

## **Dioniso, Afrodite e Ares: personificações divinas da *makhlosyne***

**(Dionysus, Aphrodite and Ares: divine personifications of *makhlosyne*)**

María Celeste Consolin Dezotti  
FCL - Unesp – Araraquara-SP- Brasil  
[mceleste.cd@gmail.com](mailto:mceleste.cd@gmail.com)

Recibido: 19/09/2016  
Evaluado: 10/10/2016  
Aceptado: 17/10/2016

### **Resumo**

Este estudo investiga as relações entre Afrodite, Ares e Dioniso, qualificados pelo adjetivo *mákhlos*. Esses três deuses são, portanto, dotados de *makhlosýne* e exibem afinidades que os textos gregos indicam por meio de diversos códigos: cromático, zoológico, botânico e, sobretudo, astronômico. O código astronômico mostra Dioniso como o principal deus dessa trindade, e a estrela Sírius, a mais brilhante do céu, como sua epifania celeste. Tal estrela aparece nos textos como metáfora do fogo solar, e sua excessiva ardência metaforiza os excessos da *makhlosýne*. A luz de Sírius simboliza a vitalidade, que caracteriza a videira, mas pode extravasar-se em fúria guerreira (Ares) ou em lascívia (Afrodite).

**Palavras-chave:** *Mákhlos*. *Makhlosýne*. Afrodite. Ares. Dioniso.

**Abstract:** This paper analyses the relationship between Aphrodite, Ares and Dionysus, described by the adjective *mákhlos*. So, the three gods are endowed with *makhlosýne* and bear affinities, which Greek texts indicate by varied codes: chromatic, zoological, botanic and astronomical mainly. The astronomical code proves that Dionysos is the chief god of this trinity, being Sirius, the brightest star in the sky, his celestial epiphany. This star occurs in the texts as a metaphor for the solar fire, and its excessive burning force is metaphor for *makhlosýne*'s excesses. Sirius' light symbolizes vitality, which is a distinctive feature of a grapevine, but can overflow as warlike fury (Ares) or dissolute behaviour (Aphrodite).

**Keywords:** *mákhlos*. *Makhlosýne*. Aphrodite. Ares. Dionysus.

Este estudo investiga as relações entre Afrodite, Ares e Dionísio. A sugestão de que os gregos percebiam afinidades entre eles aparece n'*As Bacantes* de Eurípides, em dois momentos que visam a convencer Penteu da magnificência do deus recém-chegado a Tebas. A relação entre Ares e Dionísio está numa fala de Tirésias (v.302), que assim se refere a Baco:

De Ares ele recebeu e retém alguma porção.

E o Mensageiro (v.773) estabelece o vínculo entre Dionísio e Afrodite:

Vinho não mais havendo, não há Cípris

Esta investigação, de natureza filológica, busca desvendar relações entre esses deuses a partir da análise do adjetivo *mákhlos*, cujas ocorrências qualificam exclusivamente elementos da sexualidade (Afrodite), da guerra (Ares) e da videira (Dionísio). Portanto, essas três divindades participam da *makhlosýne* e exibem congruências que os textos gregos indicam por meio de diversos códigos: cromático, zoológico, botânico e, sobretudo, astronômico<sup>1</sup>.

N'*Os trabalhos e os dias* (v. 582-588), Hesíodo apresenta a seguinte descrição dos efeitos da canícula<sup>2</sup> sobre a natureza:

quando o cardo floresce e a estridente cigarra  
pousada na árvore derrama seu canto sonoro  
ao bater das asas, nos dias de estafante verão,  
então mais gordas estão as cabras, e o vinho, excelente,  
muito lúbricas as mulheres, mas muito esgotados os homens  
estão, pois a cabeça e os joelhos Sírius lhes queima,  
a pele ressequida sob a ardência.

Desse quadro bucólico, pontilhado de erotismo<sup>3</sup>, o destaque é para o verso 586: “muito lúbricas (*makhlótaoi*) as mulheres, mas muito esgotados (*aphaurótatoi*) os homens”<sup>4</sup>. O superlativo *makhlótaoi* pontua que, no alto verão, a lascívia feminina se agudiza, o que leva à dedução de que,

---

<sup>1</sup> *Máχλος* e *μαχλοσύνη* têm baixa frequência nos textos. O número de ocorrências da primeira não passa de uma centena e as da segunda somam duas dezenas. Para expressar os significados dessas palavras, a língua grega deu preferência ao

<sup>2</sup> Canícula é outro nome de Sírius, a maior estrela da constelação do Cão Maior e a mais brilhante do céu; no verão do hemisfério norte, ela nasce um pouco antes do sol e permanece no céu durante o dia todo.

<sup>3</sup> Pierre Brulé (*La Fille d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp. 292-293) nota que Platão, no *Fedro*, põe um cenário semelhante a esse como estímulo para Fedro e Sócrates comentarem o rapto de Oritia por Bóreas.

<sup>4</sup> Nos *Problemata* (879a25), Aristóteles se ocupa desse verso de Hesíodo e afirma que tal desequilíbrio ocorre porque o homem é seco e quente, e a mulher, fria e úmida. O calor excessivo esgota o homem, mas equilibra a umidade feminina.

nos demais períodos, ela permanece no grau normal e, portanto, a mulher é apenas *mákhlos*, “lúbrica”, o que era motivo de inquietação para Hesíodo<sup>5</sup>.

*Mákhlos* significa “lascivo”, “lúbrico” e qualifica, no âmbito da sexualidade, predominantemente as mulheres. Os dicionários informam que o termo, se usado para homens, apresenta sentido pejorativo. As ocorrências textuais, contudo, distinguem muito bem, no caso de qualificativo para homens, duas possibilidades: *mákhlos* é o varão que se deixa dominar pela sedução feminina e prioriza os amores, como o fez o troiano Páris ao conceder a Afrodite o seu voto; ou o varão efeminado que, na relação sexual, faz as vezes de mulher<sup>6</sup>.

