

CALÍOPE

Presença Clássica



2025. I · Ano XLII . Número 49

2025.1 . Ano XLII . Número 49

vISSN 2447-875X

CALÍOPE

Presença Clássica

Separata 9

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS DIRETORA
Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz
VICE-CORDENADOR Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Eduardo da Silva de Freitas
SUBSTITUTO EVENTUAL Renan Moreira Junqueira

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basilio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Sarcófago. Estrigilado com orante masculino sobre o tema do rapto de
Prosérpina, séc. III (Basílica de Sant Feliu, Girona). Foto: Rainer
Guggenberger

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO
María Paula Rozo

REVISORES DO NÚMERO 49
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Leonardo Vichi

Amazonas no imaginário helênico: transformações e representações nos séc. VI e V A.E.C.

Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires
Matheus Moraes Maluf

RESUMO

O mito das amazonas permeou o imaginário helênico, especialmente em Atenas, devido à sua quebra do que seria considerado o comportamento normativo. Masculinizadas, segundo o pensamento grego masculino de elite, por realizarem funções que seriam dos homens, numerosas representações textuais e imagéticas as apresentam especialmente em combate com heróis e armadas como *hóplitas*. Contudo, com o advento das Guerras Greco-Pérsicas, suas representações passaram por mudanças, aproximando-as cada vez mais do Oriente, aumentando os índices de dicotomia, de alteridade e do medo do feminino. Neste artigo, iremos analisar as algumas representações imagéticas e literárias sobre as amazonas nos séc. VI e V A.E.C.

PALAVRAS-CHAVE

Amazonas; Gênero; Representações; Mito.

SUBMISSÃO 27 dez. 2025 | APROVAÇÃO 11 mar. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025
DOI 10.17074/cpc.v1i49.66607

O controle do feminino foi uma preocupação constante em diversas *póleis* helênicas, acompanhando gradualmente a construção de uma visão de alteridade que separava homens e mulheres. Na Atenas dos séc. VI e V A.E.C.,¹ por exemplo, fontes literárias — como a comédia *Lísistrata* de Aristófanes, as *Histórias* de Heródoto e o *Econômico* de Xenofonte, para citar alguns — defendiam que as mulheres deveriam exercer pouca autoridade em ambiente exteriores ao *oikos*, para isso criavam-se discursos que apresentassem as angústias, os valores e os conflitos das elites masculinas urbanas em relação a esse ‘outro’.² Sob essa ótica, uma dessas aflições estaria relacionada às liberdades e papéis sociais femininos, representadas na tragédia e na imagética através de personagens que apresentavam comportamentos transgressores e ‘bárbaros’.

Oferece-se como espetáculo a propriedade que o feminino detém para atuar na construção da cidadania ateniense, de forma que a própria vivência da cidadania comporte, na formulação de seu paradigma, o reconhecimento de si e a delimitação do Outro. Este Outro são os não-atenienses, os não-cidadãos, mas também o Outro da própria cidadania democrática. Pode-se dizer que o feminino impõe à compreensão da cidadania, a presença, junto ao paradigma, daquilo que dele se exclui, mas que, no entanto, o fundamenta: a alteridade.³

Essas representações funcionavam como um alerta sobre o que poderia acontecer à sociedade *políade* caso as mulheres não tivessem restrições sociais. Ocorria uma imposição das “normas sociais ou expectativas compartilhadas em relação ao comportamento apropriado”,⁴ as quais podemos compreender “[...] as restrições legais/formais (leis escritas) e as restrições não legais/informais (leis não escritas, costumes, valores) que uma determinada sociedade torna preponderante e que são essenciais ao seu bom funcionamento”.⁵ Nesse enfoque, as representações estão intimamente ligadas aos padrões normativos de uma sociedade e como os sujeitos deveriam agir e se portar. As representações sociais agem “como sistemas

de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros, orientando e organizando as condutas e as comunicações sociais”.⁶

O controle das representações é um ponto nevrálgico para os grupos hegemônicos, pois essas são fenômenos cognitivos que, por sua natureza, envolvem o indivíduo em sua inserção social, com implicações afetivas e normativas. Isso ocorre por meio da internalização de experiências práticas, padrões de comportamento e formas de pensamento, transmitidos socialmente ou incorporados pela comunicação. As representações agem como um substituto do objeto real, que está distante ou ausente, atribuindo-lhe um significado. Essas representações constituem um sistema que apresenta ao público uma interpretação da realidade, expressa por meio de imagens ou palavras carregadas de significados.⁷ Cada representação se conecta a outras, formando um conjunto maior: o sistema de representações está interligado a sistemas mais amplos de pensamento, sejam eles ideológicos ou culturais, intimamente relacionados às questões sociais de onde emergem.

