

Tramas e percursos: da força dos mitos femininos ao domínio masculino.

Kathrin Rosenfield¹

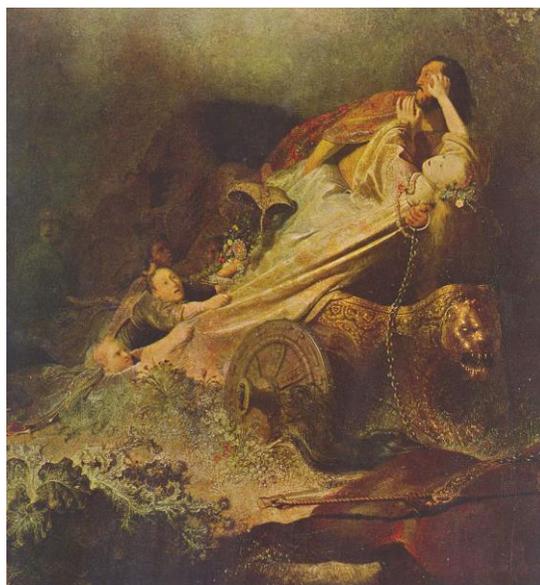
Quem é Pomba Gira, a entidade africana para uns, brasileira para outros? Ela certamente impressiona com seu semblante erótico no qual prevalecem os traços do poder fálico. Esse poder aparece também em suas falanges, e no tipo de atividade, especificando as múltiplas aptidões dessa entidade. Seus devotos a invocam como Dama da Noite, Pomba Gira Rainha, Pomba Gira das Almas, Pomba Gira Sete Calungas, Rainha das Rainhas, Rainha do Cemitério, Rainha Sete Encruzilhadas, Rosa Caveira, Pomba Gira das Sete Encruzilhadas – além de outros nomes apontando para as potências ctônicas e as forças geradoras da terra, da noite, da morte e da regeneração. Para quem a conhece melhor encontrará – em outra forma, é claro – as qualidades de Hécate, Deméter, das vingadoras Erínias.



Figura 1- Pomba Gira Rainha

¹ Doutora em Ciência da literatura e docente da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

No entanto, no arsenal de nomes assombrosos do mundo das trevas encontra-se um outro epíteto mais carinhoso - Pomba Gira Mocinha, que evoca algo da nossa Perséfone filha de Deméter, da mocinha colhedora de flores raptada pelo assombroso rei das trevas, Hades. Ele a enclausura no mundo de baixo e concede a Deméter apenas curtos períodos durante os quais Perséfone poderá retornar visitando o mundo da luz, o brotar e florescer primaveril que prepara o ciclo das abundâncias que Deméter doa aos homens.



**Figura 2 - Rembrandt, Rapto de Perséfone, 1631.
Gemäldegalerie de Berlín, Alemanha.**

É importante, bem entendido, não perder de vista os outros nomes de Pomba Gira, como Maria Molambo ou Mulambo das Sete Catacumbas, Maria Padilha, Maria Quitéria, Pomba Gira Arrepiada, Pomba Gira Cigana, Pomba Gira dos 7 Cruzeiros da Calunga, Pomba Gira Mirongueira que evocam a aculturação imaginária das forças assustadoras das terras profundas e do cosmos. A potência inominável dessa divindade aparece assim nas categorias sociais que diminuem para a escala humana e para domínios mais familiares a estranheza “arrepicante” e a esquisitice “cigana” dessa força feminina que vai e vem como bem entende, cruzando infinitas “7” fronteiras e encruzilhadas – à imagem de outro aliado inquietante e maravilhoso de Deméter, Dioniso.