O estado lúbrico feminino se diz em grego *makhlosýne*, “lubricidade”, sendo seu correspondente, no quadro masculino, o termo *lagneía*, conforme indica Élio Herodiano (*Philetaerus*, 228.2). *Lagneía* significa o “coito” dos seres animados e a “libertinagem” dos homens, mas, nesta segunda acepção, não recorta a mesma realidade que *makhlosýne*. *Lagneía* é cognato do adjetivo *lagnos*, “lasso, flácido; consumido”, que qualifica o homem esgotado pelo prazer sexual. Pela distribuição linguística, *mákhlos* e *lagnos* são complementares. Essa complementaridade deve, pois, ser levada em conta na interpretação do verso de Hesíodo: no tempo canicular, falta vigor aos maridos para satisfazer a exacerbada lubricidade das mulheres.

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant definem a *makhlosýne* como a lascívia de Afrodite<sup>7</sup>, visto ser esse o sentido das ocorrências textuais<sup>8</sup>. Mas, considerando-se que esse termo é derivado de *mákhlos*,

---

<sup>5</sup> Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, vv. 704ss) caracteriza a má esposa como um ser em permanente apetência, *deipnolókhes* “sempre pronta para comer” e *mákhlos* “lúbrica”. Portanto, diz o poeta, por vigoroso que o marido seja, a mulher incinera-o sem precisar de tocha, levando-o à velhice prematura. Talvez seja esse o motivo de os gregos terem fixado o mês Gamélion (janeiro-fevereiro), em pleno inverno, como o propício para o casamento: no inverno, a umidade masculina estaria em seu ponto máximo, perfeito para se harmonizar com a *makhlosýne* feminina em grau normal, nessa estação do ano.

<sup>6</sup> *Mákhloi* eram Fedra, Partênope, Rodope (Luciano, *De saltatione*, 2.7), Élege e Celene, filhas de Preto (Eliano, *Histórias*, 3.42.1), Anteia, madrasta de Belerofonte (Luciano, *Calumniae*, 26.9), a rainha Semíramis (Dion Crisóstomo, *Discurso* 30, 24). O varão *mákhlos* é “louco por mulheres” (*gynaimanés*), como Páris, que recebeu de Afrodite “funesta lubricidade” (*makhlosýnen alegeinén*, Hom., *Il.* XXIV, 30) ou como Podalírio (Luciano, *Alexandre*, 11.11). Já o homem *mákhlos* que no ato sexual faz o papel de mulher é considerado *pórnos*, “prostituto” (*Aesopica*, fábula 109).

<sup>7</sup> M. Detienne, *Les jardins d’Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard, 1972. J.-P. Vernant, *Mito e sociedade na Grécia Antiga. Vol.2*. Trad. de Myrian Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

<sup>8</sup> Localizamos 14 ocorrências de *makhlosýne*, todas ligadas à esfera sexual, mas não restritas à mulher, embora sejam essas as predominantes. Cf. em relação a mulheres, Heródoto (*Histórias*, 4.154.9), Júlio Pólux (*Onomasticon*, 6.189.7); Clemente de Alexandria (*Pedagogo*, 3.3.23.3), *Lapidário órfico* (13), Areteu (*Sobre as causas e sintomas de doenças agudas*, 2.12.4.6); em relação a Páris, Homero (*Iliada*, XXIV,30), Aristófanes de Bizâncio (Fragmento 15); em relação ao andrógino, Adamâncio (*Tratado sobre a fisiognomia*, 1.10 e 19; 2. 21 e 28) e Aristônico (*Sobre os sinais da Iliada*, 24.25.12); em relação a animais, cf. Opiano, *Arte da caça* (3.158, a lascívia da urso; 3.524, a lascívia da lebre).

---

as ocorrências deste último em contextos não sexuais nos impõem a tarefa de completar o leque de significados de *makhlosýne*.

Um primeiro caso a analisar-se é o uso de *mákhlos* como qualificativo de Ares, encontrado n’*As suplicantes* de Ésquilo (v. 633-634), única documentação que temos desse emprego:

jamais com fogo a esta cidade pelásgia  
o furioso Ares, de grito avesso a coros, devaste

Em contexto guerreiro, *mákhlon Áre*, “furioso Ares”, parece à primeira vista perder o valor pejorativo que recebia na esfera sexual. A considerarem-se os epítetos atribuídos por Homero aos heróis, ele expressaria uma qualidade positiva do guerreiro<sup>9</sup>. De qualquer modo, releva-se que Ares também é dotado de *makhlosýne*, a qual se manifesta no combate como fúria guerreira.

Ésquilo, entretanto, nos surpreende com outro emprego, preservado num fragmento do gramático Aristófanes de Bizâncio (15.11) — *ámpelon mákhlon*, “videira exuberante” —, o que aponta a *makhlosýne* como inerente à videira, a planta de Dioniso.

A *makhlosýne*, portanto, nomeia um estado ou um modo de ser que não se restringe à cena de Afrodite. Ela abrange também o âmbito de Ares e o de Dioniso. Logo, a incidência de *makhlosýne* nessas três divindades nos leva a suspeitar que elas têm pontos em comum. Para os propósitos desta investigação, apresentaremos cada um deles em rápidas pinceladas, ressaltando as marcas que nos interessam de imediato.

## Ares

Ares, o deus da guerra, recebe de Homero epítetos que lhe realçam o caráter sanguinário: ele é o deus impetuoso (*thoûros*), enlouquecido (*mainómenon*), insaciável de lutas (*áatos polémoio*), sujo de morticínios (*miaiphónos*), matador de varões (*androphónos*)<sup>10</sup>. Segundo Vian<sup>11</sup>, Ares recebia poucos cultos, por representar uma concepção selvagem da guerra. Eram-lhe imolados o abutre e o cão, e ainda galos e touros. O javali também aparece como seu animal simbólico<sup>12</sup>. Sua cor é o vermelho do sangue, que tinge a terra e as vestes dos homens vítimas da “morte purpúrea”,

---

<sup>9</sup> Cf. na *Iliada*, *areíphilos* “amado de Ares” (III,21), *ódzos Áreos* “rebento de Ares” (II,540), *therápontes Áreos* “servidores de Ares” (II,110).