De acordo com Fábio Lessa e Luis Felipe de Assumpção,⁸ as regras masculinas sobre o feminino acabavam abrangendo principalmente as mulheres das camadas mais abastadas da população ateniense, pois essas seriam, teoricamente, o exemplo do ideal de conduta feminino.

Em virtude das características oriundas do discurso documental, ressaltamos que a generalização das mulheres em uma categoria social única seria um *mecanismo* voltado para a legitimação de um conjunto de práticas político-culturais em “sociedades masculinas”.⁹

Esses discursos e decisões eram produzidos por homens e para homens, cujos status, funções e resoluções eram diferentes das realidades femininas, e tal distanciamento é marcado por um misto de atração e medo desse “outro” indispensável, mas ao mesmo tempo incontrolável,¹⁰ o que aumenta a expressividade sobre a alteridade de gênero. Como

aduz Marta Mega de Andrade:¹¹ o feminino é o “outro” no que se refere ao masculino, à cidadania e ao *nómos* (cultura), mas também atua “na construção da cidadania ateniense, de forma que a própria vivência da cidadania comporte, na formulação de seu paradigma, o reconhecimento de si e a delimitação do Outro”. Deste modo, é necessário recordar de que essas construções sobre um “díspar” — ou “díspares” — são interpretações e pré-concepções dos interesses de quem as produz, havendo em mente o público-alvo para qual são elaboradas tais manifestações.¹²

No caso do feminino, esse ‘outro’ era próximo, encontrando-se dentro da própria pólis.¹³ Torna-se perceptível que as mulheres eram caracterizadas como potenciais causadoras de problemas e conflitos tanto entre os homens quanto entre diferentes sociedades, como é destacado nos textos de Sólon e Heródoto. Sólon, legislador do séc. VI, criou normas para regular festividades, caminhadas, luto e até a alimentação feminina, além de buscar distinguir as ‘boas mulheres’ das prostitutas. Ele também proibiu qualquer forma de venda infantil e auto venda, sendo a exceção o direito do tutor masculino de vender uma mulher não-casada que perdeu a virgindade. O objetivo de Sólon com essas leis era suprimir conflitos entre homens, afinal, “as mulheres são uma fonte perene de fricção entre eles. A solução de Sólon para este problema foi mantê-las fora de vista e limitar sua influência”.¹⁴

Para Heródoto, a explicação está na História, pois a principal causa dos conflitos entre a Ásia e Europa seria as mulheres. Em seu primeiro livro das *Histórias* (1.1-2), o autor narra que os fenícios foram os iniciadores da inimizade, pois um grupo de comerciantes teria raptado Io, filha do Rei Ínaco, e fugiram para o Egito. Conforme essa narrativa, os gregos, quando chegaram à costa da Fenícia, capturaram a filha do soberano de Tiro, Europa, balanceando a equação. Porém, segundo os persas, o segundo erro foi causado pelos helênicos, que navegaram em um longo navio até a Cólquida e fugiram com Medeia, filha do

monarca local, o qual ordenou reparação pelo roubo e a devolução de sua filha. Para esse historiador, os conflitos ocorridos por causa, ou culpa, de mulheres era algo comum desde temporalidades anteriores a ele, e tais histórias acabavam sendo mais sobre as relações entre os sexos do que sobre as mulheres, definindo, assim, a problemática da identidade e alteridade feminina.¹⁵

Maria Izilda Matos¹⁶ aduz que existiram e existem uma variedade de femininos e masculinos, os quais, por sua vez, possuem diferenças nas diferenças, pois homens e mulheres não são simples agrupamentos, mas integram elementos culturais, de classe, raça e etnia, geração, religião e ocupação. Os estudos de gênero nos ajudam a “desmascarar os processos sociais de construção do que se considera como identidade feminina”.¹⁷ Nota-se, portanto, que as mulheres representadas nas documentações são construções masculinas sobre o feminino,¹⁸ o que nos leva ao entendimento de que autores literários, peças de teatro, oradores e artistas de cerâmica faziam parte da parcela masculina da população e partilhavam ideais e concepções sobre o comportamento ideal das mulheres ao aludirem sobre não-gregas.

