

DA CASTRAÇÃO À FORMAÇÃO: A GÊNESE DE AFRODITE NA TEOGONIA

GIULIANA RAGUSA*

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

RESUMO: *O presente artigo visa a estudar a formação de Afrodite na Teogonia, de Hesíodo, analisando as relações entre as características, as circunstâncias e as conseqüências da castração de Urano – ato a partir do qual a deusa é gerada –, do nascimento de Afrodite e da determinação de sua especificidade no poema hesiódico. Norteados por tal objetivo, este texto centra-se na leitura detida da narrativa da geração de Afrodite e de sua ascensão ao Olimpo, mas não se restringe a apenas isso. A fim de destacar os contornos singulares da representação da deusa na Teogonia, serão feitas incursões por passagens de outros poemas épicos, por relatos históricos antigos e, ainda, pela bibliografia que se debruça sobre os aspectos de Afrodite na religião e nos cultos gregos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Afrodite; Hesíodo; Teogonia; nascimento, formação.*

I. Introdução

Este artigo focalizará, na *Teogonia* de Hesíodo,¹ o relato do nascimento da deusa e sua ascensão ao Olimpo a fim de estudar as relações entre o processo pelo qual Afrodite é gerada e sua formação enquanto divindade olímpica que possui um cortejo específico, e tem determinadas uma “honra” (τιμή) e uma μοῖρα, ou seja, uma “parte” entre os deuses e os homens que delimita sua esfera de atuação.

Assim procedendo, pretende-se ressaltar o estreito vínculo entre o episódio da castração de Urano – o ato, suas circunstâncias e suas conseqüências –, a narrativa do nascimento de Afrodite e a formação da deusa no poema hesiódico, formação esta que mescla elementos aparentemente únicos com elementos verificáveis em cultos à deusa, em certos relatos de viajantes e nos mitos largamente difundi-

dos pela cultura oral da Grécia arcaica. Além disso, este trabalho tem por objetivo iluminar a especificidade da Afrodite hesiódica através de uma visão panorâmica e vertical de sua representação na *Teogonia*.

Ressalto que as traduções do grego para o português aqui encontradas são minhas, exceto as da *Teogonia*, de Jaa Torrano, e outras devidamente apontadas.

II. A castração de Urano e o nascimento de Afrodite

Segue-se ao hino às Musas (cf. vv. 1-115), que abre a *Teogonia*, o relato propriamente dito da origem dos deuses, que se inicia por quatro divindades primordiais – Caos, Gaia, Tártaro e Éros – dentre as quais destaca-se, no episódio da castração de Urano, Gaia, a Terra, chão, abrigo e nutriz das criaturas, “segurança e firmeza inabaláveis, o fundamento inconcusso de tudo” (Torrano, 1995, p. 41) (cf. vv. 117-8).

Gaia gera vários filhos; um é o “Céu constelado” – Οὐρανὸν ἀστερόενθ', v.127. Duplo da mãe Terra – ἐγείνατο Ἴσον ἐωυτῆι, v.126 –, Urano, o Céu, é seu igual em tamanho – ambos “constituem dois planos superpostos do universo, um chão e uma abóbada, um embaixo e um em cima, que se cobrem completamente” (cf. Vernant, 2000, p.19-20) – e em função, porque a Terra é o abrigo seguro das criaturas assim como o Céu é a morada segura e abrigo dos imortais (cf. vv. 127-8). Outros filhos de Gaia são as Montanhas e Ponto, o Mar (cf. vv. 129-32), que é o contrário da mãe, pois é líquido, disforme, inapreensível. Todos esses filhos são concebidos sem união amorosa (cf. v.132): Gaia “dá à luz o que nela existia de forma obscura” (cf. Vernant, 2000, p. 19).

Porém, Urano (ὁ Οὐρανός) – um ser masculino –, seguindo o impulso irresistível de união amorosa, passa a deitar-se continuamente sobre a mãe Gaia (ἡ Γαῖα) – um ser feminino – cobrindo-a por inteiro. Desse modo, Gaia engravida sucessivamente do filho-amante que, todavia, a ela se cola sem se afastar e, portanto, barra o nascimento de seus filhos aprisionados no ventre materno (cf. vv. 157-8). Sofrendo e ultrajada, Gaia decide pôr fim ao malfeito de Urano e, para isso, concebe um plano – “dolosa e maligna arte” (δολίην δὲ κακὴν (...) τέκνην, v.160).

Diante dos filhos, Gaia pede ajuda e obtém o apoio de Crono (cf. vv. 163-72), gerado da união amorosa com Urano (cf. v.133) – “Crono de curvo pensar (ἀγκυλομήτης),/ filho o mais terrível” (vv. 137-8) que, ao nascer, detestou o pai como este detestava sua prole (cf. vv. 155-6).

Torrano enfatiza que o pensamento de Crono “é dito curvo (*ankylométes*) porque ele só age obliquamente e sob ardil (...)” (cf. Torrano, 1995, p. 55). O epíteto ἀγκυλομήτης agrega as noções de ἀγκύλος – o curvo, o retorcido, o intricado –, e μῆτις – uma maneira de pensar determinada por um complexo conjunto de qualidades como perspicácia, sagacidade, senso de oportunidade, vigilância, capacidade de previsão, versatilidade, astúcia (cf. Detienne e Vernant, 1974, p. 10).

Assim, ἀγκυλομήτης, o epíteto empregado pelo poeta para Crono no instante em que este chama para si a tarefa de punir o pai (cf. vv. 168-72), e a caracterização do ardil urdido por Gaia (cf. v.160) apontam para o tipo de ação que será cometida: uma ação dolosa, premeditada e traiçoeira. Cito os versos que a narram:

εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ· ἐνέθηκε δὲ χερσὶν
 ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα. 175
 ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
 ἰμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καὶ ῥ' ἐτανύσθη
 πάντη· ὃ δ' ἐκ λοχέοιο πάϊς ὠρέξατο χειρὶ
 σκαιῆ, δεξιτερῆ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην,
 μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς 180
 ἐκσυμένως ἤμησε, (...)

[Gaia] colocou-o [Crono] oculto em tocaia, pôs-lhe nas mãos
 a foice dentada e inculcou-lhe todo o ardil. 175
 Veio com a noite o grande Céu [Urano], ao redor da Terra
 desejando amor sobreparou e estendeu-se
 a tudo. Da tocaia o filho alcançou com a mão
 esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice
 longa e dentada. E do pai o pênis 180
 ceifou com ímpeto (...)