<sup>10</sup> Cf. *Il.* V, 30, 831, 388, 31 e IV, 441.

<sup>11</sup> F. Vian, “La Fonction guerrière dans la mythologie grecque”, in: Vernant, J.-P. (Dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co., 1968, pp. 53-68.

<sup>12</sup> A. Reyes, *Religión griega. Mitología griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 542.

---

*porphýreos thánatos* (Hom., *Il.* XVIII, 329 e 538). No campo de batalha, sua performance é uma dança: heróis como Heitor sabem “cantar dançando (*mélpesthai*) para o mortífero Ares” (*Il.* VII, 241). O tempo de Ares é o verão. Guerreava-se no verão e no outono voltava-se para casa; desse modo, evitavam-se as dificuldades do inverno e recorria-se à eficiente estratégia de devastar a plantação do inimigo, antes da colheita, para forçá-lo a render-se, premido pela fome<sup>13</sup>.

Contudo, esse deus contrapõe aos aspectos negativos a beleza física. Segundo Homero (*Odisseia* VIII, 310), Ares é *kalós*. Seu corpo, de altíssima estatura, exhibe cintura fina, mencionada como item obrigatório no corpo ideal do guerreiro, tal qual se concretiza no físico de Agamenão: cabeça de Zeus, cintura de Ares e peito de Posidão (*Iliada* II, 478-479).<sup>14</sup> Ele é, portanto, um *belo mal*, e sua beleza é irresistível para Afrodite, formando ambos o paradigma do casal adúltero, celebrizado por Homero na *Odisseia* (VIII, 266ss).

Apesar de forte e violento, Ares é completamente submisso a Afrodite. No protesto que dirige a Zeus por favorecer as vitórias dos troianos no combate, Hera observa que Ares só vai à guerra quando Afrodite e Apolo o liberam (Hom., *Il.* V, 759-761):

sobra-me a dor, enquanto eles tranquilos  
se divertem, Cípris e Apolo do arco de prata,  
após terem excitado esse doido, que não conhece lei alguma

As cadeias de Ares são, pois, Afrodite e a música de Apolo. E enquanto o guerreiro repousa, Afrodite usa o seu escudo como espelho<sup>15</sup>.

### **Afrodite**

Afrodite é a deusa do amor, enquanto desejo e prazer sexual. Deusa poderosa, submete à lei do desejo todos os seres animados, como evidenciam as ocorrências textuais de *makhlosýne* anotadas anteriormente, e baralha fronteiras promovendo o sexo entre mortais e divindades. “Moça de olhar de cadela” (*kynópidos koures*), no dizer de seu próprio seu marido ao flagrá-la em adultério com Ares (Hom., *Od.* VIII, 519-520), Afrodite é, como o seu amante, um *belo mal*.

---

<sup>13</sup> J. de Romilly, «Guerre et paix entre cités », in: Vernant, J-P. (Dir.) *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, 1968, pp. 207-220.

<sup>14</sup> Caído ao solo, o corpo de Ares cobre sete jeiras, que uma junta de bois levaria sete dias para arar, diz Homero (*Il.* XXI, 407).

<sup>15</sup> Na *Argonáutica* de Apolônio Rodes (I, 742-43), Jasão veste um belo manto purpúreo, no qual estava bordada a cena de Afrodite a fazer de espelho o escudo de Ares.

Paradigma do nu feminino e de seus encantos, Afrodite tem como animal preferido a pomba, mas também é associada ao bode<sup>16</sup>. No mundo vegetal, sua preferência são as rosas brancas ou vermelhas — donde o seu epíteto “de róseos dedos”<sup>17</sup>—, e o mirto, também chamado mirra.

Comparece na *Iliada* como protetora dos troianos e companheira de Ares, mas é sempre vítima dos golpes. Homero a apresenta como uma deusa fraca (*ánalkis theós*), que seduz mulheres fracas (*Il.* IV.330), à qual Zeus aconselha que deixe os “trabalhos da guerra” (*polémia érga*) para Ares e Atena e se limite a cuidar dos “trabalhos nupciais” (*Il.* V, 428ss). O poder de Afrodite está na doçura e na sedução amorosa<sup>18</sup>, reforçadas por Hímeros, o desejo do ser presente, retido pela deusa nos bordados de uma fita multicolorida que ela usa ao redor do busto<sup>19</sup>. No quadro do casamento, ela preside os trabalhos eróticos, *tà aphrodisia [érga]*, estimulando nos noivos o desejo de fazer sexo, *aphrodisiádzein*. E como patrona do prazer sexual, Afrodite é também a deusa das cortesãs.

O seu tempo ótimo é o verão canicular, tempo de Sírius, em que se coletam mirra e incenso, matéria-prima de perfumes, e são celebradas as Adonias<sup>20</sup>.

## Dioniso

A propriedade de diluir fronteiras, apontada em Afrodite, potencializa-se em grau máximo em Dioniso, a ponto de ele vivenciar em si a inexistência de limites entre o divino, o humano, o animal, o vegetal e o elemental, pois esse deus *polyeidés*, “de múltiplos aspectos”, e *polýmorphos*, “de múltiplas formas”, manifesta-se em forma humana (homem ou mulher), animal (leão, pantera, touro, urso, javali, serpente), vegetal (árvore, videira) ou elemental (água ou fogo).

Dessa divindade extremamente complexa, interessam-nos suas relações com o vinho e com as mulheres, figuradas n'*As Bacantes*, de Eurípides. Nessa tragédia, Dioniso se apresenta como o deus que forma o cacho de uva (v. 651). O adivinho Tirésias o considera o inventor do vinho (v. 282) e, a seguir, circunscreve-o no âmbito dos rituais, atribuindo-lhe o papel de mediador entre o divino e o

---

<sup>16</sup> W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M.J.Simões Loureiro. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993, p. 305.