Ao serem representadas nessas obras, discursos e imagens, a intenção era debater os valores *poliádes* da Atenas do séc. V. As narrativas sobre a barbárie que ressoou em Atenas foram construídas e entendidas com destaque para a transgressão, já que as mulheres não-helênicas fugiram do modelo da mulher-abelha (*mélissa*). Essa deve ser entendida como aquela que se restringe ao contexto do lar:

[...] no qual se incluem o exercício das atividades domésticas; a submissão ao homem; a abstinência aos prazeres do corpo, considerados como masculinos; o silêncio; a fragilidade e a debilidade; a reprodução de filhos legítimos – preferencialmente, do sexo masculino; a vida sedentária e reclusa no interior do *oikos* (grupo doméstico); e a sua exclusão da vida social, pública e econômica.¹⁹

Figuras míticas como Medeia, Clitemnestra e as amazonas entram nesse escopo da representação da “barbárie” e da transgressão do que seria o comportamento ideal para as mulheres da *pólis*. As amazonas tiveram suas interpretações alteradas com o passar do tempo, na intenção de fortalecer a alteridade com o(s) outro(s) e certos discursos *políades*, mas sem perder suas principais características. Tais atributos foram cada vez mais acentuados, em especial durante e após as Guerras Greco-Pérsicas, aumentando seu caráter de transgressão e “barbárie”. Com essa introdução acerca da visão sobre o feminino na Hélade estabelecida, esse texto inicialmente irá analisar as transformações imagéticas nas representações das amazonas em objetos dos séc. VI e V A.E.C. e, posteriormente, irá examinar a maneira como os textos literários gradativamente associaram a figura mítica das amazonas aos animais e aos bárbaros.

IMAGENS DIACRÔNICAS DAS AMAZONAS NA HÉLADE: A APROXIMAÇÃO DO ELEMENTO FEMININO COM OS PERSAS

Consideradas “bárbaras” e “odiadoras de homens”, as amazonas foram retratadas imageticamente na Hélade ao menos desde o séc. VI, de acordo com Fantham *et. al.*, enquanto na literatura são mencionadas desde os épicos de Homero, em meados do séc. VII, segundo Josine Blok.²⁰ Na *Ilíada*, nas passagens II.184 e III.184-189, respectivamente, o autor se refere à tumba da rainha amazona Mirina e que o rei Príamo batalhou contra elas quando mais jovem. Dessa maneira, essas mulheres guerreiras tiveram sua mitologia utilizada pelos gregos “para cumprir o papel metafísico do *outro*, o oposto aos valores gregos”.²¹

Para a mentalidade grega, as amazonas seriam uma ameaça à Hélade, não apenas pelo receio de uma invasão, mas porque seu estilo de vida desafava a cultura social e fugia do que era considerado norma para os helenos.²² Esse aspecto se torna perceptível na leitura da *Oração funerária* de Lísias,

datada do começo do séc. IV, na qual o orador utiliza a figura das amazonas como uma demonstração dos perigos que a ambição e o imperialismo poderiam causar.²³

Nos tempos antigos, as amazonas eram filhas de Ares que habitavam o rio Termodonte. Eram as únicas entre seus vizinhos que tinham armadura de ferro e as primeiras a montar a cavalo, com as quais, inesperadamente, dada a inexperiência de seus inimigos, ultrapassavam os que fugiam e deixavam para trás seus perseguidores. Pensou-se que eram homens por sua coragem e não mulheres por sua natureza, pois pareciam ultrapassar os homens em coragem e não ficar atrás deles em sua forma. Dominadoras de muitos povos, tendo escravizado seus vizinhos de fato e tendo ouvido, de boca em boca, uma grande fama sobre nossa terra, levaram com elas os povos mais guerreiros e, com a grande expectativa de uma grande glória, vieram em campanha contra esta cidade.²⁴