Oculto pelo local em que está posto e pela noite, Crono está em tocaia, à espreita do pai, esperando o momento certo para desferir o golpe com a foice forjada pela mãe (cf. vv. 161-2). Essa descrição, ao revelar a natureza traiçoeira da ação, confirma o epíteto de Crono, ἀγκυλομήτης (“de curvo pensar”), e a caracterização do plano de Gaia (cf. v.160).

Surpreendente é que, ao decepar o pênis paterno e atirá-lo para longe (cf. vv. 181-2), Crono provoca, ao mesmo tempo, a esterilidade de Urano e a geração de outros filhos por dois processos diferentes. Veja-se o primeiro:

ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,
 πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
 γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας, 185
 τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
 Νύμφας θ' ἄς Μελίαις καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.

quantos salpicos respingaram sangüíneos
 a todos recebeu-os a Terra; com o girar do ano
 gerou as Erínias duras, os grandes Gigantes 185
 rútilos nas armas, com longas lanças nas mãos,
 e Ninfas chamadas Freixos sobre a terra infinita.

Nascem do sangue de Urano gerado pela violência de filho contra pai por estímulo da mãe, seres associados à vingança por crimes entre consangüíneos – as Erínias –, e à guerra – os Gigantes e as Ninfas Freixos. E o que acontece com o pênis de Urano? Ele cai no mar, onde o esperma que dele jorra se mistura à água salgada; dessa mistura gera-se Afrodite (cf. vv. 188-206).

Fruto, portanto, de um processo diverso, Afrodite insere-se na esfera do amor, do desejo, do prazer, da sedução, e é posta em oposição aos seres nascidos do sangue. Mas isso não é tudo. Hesíodo, ao descrever a gênese de Afrodite, vale-se de uma série de elementos recorrentemente a ela relacionados, os quais singularizam seus contornos e suas atividades. Dada a riqueza de detalhes de sua arquitetura, faz-se necessário um comentário verso a verso da descrição do nascimento de Afrodite para que, na terceira e última etapa deste estudo, possamos retornar à cena da castração de Urano e analisar as relações entre os filhos gerados do sangue e a deusa gerada do esperma do pênis mutilado.

1. Afrodite e as ilhas de Citera e Chipre

Começo pelos nomes Κυθήρειαν (“Citeréia”) e Κυπρογενέα (“Nascida em Chipre”), pois ambos dão conta da geografia mitológica, por assim dizer, do nascimento de Afrodite na *Teogonia*, ligando-a a duas ilhas bem distantes entre si, Citera e Chipre (*Teog.*, vv. 188-200):

μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
 κάββαλ' ἀπ' ἠπίροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
 ὡς φέρετ' ἄμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς 190
 ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ' ἐνὶ κούρῃ
 ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
 ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἴκετο Κύπρον.
 ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
 ποσσὶν ὑπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν Ἀφροδίτην 195
 [ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν]
 κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ
 θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροισι·
 Κύπρογενέα δ', ὅτι γέντο περικλύστῳ Κύπρῳ·
 [ἡδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφάνθη]. 200

O pênis, tão logo cortando-o com o aço
 atirou do continente no undoso mar,
 aí muito boiou na planície, ao redor branca 190
 espuma da imortal carne ejaculava-se, dela
 uma virgem criou-se. Primeiro Citera divina
 atingiu, depois foi à circunfluída Chipre
 e saiu veneranda bela Deusa, ao redor relva
 crescia sob esbeltos pés. A ela Afrodite 195
 Deusa nascida de espuma e bem-coroada Citeréia
 apelidam homens e Deuses, porque da espuma
 criou-se e Citeréia porque tocou Citera,
 Cípria porque nasceu na undosa Chipre,
 e Amor-do-Pênis porque saiu do pênis à luz. 200

Ao sul da Lacônia, Citera é a primeira ilha relacionada a Afrodite. Hesíodo lista, entre outros nomes e epítetos da deusa, *Κυθήρειαν*, “Citeréia”, cuja explicação etiológica se explicita no verso 198 pelo pronome ὅτι, “porque”. Literariamente bastante utilizado, *Κυθήρεια* ocorre antes, e pela primeira vez para nós, na *Odisséia* (cf. cantos VIII, v.288, e XVIII, vv. 193-4),² mas com uma variação, *Κυθερείη*, apesar da qual reconhece-se o nome como referência a Citera (cf. *contra* Morgan, 1978, p. 115-20). Em *L'Aphrodite Grecque*, Vinciane Pirenne-Delforge, comentando as dificuldades etimológicas que o cercam, salienta que “o epíteto é, antes de tudo, literário” (Pirenne-Delforge, p. 225). Afrodite é chamada “Citeréia” em vários outros poemas.

Outras fontes antigas testemunham o elo Afrodite-Citera. Uma delas é Heródoto. Ao falar do templo de Afrodite “Celestial” em Áscalon, na Síria, conta o seguinte:

ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱερόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱερῶν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱερόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικες εἰσὶ οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες· (Heródoto I, 105, edição Loeb, 1999, p. 136).

Como eu descobri por ter inquirido, este santuário é o mais antigo de todos os da deusa, pois o santuário em Chipre foi fundado a partir desse, como dizem os próprios círios, e os fenícios, habitantes desta terra da Síria, são os que ergueram para a deusa o santuário de Citera.

Heródoto afirma a antigüidade dos templos de Afrodite tanto em Citera, onde os fenícios foram os fundadores, quanto em Chipre. Séculos depois, Pausânias faz o mesmo: ao descrever os arredores do templo de Hefesto em Atenas, no livro sobre a Ática, menciona, tal qual Heródoto, uma Afrodite “Celestial” cujo culto, também encontrado em Chipre, veio para a Grécia do Oriente:

πλησίον δὲ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας. πρῶτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίους κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίους καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθήριοι μαθόντες σέβουσιν· (Pausânias I, XIV, 7, edição Loeb, 1959, p. 364).

Perto [do templo de Hefesto] está o santuário de Afrodite Celestial. Os assírios foram os primeiros homens a estabelecer o culto à Celestial e, depois dos assírios, os páfios de Chipre e, dentre os fenícios, os habitantes de Áscalon, na Palestina, com os quais o povo de Citera aprendeu a cultuá-la.