<sup>17</sup> Cf. *Kýpris rhododáktylos*, em Collouthos (*O rapto de Helena*, v. 98). Recebem esse epíteto outras deusas lascivas, como Aurora, a mãe dos Ventos e amante de Titono.

<sup>18</sup> J.-P. Vernant, *Mito e Pensamento entre os gregos*, Trad. de Haiganush Sarian, São Paulo, Difel/Edusp, 1973, p. 118.

<sup>19</sup> G. Sissa e M. Detienne, *Os deuses gregos*, trad. R. M. Boaventura, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 53.

<sup>20</sup> Aristófanes (*Lisistrata*, vv. 390ss.) faz menção a uma esposa que estava cultuando Adônis, enquanto o marido, na assembléia, deliberava sobre assuntos bélicos. Sobre as Adonias como ritual em contraponto com as Tesmofórias, cf. M. Detienne, *Les jardins d' Adonis...* Op. cit., pp. 21-27.

---

humano, enquanto vinho libado aos deuses (v. 284). Ou seja, Dioniso é o vinho, é o cacho de uva e é também a videira, aquela *ámpelos mákhlos*, a “videira exuberante” mencionada por Ésquilo, quando ela está escorrendo, *rheoménen*, ou seja, vergando-se com o peso dos cachos. Isso acontece, segundo Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, v. 609-614), no verão de Sírius, sendo essa a época de colher-se a uva, alimento úmido e refrescante. Quando colhida depois da canícula, ao nascer de Arcturus, a uva concentra a sua natureza ígnea que, após o processo de fermentação, explodirá no vinho. O vinho é fogo líquido fechado nas jarras, diz Detienne<sup>21</sup>.

Cor do sangue, o vinho, segundo ensinamentos de Tirésias (Eur., *As Bacantes* v. 274ss), participa da formação do sangue humano, em parceria com os cereais de Deméter. Para Detienne, Dioniso atua por meio do sangue sobre o homem e a mulher, mas de formas diferentes. No homem, manifesta-se no pênis e através do pênis, cuja representação ocupa o centro de seu culto. Quando atinge as mulheres e as transforma em ménades, fá-las abandonar os lares e as tarefas domésticas, mas não lhes altera o comportamento sexual<sup>22</sup>. O que elas vivenciam é uma completa interação com a natureza, amamentando crias de animais selvagens, como se vê em Eurípides (*As bacantes*, 699ss).

Nas representações do século V a.C., a figura de Dioniso tem ar juvenil e efeminado: rosto imberbe, cabelos em longos cachos caídos nos ombros; veste a *bassara*, uma espécie de túnica das mulheres orientais, usa a nébrida (pele de veado) ou a pardálida (pele de pantera)<sup>23</sup>.

Seu animal favorito é a pantera, vindo a seguir outros felinos como o leopardo, o lince, o leão e o tigre. Dentre as plantas, a vinha é a predileta, mas também se lhe associam o pinheiro, a figueira e a mirra, bem como algumas flores, como rosas e violetas.

### **O fogo de Sírius**

Dos muitos pontos que aproximam essas divindades, merece destaque a relação deles com o *fogo*, evidenciada em várias formas.

A primeira, de natureza astronômica, é a sensibilidade que manifestam com o surgir da estrela Sírius, marcando o início da canícula. Assim descreve Alceu (fr. 347 Campbell) o estado da natureza quando a Estrela do Cão aparece nos céus:

---

<sup>21</sup> Cf. M. Detienne, *Dioniso a céu aberto*, trad. C. Cavalcanti, Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 64.

<sup>22</sup> G. Sissa e M. Detienne, Op. cit., p. 274. As faloforias em honra a Dioniso aconteciam em suas quatro festas anuais, Dionísias rurais, Lenéias, Antestérias e Grandes Dionísias, que se realizavam nos meses de inverno e início da primavera.

<sup>23</sup> A. Reyes, Op. cit., p. 494.

Molha com vinho os pulmões, pois o astro se levanta,  
é a época difícil, tudo sedento sob a queimação [...],  
só a cigarra a verter, de dentro da folhagem, a canção;  
os cardos florescem. Neste momento, impuríssimas estão as mulheres,  
e frouxos, os homens, pois os joelhos e a cabeça  
Sírius lhes queima

Nesses versos, Alceu inspira-se em Hesíodo para retratar a natureza abrasada por Sírius, cuja ardência atinge a sexualidade humana, exacerbando a *makhlosýne* da mulher. Esses textos mostram a influência de Sírius sobre o elemento líquido da natureza, vinculando a explosão do vinho efervescente à lubricidade feminina. Devido a esse vínculo Detienne interpreta a constelação como código astronômico da *makhlosýne* de Afrodite, ou da “sexualidade de Sírius”, como ele mesmo diz. “Em grego”, reitera Detienne, “*makhlosune* designa a conduta impudica da mulher e a lubricidade das cortesãs.”<sup>24</sup>

Mas já constatamos que a *makhlosýne* também é predicado de Ares. Assim, torna-se necessária a dedução de que Sírius também patrocina a mesma concomitância entre a explosão do vinho efervescente e do ardor guerreiro. E a prova textual nos fornece Hesíodo, numa passagem do *Escudo* (393-401) que situa no verão, sob o fogo de Sírius, a luta entre Hércules e Cicno, um filho de Ares:

Era nos dias em que a cigarra sonora de azas de azul-sombreado  
pendurada num ramo verde, entoa para os homens sua  
canção de verão, ela que come e bebe o orvalho nutriente,  
e o dia todo, desde a aurora, verte sua voz  
nos meses do mais cruel calor, quando Sírius queima a pele,  
e aparecem cabelos ao redor das espigas semeadas  
no verão, e quando arroxiam os cachos de uva  
que Dioniso deu aos homens como prazer e pesar;  
nessa época é que se enfrentaram, e tumulto imenso elevou-se.

