Para o furtar à cólera do senhor dos deuses, viu-se Vênus obrigada a ocultá-lo nos bosques” (Ménard, 1991, v. III, p. 11).

Há também a deusa da memória, Mnemósina, a mãe das musas, fruto de sua união com Júpiter. Sua relevância na obra de Ménard se resume à maternidade, pois apenas isso revela a obra sobre a divindade:

(...) deu à luz essas virgens que proporcionam o esquecimento dos males e o fim das dores. Durante nove noites, o prudente Júpiter, deitando-se no leito sagrado, dormiu ao lado de Mnemósina, longe de todos os imortais. Um ano depois, tendo as estações e os meses percorrido o seu curso, bem como os dias, Mnemósina deu à luz nove filhas animadas do mesmo espírito, sensíveis ao encanto da música e trazendo no peito um coração isento de inquietações; deu-as à luz perto do pico elevado do nevoso Olimpo no qual elas formam coros brilhantes e possuem pacíficas moradas (Ménard, 1991, v. II, p. 56).

Pensando sobre a procriação, quais seriam os limites de tal comparação entre mulheres e deusas? “A MULHER? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la” (Beauvoir, 1970, p. 25).

Tendo aqui já esclarecido que as divindades são seres sem uma existência física real, atribuindo-lhes um sexo devido às suas características antropomórficas que se assemelham ou distinguem, quais os parâmetros para se pensar gênero em mitologia?

Se atribuirmos às deusas a característica de matriz como definidora de gênero, torna-se complexo, pois o deus Júpiter teve duas gestações – não necessariamente oriundas de um ventre – onde Minerva nasceu de seu cérebro e Baco de sua coxa. Por outro lado, Cibele – mais tarde se identificou como Réa – é considerada a mãe dos deuses. Enquanto Latona sofreu durante nove dias e nove noites dilacerada pelas dores do parto⁹, Vênus (mais conhecida como Afrodite) nasceu da espuma do mar, após ter sido fecundada pelo sangue de Urano (Céu) (Ménard, 1991)¹⁰. Não há um padrão como ocorre para os humanos, de modo que, por fim, até o próprio Caos é associado ao conceito de matriz.

Esse gigante viera ao mundo em circunstâncias inteiramente excepcionais. Seu pai era viúvo e sem filhos; prometera à mulher agonizante que não tornaria a casar-se. Júpiter, Netuno e Mercúrio chegaram um dia à sua cabana para pedir-lhe hospitalidade, e o bom homem lhes sacrificou um boi que era tudo quanto lhe pertencia. Comovidos, os deuses prometeram lhe satisfazer-lhe o desejo que apresentasse, e o desejo do ancião foi ter um filho sem o concurso de mulher nenhuma. Os deuses, que nunca se embaraçam, lhe ordenaram que enterrasse a pele do boi sacrificado, e não tocá-la durante nove meses. Na devida época, o pequenino recém-nascido foi encontrado na terra, em lugar da pele de boi, e recebeu de seu pai o nome de Orião (Ménard, 1991, v. II, p. 137).

Como citado acima, ainda existem mitos que fazem referência à concepção de um filho sem o intermédio da mulher. Em contraponto, há a relação que se faz entre a existência da mulher e sua função reprodutora, não sendo raro encontrar nos relatos sobre o mito de Pandora alusões ao casamento como um mal inevitável, uma armadilha.

Para além da Terra, como foi possível perceber, há outras grandes mães dentro da mitologia greco-romana, tal como Juno ou Ceres e até Vênus. Entretanto, as divindades femininas não estão restritas à maternidade, mesmo quando esta lhe diz respeito. É o caso de Juno, que corresponde à Júpiter enquanto seu tipo feminino, sua irmã e esposa, rainha do céu. Ela “é, antes de tudo, a deusa tutelar do casamento, a protetora das uniões castas, o laço da família, assim como Júpiter é o laço da cidade” (Ménard, 1991, v. I, p. 84). Num primeiro

⁹ Sobretudo, os deuses relegam tudo o que não querem aos humanos (Vernant, 2000), mas são acometidos por dores, como é exemplo das dores do parto de Latona e também Júpiter.

¹⁰ Informação de acordo com a tradição mais difundida, tal como aponta René Ménard (1991, v. II, p. 255), embora ressalte que outras lendas diferem, onde Vênus surge como filha de Dionéia e Júpiter. O autor ainda justifica que deve-se adotar esta versão, pois é a mesma que os artistas representam sobre o nascimento da deusa.

momento, já colocando a posição feminina num espaço familiar, enquanto o masculino assume um plano social e quiçá político, dito a cidade. “Hera, a deusa mais importante do panteão grego, era invocada para a proteção das mulheres casadas legitimamente” (Beleboni, 2014, p. 145).

A poesia, diante do casamento grego monogâmico, atribui à Juno um humor violento e difícil, enquanto a arte substitui por grave majestade, como convém a uma divindade que representa a esposa. Entretanto, ela assume no espírito público, um caráter de protesto diante da poligamia. Tendo como atributos o véu, o diadema, o pavão e o cuco – em memória à declaração de Júpiter que resultou nessa união conjugal –, Juno é representada como uma mulher de estatura elevada e beleza severa, tendo feições majestosas, fisionomia arredondadas que são dignas de respeito, sem haver dureza. De atitude imponente, também traz um frescor e ar de juventude. “Juno, que na ordem moral é a deusa do casamento, caracteriza na ordem física a umidade do ar” (Ménard, 1991, v. I, p. 88), tendo Íris – a personificação do arco-íris que aparece após a chuva – como mensageira (Ménard, 1991).

Muito embora fosse a deusa tutelar do casamento, Juno pouco viveu em harmonia com seu esposo Júpiter, desobedecendo-o diante da guerra de Tróia pela vitória dos gregos e até mesmo conspirando contra ele – ainda que sem sucesso.

Entretanto, uniões divinas ou humanas trata-se de um assunto mais escasso. Não se encontrando amplas discussões para além do surgimento de novas personagens diante de uniões ou sentimentos antropomórficos das divindades. Em todo caso, as uniões divinas, tais como as humanas, também estão envoltas em atritos. Por exemplo, Ménard descreve como Vulcano queria Minerva como esposa, enquanto ela prefere permanecer virgem para sempre. Ainda assim ele vai atrás dela, é rejeitado e contrai núpcias com a Terra.

Sobretudo, a mulher na conexão com o lar pode ser comparada à Vesta.

Héstia, a deusa da lareira e sua personificação, era invocada para proteger o lar, por simbolizar a união da família [...] ela, deusa imóvel (lareira), tem como espaço definido o interior do lar. Fixada no solo, a lareira circular é como o umbigo que enraíza a casa na terra. Nas poucas vezes em que aparece figurada antropomorficamente, está ao lado de Hermes. Ele é o mensageiro entre os homens e os imortais. Nele, não há nada de fixo, permanente ou estável. [...]

Se, na consciência religiosa dos gregos, eles formam um par (Héstia-Hermes), é porque assumem funções conexas, Héstia deve permanecer no centro, no interior; é porque ela representa a intimidade do grupo em si mesmo, ao contrário de Hermes, que, estando no exterior, tendo a mobilidade, representa o contato com o outro. Portanto, observamos que há um sistema social (já que inúmeros autores utilizam-se da expressão "sociedade dos deuses") de relacionamento em que se inserem os interlocutores. Vemos uma distinção entre masculino-feminino, mas não há uma homogeneidade, pois o exemplo acima apresenta um "modelo ideal" de comportamento de homens e mulheres, mas não se aplica a todo o panteão, porque há diferentes masculinidades e feminilidades: Hefesto passa a maior parte de sua vida

dentro de vulcões e Ártemis preside as regiões montanhosas, silvestres e fronteiriças, as áreas abertas, de movimento (Beleboni, 2014, p. 146-7).