Em livro sobre a Lacônia, Pausânias é mais específico em relação a Citera:

ἐν Κυθήροισι δὲ ἐπὶ θαλάσσης Σκάνδειά ἐστιν ἐπίγειον, Κύθηραδὲ ἡ πόλις ἀναβάντι ἀπὸ Σκανδείας στάδια ὡς δέκα. τὸ δὲ ἱερόν τῆς

Οὐρανίας ἀγιώτατον καὶ ἱερῶν ὀπόσα Ἀφροδίτης παρ' Ἑλλησίν
ἔστιν ἀρχαιότατον (Pausânias III, XXIII, 1, edição Loeb, 1955, p. 144).

Em Citera, Escândia é o porto sobre o mar e a cidade de Citera está a dez estádios de Escândia para quem para lá sobe. O santuário da Celestial [Afrodite] é o mais sagrado e, dentre todos os santuários da deusa na Grécia, o mais antigo.

O elo entre Afrodite e Citera é, pois, precioso, bem como outro antigo elo, entre a deusa e Chipre, a ilha que a recebeu (cf. *Teog.*, vv. 192-4). Esse elo é marcado no verso 199, em que se lê um outro nome para a deusa, explicado etiológicamente: *Κυπρογενέα*. Desse modo, a *Teogonia* estabelece a ligação entre Afrodite e Chipre.

Κυπρογενέα, nome muito usado na literatura grega, significa, na tradução literal, “Nascida em Chipre”. A tradução de Torrano, “Cípria”, corresponde mais exatamente a *Κύπρις* (*Kýpris*) que, muito embora não ocorra na *Teogonia*, é o nome de Afrodite mais empregado na prosa e poesia gregas (cf. Pirenne-Delforge, 1994, p. 317; Boedeker, 1974, p. 19) e é tido por alguns estudiosos como “um título grego local da deusa de Chipre” (Farnell, 1896, p. 619).

Κύπρις aparece pela primeira vez, para nós, na *Iliada*, somente no canto V.⁵ Não se encontra na *Odisséia*, mas, como na *Teogonia*, o elo Afrodite-Chipre ali se estabelece de outra forma, a saber, pela referência ao templo da deusa em Pafos, cidade cípria que foi um famoso e importante centro de culto a Afrodite (cf. Burkert, 1998, p. 153). Tal referência está no canto VIII, quase ao fim da canção entoada por Demódoco na terra dos feáceos (cf. vv. 266-369) – canção dos amores de Ares, Afrodite, a esposa adúltera de Hefesto que, após ser flagrada e aprisionada ao leito junto a Ares, exposta aos olhos e ao riso dos outros deuses, parte para Pafos, onde estão “seu recinto sagrado e seu altar fragrante” (ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις, v.363).

Ilha muito próxima à Síria, Chipre oscilava, no imaginário grego, entre a condição helênica e a “bárbara” – leia-se oriental –, pois sua fundação, população, dialeto, mitos e tradições religiosas misturavam traços de ambas as culturas (cf. Pirenne-Delforge, 1994, p. 319-23). Essa marca ambígua é assinalada em Afrodite, deusa grega cujos cultos são fortemente ligados ao Oriente, conforme sinalizavam Heródoto e Pausânias, e predominam em Chipre, Citera, Creta, e nas cidades gregas da costa da Ásia Menor (cf. Farnell, 1896, p. 618). Tal proximidade com o Oriente alimenta a infundável discussão sobre as origens da deusa que, para uns, é uma divindade oriental adaptada ao panteão grego (Cf. Bunkart, p. 153-155).

A importância de Afrodite em Pafos é inquestionável e remonta a tempos longínquos: “a conexão de Afrodite com Pafos e Chipre provavelmente estava à disposição de qualquer cantor nos estágios formativos da épica troiana” (cf. Kirk, 1995b, p. 94-5). Segundo Pausânias, em seu livro sobre a Arcádia, a fundação de Pafos e a inauguração do templo à deusa são eventos consecutivos ocorridos à época da Guerra de Tróia:

Ἄγαπήνωρ δὲ ὁ Ἄγκαίου τοῦ Λυκούργου μετὰ Ἐχέμον βασιλεύσας ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσι. Ἰλίου δὲ ἀλούσης ὁ τοῖς Ἕλλησι κατὰ τὸν πλοῦν τὸν οἶκαδε ἐπιγενόμενος χειμῶν Ἄγαπήνορα καὶ τὸ Ἀρκάδων ναυτικὸν κατήνεγκεν ἐς Κύπρον, καὶ Πάφου τε Ἄγαπήνωρ ἐγένετο οἰκιστὴς καὶ τῆς Ἀφροδίτης κατεσκευάσατο ἐν Παλαιπάφῳ τὸ ἱερόν· (Pausânias VIII, V, 2, edição Loeb, 1954, p. 364).

Agapenor, filho de Anqueu, o filho de Licurgo, tendo reinado depois de Equemo, para Tróia conduziu os arcádios. Após a captura de Ílio, uma tempestade se abateu sobre os helenos em viagem para casa e carregou Agapenor e a frota dos arcádios para Chipre; e de Pafos Agapenor tornou-se o fundador, e a Afrodite ergueu, na Velha Pafos, um santuário.

Pode-se afirmar a relevância de Citera e, sobretudo, de Chipre nas representações de Afrodite. No caso de Chipre, há mesmo uma contaminação entre a deusa e a ilha, ambas “bárbaras” e helênicas. Hesíodo, ao chamar Afrodite *Κυθέρειαν* e *Κυπρογενέα*, embora não a chame *Κύπρις*, traz para a *Teogonia* dados atestados pela arqueologia e bastante familiares aos antigos, estabelecendo, pois, um diálogo entre a poesia e as outras dimensões da cultura grega.

2. Afrodite e a relva

Ao chegar a Chipre, Afrodite sai das águas; conta Hesíodo (*Teog.*, vv. 195-6):

ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὑπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· [...]

e saiu veneranda bela Deusa, ao redor relva
crescia sob esbeltos pés. [...]

Os pés da deusa gerada do esperma misturado à água do mar fertilizam o solo cíprio. Trata-se de um indício da afinidade de Afrodite com o mundo vegetal, a renovação e a fertilidade (cf. Pirenne-Delforge, 1994, p. 368-9). Tal afinidade é intensa e constante: nos versos acima transcritos, a relva compõe o vivo cenário da gênese de Afrodite; noutros versos gregos, as flores – com destaque para as rosas – e seus perfumes integram a atmosfera erótica de cenários dominados pela sedução que retratam, por exemplo, encontros amorosos nos quais a deusa está presente ou tem participação indireta.⁶ Cabe ressaltar que Chipre, a ilha de Afrodite, fabricava perfumes reputados na Antigüidade (cf. Pirenne-Delforge, 1994, p. 323).