Nas Teogonias mais antigas observamos, sempre de novo, o brilho formidável de grandes deusas. Muitas vezes elas adquirem uma estatura eminente que reduz a uma escala quase irrisória as figuras masculinas cujos direitos de ação são seriamente limitadas pelos caprichos dessas potências femininas. Encaminhando os mitos mais antigos para a sistematização mais complexa do panteão mesopotâmico, os mitos da origem do Enuma Elis² falam de uma tríade das águas profundas: a figura feminina Tiamat presidindo sobre Apsu e Mumu. De modo misterioso, assustador e quase escandaloso Tiamat gera Kingu e, depois da morte de Apsu, confere ao filho – através do seu leito real – o poder e o emblema do destino (tup-simati). É curioso que mesmo esse emblema no peito de Kingu não eleva esse poderoso general a uma posição equivalente à de Tiamat, mas depende na sua eficácia da potência viva dessa deusa. Os deuses dessa origem profunda tem como traço predominante uma combinação de poder, força e temperamento incalculável e exorbitante. Apsu planejava algum estratagema (contra Tiamat) através de uma aliança com os jovens deuses e sucumbiu à mão de Marduk (filho de Ea, deus da inteligência e do artil tecnológico). Tiamat, por sua vez, sucumbirá a um elan semelhante ao de Apsu em termos de arbitrariedade: cansada com o barulho provocado por sua numerosa progenitura, ela decide um dia partir para uma campanha de aniquilação de suas criaturas. Tomada pela ira da força cega, ela esquece de prever as ardilosas alianças concebidas por Ansar, o rei dos deuses jovens e o filho do *trickster* Ea, Marduk. Sua vitória sobre a força feminina primitiva, monstruosa permaneceu no pendulo extremo entre criação e aniquilação selvagem, irá instaurar as estratégias ordenadoras, os planos e repartições de honras e funções limitando a força feminina, fixando as deusas em domínios e aptidões mais específicas e limitando seu poder de modo significativo.

No momento em que a ordem propriamente humana reduz as proporções exorbitantes das geradoras de vida e suas tendências de produzir uma prole indiscriminada, alienando-se até em progenituras monstruosas, o esplendor temível das deusas originárias sucumbe às sombras de figuras masculinas que mantêm os obscuros poderes femininos em cheque ou... à distância.

Ishtar e Astarte – por mais que ainda mostrem certas características da exorbitância primitiva: iras monumentais que de fato ameaçam a sobrevivência do cosmos – sempre de

² Cf. BONNEFOY, Y. (1982).

novo terminam vencidas pelas alianças masculinas da força bruta com os poderes da inteligência artilosa.

A progenitura mais próxima de Gaia, todo aquele mundo que permaneceu no fundo da Terra Mãe - Titãs violentos e invencíveis, forças aquáticas e telúricas fundamentais, Gigantes como Atlas e até monstros como Briareu - terão de se render ao poder sutil das tramas artilosas da inteligência encarnada em figuras como Enki e Ea na Mesopotâmia, Prometeu e Hermes na Grécia³ e em tantos outros *tricksters* na mitologia universal.

Assim que os deuses mais jovens vencem as divindades das origens - quase sempre com o auxílio de um Titã excepcional como Prometeu, que incarna a dupla aptidão da força e da inteligência artilosa, a violência pulsional e a sabedoria previdente - as figuras femininas - inclusive as divinas - mostram claros sinais de dependência e em certos momentos até de submissão. Apesar dos talentos preciosos, a divina sedutora que ensina as artes da cultura para o homem-bicho Enkidu, preparando-o para a futura amizade com Gilgamesh⁴ ao transformar o selvagem em homem cultivado - esse fiel companheiro do grande rei logo esquece que deve todo o seu refinamento a uma criação feminina. Foi ela que implantou na rustica fera o gosto das sutilezas sociais, a arte das amizades e do companheirismo masculino, o saber do bom uso das conquistas e das técnicas (construção de barcos, etc.), o respeito dos tabus e dos direitos nupciais e tantas outras invenções que transcendem a cópula sumária dos bichos e a criação monstruosa das divindades originárias. É sobre esses refinamentos e diferenças que repousa a grandeza e a glória imortal desses dois amigos. E embora suas alianças tenham nascidas das artes femininas, eles fazem delas pouco caso uma vez apoiadas nessas alianças masculinas: com o riso da cumplicidade, eles dispensam as graças e os favores, as iras e as ameaças da terrível Ishtar, obrigando os demais deuses masculinos a inventar uma mediação e um compromisso para estancar a vingança da poderosa criadora das riquezas naturais.