Neste segundo quadro do verão canicular pintado por Hesíodo, surge um elemento novo: o “áspero combate” (v. 411) que Hércules empreende contra Ares e seu filho Cicno, “de lança de freixo” (v. 368). Ambos avançam contra Hércules “semelhantes a um fogo ou borrasca” (v. 345); Hércules,

---

<sup>24</sup> *Les jardins d'Adonis...* Op. cit., pp. 223 e 232.



contudo, instruído por Atena, sai vitorioso: dá morte a Cicno, e faz Ares, ferido na coxa, bater em retirada para o Olimpo.

Vimos ser o verão canicular ideal para os trabalhos de Ares (*érga polémia*), e também para os trabalhos de Afrodite (*érga aphrodísia*). Portanto, Sírius não é apenas código astronômico da sexualidade desregrada, patrocinada por Afrodite; ele o é também do furor guerreiro, presidido por Ares. Mas não nos esqueçamos de que a canícula é o tempo propício para a videira exibir a sua *makhlosýne*. E uma vez que a videira é epifania de Dioniso, tem-se na canícula a manifestação da *makhlosýne* dionisiaca. E mais uma vez os textos gregos nos dão a prova, encontrada no epigrama 62 da *Priapeia*<sup>25</sup>:

Podeis, ó cães, dormir tranquilos. Sírio guarda  
este jardim com sua amada Erígone.

Nesse poema, Priapo, o deus-falo, é chamado Sírio e apresentado em companhia de Erígone, a filha de Icário que foi, juntamente com sua cadelinha, transformada em estrela e instalada junto de Sírius. À parte o elaborado jogo de palavras construído pelo dístico, cabe lembrar que Priapo é deus recente, da época helenística, e divinização de uma das epifanias de Dioniso, a que se dava nas faloforias, quando se carregava em cortejo o enorme falo, “símbolo da exuberância procriadora da vida”<sup>26</sup>. Pelo filho, chega-se ao pai.

A confirmar que Sírius é a epifania celeste de Dioniso, há um canto coral na *Antígona* de Sófocles, em que se invoca Baco, o deus “de muitos nomes”, *polyónyme* (v. 1115). Desse canto, destaca-se o verso 1146, que se refere a Dioniso como *ástron khoragós*, “corego de astros”, identificando-o com a estrela Sírius, que, por ser a mais brilhante do céu, lidera o conjunto dos astros que bailam no céu:

ó líder do coro de astros que exalam fogo

A natureza ígnea de Sírius aparece nos epítetos dessa divina tríade. *Pyróeis*, “fugoso”, “ardente”, é epíteto de Ares, como nome do planeta<sup>27</sup>. Ares brande armas “semelhantes à chama” (*phlogì eíkela*, Hes., *Escudo* v. 451); o “brilho do fogo” (*pyraugéa*) está nas rodas de seu carro, puxado por “cavalos fugosos” (*pôloi dzaphlegées*, *Hino Hom. a Ares* v. 6-7). Com Afrodite a relação do fogo se

<sup>25</sup> J. Â. Oliva Neto, *Falo no jardim. Priapeia grega, Priapeia latina*, tradução, estudo e notas. São Paulo, Ateliê e Edunicamp, 2006, p. 237.

<sup>26</sup> J. Â. Oliva Neto, Op. cit., p. 267; cf. na mesma página, a interpretação do epigrama.

<sup>27</sup> Cícero, *De natura deorum*, 2.53; mais à frente (2.119), Cícero afirma, a respeito do planeta: *Martis incendat*, “Marte abrasa”.

faz por meio de Eros, também chamado *pyrphóros*, “porta-fogo”, como Sírius. E tudo se condensa na palavra “fogo” (*pyr*) enquanto símbolo de força irresistível, de paixão e de destruição.

### Outras congruências

Ainda ligado ao elemento ígneo, outro ponto comum entre esses deuses é a *cor vermelha*. Na esfera de Dionísio, ela está na uva, no vinho e no sangue. Na esfera de Ares, está na cor do sangue derramado na batalha, e também nas *phoinikídes*<sup>28</sup>, as vestes escarlates dos guerreiros persas e espartanos. Na esfera de Afrodite, ela é a cor da maçã, a fruta da sedução que o pastor de Teócrito (III, 10) colheu para sua Amarilis. Vermelho (*porphyreén*) era o manto que Jasão usava quando seduziu a rainha Hipsípila e Medéia<sup>29</sup>. Os dicionários informam que, em Homero, *phoînix* é sinônimo de *porphýra* “púrpura”. E, a partir de Homero, o verbo *porphýro*, “agitar-se em efervescência”, adquire o sentido de “tingir-se de púrpura”, “avermelhar”, por associação com o nome *porphýra* “púrpura”, sendo usado para indicar o amadurecer da uva.

Pelo *vinho*, Dionísio se liga a Afrodite. Aristófanes (fr. 596) chamou o vinho de *gála Aphrodítes*, “leite de Afrodite”, insistindo naquela complementaridade do vinho e do amor que aparece na já mencionada fala do Mensageiro d’*As bacantes* de Eurípides (v. 773).

Mas o vinho constitui um ponto fraco de Ares: durante a batalha não se bebe vinho, pois ele diminui o ardor guerreiro. É por isso que Heitor recusa o vinho que Hécuba lhe oferece, durante um intervalo do combate (*Il.* VI, 261ss). Nesses tempos, o consumo de vinho é muito bem regado: diluído em água e acompanhado de refeição. Na guerra, o “cálice de Ares” (*phiále Áreos*) é o escudo (Arist., *Ret.* 1413a).