Além de associações a espécies da flora, deidades como as Horas ou “Estações”, e as Cárites ou “Graças”, ligadas ao desabrochar das flores e ao crescimento das plantas, são, por vezes, inseridas no séquito de Afrodite, a “deusa da natureza em flor”.⁷

Outra figura muito próxima da flora, das plantas, dos aromatas e de Afrodite é Adônis, o jovem amado pela deusa e morto no auge de sua juventude e virilidade (cf. Burkert, 1982, p. 105-7). Os mitos que os envolvem são referidos tanto na literatura – cito o fragmento 140 V (edição Voigt, 1971 = 140a, edição de Lobel e Page, 1997) de Safo como um exemplo – quanto nas representações religiosas, uma das quais ocorre, segundo Pausânias, em seu livro sobre a Beócia, na cidade cípria de Âmatos, “onde está um antigo templo dedicado a Afrodite e Adônis” (Ἀδώνιδος ἐν αὐτῇ καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν ἐστὶν ἀρχαῖον, Pausânias IX, XLI, 2, edição Loeb, p. 362).

Não é acidental a referência a Âmatos, uma vez que Chipre ocupava um “lugar proeminente de culto a Adônis, de acordo com a tradição grega”, e, além disso, a ilha, próxima da Palestina, foi “um lugar onde as tradições semítica e grega definitivamente se encontraram e se misturaram por séculos” (Burkert, 1982, p. 106-7). Tal mistura predominou, especialmente, em Âmatos, onde a população fenícia era maciça devido à abundância, na região, de madeira apropriada para a construção de embarcações, vitais para um povo comerciante (cf. Karageorghis, 1991, p. 109-202). Ressalte-se a origem semítica de Adônis, que é, nos mitos, filho de Mirra, “a árvore-bálsamo, mas o nome *myrrha*, bem como a substância, é uma importação semítica que veio para a Grécia no sétimo século” (Burkert, 1982, p. 106).

Outro elemento do âmbito de Adônis também guarda conexões com Afrodite: trata-se dos jardins, detalhadamente estudados por Marcel Detienne em *Les Jardins d’Adonis*, de 1972. Veja-se o relato de Pausânias no seu livro sobre a Ática:

– ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὃ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισὶν ἐστὶ λόγος· οὐ μὴν οὐδὲ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἢ τοῦ ναοῦ πλησίον ἔστηκε. [...] τὸ δὲ ἀγαλματῆς

Ἄφροδίτης τῆς ἐν Κήποις ἔργον ἐστὶν Ἀλκαμένους καὶ τῶν Ἀθήνησιν ἐν ὀλίγοις θέας ἄξιον. (Pausânias I, XIX, 2, edição Loeb, 1959, p. 92)

Quanto à região que chamam de “os Jardins” e o templo de Afrodite, não há nenhuma história que contem, e nem tampouco quanto à Afrodite que está posta perto do templo. [...]. A estátua de Afrodite nos Jardins é o trabalho de Alcámenes, e uma das mais notáveis em Atenas.

Retomando as referências aqui comentadas – a afinidade de Afrodite com o mundo vegetal e a fertilidade, e sua associação a divindades do crescimento da flora; a relação da deusa com as flores e seus perfumes; a paixão por Adônis; a associação de Afrodite aos jardins –, constata-se que a deusa se situa, tanto nos cultos quanto na literatura e nos mitos, na esfera da sedução, do erotismo, da sexualidade e da renovação, e abarca o universo vegetal. É eloqüente, portanto, o crescer da relva sob os pés de Afrodite quando pisam em Chipre, na *Teogonia*.

3. A beleza de Afrodite

A beleza incomparável de Afrodite é sublinhada por Hesíodo no verso 194 de seu poema. Essa beleza tão celebrada é indisfarçável, como mostra a cena em que Afrodite em vão assume a forma de uma velha senhora na *Iliada* (canto III, vv. 395-7), e também irresistível, como demonstra uma fala de Hermes a Apolo na *Odisséia* (canto VIII, vv. 339-42).

Além disso, há na poesia grega um recorrente epíteto exclusivo de Afrodite que dá bem a medida de sua beleza radiante: χρυσῆς, “áurea”, com a variante πολυχρυσῆς, “multiáurea” (cf. Boedeker, 1974, p. 22 e p. 26). Ambos os epítetos ocorrem na *Teogonia* (cf., respectivamente, v. 822 e v.980).

4. O nome “Afrodite”

Walter Otto afirma, em *The Homeric Gods*: “Áurea’ Afrodite, a deusa do amor; carrega um nome que certamente não é grego” (Otto, 1979, p. 91). Como outros, o helenista a crê uma divindade oriental adotada e completamente helenizada pelos gregos (cf. Otto, 1979, p. 92). Lewis Richard Farnell, porém, em *The Cults of*

the Greek States – II, nota que, em vários cultos de Afrodite nas cidades gregas, a deusa jamais perdeu determinadas marcas de seu caráter oriental, tais como o elo com Adônis no santuário de Âmatos, seu nome Κύπρις e sua prevalência em Chipre, seus epítetos Ούρανία e ἐν Κήποις (cf. Farnell, 1896, p. 618-21).

Há na *Teogonia* uma explicação julgada pouco convincente para o obscuro nome da deusa: Afrodite, “porque da espuma/ criou-se”, οὐνεκ’ ἐν ἀφρῶ/θρέφθη, v. 197. Farnell enumera muitas dificuldades para a compreensão do nome que poderia ser “ariano ou semítico” (Farnell, 1896, p. 619). Walter Burkert, em *Greek Religion*, afirma que; até hoje, “a origem de Afrodite permanece tão obscura quanto seu nome” (Burkert, 1998, p. 153); lembra esse helenista que o mito da gênese da deusa na *Teogonia* só explica a primeira parte de seu nome, e, ademais, a épica dá-lhe genealogia diversa (cf. Burkert, 1998, p. 154). Isso aponta para a existência de várias versões sobre seu nascimento, o que é próprio da cultura oral.

5. Afrodite φιλομμηδέα

O último epíteto com que Hesíodo distingue Afrodite encerra a descrição de seu nascimento na *Teogonia*: “e Amor-do-Pênis porque saiu do pênis à luz”, ἡδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μμηδέων ἐξεφάνθη, v.200. Aqui, φιλομμηδέα mantém-se estreitamente relacionado aos atributos eróticos da divindade e à própria descrição de sua gênese na *Teogonia*. Por outro lado, o epíteto suscita dificuldades porque difere de φιλομμειδής, “amante dos sorrisos”, que é mais comum nas caracterizações de Afrodite.