Assim como a mulher ateniense em geral permanece excluída do espaço político e é comumente associada ao espaço doméstico, relaciona-se a ela a deusa Vesta. Tendo o interior do lar como seu espaço principal, é esse ambiente que possui conotação feminina para os gregos, caracterizado pelo doméstico, protegido e fechado. Considera-se que à mulher cabem os trabalhos da casa, com a lã e o pão. Sendo assim, se a casa é seu lugar, também este é seu domínio (Beleboni, 2014, p. 147).

Apesar de personificar o lar, lugar onde se mantém aceso o sagrado fogo que preside os destinos familiares ou da cidade, Vesta – que não possui lenda, mas era a primeira filha de Réa e Saturno, o qual a engoliu igualmente fez com os outros filhos – desde que voltou a ver a luz, recusou-se a desposar qualquer divindade por meio do himeneu. A deusa jurou ficar virgem para sempre, avessa aos trabalhos de Vênus e às tentativas de Apolo e Mercúrio em desposá-la, sendo honrada como a mais augusta das deusas (Ménard, 1991).

Em toda a antiguidade foi o lar considerado símbolo da vida doméstica, cuja felicidade repousa na castidade da esposa. Vesta era a guarda da família e ligava-se aos deuses penates, isto é, aos antepassados protetores dos membros vivos da família: o seu lugar era, pois, no meio da casa. Por consequência, tinha um altar na cidade como guarda da comunidade, e quando os colonos partiam para fundar nova cidade, cuidavam de levar o fogo do lar comum que ardia na cidade para acender o que iriam estabelecer na nova pátria. (Ménard, 1991, v. III, p. 87).

Segundo o autor, por vezes aparece o burro em festas que a honravam devido ao burro de Sileno que pôs se a zurrar tão alto que despertou todo o Olimpo quando Príapo tentou abraçar a deusa Vesta adormecida.

Toda casa antiga continha um altar no qual devia haver sempre um pouco de cinza e carvões ardentes. Esse altar, era o lar, que Vesta personifica. O fogo sagrado devia ficar puro de qualquer imundície. A ele não era permitido atirar objetos sujos, e a sua luz não podia iluminar ações inconvenientes ou culposas. O fogo jamais se extinguía, e devia arder enquanto existisse a família. Se, por desgraça morria, só era possível tornar a acendê-lo mediante certos ritos que recordam o descobrimento do fogo. Era preciso, para acender o fogo sagrado, concentrar num ponto os raios do sol, e esfregar rapidamente dois pedacinhos de madeira de determinada espécie, para deles fazer saltar uma fagulha. A não ser assim, o fogo era considerado impuro. Ninguém saía de casa sem dirigir uma prece ao lar, pois este era o deus da família. O repasto da família era para os antigos um ato religioso, pois os alimentos se coziam no lar. Antes de comer, atiravam-se às chamas as primícias do alimento, e sobre elas se espalhava a libação do vinho: era a parte da deusa, e quando as chamas se erguiam ninguém duvidava da existência de uma comunhão íntima entre a família e a sua divindade protetora. Em torno do lar vigiam os antepassados, pois o culto dos manes se ligava intimamente ao de Vesta, que, sendo o lar, constitui naturalmente o centro da família. Se tem o seu templo na cidade é por ser o centro das famílias que a esta compõem. Se é honrada por toda parte como grande deusa é por ser o centro do mundo (Ménard, 1991, v. III, p. 89).

Mesmo estando por toda parte, na família é onde tem seu princípio. No que diz respeito a esse espaço, estão envolvidos muitos rituais. A própria cerimônia do casamento compreende uma sequência de três atos ligados ao lar. No livro de Ménard, tal processo é descrito.

Primeiro, o pretendente tem que apresentar-se ao pai da jovem. Reunindo a família para tal, ele oferece um sacrifício, enquanto a filha somente é autorizada a renunciar seus próprios antepassados quando a chama arder mediante uma fórmula consagrada. Assim, ela pode deixar seu lar juntamente ao homem que vai desposá-la.

Depois, já vestida de noiva, a jovem é conduzida pelo marido à sua nova morada, precedendo-a um portador de archote. Na frente da casa, canta-se um hino religioso e realiza-se uma cerimônia. O rapto é encenado pelas mulheres da família que fingem protegê-la do marido que a ergue nos braços para entrar na casa, sem que seus pés toquem o chão. A noiva não pode entrar por si mesma na casa, caso tocasse o limiar com seus próprios pés, seria como uma forasteira dentro do próprio lar.

Do lado de dentro da casa ainda deve-se aproximar do fogo sagrado, olhar os retratos dos antepassados do esposo que agora também são os seus, cozer o pão recitando preces e depois os dois comem. É assim que a mulher muda completamente de família, passando a fazer ofertas aos antepassados do marido que também se tornaram seus. “O casamento é para ela um segundo nascimento, e o lar que arde na sua morada é, por fim, a sua divindade protetora” (Ménard, 1991, v. III, p. 90).

A mulher é ainda assimilada, no meio grego, como elemento de comércio, à riqueza móvel e ao campo. Elemento de comércio porque o casamento é um fato de comércio contratual entre famílias, no qual cabe à mulher selar a aliança entre elas. Riqueza móvel pois, como seu dote, ela é objeto de troca, além de ser a mulher que sai de sua casa para partir rumo a um novo *oikos*, com cultos particulares diferentes do dela. E, por fim, a mulher é vista como o campo, pois o casamento, aos olhos dos gregos, aparece como uma lavragem, na qual a mulher é a terra que o homem lava. Quando o pai ou responsável anuncia o casamento, ele diz: "Eu te dou esta filha para uma lavragem produtora de filhos legítimos" (Beleboni, 2014, p. 147-8).

Por fim, diante do último ponto central de caracterização da virtude feminina, no que compreende a atividade ritual, o maior exemplo descrito por Ménard é a tecelagem, narrando a rivalidade entre Minerva e Aracne. A deusa protetora da cidade de Atenas possui como atributo uma roca, sendo pelos tecidos e trabalhos realizados pelas mulheres que Minerva assume importância especial, invocada por obreiras – responsáveis por preparar tecidos – que lhes prestavam ofertas.

Os tecidos constituíam um dos ramos mais importantes da indústria dos atenienses; mas as fábricas da Ásia, célebres em todas as épocas, sobrepujavam em delicadeza as cidades gregas, cujos tecidos menos delicados eram provavelmente mais sólidos. Foi o que deu origem à lenda que nos pinta a rivalidade entre Minerva e Aracne (Ménard, 1991, v. II, p. 207).

Aracne era famosa por seu talento, industriiosidade e beleza de seus trabalhos. Até as ninfas do Tmolos e Pactolo admiravam seu trabalho com a agulha, fiando e fazendo lã enquanto embelezava os tecidos com desenhos encantadoramente coloridos. Entretanto, a vaidosa mortal espalhava por todos os cantos que não temia desafiar a própria Minerva, certa de seu talento. Diante de tal intento, a divindade procurou Aracne para censurá-la de forma amigável, disfarçada de anciã, acusando sua pretensão ao se comparar com a deusa que procede toda à indústria humana. Entretanto, a jovem avançou sob a anciã e reafirmou sua posição, fazendo com que Minerva reassumisse sua verdadeira forma, aceitando o desafio.