Lísias, em seu discurso, narra a origem das amazonas e sua surpresa ao encontrarem “homens de verdade”, com tanta coragem quanto a delas e que não se deixavam ser dominados por mulheres — deixando implícito que homens não-gregos não eram realmente masculinos. Essas questões explicam parcialmente porque “algumas dessas amazonas vieram lutar ao lado dos troianos na Guerra de Troia, e sua rainha, Pentesileia, encontrou sua morte nas mãos do guerreiro grego Aquiles, que se apaixonou por sua vítima enquanto a matava”.²⁵ As amazonas também foram associadas aos persas durante as Guerras Greco-Pérsicas, especialmente por possuírem um comportamento imoderado, apetite incontrolável e desejo insaciável, características e modelos de comportamento compartilhados com os persas segundo a ótica grega.²⁶ Assim, é possível auferir como a alteridade feminina mistura-se ao mito das amazonas, pois as guerreiras “desempenharam um papel central nas artes e ideologia da Atenas Arcaica e Clássica, mas foram continuamente reinventadas para servir uma cultura e uma política de mudança”.²⁷



Imagen 1: Héracles e Télamo enfrentando guerreiras Amazonas. Fantham, Elaine et al. 1994, p. 130.

A imagem acima apresenta uma *hídria* de figuras negras datada do séc. vi. Pode-se observar Héracles à esquerda de quem visualiza, armado com uma clava, espada ou lança, e o herói utiliza a tradicional pele de leão sobre a cabeça. Mais à direita, percebe-se Télamo, também com itens de proteção bélica e elmo sobre a cabeça; o combatente porta um escudo na mão esquerda e uma arma na mão direita. As amazonas, por sua vez, possuem todas a pele branca, com o intuito de diferenciá-las dos heróis; elas também utilizam armaduras e possuem escudos, espadas e lanças como armas. Desse modo, constata-se que os dois homens possuem uma atitude ofensiva em relação às amazonas, as quais se posicionam mais defensivamente e na expectativa do ataque. Na extrema esquerda da cerâmica, podemos notar que uma das guerreiras, em fuga da contenda, carrega uma companheira ferida ou morta em seu ombro. Na outra extremidade do vaso, Télamo está para desferir um golpe em sua inimiga, a qual está em uma posição submissa: o herói está de pé sobre ela, demonstrando sua dominância, enquanto essa está indefesa e pedindo clemência com um braço erguido sobre sua cabeça.

Em toda a cena, há apenas duas mulheres realmente em combate: uma de joelhos, dominada pelo semideus, a qual tenta se defender — seu tronco está virado para Héracles, mas suas pernas indicam que ela estava indo na direção oposta —, enquanto a segunda mulher, de pé e de frente para Héracles, tenta defendê-la do ataque.

Embora em maior número, é possível observar que as mulheres são representadas de forma derrotada aos homens.

Com as nossas considerações sobre a imagem acima expostas, encontramos outra em que há um modelo imagético de combate bastante similar na representação da subjugação do outro. Essa é uma *kylix* do séc. v, c. 460.



Imagen 2: Duelo entre hoplita e persa. National Museums Scotland²⁸

Nessa cerâmica, em sua parte interna, podemos observar um persa e um hoplita em combate: o soldado grego está em uma posição de dominação em relação ao acuado soldado persa. São perceptíveis as semelhanças entre a figura desse soldado grego com Héracles e do persa com a amazona: o hoplita com armadura também ergue uma espada na mão direita, assim como o semideus na cerâmica do século anterior. A principal diferença está no uso do escudo com um Pégaso, pois Héracles utiliza apenas sua arma; o hoplita está sobre o persa, impondo sua dominância e preparado para finalizá-lo, assim como Héracles à amazona. Já o derrotado persa, por sua vez, assim como a guerreira na imagem 1, está de joelhos, sendo dominado por seu inimigo enquanto tenta se defender. Ele porta uma espada na mão direita e veste uma armadura, a qual possui tecidos estampados com algumas partes que talvez sejam de couro, além de portar um capacete.