O sentido de φιλομμειδής, epíteto exclusivo de Afrodite, salienta Deborah Boedeker em *Aphrodite’s Entry into Greek Epic*, insere-se, como o sentido de φιλομμηδέα, na esfera do sexo na medida em que a deusa “preside sobre os sorrisos que são elementos de sua esfera da consumação do ato amoroso”: φιλομμειδής “é regularmente associado ao papel de Afrodite como deusa do amor sexual” (Boedeker, 1974, p. 24-5; cf. p. 32). Na *Ilíada*, canto III, v.424, é Afrodite φιλομμειδής quem guia a silenciosa e encoberta Helena aos aposentos de Páris que a espera cheio de desejo e ansioso para com ela se deitar (cf. vv. 419-46). Essa mesma Afrodite φιλομμειδής é uma das divindades que auxiliam Hera a seduzir e enganar Zeus (cf. *Il.*, canto XIV, vv. 211-24).

Muitas são as ocorrências de φιλομμειδής, mas há casos em que, mesmo sem o epíteto, a relação entre a deusa e os sorrisos é feita. Vejam-se os versos do *Hino Homérico X*, à deusa: “em sua face desejável/ sempre os sorrisos estão”

(ἐφ' ἰμερτῶ δὲ προσώπῳ/αἰεὶ μειδιάει, vv. 2-3).⁸ Os sorrisos pertencem, portanto, ao cenário erótico-amoroso em que atua Afrodite.

Dada a recorrência de φιλομειδής, há um estranhamento e flagrante desconforto dos helenistas diante de φιλομμηδέα, epíteto somente na *Teogonia* registrado: Hugh Evelyn-White o crê “uma perversão do normal φιλομειδής (*amante do riso*)” (Evelyn-White, 1998, nota 3, p. 93); Martin L. West, apesar de comentar que “Hesíodo liga *meid*– ‘sorriso’ a *medea* ‘genitais’”, opta pela tradução de φιλομμηδέα como “amante dos sorrisos” (Hesiod, 1988, p. 65), seguindo uma tendência forte que Boedeker também observa e reforça citando o uso de μειδήματα, “sorrisos”, na *Teogonia*, v. 205 – um dos versos que definem a esfera de atuação de Afrodite (cf. vv. 205-6) (cf. Boedeker, 1974, p. 23-4).

A despeito dessas notas que parecem conceber φιλομμηδέα como anomalia de φιλομειδής, dadas a significativa ocorrência desse último epíteto na literatura grega e a relação entre Afrodite e os sorrisos tão comumente assinalada, é inegável que, na *Teogonia*, o modo como nasceu a deusa – da mistura da água do mar com o esperma do pênis de Urano – e sua atribuição central – o amor erótico-sexual – viabilizam que se entenda e traduza φιλομμηδέα como “Amor-do-Pênis”.

6. Afrodite, seu séquito, suas atribuições

Cabe, agora, observar os versos que encerram o episódio da gênese de Afrodite e completam sua formação na *Teogonia*, definindo as deidades de seu séquito e as atribuições da deusa. Primeiro, as deidades (*Teog.*, vv. 201-2):

τῆ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς
γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούσῃ

Éros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo,
tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses.

Éros, “Amor”, e Desejo (Ἴμερος) acompanham Afrodite ao Olimpo. Esse séquito sofre alterações na literatura grega e outras deidades podem integrá-lo. Contudo, Éros e Desejo não são somente acompanhantes de Afrodite; mais do que isso, são facetas do poder da deusa: ἔρωσ/ἐράω, *amor/amar* e seus derivados pertencem à linguagem de Afrodite, bem como o *desejo*.

Quanto a Éros, que a tradição posterior tomará por filho de Afrodite (cf. Farnell, 1896, p. 625), vale marcar sua diferença em relação ao Éros primordial que aparece antes na *Teogonia*, e constitui um princípio de origem:

[...] ἡδ' Ἔρωσ, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, 120
 λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
 δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

[...] e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,
 solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
 ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.

Κάλλιστος, λυσιμελής e δάμναται: essa trinca define Éros como um impulso de união amorosa irresistível, avassalador, capaz de fazer sucumbir tanto os deuses quanto os homens. É como esse impulso que Éros paira sobre a *Teogonia* (cf. West, 1988, p. 195-6), promovendo a união amorosa dos contrários e a consequente procriação. Merecem algumas palavras o epíteto λυσιμελής e o verbo δάμναται. Quanto ao epíteto, seu emprego, bastante recorrente sobretudo na lírica e na tragédia gregas (cf. West, 1988, p. 196), marca “um topos erótico familiar, pois os poetas imaginam o desejo, freqüentemente, como uma sensação de calor e uma ação de derretimento. Eros é, tradicionalmente, “aquele que solta os membros (*lusimeles*)” (Carson, 1986, p. 105).

No que se refere ao verbo δαμνάω “domar, subjugar”, é possível verificar seu uso tanto em contextos que tematizam a caça quanto em contextos que tematizam a paixão. Em ambos os contextos, a relação é a do exercício da dominação por um agente externo mais forte e inexorável que ataca e arrebatava sua vítima. Por isso, os referidos verbos pertencem ao vocabulário associado a Éros e a Afrodite.

Dizem os versos que resumem a essência dos έργα de Afrodite (*Teog.*, vv. 203-6):

ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἡδὲ λέλογχε 205
 μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,
 παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε
 τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.

Esta honra tem dês o começo e na partilha
 coube-lhe entre homens e Deuses imortais

as conversas de moças, os sorrisos, os enganos,
o doce gozo, o amor e a meiguice.

205

Ecoam nessas linhas versos da *Ilíada*, canto XIV, vv. 213-15, nos quais Afrodite, auxiliando Hera a seduzir Zeus, entrega-lhe seu cinto “onde estão o amor, o desejo, os murmúrios dos amantes,/ e a persuasão que engana a mente sagaz dos mais sábios” (ἔνθ' ἐνὶ μὲν φιλότῆς, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστύς / πάρφασις ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων, vv. 214-5).