Em seguida, ambas se colocaram a preparar os trabalhos com a maior perfeição possível, cada uma desenhando velhas histórias. A deusa representou a disputa que travava com Netuno – sobre o nome que deveria ser dado à Atenas –, enquanto a mortal fixou histórias desagradáveis às divindades do Olimpo, como metamorfoses e intrigas amorosas.

Mas o trabalho de Aracne foi executado com tal delicadeza e tão incrível perfeição que Minerva não logrou descobrir sequer o menor defeito. Esquecida, então, de que era deusa, para só se lembrar do despeito provado por se ver igualada em finura por uma simples mortal, Minerva rasgou o tecido da rival, que imediatamente se enforcou de desespero. Minerva, tomada de piedade, sustentou-a no ar, para impedir que se estrangulasse, e disse-lhe: "Viverás, Aracne, mas ficarás para sempre pendurada desta maneira; será o castigo teu e de toda a tua posteridade." Ao mesmo tempo, Aracne sentiu que a cabeça e o corpo lhe diminuam de volume; minguadas patas lhe substituíram os braços e as pernas, e o resto do corpo se transformou num enorme ventre. A partir de então, as aranhas sempre continuaram a fiar, e a indústria humana até hoje não conseguiu igualar a finura dos seus tecidos (Ménard, 1991, v. II, p. 208).

Assim, a lenda entre duas personagens acaba por revelar a rivalidade entre duas cidades gregas da Ásia, tal como a importância da tecelagem. A lúbia Aracne é audaciosa aos olhos dos gregos ao se comparar à ateniense Minerva, que acaba por não revelar um caráter absolutamente bom. Entretanto, os tecidos do Oriente eram verdadeiramente inimitáveis e muito procurados nos mercados da Grécia, de modo que a derrota de Aracne se dá pelo poder divino e não pelo seu talentoso trabalho, igual ou quicá superior ao da adversária (Ménard, 1991).

Diante dos modelos de mulheres, há alguns indícios de pudor em divindades. Muito embora, dividido entre uma justificativa – é um erro representar Diana caçadora nua, uma mulher que corre – e outra – nunca deve aparecer nua a deusa Diana, pois quando se banha, nenhum humano pode contemplá-la e ficar impune, como aconteceu com Acteão. Em todo caso, pode-se considerar que o pudor de Diana se ofende (Ménard, 1991).

Por outro lado, talvez seja Vênus quem representa as múltiplas faces atribuídas ao feminino, tal qual definido no século XIX.

Contra a mulher, o homem não tem defesa. Também Semônides de Amorgos contribui para que a mulher seja posta na marginalidade. Ele decompõe a figura de Pandora e lança ao menosprezo as tribos das mulheres. Em seu discurso, a mulher é assimilada, entre outros animais, à porca, animal que vive na lama; à raposa, animal malicioso; à mula, animal que se entrega fácil aos prazeres; à macaca, que provoca risos e que ri; além de assimilá-la também à terra e ao mar. Semônides desumaniza os atributos que a compõem. A mulher torna-se gluttona, volúvel, mesquinha e atenta aos atos de Afrodite (Beleboni, 2014, p. 149).

A deusa Vênus (Afrodite), personifica a atração, enquanto a velhice jamais deve se aproximar dela. O atavio dessa divindade foi bem fixado pela arte e a poesia, sendo as Graças responsáveis por esse cuidado. Era representada então com os cabelos sendo perfumados, enquanto lhe ofereciam espelho, trazem joias, entrelaçam-lhe guirlandas de flores. Mais que isso, “quando a arte, no ciclo de Afrodite, deixou para trás as pedras grosseiras e os ídolos informes do culto primitivo, a idéia de uma deusa cujo poder se estende por toda parte e à qual ninguém pode resistir, animou as suas criações” (Ménard, 1991, v. II, p. 259).

Era também representada sentada num trono e segurava em suas mãos os símbolos de uma natureza cheia de esplendor e mocidade, esbanjando luxuriante abundância enquanto permanecia inteiramente envolta nas suas vestes, tendo à mostra apenas parte do seio esquerdo. Essa elegância, de graça rebuscada nas vestes de Vênus e seus movimentos, parecia-lhe pertencente ao seu caráter. Desse modo, eram obras em que a deusa surgia como o princípio feminino, em toda a sua grandeza e santidade, enquanto a união dos sexos. Tal união é durável pelo bem geral, ao invés de uma aproximação efêmera que acaba por terminar com os prazeres sensuais proporcionados. A arte trata a divindade com entusiasmo puramente sensual, divinizando na figuração de Vênus a individualidade da beleza feminina de um poder ao qual todos obedeciam (Ménard, 1991).

Vênus dá leis ao céu, à terra, às ondas e a todas as criaturas vivas. "Foi ela que deu o germe das plantas e das árvores, foi ela que reuniu nos laços da sociedade os primeiros homens, espíritos ferozes e bárbaros, foi ela que ensinou a cada ser a unir-se a uma companheira. Foi ela que nos proporcionou as inúmeras espécies de aves e a multiplicação dos rebanhos. O carneiro furioso luta, às chifradas, com o carneiro. Mas teme ferir a ovelha. O touro cujos longos mugidos faziam ecoar os vales e os bosques abandona a ferocidade, quando vê a novilha. O mesmo poder sustenta tudo quanto vive sob os amplos mares e povoa as águas de peixes sem conta. Vênus foi a primeira em despojar os homens do aspecto feroz que lhes era peculiar. Dela foi que nos vieram o atavio e o cuidado do próprio corpo." (Ovídio) (Ménard, 1991, v. II, p. 259-60).

Por outro lado, suas representações listadas por Ménard não se limitam a um tipo específico. Ela também é Vênus de Cnido quando representada inteiramente nua – ao que parece, este consiste no tipo da maioria das estátuas da deusa. Mas, embora sem nenhuma veste, o pudor ainda faz com que se oculte partes com uma das mãos e por meio de um movimento natural. Dentre outras, também Vênus genitrix, considerada geradora do gênero humano

(estando sempre vestida e, por vezes, trazendo um dos seios cobertos devido ao caráter de nutriz universal); Vênus vitoriosa, com atitudes de heroína quando usa as armas de Marte, triunfante contra o deus da guerra, numa confirmação de que é sempre a beleza quem domina a força. Representada de modo que as suas formas revelam vigor, força e feições que expressam brutalidade, tal como uma beleza grave, livre de qualquer coquetismo considerado pelos artistas dos últimos séculos como particularmente essencial ao feminino, logo, à mulher. Essa última em muito difere da Vênus nascente, que possui graça (Ménard, 1991).

Sobretudo, consagrada pela própria Harmonia (Ménard, 1991, v. II, p. 261), Vênus ainda adquire outros nomes e lhe atribuem outros animais para além da pomba, seu atributo especial. Distinguindo as três formas de amores, há Vênus celeste quando o amor é casto, lhe sendo consagrada a tartaruga enquanto símbolo da castidade das mulheres. Vênus vulgar quando se encontra preso ao corpo, consagrando o bode em oposição à tartaruga. Vênus preservadora quando o amor está desordenado ao ponto de levar os indivíduos à prática do incesto ou uniões detestáveis. Em todo caso, chamava-se Vênus para intervir nos assuntos que compreendiam relações amorosas e fertilidade.