É sempre de novo surpreendente observar como o poder feminino - por mais que seja inegável e impressionante - termina sendo enclausurado na prisão sutil das entranhas imaginárias: o poder das mulheres é contigo nas traiçoeiras tramas do riso e do despeito, amarras de um quase-nada que no entanto terminam colando e cerceando a desenvoltura

³ Cf. HESÍODO, (1991).

⁴ Cf. KRSTOVIC, (2005).

feminina. Exemplos disso na mitologia grega que até a ardilosa Afrodite, mestra das artes da sedução e da liberdade do prazer feminina, termina caindo nas armadilhas de seu marido Hefesto, o grande artesão. Surpreendida pela assembleia dos deuses olímpicos durante os deleites do adultério com o poderoso Ares, os amantes descobrem que foram imobilizados por fios invisíveis, vergonhosamente expostos aos olhares e risos, deboches e vitupérios dos seus pares.

E não só a traição de Afrodite é punida com a dolorosa experiência do desamparo. Também a poderosa Hera tem que suportar a ira de Zeus quando se rebela contra as infidelidades do marido e volta a criar uma progenitura por conta própria – ao modo das antigas divindades femininas que se autofecundam. Zeus se vinga suspendendo Hera pelos tornozelos, deixando-a por um tempo “pendurada” literalmente, para que sinta a supremacia do poder masculino. Como imaginar uma era de matriarcado, quando os mitos mais antigos já evidenciam a sujeição feminina pelo domínio patriarcal? Mesmo em lugares como Creta, onde a representação das mulheres suscitou inclusive a fantasia de um possível matriarcado, as figuras femininas são logo estigmatizadas como seres suspeitos e potencialmente perigosos: Pasífae tem seu lugar no imaginário grego devido aos seus perversos desejos de acasalamento com o touro. A extravagância da rainha requer o auxílio técnico-erótico de Dédalo, inventor de um leito viabilizando as bizarras núpcias que engendrarão o Minotauro – o monstro destruidor que novamente precisa do ardil de Dédalo para conter a violência cega no labirinto de Cnossos. Pasífae apaixonada pelo touro, com Dédalo oferecendo um leito que permitirá a realização do acasalamento.

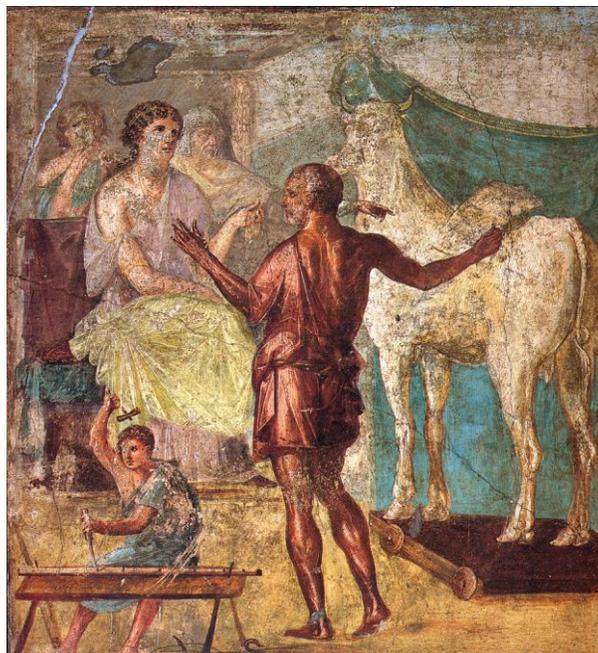


Figura 3 Dédalo, Pasífae e vaca de madeira.

Fresco romano da parede norte do triclinium na Casa dei Vettii (VI 15,1) em Pompeia.

Quanto mais complexo o panteão, quanto mais diferenciada se torna a ordem social, mais vemos o recuo e o cerceamento do poder feminino, um tornar-se mais sutil e sorrateiro, infiltrando de modo mais secreto seus dotes civilizatórios e sua habilidade social e ética. A assombrosa e encantadora potência feminina aparece cada vez mais escamoteada por ardis retóricos e mitos que usurpam as qualidades femininas desviando-as para os homens. Exemplo disso, a deusa Ateniense mais prestigiosa, Palas Atena – divindade padroeira que combina do modo mais extraordinário a força, o poder e a inteligência artilosa. Ela é filha de Zeus e da deusa Metis – mas apenas na primeira parte da gestação! Quando Zeus percebe a gravidez da mãe de todas as astúcias, ele teme que o fruto de força e poder paternos com o artil maternal iria ameaçar seu trono. Com um *insight* engenhoso e assombroso, ele decide livrar-se da aliança perigosa e de recuperar por conta própria o fim dessa gestação. Engole Metis e dá luz à única filha nascida de um homem pela cabeça paterna – lugar da inteligência viril.