Dionísio e Afrodite têm em comum o prazer da música e da dança, das festas e da poesia. Mas Ares também revela sensibilidade para esse *universo das musas*: segundo Luciano (*De Saltatione*, 21), Hera enviou seu filho Ares para aprender com o deus Priapo o manejo das armas, mas o deus-falo houve por bem ensiná-lo primeiro a dançar, por haver notado que ele, apesar de tão novo, exibia virilidade além da medida. Mas a sua coreografia é marcial: a “dança de Ares” era a *pyrríkhe*,

<sup>28</sup> *Phoînix* (“púrpura”) significa, segundo etimologia popular, “cor de sangue”, significado que aparece com evidência nos cognatos *phoînios* (“coberto de sangue”) e *phoînisso* (“avermelhar com sangue” e “enrubescer”); cf. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

<sup>29</sup> Segundo Apolônio de Rodes (*Argonáutica*, I, 721ss) esse manto era um presente de Atena, mas o herói se serve dele como recurso de sedução.

“pírrica”, palavra derivada de *pýr*, ”fogo”. Além disso, lembremos que a música de Apolo o desvia da guerra, assim como o sexo de Afrodite, conforme os já citados versos de Homero.

Dioniso e Ares têm em comum o *furor*, que se manifesta nos homens como *loucura*. Lonnoy<sup>30</sup> apontou nas tragédias afinidades e interferências entre essas duas divindades. Segundo a autora, Ésquilo e Eurípides aplicam a Ares termos do universo báquico e utilizam metáforas guerreiras para as ménades. O vocabulário da possessão religiosa é utilizado tanto para o delírio báquico quanto para a exaltação guerreira: o combatente é possuído (*éntheos*) por Ares e marcha furioso (*mainómenos*) para o combate, como ménade de olhar terrificante. Eurípides estabelece equivalência entre as armas de guerra e o tirso das bacantes quando diz que elas estavam “armadas” (*hoplisménai*) de tirsos, com os quais punham em fuga os homens armados de lanças. Ésquilo diz que Dioniso “fez campanha militar com o exército de bacantes” (*bákkhais estrátegesen*) contra Penteu. Para Lonnoy<sup>31</sup>, essas afinidades se explicariam pela ambiguidade fundamental de Dioniso, deus cruelíssimo (*deinótatos*) e ao mesmo tempo dulcíssimo (*epiótatos*), que preside não apenas os coros e as danças, mas também o delírio violento e sanguinário do *diasparagmós* e da omofagia. Os resultados deste estudo permitem avançar na explicação dessas afinidades: entendemos que Ares é um fluxo dionisíaco e que Dioniso, como fonte da qual emana o fluxo, sobrepõe-se a ele.

Mas Afrodite também desorganiza a mente feminina. Segundo os mitos, a mulher apaixonada não pensa duas vezes em sacrificar a família e a sociedade para entregar-se ao amado, conforme exemplificam os mitos de Medéia e de Ariadne. Além disso, a mulher apaixonada descuida de suas obrigações para com a família, como o fez Helena, e sobretudo com a tecelagem<sup>32</sup>.

Ares participa da esfera das *núpcias*, o espaço de Afrodite. Presença perturbadora, comparece à cerimônia como amante de Afrodite, mas já sabemos que se trata de união adúltera: é a união de um deus e de uma deusa que, por serem belos, são irresistíveis um ao outro, conforme o próprio Hefesto justifica o adultério praticado por Afrodite e Ares (Hom., *Od.* VIII, 305-320). A presença dos dois se explica por representarem o casal de amantes ideal, perfeitos, belos, com os quais noiva e noivo, naquele momento, se identificam, tal qual nos sugerem estes versos de Safo (fr. 111, Campbell):

o noivo vem entrando, igual a Ares,

<sup>30</sup> M.-G. Lonnoy, "Arès et Dionysos dans la Tragédie Grecque: Le Rapprochement des Contraires". *Revue des Études Grecques*, 97 (1985), 65-71.

<sup>31</sup> Op. cit., p. 71.

<sup>32</sup> Cf. Safo, fr. 102 Campbell.

muito mais alto do que um homem alto

Dionísio, por sua vez, anualmente renova as suas próprias núpcias no “casamento sagrado”, *hieròs gámos*, durante as Antestérias, quando ele se casa com a *Basilinna*, a rainha, representada pela mulher do arconte-rei. Nessa festa, ele é honrado como o deus “protetor da vida tranquila, da saúde e da felicidade conjugal”, afirma Detienne<sup>33</sup>. Embora se trate de um casamento que vise a propiciar fecundidade e fartura para toda a comunidade, não deixa de ser um ritual que consagra um enlace adúltero<sup>34</sup>.

Por outro lado, Dionísio tem afinidades com Afrodite no âmbito das *plantas*: ambos se associam à rosa, à violeta e à mirra, ingrediente indispensável no casamento. Nesse aspecto, Ares estaria totalmente afastado de Afrodite e de Dionísio, não houvesse a mirra a aproximá-los. A mirra, também chamada “mirto” ou “murta”, vincula-se ao mundo da guerra por meio de mulheres míticas que têm o mirto inscrito em seus próprios nomes: Mirto e Mirrina, guerreiras amazonas, filhas de Ares, e Mirsina, mocinha ateniense morta por rapazes invejosos de sua habilidade guerreira<sup>35</sup>.

Apesar de sua ligação com o mundo da morte — era usada também em coroas fúnebres —, a mirra é essencialmente feminina, considerada a planta afrodisíaca por excelência. É a planta de Afrodite, que recebe o epíteto de “mírtea” (*Aphrodite myrtia*), símbolo de fecundidade e do erotismo<sup>36</sup>. Segundo Detienne<sup>37</sup>, era o arômata por excelência, que os gregos usavam em forma de incenso nos altares, para atrair os deuses, e em forma de perfume, para promover a sedução erótica entre os humanos. No mito, Mirra é mãe de Adônis, o perfume. No ritual do casamento, os noivos se perfumavam abundantemente com mirra. E as prostitutas, para insinuar sensualidade, mantinham um ramo de mirto na boca<sup>38</sup>.

Outra afinidade a aproximar os três deuses é a *poikilia*, o aspecto matizado, multicolorido, que confere aos seres um estatuto de indefinição, nem sempre visto como positivo, porque sugere dissimulação. Em Dionísio, a *poikilia* aparece na figura da pantera e do tigre, felinos de pele rajada, e

---

<sup>33</sup> *Dionísio...* Op cit., p. 70.