Era à Vênus preservadora que se dirigiam as preces para a preservação dos desejos culposos." (Pausânias). Temos interessante exemplo desse último aspecto de Vênus, numa decisão do senado romano, o qual, segundo os livros sibilinos consultados pelos decênvros, ordenara a dedicação de uma estátua a Vênus vesticordia (convertedora), como meio de reconduzir as moças devassas ao pudor do sexo. (Valério Máximo) (Ménard, 1991, v. II, p. 261-2).

Em determinados momentos, as divindades surgem como potência. Diana merece uma atenção maior, para além de ser filha de Latona, irmã de Apolo e Aurora ou comparada à Selene. Associada também à Ártemis da mitologia grega, Diana corresponde à lua, de fato, mas igualmente dá-lhe os atributos de uma caçadora, tal semelhança entre a lua crescente e um arco de ouro. Assim como o arco, o facho também lhe é característico. A deusa lança dardos e persegue gamos, considerada a deusa da caça. Estando sempre armada de sua aljava e flechas, é a soberana das montanhas, rios e bosques (Ménard, 1991).

Portanto, Ménard descreve como ela é muitas vezes representada na arte como caçadora que persegue caça, tendo um penteado habitualmente amarrado num só coque atrás da cabeça ou acima da testa. Se primitivamente estava envolta em longas vestes, depois isso muda para uma camisola dórica mais curta e acima dos joelhos, tendo braços e pernas nus para que não lhe atrapalhe a velocidade que corre, segurando o arco na mão. Não é raro a deusa estar acompanhada de um cervo ou de um cão, perseguindo juntos a presa num ato de companheirismo com a ágil deusa. A corça Cerineia também acompanha Diana, sendo seu animal favorito. Sempre acompanhada de suas ninfas, estas deviam ser sempre castas, uma vez

que Diana mostra-se implacável diante disso, expulsando a presença daquelas que não fossem mais dignas de servi-la.

Enfim, Diana e seus atributos foram representados de diversas formas, comumente em vestes de caçadora, outrora é Diana arcádia que se banha juntamente às suas ninfas e ainda Diana Lúifer quando encontra-se trazendo fachos, dentre outras (Ménard, 1991). Ainda “Ártemis, a virgem caçadora, intervinha junto aos mortais nos momentos de transformação (do jovem para a vida adulta, da virgem para esposa etc.)” (Beleboni, 2014, p. 146).

Outro caso é Minerva (Atena, em grego), a nova encarnação da sabedoria divina, nascida da cabeça de Júpiter, depois de ele ter engolido Métis, a reflexão personificada e sua primeira esposa. Nasceu saída do cérebro do pai dos deuses já armada com seu capacete e sua lança. "Júpiter é a abóbada do céu donde jorra o raio luminoso e súbito; como é também o senhor dos deuses, a sua sabedoria não vacila absolutamente em lhe brotar do cérebro divino. Minerva devia, pois, nascer inteiramente armada e provida de todos os seus atributos" (Ménard, 1991, v. II, p. 182). E assim é representada a divindade, com lança, escudo, capacete, égide e com a Vitória frequentemente na sua mão. É certo que a forma de a representar varia muito, sendo revestida de múltiplos aspectos de acordo com cada localidade.

O tipo ideal de Minerva-Atena é de "fisionomia cheia de calma, uma força que tem consciência de si própria, um espírito claro e lúcido" (Ménard, 1991, v. II, p. 187). Diante dos principais traços que compreendem o caráter de Palas, há também a virgindade da deusa que a coloca acima das fraquezas humanas e sua marcada virilidade. Trazendo sempre consigo o capacete que usa até nos momentos de papel pacífico, ornado por quatro cavalos, uma pena e podendo, por vezes, ter asas indicativas do seu caráter aéreo, assim como um monstro fantástico ou uma Cila que possui cauda de serpente. Sua égide é emblemática, tendo a cabeça de Górgona, exprimindo o horror por meio do qual a deusa fere os inimigos. Devido à sua ordem física de raio personificado, Minerva devia ter a égide como atributo. Trazendo-a sobre o peito ou segurando-a sobre o ombro, de modo que o braço esquerdo fica coberto por inteiro, a égide é a pele de cabra que serve de escudo, muito embora também signifique em igual importância a tempestade, enquanto fogo e luz que partem do escudo divino (Ménard, 1991).

Apesar de haver tradições diferentes em torno da égide de Minerva, a sua presença em volta do braço indica um sinal de combate. A mais casta dentre as divindades do Olimpo, possui inegável caráter belicoso, caracterizando a inteligência guerreira, que posteriormente também poderia ser chamada de tática. Desse modo, Minerva é ornada de forma simbólica onde o seu “capacete estava encimado por uma esfinge, emblema da inteligência celeste; nas partes laterais havia dois grifos, cuja significação era a mesma que a da esfinge, e, acima da viseira, oito

cavalos a galope, imagem da rapidez com a qual age o pensamento divino" (Ménard, 1991, v. II, p. 195-6).

O autor francês ainda dá ênfase ao olhar da divindade, acusado de ter uma luz estranha, como um olho vivo que cintila a cor cinzenta através de uma máscara. Em concordância, Ihe é atribuído um perfil severo, firme e expressão serenamente fria. No geral, os enfeites da deusa são luxuosos. Para além da égide, traz outros ornamentos. Tendo a coruja como ave a ela consagrada, pois enxerga bem à noite (havendo também representações mais antigas em moedas de Atenas onde a coruja aparece como símbolo de vigilância em alerta constante), Minerva é a personificação do raio e inteligência simultaneamente.

A serpente também aparece dentre os atributos da deusa quando é invocada enquanto protetora da saúde, sendo chamada de Minerva higéia. Há também a Minerva obreira ou ergane, pois não se limita ao título de guerreira, sendo também fonte da indústria, identificando-se plenamente com a cidade que protege e enriquecendo aquelas em que é honrada. Minerva ensinou aos mortais como domar cavalos e atrelar aos carros, amando a agricultura, plantou a oliveira e ensinou seu uso. Mais do que isso,

A arquitetura, a escultura, a mecânica cabem no domínio da deusa, que preside em geral a todos os trabalhos do espírito e da imaginação. Está representada, com tal aspecto, mas conservando o seu costume de guerra [...]

As principais atribuições de Minerva ergane estão resumidas num passo de Artemidoro: "Minerva é favorável aos artesãos, em virtude do seu apelido de obreira; aos que desejam contrair núpcias, pois pressagia que a esposa será casta e apegada ao lar; aos filósofos, pois é a sabedoria nata do cérebro de Júpiter. É ainda favorável aos lavradores, porque tem uma idéia comum com a terra; e aos que vão à guerra, porque tem uma idéia comum com Marte."

Foi Minerva obreira que inventou as velas dos barcos e a ela se deve a construção do famoso navio Argos (Ménard, 1991, v. II, p. 206).

Entretanto, como mencionado anteriormente ao falar sobre a tecelagem, é sobretudo diante dos tecidos e trabalhos exercidos pelas mulheres que Minerva dispensa proteção consideravelmente especial, tendo a roca como atributo e sendo invocada por obreiras que preparam os tecidos. À Minerva obreira se consagra o galo, pois o canto deste anuncia o regresso da Aurora, relembrando de forma simultânea o culto de Minerva ergane e Mercúrio agoreu, trabalhos da indústria e do comércio (Ménard, 1991).