Entre as mitologias que nos são familiares – as gregas, romanas e germânicas, as persas ou mesopotâmicas, reina um astucioso equilíbrio: quanto maior sua complexidade e refinamento, a balança cai – de modo sorrateiro, mas decisivo – para o lado masculino. Isso é

evidente nos mitos gregos: em geral relações que favorizam o poder masculino e qualificam a inteligência e virtudes como coragem, justiça, constância.

E o mesmo vale para as mulheres excepcionais da tragédia clássica que provavelmente não foram modeladas segundo princípios realistas, mas emulando padrões míticos, divindades ou sacerdotisas. Os atenienses do século V submetiam as mulheres aos homens de forma explícita e pública. Mesmo quando estavam presentes em locais públicos (por exemplo, em festivais), elas eram praticamente invisíveis e ficavam caladas. O protocolo exigia “que um homem livre não mencionasse publicamente nem se referisse explicitamente a uma mulher respeitável, a não ser que essa ocupasse um cargo público (como sacerdotisa, por exemplo)” (SCHAPS, 1977; HENDERSON, 1991, p. 146ff). Jeffrey Henderson esclarece que mulheres podiam assistir a processos nos tribunais, mas jamais se pronunciar, e que “aconselhar-se com uma mulher constituía uma atitude que poderia ser usada num processo para provar a incompetência de um oponente” (HENDERSON, 1991, p. 146).⁵

O que é notável na dominação dos homens sobre as mulheres em Atenas, como foi apontado há muito por Jean-Pierre Vernant, é que os homens Atenienses transformaram esse fato em tema de obras dramáticas. O drama podia ser engraçado, como no caso de Lisístrata reinando em Atenas, ou extremamente sério, como no caso de Clitmnestra governando Micenas. Mas — momento raro na história pré-industrial — dava o que pensar, surtia temor, tensões e possibilidades. A sujeição das mulheres, como tantas outras coisas na Atenas do século V, era algo corriqueiro e, ao mesmo tempo, acarretava tensões. Essas tensões relativas ao comportamento, virtude, vícios e sentimento religioso das mulheres eram discutidas (indiretamente) nas comédias e tragédias – mesmo se de uma perspectiva sempre masculina, é claro. Na tragédia, assistimos a um surpreendente desdobramento da consciência e do conhecimento positivo. Distinções racionais enriquecem as atitudes piedosas, dissolvendo não a piedade em si, mas a superstição mágico-religiosa que é reduzida a um temor latente, um fundo esquecido da experiência racional. Não podemos nos esquecer de que os gregos não criaram fronteiras precisas entre a religião e a política. A proximidade das esferas rituais do domínio religioso e do político criou um contexto no qual a piedade estava imersa no comportamento cotidiano e nas ações práticas da vida real. Particularmente nas tragédias, que devem muito ao esclarecimento grego do século V,

⁵ Citando Demóstenes, 46.16; Isócrates, 2.20.

encontramos uma consciência surpreendentemente lúcida da diferença entre piedade usual, baseada em hábitos compartilhados e inquestionáveis, e o conhecimento lúcido, informado pela experiência empírica e o conhecimento científico: eis uma das razões pelas quais a tragédia põe em cena uma justiça sempre problemática e os paradoxos da excelência ética. A experiência dos Atenenses com a tirania e a democracia aguçou suas atitudes críticas relativas às convenções sociais e noções religiosas tais como destino e igualdade, virtude e verdade. A história documenta que os demagogos dessa época utilizavam noções e crenças religiosas como ferramentas para finalidades políticas, senão para a manipulação do demos.⁶ Assim, as heroínas das tragédias talvez devam ser consideradas como experimentos mentais, ficções, que permitem a espectadores e leitores refletirem sobre os valores (masculinos) da polis.