<sup>34</sup> “Ao unir-se com a ‘rainha’, Dionísio se unia com todas as mulheres da cidade” observa H. Jeanmaire (*Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 52).

<sup>35</sup> Ileana Chirassi, *Elementi di Culture Precereali nei Miti e Riti Greci*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1968, pp. 19-20; Chirassi menciona uma passagem de Plínio, em que o mirto, considerado planta “célebre em *bellicis rebus*”, era usado para coroar os cônsules vitoriosos.

<sup>36</sup> Segundo testemunho de Plutarco, citado por Chirassi, Op. cit., p. 35.

<sup>37</sup> Cf. *Les Jardins d’Adonis...* Op. cit., Paris, 1972, pp. 118-120.

<sup>38</sup> V. Vanoyeke, *La Prostitution en Grèce et à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 37.

na pele da raposa, ela própria símbolo, no plano animal, da *poikilia* como espírito ardiloso e matreiro. Matizadas eram também as nébridas (Eur., *Bacantes*, v.249) usadas pelos fiéis do deus. Documenta-se, também, a *poikilia* da uva, no adjetivo *poikilóbotrys*, “[ramo de videira] de iriados cachos” (Nonnos, *Dionisiaca*, V, 279). A *poikilia* de Afrodite vem estampada na já mencionada fitinha (*kestòn poikílon*, Hom. *Il.* XIV, 214) que contém as seduções<sup>39</sup>, e em seu trono matizado (*poikilóthronos*, Safo, fr.1 Campbell). A *poikilia* colore também o mundo de Ares. As armas de Cicno eram “matizadas” (*teúkhea poikila*, Hes., *Escudo*, v. 423), tal qual as armas dos dânaos, na *Iliada* (IV, 432; X, 75).

Sissa e Detienne fazem o seguinte comentário a respeito de Dioniso: o falo-Dioniso manifesta a seiva vital da natureza que irriga os viventes, plantas e animais, de qualquer sexo; ele transcende o corpo, excede a sexualidade humana, assim como a força do vinho ultrapassa os limites do banquete e da cratera. Cabe a outros regulamentar essas relações<sup>40</sup>. Entretanto, lembremos que Dioniso e Afrodite, como divindades exacerbadas, já não estão mais sós: Ares vem juntar-se a eles.

A necessidade de regulamentação pressupõe a existência de desregramentos. Podemos pensar que Ares, Afrodite e Dioniso representam, respectivamente, as potências da guerra, da sexualidade e da vida, em estado bruto, sem o controle que a cultura exige para o bem de sua própria estabilidade.

Enquanto potência da guerra, Ares é apenas o “horror da batalha”. A sua louca exacerbação deverá ser regrada por Atena, que impõe à guerra uma finalidade política e normas de conduta em campo de batalha: ao cair da noite, por exemplo, suspende-se o combate. Do mesmo modo, Afrodite é o prazer sexual sem contenção, que o grupo social controla pelas normas do casamento. O mesmo pode-se pensar a respeito de Dioniso. O vinho submete-se a normas de consumo, diluído em água e restrito a tempos e espaços determinados. Outros aspectos de desregramento se controlam pelo calendário das festas: a cidade restringe a manifestação do deus a certos períodos<sup>41</sup>.

As intrincadas relações entre esses deuses têm desdobramentos vários na cultura grega. A título de exemplo, mencionemos brevemente o que elas representam na esfera social, mais especificamente na delimitação dos papéis do homem e da mulher. A relação dessas três divindades com a mulher é

---

<sup>39</sup> De um cintinho matizado, *dzoníon poikílon*, também fazia uso Hermíone, a sedutora cortesã dos epigramas de Asclepiades (*Antologia Palatina*, V, 158).

<sup>40</sup> Op. cit., p. 277.

<sup>41</sup> Cf. J. A. D. Trábulsi, *Dionísio, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Trad. de J.A.D.Trábulsi. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

cuidadosamente reprimida pela sociedade grega. A mulher não deve envolver-se com a guerra, nem com a sexualidade gratuita, nem deve beber vinho. Essas divindades constituem perigo tal que só homens podem expor-se a elas, uma vez que a influência que exercem sobre as mulheres gera subversões, como as amazonas, as bacantes e as mulheres lascivas que praticam incestos e adultérios. Essas três modalidades de comportamento desregrado constituem ameaças ao casamento e, conseqüentemente, à estabilidade social.

E, para arrematar nossas reflexões, deixamos anotado um outro desdobramento importante e vinculado ao anterior: o tratamento que tais divindades recebem nos diferentes gêneros poéticos. Por exemplo, a tragédia, herdeira da épica enaltecadora dos valores masculinos, tende a compor enredos que apresentam uma crise na harmonia entre a sensatez e o desregramento no âmbito de Afrodite (e veladamente, de Dionísio). A comédia, por outro lado, se associa a Afrodite e a Dionísio para mostrar que os excessos de Ares levam a sociedade a uma crise. Sendo a palavra e a guerra atribuições masculinas, são elas que respondem, na comédia, pelos *prágmata*, os compromissos políticos e judiciários e as obrigações marciais, que atormentam a vida do herói cômico, que quer viver em paz. No mundo cômico, Afrodite e Dionísio representam o excesso libertador.

## Referências bibliográficas

### Fontes

Adamâncio. *Tratado sobre a fisiognomonía*. in: R. Foerster. *Scriptores physiognomici graeci et latini*. vol.1. Leipzig, Teubner, 1893. pp. 297-426. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101054396708;view=1up;seq=7>

*Aesopica*. By Ben Edwin Perry. Urbana, The University of Illinois Press, 1952.