A grande questão envolta na figura de Minerva reside no fato de ser considerada demasiadamente viril para que se entregue a um homem, tendo na sua virgindade algo que a coloca acima de toda e qualquer fraqueza humana. Sobretudo, mesmo quando sente compaixão por Erecteu, "apesar de todo o seu bom coração, não conseguia livrar-se das preocupações guerreiras" (Ménard, 1991, v. II, p. 184). Ou seja, trata-se de uma personagem muito autônoma, protetora da Ática, assim como das atividades filosóficas e literárias, além de nutrir rivalidades

com divindades do sexo masculino. Como exemplo disso, há a disputa entre Netuno e Minerva sobre o nome da cidade de Atenas, decidido pela divindade que produzisse a coisa mais útil.

Netuno, batendo a terra com o tridente, criou o cavalo e fez jorrar uma fonte de água do mar, querendo com isso dizer que o seu povo seria navegador e guerreiro. Mas Minerva domou o cavalo para o transformar em animal doméstico, e, batendo a terra com a ponta da lança, fez surgir uma oliveira carregada de frutos, pretendendo com aquilo mostrar que o seu povo seria grande pela agricultura e pela indústria. Cécrops, embaraçado, consultou o povo, para saber a que deus preferia entregar-se. Contudo, não se tendo naqueles tempos tão remotos imaginado que as mulheres não pudessem tão bem quanto os homens exercer direitos políticos, todos votaram. Ora, sucedeu votarem todos os homens por Netuno e todas as mulheres por Minerva; mas como entre os colonos que acompanhavam Cécrops, houvesse uma mulher mais, Minerva raptou-a. Netuno protestou contra essa maneira de julgar a divergência, e apelou para o tribunal dos doze grandes deuses. Estes chamaram Cécrops como testemunha, e tendo sido a votação considerada regular, passou a cidade a ser consagrada a Minerva. Os atenienses, no entanto, temendo a cólera de Netuno que já ameaçara engoli-los, ergueram na Acrópole um altar ao Olvido, monumento da reconciliação de Netuno e Minerva; em seguida, Netuno participou das honras da deusa. Eis como os atenienses se tornaram um povo navegador e ao mesmo tempo agrícola e manufatureiro (Ménard, 1991, v. II, p. 185-6).

Em linhas gerais, Minerva não se acovarda e vai à luta, participando da guerra dos deuses e contribuindo para a vitória. Porém, seu caráter belicoso não se iguala ao de Marte¹¹, aquele que representa a fúria do combate e o tumulto. Por outro lado, se encontra melhor caracterizada como a inteligência guerreira, equivalente à tática.

Por fim, dentre as variadas representações, há um erro em mostrar uma virgem essencialmente casta despida, fruto da ignorância diante do tipo da deusa. Tratando-se de tal castidade, Minerva é respeitada até mesmo pelo Cupido que, temendo-a, não ousava contra ela suas setas, “um único homem, o tebano Tirésias, observou um dia Minerva no banho, e foi imediatamente ferido de cegueira, ou, segundo outros, metamorfoseado em mulher” (Ménard, 1991, v. II, p. 202).

(...) sobre Atena, buscamos evidenciar as singularidades e complexidades das questões de gênero nesse mito.

Podemos considerar, por este breve exame, que havia diversas variações do mito de Atena; todavia a deusa atua em esferas até então atribuídas aos membros masculinos, como na guerra e na política, nas quais sempre o elemento feminino aparecia como causador de discórdia (ver Helena de Troia). Atena era portadora de vestes atribuídas ao gênero masculino, quase uma armadura *hoplitica*. Acreditamos que a representação da deusa se situa fora das definições tradicionais de homem e mulher aplicadas à Antiguidade grega, está além das definições de sexo *versus* biologia, pois Atena é um mito, encontra-se noutra esfera, talvez nem masculina nem feminina, mas de divindade, e funciona como representação clara da complexidade das relações de gênero no mundo grego (Pimentel, 2014, p. 220).

¹¹ “A companheira habitual de Marte é Belona (Enio), personificação da chacina. Tinha ela por missão especial conduzir o carro do deus da guerra e excitar-lhe os cavalos com a ponta de uma lança” (Ménard, 1991, v. II, p. 247).

Com base na análise, torna-se possível perceber como “a ação dessas ‘mulheres divinas’ está associada a outras ações, à dos deuses, pois no panteão o que se pode observar são relações definidas entre os deuses, o que distingue tipos múltiplos de poder e de potência” (Beleboni, 2014, p. 146). As divindades assumem funções conexas por vezes, formando um sistema social de relacionamento. Há também uma clara distinção entre o masculino e feminino, embora não haja uma homogeneidade. Se, por um lado há um “modelo ideal” em Vesta – deusa imóvel, personificando o interior do lar – e seu par divino, Mercúrio – representa o movimento como mensageiro entre deuses e mortais –, há também outros casos de divindades em que a mesma lógica não se aplica por mera distinção sexual, como Vulcano – que passa a maior parte do tempo dentro de vulcões – e Minerva – que preside regiões montanhosas, fronteiriças, silvestres e demais áreas abertas que exigem movimento (Beleboni, 2014).

Portanto, para entender o panteão grego, devem-se tomar os deuses em conjunto. É preciso verificar como estão agrupadas, associadas, contrapostas e diferenciadas as diversas potências divinas. Definir cada deus isoladamente, tentar separar deuses "masculinos" de um lado e "femininos" de outro, é abreviar, resumir por demais as complexidades desse sistema. Os deuses são potências, agem de acordo com poderes específicos que em nada estão ligados à distinção entre os sexos (Ártemis tem como armas as flechas, atributos masculinos) (Beleboni, 2014, p. 147).

Tendo consciência de tal constatação, a presente pesquisa buscou identificar semelhanças em diferentes tipos de feminilidades, não necessariamente focando em diferenças de gênero masculino e feminino em si. Assim, como existem diferentes formas de agir entre mulheres, não é sempre também que uma deusa age como mãe ou de acordo com atributos tidos como femininos, também agindo enquanto força e rigor. Outra tese errônea é considerar o gênero na Grécia antiga apenas como um sistema cultural, visto que o discurso de mundos separados evidencia apenas a diferença entre os sexos e ignora importantes semelhanças, tanto no campo divino, quanto mortal. Não obstante, a inexistência da homogeneidade ocorre entre mulheres, sejam elas imortais ou humanas (Beleboni, 2014).

Acima de tudo, ainda há as inúmeras controvérsias que envolvem estas figuras divinas e que não caberiam listar todas aqui no presente trabalho. Mas, assim como foi apontado por Pimentel, (2014, p. 217) há alguns exemplos: Juno é a deusa do casamento e também modelo de ciúme e zanga matrimonial; ou então Diana, que é uma deusa virgem, mas de virgindade desafiadora e erótica.

Em todo caso, “essas deusas estavam presentes nas várias situações da vida do homem grego. Não limitavam suas ações a apenas um domínio, mas exerciam influências no interior do homem, na natureza, na sociedade e no além” (Beleboni, 2014, p. 146). Igualmente, não existia na Atenas clássica subordinação feminina de forma simples e pura. Ao invés disso,

vislumbra-se em todas as temporalidades verdadeiras estratégias de um agir interessado, seja por parte das mulheres exemplares e mulheres totalmente “femininas” do período antigo, das mulheres francesas do século XIX ou ainda das divindades e o próprio masculino. A reflexão é válida e as semelhanças entre feminilidades, existentes. Entretanto, nada é tão simples ou sequer parece.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o feminino francês do século XIX carece de fontes diretas, a antiguidade em muito lhe supera. Quando Simone de Beauvoir iniciou o primeiro volume do seu livro *O segundo sexo*, disse: “Hesitei muito tempo em escrever um livro sobre a mulher. O tema é irritante, principalmente para as mulheres. E não é novo” (Beauvoir, 1970, p. 7). É passível de acrescentar que se trata também de algo, por vezes, frustrante. Soa como fazer perguntas que ecoam, mas que jamais serão respondidas. Onde estão estas respostas? “Como perseguir uma dimensão produtora de identidades femininas através de uma literatura toda masculina?” (Andrade, 2014, p. 119).