O filósofo alemão Hegel via a tragédia ateniense como já sinalizando como um passo importante em direção ao desenvolvimento do conceito de liberdade e de igualdade universal e, neste sentido, como um tímido, mas claro início da emancipação das mulheres. A discrepância entre a condição dos homens e das mulheres, atestada por um grande número de textos, parece colocar em dúvida a visão de Hegel, embora recentes estudos mostrem que havia também, por exemplo, sacerdotisas mulheres ocupando importante lugar e *status* nas cidades gregas. Em obras como a *Orestéia* de Ésquilo e a *Antígona* de Sófocles, Hegel pôde constatar uma progressão histórica da racionalidade e do reconhecimento da alteridade e, portanto, da justiça. Ele chamou a atenção para o peso dramático que tem na *Orestéia* a invenção da justiça humana e dos tribunais. Tal invenção seria assegurada e validada tão somente pela intervenção da deusa Atena, cuja sedutora eloquência supera um amargo conflito com as terríveis deusas de vingança e um perigoso embate do júri humano. A tragédia preferida de Hegel, porém, era *Antígona* de Sófocles: “a mais bela e perfeita obra de arte de todos os tempos”, que tem posição central na estrutura da *Fenomenologia do Espírito* (1979, p. 322-355).⁷

⁶ Sabemos das inúmeras intrigas como aquela que condenou generais vitoriosos à morte, sob a acusação de negligência impiedosa no que diz respeito ao enterro dos cadáveres de seus soldados, levados pelo mar tempestuoso (XENOFONTE, vol. 1, 1.6.1-34; DIODORUS SICULUS, 13.98-99).

⁷ A análise de Hegel sobre *Antígona* mostra um progresso significativo da razão. Após a lógica violenta do reconhecimento mútuo nas dialéticas do mestre e do escravo, figuras como Atena e *Antígona* são passos imaginários em direção a uma elaboração mais racional das desigualdades naturais (subordinação do homem e da mulher); elas efetuam uma transição em direção ao reconhecimento mútuo *através* do reconhecimento da diferença, a qual constitui a igualdade simbólica do marido e da esposa.

Boa parte da antropologia histórica mais recente reforça o ponto de vista de Hegel – ainda que sem muita referência à tragédia Ateniense. Existe atualmente um debate intenso sobre o papel das mulheres na Atenas clássica e na vida pública religiosa da cidade. Sabe-se que o lugar da mulher era o lar, e as mulheres certamente presidiam sobre espaços religiosos bastante importantes dentro de suas casas. Mas limitar o papel das mulheres atenienses a cultos domésticos é ignorar um fato que está, como a carta roubada de Poe, escondido em plena luz do dia: Atenas teve tanto deusas como deuses, cada uma com templos e cultos públicos, e as guardiãs das deusas atenienses eram sacerdotisas – mulheres. Joan Breton Connelly, que nos oferece muitas novas descobertas organizando fatos desconexos num quadro coerente, afirma que as sacerdotisas de Atenas eram figuras públicas desempenhando papéis relevantes. Ela comenta que elas eram “agentes dos cultos femininos que tiveram mais ou menos o estatuto de cargos públicos” (CONNELLY, 2007, p. 2).

Então, como podemos abordar a piedade e a inteligência das mulheres que viveram há dois milênios e meio atrás, em um mundo que não podemos imaginar realmente? Na maioria das vezes, só nos resta deduzir suas formas de comportamento das proibições regulando suas obrigações dentro de casa e restringindo seus movimentos na cidade. Feministas, antropólogos e historiadores não deixaram de notar os obsessivos, quase paranoicos, tons dos relatos (obviamente masculinos) sobre a fragilidade passional, a perigosa instabilidade e as perversões femininas (LORAUX, 1981; ZEITLIN, 1978). É nesse ponto que a tragédia torna-se valiosa. Devido à relativa ausência de informações mais imparciais sobre a natureza específica, as necessidades e hábitos das mulheres, nossas deduções dependem da representação literária das mulheres nas poesias épica e trágica (ROUSSELLE, 1983, p. 15ff., 37ff).⁸