William Sale nota que ambas as passagens “apresentam Afrodite como a deusa dos deleites do amor sexual” (Sale, 1961, p. 509): “(...) Homero e Hesíodo atribuem a Afrodite as mesmas *timai* de modos bastante diversos: Hesíodo declara diretamente em 203-4 que essa é sua esfera; Homero fala simbolicamente e define seu papel através das qualidades que dá ao seu cinto” (Sale, 1961, p. 511).

Ainda da *Ilíada* (canto V) destaco a advertência de Zeus a Afrodite, expulsa da luta por Diomedes, lembrando-lhe: “Não cuides dos afãs da guerra,/ às himenéias, doces obras te consagra;/ da guerra hão de ocupar-se Ares veloz e Atena” (Οὐ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα, / ἀλλὰ σὺ γ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο, / ταῦτα δ' Ἄρηϊ θεῶ καὶ Ἀθήνη πάντα μελήσει., vv. 428-30, tradução de H. de Campos, 2001).

Afrodite “verga sob a lei do desejo tudo o que é vivo e se move” (Detienne e Sissa, 1990, p. 52); o desejo “é a ocupação de Afrodite, o essencial de seus trabalhos, *erga*” (Detienne e Sissa, 1990, p. 53). Burkert frisa que sua esfera de atuação é “a prazerosa consumação da sexualidade” (Burkert, 1998, p. 152). Tais comentários estão sintetizados nos seis versos iniciais do *Hino Homérico a Afrodite V*, que assinalam a amplitude do poder de Afrodite, cujo alcance vai do Olimpo à terra, passando pelo mar e pelo ar. Provocar a paixão, o desejo, é seu *métier*, o fundamental dos seus *erga*. E as armas das quais se vale Afrodite para exercer com sucesso seu poder são a persuasão, os sorrisos dissimulados, o engano, conforme ressaltam os versos da *Teogonia* (cf. vv. 205-6) e da *Ilíada* (cf. canto XIV, vv. 216-7).

O *Hino Homérico a Afrodite V* enfatiza, com o largo uso de termos e expressões como πεπιθεῖν, ἀπατηῆσαι, δάμναται ἐν φιλότῆτι, que “persuadir”, “enganar”, “subjugar com o amor” são os ofícios de Afrodite, que revela, nesse *Hino*, uma conduta pautada pela mentira, pela dissimulação, pela mente ardilosa, pelo engano – tudo em prol da sedução amorosa. A fim de seduzir Anquises, Afrodite mente, disfarça-se de mortal, alega – ela, a deusa do amor

sexual – ser uma virgem “pura e inexperiente no amor” (ἀδμήτην μ' ἀγαγῶν καὶ ἀπειρήτην φιλότητος, v. 133; cf. vv. 109-42). Revelada sua identidade após a união amorosa, Afrodite exige de Anquises um comportamento similar (cf. vv. 284-90). Peter Walcot observa: “Sendo o arquétipo da mulher enganadora, Afrodite começa e termina sua relação com Anquises pela exploração de uma mentira” (Walcot, 1991, p. 152).

III. De volta ao começo: relações entre a castração de Urano e a gênese e formação de Afrodite na *Teogonia*

O episódio da castração de Urano desenrola-se sob o signo da traição, do ardil, da premeditação, das sombras e do ocultamento. Além disso, a Crono, o executor que decepa o pênis de seu pai a pedido da mãe, Gaia, é atribuído o epíteto ἀγκυλομήτης, resultante da soma de ἀγκύλος, “o curvo, o retorcido, o intrincado”, e μήτις, um tipo especial e complexo de inteligência. Por fim, constata-se que as deidades envolvidas no episódio o inserem no âmbito familiar: Urano é o marido a ser punido por Gaia, pois ele a impede de dar à luz os filhos; Urano é o pai punido pelas mãos do filho, Crono (cf. vv. 154-82).

Esse quadro de violência e de crime familiar se reflete na geração nascida do sangue de Urano que respinga na Terra: as Erínias são “forças primordiais cuja função essencial é guardar a recordação da afronta feita por um parente a outro, e de fazê-lo pagar, seja qual for o tempo necessário para isso. São divindades da vingança pelos crimes cometidos contra os consangüíneos” (Vernant, 2000, p. 25; cf. Detienne, 1973, p. 106-7); os Gigantes e as Ninfas Freixos, por sua vez, são seres da guerra, da luta, do massacre (cf. vv. 183-7).

Todavia, as conseqüências da castração de Urano não se esgotam no nascimento de seres que atuam, em última instância, na esfera da morte. Esse ato de “conseqüências cósmicas decisivas”, ao separar o Céu da Terra desbloqueando, assim, seu ventre, permite o processo da sucessão de gerações, “institui um novo modo de procriação por união de princípios que permanecem (...) distintos e opostos”, e “funda a necessária complementaridade entre as forças do conflito e as forças do amor (...)” (Detienne e Vernant, 1974, p. 69). As “forças do conflito” são as Erínias, os Gigantes e as Ninfas Freixos. Oposta, mas complementar – como é próprio do pensamento mítico (cf. Detienne, 1973, p. 127-8; Torrão, 1995, p. 39) – é a força do amor, Afrodite. Formam-se, assim, dois pares opositivos: guerra e amor, sangue e sexo. Discorri sobre o primeiro; passo, então, ao segundo.

Nascida de um crime violento, Afrodite “afirma claramente o poder das forças do amor e da geração (...)” (Pirenne-Delforge, 1994, p. 312-3). A própria deusa é, em dois momentos, amante e mãe, pois do deus Ares gera três filhos (cf. vv. 933-7), e do mortal Anquises gera Enéias (vv. 1008-10).

Portanto, a procriação é, na *Teogonia*, um aspecto do amor, além do desejo e do sexo (cf. Sale, 1961, p. 512). Lembremos que os pés de Afrodite, quando tocam o solo de Chipre, fazem crescer a relva (cf. vv. 194-5); que a deusa se cria do esperma do pênis de Urano, o que explicaria o nome “Afrodite” (cf. vv. 195-8); que ela é chamada “Amor-do-Pênis” (φιλομμυδέα, v. 200); e, por fim, lembremos que acompanham Afrodite ao Olimpo Éros e Desejo, e que a ela é atribuído o poder da sedução amorosa (cf. vv. 201-6). Afrodite é a deusa do sexo, do desejo, do amor erótico, mas também da fertilidade e da procriação, e seu poder alcança a flora, os animais, os mortais e os imortais.