Fica evidente como o masculino se apropria do feminino para fins de “aculturá-lo” (Andrade, 2014, p. 119), definindo o que é positivo – *mélissa*, futuras esposas – daquilo que difere enquanto negativo – *génos gunaikós*, descendentes de Pandora, a “tribo” de mulheres. O feminino é construído a partir da ótica masculinizada do período, onde homens decidiam o que é digno de elogio e o que necessita de censura. Diante disso, faltam atividades identitárias que sejam propriamente femininas em oposição ao lugar próprio feminino outrora ditado pelo sexo oposto, que diz e fala o que quiser sobre quem são as mulheres da sociedade em que estão inseridas. Por consequência, acabamos tendo que lidar com a impossibilidade de analisar a voz ativa das mulheres na literatura grega – mas não somente nesta – e o abandono do enfoque diante da condição feminina, que destaca o gênero significativo e simbólico, ao invés da qualidade do sujeito enquanto ser histórico e social – apenas como “operador de sentido” (Andrade, 2014). Estando a dimensão produtora de identidade feminina fadada a fontes de literatura masculinas, tradicionalmente utilizadas por historiadores, existem alguns problemas.

Assim, “é possível juntar as peças do quebra-cabeças, mas sempre faltará uma peça fundamental – aquilo que as próprias mulheres teriam dito se lhes fosse permitido falar por si mesmas” (Finley, 1991, p. 150). Entretanto, também não se trata de uma crítica direta às fontes tradicionais, pois mesmo se tratando da história tradicional, “todas as críticas feitas a esta maneira de se escrever a história não a tornam menos importante, mesmo no momento atual” (Wolff, 2009, p. 54), visto que há partes do conhecimento histórico que não pode ser obtido, se não por meio dessas obras e sua respectiva orientação metodológica. Trata-se mais de destacar como se dava a produção de registros que chegaram à posteridade, tomando consciência de quem detinha os métodos e utilizando-se da análise crítica para compreender os muitos fragmentos que se tornam mais claros.

Dezotti e Quinelato (2014) apontam para hipótese de que a própria fábula, por vezes, preserva em sua estrutura a visão misógina que é tão marcadamente presente na cultura grega e que faz alusão aos relatos míticos preservados. Quando olhamos para Pandora – apesar de todo o caráter moral que as fábulas possuem, para fins de propor ensinamentos ou recomendações de comportamentos dos humanos em geral –, o texto narrativo revela alguns elementos que denunciam o preconceito arraigado por parte dos gregos contra a mulher. Portanto, ocorre a descrição da mulher tão bem exemplificada no mito de Pandora e demais rebaixamentos do feminino, por meio da sua desumanização, descrédito e demérito.

Deste modo, não há como negar que a fábula contribui para transmitir tópicos do imaginário que já são completamente pertencentes à cultura dessa civilização. Por consequência, o feminino é abordado de uma forma que conserva e explora ainda mais os estereótipos já anteriormente fixados pela visão misógina tradicional, apenas sendo delineada pelo mito. Isto é, o mito de Pandora que lhe atribui o espírito de cadela, inscrevendo-lhe uma natureza animal no perfil da mulher (entre outras atribuições), trata-se apenas da exploração de uma vertente preexistente que acaba se ampliando. A degradação do feminino, composto por estereótipos revigorados pelas fábulas, só reserva espaço para poucas exceções, como é o caso da mulher abelha.

“Fonte de prazer e perigo, o feminino é a imagem ambígua que devora e dá vida, fêmea insaciável e mãe benévola” (Marquetti, 2014, p. 186). Assim, ao mesmo tempo que a mulher seduz e atrai, também causa temor. O feminino é louvado e temido. Mas, se na história escrita por homens – marcadamente opressiva – as mulheres de Atenas eram consideradas incapazes, como poderiam estas mesmas mulheres de alguma forma possuir um lugar próprio?

O lugar próprio das mulheres é aquele, primeiro, em que elas assumem como sua a herança de seu gênos, para mais e para menos: herança de Pandora, herança do feminino. Depois, é o lugar de sua autonomia e de seu governo – lugar estratégico –, como acontecia na operação religiosa e ritual pública. Por fim, é o lugar de ludibriar a regra, de revirar o adequado em que elas mesmas podem (ou não) se refletir; lugar de dizer "sim", apenas para continuar no jogo das negociações, produções e reproduções, de que é feito o entrelaçamento da vida social – lugar tático –, das pequenas conversações e solidariedades cotidianas (Andrade, 2014, p. 138).

É claro que o lugar próprio feminino e as concepções que o compreendem alteram-se de acordo com o período histórico. Assim como aponta Andrade (2014), a pólis grega não conheceu a propensão moderna para “obscurecer o gênero”, enquanto aquele que desempenha seu papel ativo na articulação da vida social e cultural. Portanto, para não chegarmos a uma abstração extrema, é preciso ter em mente as propriedades específicas de cada época distinta. Por um lado, o combate a qualquer tipo de opressão é em si próprio legítimo, natural e humano, independente das circunstâncias ou temporalidade. Porém, pensar que havia uma consciência

de opressão e luta por igualdade de direitos – diante do reconhecimento de capacidades iguais – num período tão longínquo, é um pouco arriscado. Parece mais seguro refletir sobre como as mulheres de Atenas também eram agentes ativas na trama social que estavam inseridas. Espaço esse, onde a lógica institucional e conceitual até podia ser dominada por homens, mas, no que diz respeito à trama da vida social – que vai muito além da lógica –, eram as mulheres que possuíam aí um lugar próprio, tal como descrito por Andrade.

Quando nos voltamos para a fonte da presente pesquisa, se tratando do século XIX, a perspectiva é um tanto quanto diferente. Se por um lado, um livro de 2003¹² reforça veementemente e repetidas vezes os cuidados, limitações ou até mesmo riscos de se utilizar de um conceito atual (gênero) para uma civilização políade, por outro lado, em Ménard, isso não fica tão explícito. Primeiramente, a obra é de cunho artístico, voltando-se para as representações das divindades. Se, outrora, cometi o equívoco de considerar que as imagens completavam o texto, agora percebo que se trata do oposto. O texto narra o que foi artisticamente produzido, nos mais diferentes materiais possíveis, por diversos artistas e múltiplas datas. Apesar de Ménard não objetivar um debate de gênero, as divindades possuem tal questão impressa de forma inevitável em suas representações.