À primeira vista, a tragédia parece reverter a concepção convencional de mulheres caladas, desinformadas e obedientes confinadas no espaço doméstico privado. A imagem idealizada de heroínas como Antígona também parece contradizer a visão masculina dos gregos em relação às mulheres como naturalmente inferiores no uso da palavra e do raciocínio. Um segundo olhar mostra, entretanto, que as grandes tragédias atenienses mais modulam as ideias-padrão do que as contradizem. Elas retratam a sujeição em enredos mais

⁸ Rousselle aponta a diferença no tratamento dos corpos masculino e feminino. Sabe-se muito acerca dos cuidados de saúde e formação do corpo masculino, enquanto os tratados médicos carecem de quase toda informação sobre o corpo feminino.

complexos e elaborados. Muitas não deixam de confirmar as suspeitas masculinas que farejam em toda parte a irracionalidade e as perversões da natureza feminina. Todavia, apesar de Ésquilo e Sófocles jamais negarem o inquietante mistério da natureza feminina, suas obras oferecem grande riqueza de informação e discernimento no que diz respeito aos modelos de conhecimento, argumentação racional e atitudes piedosas na vida cotidiana da mulher, e eles o fazem com impressionante sutileza poética.

As tragédias não explicitam o que seriam as qualidades femininas específicas, suas virtudes ou seus vícios, mas usam personagens de mulheres fortes para apontar os problemas de certos ideais políticos, que são o verdadeiro centro da sociedade Ateniense da época. Vale lembrar também que, devido à submissão feminina às regras patriarcais de pais e maridos, a piedade das mulheres tendia a se confundir com obediência doméstica; constantes gestos explícitos e implícitos de entrega demonstravam seu compromisso incondicional com uma ordem social e religiosa na qual elas eram submetidas aos homens. Exigia-se que as mulheres obedecessem e levassem uma vida bastante discreta, voltando-se silenciosamente para os seus afazeres domésticos.⁹ Expressando uma opinião, movendo-se fora do seu espaço usual, ou intervindo publicamente, elas já estavam ferindo as convenções, e corriam o risco de serem, *ipso facto*, consideradas injuriosas e ímpias. Veremos (principalmente em Antígona) que o que quer que se afigure incomum no comportamento feminino, os menores sinais de paixões ou movimentos irregulares, tudo isto tende a ser qualificado como uma falta de piedade. Creonte não hesita em apresentar Ismênia, embora apenas chore de modo suplicante, como uma rebelde que profanou as sagradas regras patriarcais da casa como se ela tivesse blasfemado a amizade que ele lhe havia oferecido no lar e, com isto, profanado o altar de Zeus no coração do Palácio. Uma simples discordância em atitudes ou palavras (ou até mesmo um pensamento divergente – no caso de Ismênia, o lamento supostamente injurioso pelo irmão morto e a irmã ameaçada) pode levar à acusação de impiedade.

O confinamento das mulheres dentro de seus espaços domésticos criou uma tensão semanticamente rica entre as suas atividades e formas de expressão e as dos cidadãos homens. Os espaços privados da casa e a família eram diametralmente opostos às esferas

⁹ Quem está acostumado com um regime patriarcal mais recente, como o predominante no Brasil do século XIX, por exemplo, compreenderá e entenderá mais facilmente a mistura ambígua das expectativas sociais e psicológicas com as categorias éticas e religiosas. Ver FREYRE, (1961, p. 63-134).

públicas, em que os homens se moviam livremente e se reuniam a fim de discutir os problemas da comunidade. A tragédia ao mesmo tempo contradiz e confirma (através de um caso excepcional) o sentimento geral de que mesmo a mais devota forma de expressão das mulheres deve ser limitada ao interior de suas casas – como se sua presença emocionalmente explosiva constituísse por si só um perigo à ordem das ocupações públicas: tudo se passa como se os homens monopolizassem a inteligência e o pensamento, as mulheres as emoções. O luto pelos mortos, por exemplo, era um dever feminino, e as lamentações das mulheres durante o funeral e os contínuos sacrifícios feitos por elas nos túmulos ou altares dos falecidos eram rituais importantes. Mas elas jamais podiam perturbar a serena gravidade racional das assembleias masculinas. A ideologia prescrevia que a natureza feminina imprevisível precisava ser contida e restringida pelos cuidados vigilantes dos homens. Isso era *dever* do homem, parte de sua responsabilidade para com o espaço público, assim garantindo a lei, renovando os sagrados laços de amizade dentro da família e do clã com a ordem da polis baseada no regular e fiel ritual das alianças.