- 
- Aelian. *Varia Historia*. By Rudolf Hercher. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae. 1866. Disponível em:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>
- Alceu. in: *Greek Lyric*, I (Sappho and Alcaeus). By David A. Campbell. London, Heinemann, 1982. [Loeb Classical Library]
- Apollonius Rhodius. *The Argonautica*. By R. C. Seaton. London, Heinemann, 1967. [Loeb Classical Library]
- Asclepiades. In: *Anthologie Grecque. Première partie. Anthologie Palatine. Tome II (Livre V)*. Texte établi et traduit par P. Waltz. Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Areteu. *Sobre as causas e sintomas de doenças agudas. in: The Extant Works of Aretaeus, The Cappadocian*. Edited and translated by Francis Adams. London, printed for the Sydenhan Society, 1856.
- Aristophane. *Les Oiseaux. Lysistrata*. Par V. Coulon et H. Van Daele. Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Aristófanes. *Fragmentos*. in: T. Kock. *Comicorum atticorum fragmenta*. Vol.1. Leipzig, Teubner, 1880. pp. 392-600. Disponível em:  
<https://archive.org/stream/comicorumatticor01kockuoft#page/n0/mode/2up>
- Aristófanes de Bizâncio. *Fragmenta*. Collegit et disposuit Augustus Nauck. Halis, Lipperti et Schmiditii, 1848.
- Aristônico. *Peri sēmeiōn Iliados reliquiae emendatiores*. Edidit L. Friedlaender. Gottingae, In Libreria Dieterichiana, 1853. Disponível em:  
<https://archive.org/stream/aristoniciperis00arisgoog#page/n5/mode/2up>
- Aristote. *Problèmes*, I. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Aristote. *Rhétorique*, III. Texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Cícero. *De natura deorum*. With an english translation by H. Rackham. London, Heinemann, 1933. [Loeb Classical Library].
- Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue*, III. Par C. Mondésert. Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.
- Collouthos. *L'enlèvement d'Hélène*. Texte établi et traduit par P. Orsini. Paris, Les Belles Lettres, 1972.

- Dion Crisóstomo. *Discursos*. in: Johannes von Arnim (ed.). *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*. 2 volumes. Berlin: Weidmann, 1893-1896. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>
- Élio Herodiano. *Philetaerus*. DAIN, A. *Le "Philétaeros" attribué à Hérodien*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- Eschyle. *Les Suppliantes. Les Perses. Les Sept contre Thèbes. Prométhée enchainé*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1921.
- Euripide. *Les Bacchantes*. Par Henri Gregoire et Jules Meunier. in: *Tragédies*. vol.6/2. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Hérodote. *Histoires*, IV. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. 3<sup>eme</sup> éd. Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Hésiode. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Hino Hom. a Ares*. In: Wilson Alves Ribeiro Jr. (Org.), *Hinos Homéricos*. São Paulo, Editora da Unesp, 2010, p. 183-198.
- Homer. *The Iliad*. 2 vol. By A.T.Murray. London, Heinemann, 1988. [Loeb Classical Library]
- Homer. *The Odyssey*. 2 vol. By A.T.Murray. London, Heinemann, 1919. [Loeb Classical Library]
- Iulius Pollux. *Onomasticon*. Cum annotationes interpretum, curavit Guilielmus Dindorfius. Vol.1. Lipsiae, In Libraria Kuheniana, 1824. Disponível em: <https://archive.org/stream/onomasticon01polluoft#page/n451/mode/2up>
- Lapidário órfico*. In: R. Halleux y J. Schamp. *Les Lapidaires Grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 1985. pp. 82-123.
- Luciano. *Opera*. 5 vol. By M. D. Macleod. Oxford, Clarendon, 1972. [Oxford Classical Texts]
- Nonnos de Panopolis. *Les dyonisiaques*, 2. Texte établi et traduit par P. Chuvin. Paris, Les Belles Lettres, 1976. reimpr. 2003.
- Oppian of Apamea. *Cynegetica*. In: A. W. Mair. *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus with an English Translation by A.W. Mair*. London, William Heinemann, Ltd.; New York: G.P. Putnam's Sons. 1928. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:GrecoRoman>



Priapeia. J. A. Oliva Neto, *Falo no jardim. Priapeia grega, Priapeia latina*, tradução, estudo e notas. São Paulo, Ateliê e Edunicamp, 2006.

Safo. In: *Greek Lyric, I (Sappho and Alcaeus)*. By David A. Campbell. London, Heinemann, 1982.

Sophocle. *Les Trachiniennes. Antigone*. Par A. Dain et P. Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Teócrito. In: *Bucoliques Grecs. Tome I. Théocrite*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris, Les Belles Lettres, 1925.

### **Estudos**

P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

W. Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* [Trad. M.J.S. Loureiro], Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993.

P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

I. Chirassi, *Elementi di Culture Precereali nei Miti e Riti Greci*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968.

M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972.

M. Detienne, *Dioniso a céu aberto* [Trad. C. Cavalcanti], Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.

M.-G. Lonnoy, "Arès et Dionysos dans la Tragédie Grecque: Le Rapprochement des Contraires". *Révue des Études Grecques*, 97 (1985), 65-71.

J. Â. Oliva Neto, *Falo no jardim. Priapeia grega, Priapeia latina*, tradução, estudo e notas. São Paulo, Ateliê/Edunicamp, 2006.

A. Reyes, *Religión griega. Mitología griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

J. de Romilly, "Guerre et paix entre cités", in: Vernant, J-P. (Dir.) *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, 1968.

G. Sissa e M. Detienne, *Os deuses gregos* [Trad. R. M. Boaventura], São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

J. A. D. Trabulsi, *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica* [Trad. J.A.D.Trabulsi], Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

V. Vanoyeke, *La Prostitution en Grèce et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

J.-P. Vernant, *Mito e Pensamento entre os gregos* [Trad. H. Sarian], São Paulo, Difel/Edusp, 1973.

J.-P. Vernant, *Mito e sociedade na Grécia Antiga. Vol.2.* [Trad. M. Campello], Rio de Janeiro, José Olympio, 1992.

F. Vian, "La Fonction guerrière dans la mythologie grecque", in: Vernant, J.-P. (Dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co., 1968.