Não são todas as deusas que possuem o seu tipo bem determinado. Há Nêmesis (deusa da justiça distribuidora), que pode ser confundida com a Fortuna, devido aos atributos que por vezes traz, além do caráter de divindade vingadora posteriormente ser expresso de forma confusa. Também as Fúrias (a personificação dos remorsos) aparecem representadas em número de quatro ou três. Além de Têmis que, apesar de ser frequentemente representada em tribunais ou palácios de justiça por intermédio da arte dos últimos séculos, na arte antiga, não corresponde a nenhum tipo particular. O mesmo ocorre com a Discórdia, embora tenha grande importância na mitologia. As estátuas da deusa Pomona são ainda mais raras que as de seu amado Vertumno. Igualmente, a deusa Íris (personificação do arco-íris que aparece após a chuva), mesmo sendo uma mensageira equivalente à Mercúrio (o mensageiro de Júpiter), trata-se de uma divindade de representações escassas, aparecendo somente e em raros casos, nos monumentos antigos. De modo muito semelhante, Vesta também é uma divindade de imagens extremamente raras (Ménard, 1991). “Nas poucas vezes em que aparece figurada antropomorficamente, está ao lado de Hermes” (Beleboni, 2014, p. 146).

Isto é, há uma notável problemática envolta nas representações. Algumas divindades possuem poucas representações, outras são comumente confundidas e ainda tem aquelas para

¹² *Amor, desejo e poder na antiguidade: relações de gênero e representações do feminino* foi publicado pela primeira vez em 2003. Entretanto, no presente trabalho foi utilizada a edição de 2014.

as quais não houve preocupação de gravar um tipo específico. É claro que algumas deusas tiveram seu tipo bem fixado, como Vênus, Diana ou Minerva, entretanto, quando olhamos para Pomona, Vesta e Irís, a questão de gênero surge espontaneamente. Entretanto, como Ménard não objetivou uma análise de tal natureza – restringindo-se ao campo artístico –, aquilo que revela o autor ser do século XIX, parece mais implícito.

Estando o matriarcado no centro das discussões antropológicas durante o século XIX,

No que se refere ao poder das mulheres, existem vários traços interessantes, perfeitamente enquadrados nas ideias dominantes do século XIX. Primeiramente, a potência civilizatória atribuída à mãe: Briffault, particularmente, desenvolve o tema do sedentarismo e da agricultura. A seguir, o predomínio da figura do pai, fim último desse encaminhamento teleológico, cujas vitórias nesse final de século são incontáveis e se justificam pelo interesse geral público e privado. Por fim, a inscrição na história das relações entre os sexos; elas não se radicam numa ordem natural fixa; são produto de uma evolução; a subordinação das mulheres é resultado de um processo que se poderia imaginar reversível (Perrot, 2022, p. 185).

Quando comparamos as mulheres de Atenas às mulheres do século XIX, percebemos as semelhanças. Mesmo possuindo poder social, lhes falta autonomia, sendo inexistentes no campo político e possuindo influência contida dentro da vida privada. Quanto ao lugar das mulheres do século XIX, é vivido um extremo – quase delirante – no que compreende o imaginário público e privado, sendo amplamente representadas na arte e simbolizando apenas de forma estética. Ainda assim, “a mãe é o ponto geométrico desses cultos diversos que acabam por criar uma saturação insuportável, e alimentam o velho medo que os homens sentem pelas mulheres, e particularmente pela potência materna” (Perrot, 2022, p. 191), tal como Muraro acusa. Tudo isso, não se distancia de forma absurda das compreensões da antiguidade.

Somado a isso, é importante lembrar que o sexo diz respeito a uma identidade biológica da pessoa, enquanto o gênero compreende toda uma construção social, portanto, histórica. Assim, a percepção do ser feminino ou masculino difere de acordo com a sociedade e até no interior de uma mesma organização social, alterando-se de acordo com paradigmas classificatórios (religião, idade, classe, etnia, etc). Igualmente, o conceito de gênero transforma-se ao longo dos anos, envolvendo o corpo dos sujeitos (Pimentel, 2014).

Se, outrora, interpretações biologistas justificaram desigualdades entre homens e mulheres, isto ocorre devido a uma certa aceitação diante da polaridade de gênero, a qual dificulta a percepção ou construção de um mundo segundo outras formas. Para tanto, é necessário recorrer a autores que propõem um rompimento de tal esquema binário, a exemplo de Scott, “que propõe gênero como categoria analítica e vê como as identidades são construídas historicamente por intermédio dos discursos que legitimam as diferenças sexuais. Scott pensa

sobre como esses sentidos diferenciados correspondem às práticas históricas de poder” (Pimentel, 2014, p. 206).

Tal processo se dá por meio da desconstrução. Primeiro, “desmontando a lógica” de operações binárias, para somente depois desconstruir a lógica dos sistemas tradicionais de pensamento. Nessa linha, ainda há propostas como a de não se utilizar de categorias binárias para sociedades antigas, pois o corpo biológico não é suficiente para definir a identidade como masculina ou feminina (Pimentel, 2014).

Sobretudo, por mais que a pesquisa de gênero implique o estudo de um, também no do outro (naturalmente ocorrendo), o presente trabalho buscou uma base teórica de gênero, com foco na análise de diferentes feminilidades.

Parece-nos que, em qualquer uma das maneiras de tratar os objetos da história, *o mito na análise histórica* e, sobretudo, *o gênero*, é importante que o historiador se volte para seus procedimentos metodológicos e de escrita da história, atento aos modelos predefinidos e por longo tempo aplicados aos estudos históricos. Pensar as questões de gênero para além de construções é um desafio, assim como ver os objetos como representações ou até alegorias de uma dada situação ou sociedade, qualquer que seja o tempo.

O gênero como teoria da história, assim como qualquer outra teoria, não fornece todas as respostas nem é passível de ser aplicado a todos os objetos, mas, como tentamos exemplificar, pode elucidar algumas questões até então desconhecidas ou simplesmente não abordadas em outras formas de pensar a história (Pimentel, 2014, p. 220).

A complexidade presente nas questões de gênero é vasta e múltipla, independente do período, esfera ou dimensão. Até pouco tempo atrás, reduzia-se a situação da mulher no mundo grego como inferior ao masculino, principalmente com base no mito de Pandora e poemas que colocam o feminino como causador de todos os males que poderiam vir a acometer os homens. Considerando a historiografia tradicional – resumidamente –, as mulheres de camadas mais abastadas tinham sua vida dividida em três partes: a infância e adolescência compreendendo o momento em que se preparavam para o casamento para, por fim, a união matrimonial se concretizar de fato (fase de domesticação da mulher). Porém, isso está muito ligado às atenienses de um grupo mais aristocrático, as senhoras do *oikos*, reservadas para as tarefas do lar, passando toda a sua existência nesse ambiente, pois não podiam ser flagradas fora de casa se não fosse por conta de ocasiões especiais. Por outro lado, mulheres pobres participavam de festas masculinas (embora como escravas e não cidadãs), trabalhavam fora, faziam compras, criavam seus filhos e confeccionavam lã, sem estarem restritas ao *oikos* (Pimentel, 2014).

Em todo caso, o estudo de novos temas em história antiga é algo recente. De modo igual, não é longínquo o surgimento de questões ligadas à participação da mulher em esferas públicas, estando amplamente presentes em rituais e atingindo certo poder de intervir na política por meio

da via religiosa, graças a qual obtinham diversos privilégios. Sobretudo, mesmo excluídas da participação política, há mulheres inseridas no campo religioso, onde ganham visibilidade e alcançam espaço, seja como sacerdotisas (nos templos de Deméter, de Atena e de Hera), pitonisa (como no Oráculo de Delfos), em funerais, festas religiosas, visitando outras mulheres. Independente da ação, a presença das mulheres existe para além do gineceu, saindo do interior protegido do seu lar e atuando na esfera pública.