A realidade prática é, portanto, muitíssimo afastada da impressionante desenvoltura que observamos na Pomba Gira, em Astarte e em Palas Atena. Mesmo assim, suas imagens são inspiradoras e ajudam a repensar nossos respectivos papéis. As imagens e os enredos míticos mostram quão enraizada e forte é o pendor da submissão feminina – não apenas pela força, mas também pelo ardil que a inteligência masculina observa nas mulheres e recupera para si. Um lembrete de que faríamos bem de competirmos menos, evitando o confronto direto com os homens, observando melhor e dialogando mais com os homens para encontrarmos vias mutuamente proveitosas para uma saída da discriminação. Pois na via do enfrentamento, os homens têm vantagens biológicas, um potencial histórico milenar que favorece sua desenvoltura em todas as áreas, além de um legado traumático plasmado ao longo dos milénios pela especialização profissional da conquista guerreira e do domínio. É recente a descoberta do rico imaginário dos traumas de guerra plasmados nas epopeias gregas e da rica gama de fantasmas antecipando uma possível revolta feminina nas tragédias shakespearianas. Esses estudos – menciono aqui apenas os livros de Jonathan Shay e Janet Adelman - mostram que os homens dominadores não são apenas perpetradores de uma violência lastimável; são também vítimas da lógica imposta pela sobrevivência primitiva. Sem poder entrar aqui nos detalhes muito complexos dos estudos – bem recentes! – sobre essa dupla vitimação feminina e masculina, gostaria de encerrar esse ensaio com uma singela

observação pessoal. O feminismo hoje ganhará pouco com a radicalização reivindicativa, que favorecerá apenas as reações defensivas-agressivas dos homens, plasmadas ao longo de inúmeros séculos. Considerando os ganhos surpreendentes – ganhos, aliás, reduzidos ao mundo que antigamente se chamava ocidental – deveríamos lembrar o segredo do sucesso de Pallas Atena, a grande deusa da democracia ateniense sem a qual não haveria feminismo. Ela vence não só pela força, não só pela inteligência competitiva, mas pela persuasão – uma persuasão que tira sua força dos dotes das “bruxas” e Circes: da observação, da escuta atenta e da sedução.

Referência Bibliográfica

ADELMAN, J. (1992). *Suffocating Mothers*, Psychology Press.

BONNEFOY, Y. (1982). *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Flammarion.

HENDERSON, J. (1991). Women and the Athenian Dramatic Festivals. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 121, p. 133-147.

HESÍODO. (1991). *Teogonia*. Editor Jáa Torrano. Iluminuras, São Paulo.

KRSTOVIC, J. O. (Ed.) (2005). *Epic of Gilgamesh. Classical and Medieval Literature Criticism*, vol. 74, Gale.

LORAUX, N. (1986). La main d'Antigone. *Mètis*, vol. 1, n. 1-2, 165-96.

LORAUX, N. (1985). *Façons tragique de tuer une femme*. Paris: Hachette.

LORAUX, N. (1981). *Les Enfants d'Athena*. Paris: Maspéro.

MASPÉRO, G. (s.d.). *History of Egypt, Chaldea, Syria, Babylonia and Assyria*, 13 vol. London, The Grolier Society.

ROUSSELLE, A. (1983). *Porneia*. Paris: PUF.

SCHAPS, D. (1977). The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names". *Classical Quaterly* 27, p. 323-30.

SHAY, J. (2002). *Odysseus in America. Combat trauma and the trials of homecoming*, Scribner, New York.

VERNANT, J.-P. (1981). *Mythe et pensée ches les Grecs*, 2 vol., Paris, Maspéro.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. (1989). *Mythe et Tragédie*. Paris: Éditions la Découverte, Tome I.

VIAN, F. (1963). *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*. Paris: Klincksieck.

ZEITLIN, F. (1978). I. The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia. *Aretusa*, 11, p. 149-189.