Gerada não do sangue de Urano caído na terra, mas do líquido espumoso e fértil composto de esperma e água salgada, Afrodite guarda, em sua essência, os reflexos desse nascimento. É preciso, pois, atentar para outro par opositivo: terra e água, que se desdobra em sólido e líquido, firme e fluido, aprensível e inaprensível, estático e movente (cf. Detienne e Vernant, 1974, p. 73).

Enquanto as Erínias, os Gigantes e as Ninfas Freixos – os seres gerados do sangue misturado à terra – se relacionam à vingança e ao confronto direto, seguindo sempre caminhos retos, Afrodite – fruto do esperma misturado à água – se relaciona à sedução erótica e, espelhando as características de sua origem e de seu poder, é inconstante, dissimulada, enganadora, sedutora. Perigosa e enganadora, a deusa, afirma Torrano em “Três fases e três linhagens”, “compartilha da natureza primordial do Céu, enquanto força incoercível e coercitiva de acasalamento, e compartilha da dissimulada inteligência de Crono, pelo que de enganos implicam os jogos amorosos (v. 205). Afrodite, ao subsumir no seu séquito Éros e *Himeros* (*Himeros*, v. 201, é esse mesmo Desejo que espicaçava o Céu *himeíron philótetos*, v.117), manifesta esses mesmos poderes genesíacos, mas num grau mais requintado, trabalhado por um espírito sinuoso e previdente” (Torrano, 1995, p. 54-5).

A castração de Urano relaciona Afrodite, a deusa do amor, à guerra ao fazê-la irmã, por assim dizer, das Erínias, dos Gigantes e das Ninfas Freixos. Outras formas de estabelecer tal relação podem ser encontradas na poesia grega. Na *Iliada*, Afrodite e Diomedes, um guerreiro mortal, travam um combate do qual ela sai ferida e humilhada (cf. canto V, vv. 297-349). Na *Odisséia*, Afrodite é amante de Ares, deus da carnificina, dos massacres, a quem cabem os trabalhos da guerra (cf. canto VIII, vv.

266-369); opostos, mas complementares, Ares e Afrodite compartilham, escondidos, dos prazeres do amor (cf. vv. 266-71): ele, desejando-a com ardor, usa das armas da própria deusa, seduzindo-a com palavras persuasivas (cf. vv. 292-4).

Na *Iliada*, Ares é irmão de Afrodite; na *Odisséia*, são amantes (cf. West, 1988, p. 415), e também na *Teogonia*, onde geram uma descendência:

[...] αὐτὰρ Ἄρηι
 ῥινότορῳ Κυθήρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε,
 δεινούς, οἳ τ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλλαγας 935
 ἐν πολέμῳ κρύοντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ,
 Ἄρμονίην θ', ἣν Κάδμος ὑπέρθνμος θέτ' ἄκοιτιν.

[...] de Ares rompe-escudo
 Citeréia pariu Pavor e Temor terríveis
 que tumultuam os densos renques de guerreiros 935
 com Ares destrói-fortes no horrendo combate,
 e Harmonia que o soberbo Cadmo desposou.

Os filhos da união do par opositivo guerra e amor são igualmente opostos: Pavor e Temor agem na guerra, na desestruturação; Harmonia age na união.

Contudo, não é só na literatura que Ares e Afrodite são amantes, mas também na arte grega do início do século VI a.C em diante (cf. West, 1988, p. 415). Além disso, nos cultos, Farnell registra, em templos dedicados a Ares e/ou Afrodite, representações da deusa armada (cf. Farnell, 1896, p. 653-4). Entre os antigos, a Afrodite armada era familiar. Pausânias, por exemplo, fala de uma estátua de madeira representando Afrodite armada em Citera, local do templo de Afrodite mais sagrado e antigo da Grécia (III, XXIII, 1; cf. item II.1). Note-se que Hesíodo diz que “Citeréia” pariu filhos de Ares (cf. *Teog.*, vv. 933-4). Seria proposital a escolha desse nome ou simples coincidência?

Ainda uma palavra sobre a esfera de atuação de Afrodite.

Afrodite sempre foi, desde a épica grega, a deusa da paixão. “No período clássico Afrodite, que tinha diversos cultos em Atenas, tornou-se o símbolo supremo de *éros*”, e para os gregos, o amor erótico é “considerado como uma doença da mente e do corpo” (Stanford, 1983, p. 36). A leitura dos versos da *Teogonia*, ou de outros d’*Os Trabalhos e os Dias*, onde Hesíodo canta os dons dados a Pandora por Afrodite (cf. vv. 65-6), comprova tal afirmação. Anne Carson, em *Eros, the*

Bittersweet, reforça: “Os poetas representam *eros* como uma invasão, uma doença, uma insanidade, um animal selvagem, um desastre natural. Sua ação é derreter, provocar o colapso, consumir, queimar, devorar, exaurir (...)” (Carson, 1986, p. 148).

O amor é uma experiência de prazer e de dor, seu aspecto mais frisado na Grécia antiga; é uma força selvagem, perigosa. Como seu poder, Afrodite também é considerada selvagem, “bárbara”, perigosa, uma deidade ambígua, grego-oriental, marcada pela visão grega do Oriente, o universo da luxúria, da sexualidade exacerbada, do desequilíbrio, do comportamento extravagante, do apego ao ouro lá tão abundante. A proximidade entre o Oriente e Afrodite, busquei ressaltar ao comentar verso a verso a descrição do nascimento da deusa, é apontada por Hesíodo.

Naquilo que restou da literatura grega, naquilo que o registro escrito conservou e a sorte permitiu sobreviver, naquilo que não se perdeu na oralidade, não encontramos uma narrativa do nascimento de Afrodite como na *Teogonia*, de Hesíodo. Boedeker enfatiza: “(...) não há paralelo para a notável estória de que Afrodite nasceu dos testículos cobertos de ἀφρός [“espuma”] de Urano” (Boedeker, 1974, p. 31).

Isso é possível. Porém, se Hesíodo cria um mito para a gênese da deusa que parece único, busquei salientar que a trama desse mito é tecida a partir de fios comuns a várias representações poéticas de Afrodite e, muito importante, a representações religiosas da deusa que os antigos testemunhos repetiam e a arqueologia, em grande parte dos casos, atesta. Diga-se, ainda, que a narrativa do nascimento de Afrodite apresenta coerência interna e coerência com as funções da deusa no panteão grego.