“Todavia, a construção da imagem das mulheres gregas, atenienses, como submissas, mães, sem privilégios e inferiores aos homens, resguardadas no *oikos*, ainda pode ser constatada em vários textos de historiadores classicistas” (Pimentel, 2014, p. 219). Para tanto, tomo a liberdade de justificar a presente pesquisa diante de tal acusação.

No presente Trabalho de Conclusão de Curso, foi-se utilizado de estereótipos tido como “feminino”, com base principalmente em modelos de mulher ideal, correspondente a um grupo específico da sociedade. Assim, não necessariamente teve-se a intenção de reforçar o estereótipo de submissão, apenas analisá-lo criticamente, além de levar em consideração a exclusão feminina do espaço público e comparar de forma mais geral as diferentes feminilidades. Analisar especificamente a participação das mulheres – seja diante de uma condição econômica específica ou focando apenas no campo da religiosidade – demandaria mais fôlego que cabe em um TCC, reconhecendo suas limitações.

Por fim, a mitologia grega, independentemente de estar menos apoiada a questões religiosas ou se enquadrar mais enquanto um gênero literário de muita popularidade no período em que se disseminou, fazia-se presente num momento em que não havia a preocupação de diferir a ficção da realidade, servindo com função social e vital. O elemento lendário era aceito de forma passível, tendo concepções de espaço e tempo muito diferentes das atuais. Assim, os gregos, em geral, tinham sua maneira singular de acreditar, ser céticos e escrever história. O que se mostra impossível de ignorar é que o mito diz a verdade do seu jeito. Sem nenhuma pretensão de aprofundar dessemelhanças e tampouco desdobrar concepções sobre verdade, buscou-se aqui uma reflexão histórica capaz de mostrar um programa de verdade, ciente que existem variações e caminhos sinuosos sobre o pertencimento do verídico, sempre reivindicado pela sociedade que se considera o centro da cultura. Para esta pesquisa, basta refletir tal como Paul Veyne (2014, p. 12) quando diz que “os homens não encontram a verdade: eles a fazem, assim como fazem sua história, e elas pagam na mesma moeda”.

Para concluir, é essencial (re)pensar novas perspectivas sobre o antigo feminino, utilizando conceitos atuais para fins de explorar questões de gênero e possibilitar a emergência de uma nova história. Tal movimento, permite oferecer novas abordagens para as mesmas

velhas questões, destacando o papel ativo do feminino. Entretanto, para alcançar tal visibilidade é imprescindível reconhecer o agir intencionado das próprias mulheres, com motivações intrinsecamente femininas e que ocorrem em todos os períodos, de forma distinta entre si, mas coerente às suas possibilidades, transformando o mundo à sua maneira.

REFERÊNCIAS

Fonte

MÉNARD, René. **Mitologia greco-romana**. Tradução: Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991. v. I.

MÉNARD, René. **Mitologia greco-romana**. Tradução: Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991. v. II.

MÉNARD, René. **Mitologia greco-romana**. Tradução: Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991. v. III.

Bibliografia

ANDRADE, Marta Mega de. A “Cidade das Mulheres”: A Questão Feminina e a Pólis Revisitada. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 111-140.

BALZAC, Honoré de. **A comédia humana**: estudos de figurinos: cenas da vida privada. Orientação, introduções e notas de Paulo Rónai. Tradução de Gomes da Silveira e Vidal de Oliveira. 3.ed. São Paulo: Globo, 2012.

BEAUVOIR, Simone: **O Segundo Sexo**: Fatos e Mitos. 2 Ed. Tradução: Sérgio Milliet, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. v. 1.

BEAUVOIR, Simone: **O Segundo Sexo**: A experiência Vivida. 2 Ed. Tradução: Sérgio Milliet, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967. v. 2.

BELEBONI, Renata Cardoso. O Leito de Procusto: O Gênero na Grécia Antiga. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 141-152.

CANDIDO, Maria Regina. Mulheres Estrangeiras e as Práticas da Magia na Atenas do Século IV a.C.. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 153-169.

COSTA, Lívia Rezende. **As imposições no desempenho dos papéis femininos e os padrões arquetípicos presentes na mitologia grega**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/27569>. Acesso em: 15 de maio de 2023.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; Quinelato, Eliane. A Fábula Grega e o Feminino. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 171-183.

DINIZ, Leticia Costa. **Expressões arquetípicas das deusas gregas nas mulheres de ontem e de hoje**. 2008. 77 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/18618>. Acesso em 15 de maio de 2023.

FREUD, Sigmund. O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925). **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de completas de Sigmund Freud**. Sigmund Freud; com comentários e notas de James Strachey: em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19.

FINLEY, Moses Isaac. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

MARQUETTI, Flávia Regina. Encanto de Sereia: A Permanência de Traços Arcaicos de Imagens de Vênus. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 185- 202.

MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: INSITORIS, Heinrich. **O martelo das feiticeiras** / Heinrich Kramer e James Sprenger; introdução histórica, Rose Marie Muraro; prefácio, Carlos Byington; tradução de Paulo Fróes. - 25ª ed. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2014. p. 5-17.

OLIVEIRA, Ana Maria de. **Louvada seja a sagrada Basileia**: uma análise do governo de Justiniano, o Grande (527-565) a partir dos panegíricos de Paulo Silenciário e Procópio de Cesareia. Curitiba, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero; tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PERROT, Michelle. **Escrever uma história das mulheres**: relato de uma experiência. Cadernos pagu, n. 4, p. 9-28, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/download/1733/1734>. Acesso em: 22/02/2024.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Tradução de Denise Bottmann. 12ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

PIMENTEL, Maria Augusta O. A Tapeçaria História: Gênero e Mito. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 203-223.

POUZADOUX, Claude; MANSOT, Frédérick; BRANDÃO, Eduardo. **Contos e lendas da mitologia grega**. Companhia das Letras, 2001.

Roger Chartier - **a força das representações**: história e ficção. João Cezar de Castro Rocha (Org.). Chapecó, SC: Argos, 2011.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro; Revisão por Tomaz Tadeu da Silva. Educação & realidade. Porto Alegre. Vol. 20, n. 2 (jul./dez. 1995), p. 71-99, 1995. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/257862/000037108.pdf?sequence=1>. Acesso em 06 de jun. de 2023.

SILVA, Aline Melo da. **OS ARQUÉTIPOS FEMININOS DA MITOLOGIA GREGA E ROMANA NA DRAMATURGIA**. Disponível em: www.machadosobrinho.com.br/revista_online/publicacao/resenhas/PainelAcademico01REM_S8.pdf. Acesso em: 15 de maio de 2023.

SILVA, Maria Aparecida O. O Mistério da Miragem: A Mulher na História de Esparta. In: **Amor, desejo e poder na Antiguidade**: relações de gênero e representações do feminino. Organizadores Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feitosa, Glaydson José da Silva. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014. p. 225-240.

SILVA, Semíramis Corsi; CLARETIANO, Docente do Centro Universitário. História de gênero e Império Romano: mulher na poesia de Horácio (65-8 aC). **Revista Chrônidas**, v. 1, n. 03, p. 68-89, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/download/32260772/chronidasABR2009.pdf#page=72>. Acesso em 24 fev 2024.

TORRES, Sofia. **O Antropomorfismo e a Pintura Um Exemplo**: o Cão. Universidade do Porto (Portugal), 2010. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/75473/2/23796.pdf>. Acesso em: 12 abr 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. Tradução de Myriam Campello. 2ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?**: ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Historiografia catarinense**: uma introdução ao debate. Revista Santa Catarina em História - Florianópolis - UFSC – Brasil ISSN 1984- 3968, v.1, n. 1, 2009.