Assim, a Afrodite hesiódica se constrói a partir de outras representações da deusa nos cultos, na poesia, nos relatos históricos, mantendo com essas um diálogo permanente. A Afrodite cantada por Hesíodo guarda certas especificidades que a singularizam sem, no entanto, torná-la um caso isolado ou uma anomalia. Conforme declarou Burkert, “o mito do nascimento” de Afrodite na *Teogonia* “não é uma extravagância marginal da imaginação poética” (Burkert, 1998, p. 154).

NOTAS

* Professora Assistente de Língua e Literatura Grega do Curso de Graduação e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do DLCV-FFLCH-USP.

1 Para a *Teogonia*, sigo a edição bilíngüe de Jaa Torrano, *Teogonia: A Origem dos Deuses*, 1995.

2 Sigo a tendência que vê Hesíodo como posterior a Homero.

3 Vide vv. 330, 422, 458, 760, 883. Cf. Boedeker, 1974, p. 19.

- 4 Cf. *Il.*, III. 382; XIV. *Od.*, VIII. 363; *Hino Homérico a Afrodite V*, 58-67.
5 In: Otto, 1995, p. 98. Cf. por ex. *Il.*, V.337-9; *Od.*, VIII. 362-6; *Cantos Cíprios*, Fr. 6 (ed. Loeb de Evelyn-White, 1998).
6 Cf. ainda Safo, Fr. 1 V (=L.-P).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYMARD, A.; AUBOYER, J. *L'Orient et la Grèce Antique*. 2. ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1994.
- BOARDMAN, J. *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*. London: Thames and Hudson, 1988.
- BOEDEKER, D. D. *Aphrodite's Entry into Greek Epic*. Leiden: Brill, 1974. (*Mnemosyne*, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 32).
- BRASWELL, B. K. The Song of Ares and Aphrodite. *Hermes*, v. 110, p. 129-37, 1982.
- BROWN, C. G. Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods. *Phoenix*, v. 43, p. 283-93, 1989.
- BURKERT, W. *Greek Religion*. Translation by John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- _____. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- CALAME, C. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Translation by Janet Lloyd. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- CAMPOS, H. de. (trad.). *Ilíada de Homero: volume I*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- _____. *Ilíada de Homero: volume II*. São paulo: Arx, 2002.
- CARSON, A. *Eros, the Bittersweet: an essay*. New Jersey: Princeton, 1986.
- DETIENNE, M. *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce Archaique*. 2^e éd. Paris: F. Maspero, 1973.
- _____. *Les Jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____, SISSA, G. *Os Deuses Gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____, VERNANT, J.-P. *Les Ruses de l'Intelligence. La Mètis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.

- EVELYN-WHITE, H. G. *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homeric*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. (The Loeb Classical Library).
- FARNELL, L. R. *The Cults of the Greek States-II*. Oxford: Clarendon Press, 1896.
- FRIEDRICH, P. *The Meaning of Aphrodite*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- GREENE, E. (Ed.). *Reading Sappho: contemporary approaches*. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- HERODOTUS. *The Persian Wars. Books I-II*. Translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1999. (The Loeb Classical Library).
- HESIOD. *Theogony; Works and Days*. Translation by Martin L. West. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HESÍODO. *Teogonia: a Origem dos Deuses*. Tradução e estudo de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary C. N. Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HEUBECK, A. et alii. *A Commentary on Homer's Odyssey. Volume I: introduction and Books I – VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- HOMER. *The Odyssey – I*. Translation by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1976. (The Loeb Classical Library).
- HOUAISS, A. et alii. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KARAGEORGHIS, V. *Les Anciens Chypriotes. Entre Orient et Occident*. Paris: Armand Colin, 1991.
- KIRK, G. S. *The Iliad: a commentary – I: books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a.
- _____. *The Iliad: a commentary – II: books 5-8*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995b.
- LOBEL, E; PAGE, D. *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- LIDELL, SCOTT & JONES. *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MORGAN, G. Aphrodite Cytherea. TAPA 108, 1978, p. 115-20.
- OTTO, W. *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Traduit par Claude-Nicolas Grimbert et Armel Morgant. Paris: Payot & Rivages, 1993.

- _____. *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*. Translation by Moses Hadas. London: Thames and Hudson, 1979.
- PAUSANIAS. *Guide to Greece*. Translation by Peter Levi. New York: Penguin, 1979. 2 vols.
- _____. *Description of Greece – I. Books I-II*. Translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1959. (The Loeb Classical Library).
- _____. *Description of Greece – II. Books III-V*. Translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1955. (The Loeb Classical Library).
- _____. *Description of Greece – III. Books VI–VIII*. Translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1954. (The Loeb Classical Library).
- _____. *Description of Greece – IV. Books VIII – X*. Translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1955. (The Loeb Classical Library).
- PIRENNE-DELFORGE, V. *L'Aphrodite Grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athènes – Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.
- PREZIOSI, P. The Homeric Hymn to Aphrodite: an Oral Analysis. *HSCP*, v. 71, p. 171-204, 1967.
- SALE, W. Aphrodite in the *Theogony*. *TAPA*, v. 92, p. 508-21, 1961.
- STANFORD, W. B. *Greek Tragedy and the Emotions. An introductory study*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- VERNANT, J.-P. *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- _____. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VOIGT, E.-M. *Sappho et Alcaeus: fragmenta*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 1971.
- WALCOT, P. The Homeric Hymn to Aphrodite: a Literary Appraisal. *G&R*, v. 38, p. 137-55, 1991.
- WEST, M. L. (Ed.). *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *Hesiod. Works and Days*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

INFORME

Este artigo, com algumas modificações, consiste no trabalho de aproveitamento de curso de pós-graduação que fiz para o Prof. Dr. Jaa Torrano durante o meu mestrado, em 2001. A ele agradeço a leitura atenta do texto e o estímulo para a sua publicação.

RAGUSA, Giuliana. *From castration to formation: the birth of Aphrodite in the Theogony.*

ABSTRACT: *The following article presents a study on the representation of Aphrodite in the Theogony of Hesiod. It is centered, on the one hand, on the analyzes of the characteristics, the circumstances, and the consequences of Urano's castration – that is, the means by which Aphrodite is born – and, on the other hand, on the birth of the goddess as well as the definition of her specificity in the Hesiodic poem. Thus, this study has as its focus the narrative of Aphrodite's generation and ascension to Mount Olympus and its objective is to emphasize the singular contours of her representation in the Theogony. Therefore, not only this poem but also passages of other epic poems will be taken on account, as well as historical, religious and cultic aspects of Aphrodite in Greek culture.*

KEY WORDS: *Aphrodite; Hesiod; Theogony; birth, formation.*