É possível que o Pintor de Triptólemo — autor da pintura da imagem 2 — possa ter se inspirado na cerâmica de Héracles

e Télamo? Não sabemos. A *hídria* da imagem 1 é proveniente da Etrúria, na Itália Central, enquanto a *kylix* da imagem 2 é ática, como indicado no próprio site do museu a qual se encontra — o que pode também nos apontar que o pintor de Tripólemo atuava majoritariamente em Atenas e regiões próximas. De qualquer forma, entendemos que as imagens analisadas são representações intelectuais e construções simbólicas da realidade.²⁹ Além disso, certos aspectos, como poses, posturas e elementos imagéticos foram cuidadosamente escolhidos pelo pintor para comunicar uma ou mais mensagens específicas.

Em um período próximo a *kylix* anterior, há uma ânfora de figuras vermelhas representando Teseu avançando contra uma amazona com a ajuda de sua esposa, Antíope.



Imagen 3: Teseu e Antíope atacando uma amazona. The Israel Museum.³⁰

Nesse vaso, pode-se observar Teseu armado de espada e escudo avançando contra uma amazona. O herói usa apenas um capacete, estando completamente nu — em uma demonstração de virilidade e coragem, pois não precisa de proteção contra sua inimiga. Teseu é caracterizado como um homem jovem, pois não possui barba. A amazona, por sua vez, está de armadura

— o peitoral parece ser adornado com um rosto ou cabeça —, com partes estampadas nas pernas e braços; a guerreira utiliza um capacete de couro com orelhas curtas, segura uma espada em uma das mãos e o que parece ser um arco na outra; a guerreira parece estar em fuga, com suas pernas viradas para a frente, o pé de trás levemente levantado — indicando movimento de avanço —, com o braço da espada erguido numa tentativa de se defender e afastar seu agressor. Antíope, atrás de Teseu, possui armadura parecida com a da outra amazona — sem o suposto rosto/cabeça no peitoral; ela segura um machado e um arco em cada uma das mãos, e seu corpo está apoiado na perna de trás, o que pode indicar um movimento de afastamento da cena para dar apoio e cobertura ao marido.

É possível também analisar o fato de Antíope auxiliar Teseu no ataque contra suas irmãs amazonas. O pintor desse vaso pode estar sugerindo uma suposta natureza traiçoeira atribuída ao feminino, indicando que, para os homens gregos, as mulheres seriam covardes e desprovidas de honra, dispostas a traír seus companheiros para obter ganhos pessoais. Alternativamente, essa representação pode sugerir que, ao serem ‘controladas’ pelo masculino, elas rejeitam o modo de vida “bárbaro” e transgressor associado às amazonas.

A última imagem que iremos analisar é uma representação que estaria no *Stoa Poikile* (Colunata Pintada), “um dos primeiros monumentos atenienses a explorar o que acabaria se tornando uma estratégia dominante da arte pública do séc. V: o uso de temas ou imagens míticas como meio de celebrar a vitória sobre o Império Persa”.³¹ David Castriota afirma que foi por volta dessa época que ocorreu de modo mais incisivo a coligação entre temas míticos e representações do feminino com o mundo persa.

O *Stoa Poikile* é datado do séc. V e localizava-se na parte norte da *Ágora* de Atenas. Era um edifício com 42,37 m de comprimento e 11,51 m de profundidade, com uma longa colunata voltada para o sul, na

direção da *Ágora*, e paredes traseiras e laterais fechadas. Enquanto as colunas dóricas voltavam-se para a *Ágora*, as colunas jônicas sustentavam o interior da estrutura.³² “É provável que houvesse nove colunas no centro, delimitando dez vãos duplos, cada um com cerca de 4 m de largura e 10 m de profundidade. A altura interior do Stoa, com base no alçado e seção restaurados, era superior a 4,5 m”, segundo Mark Stansbury-O'Donnell. Embora o prédio não tenha resistido ao tempo, deixou um legado significativo registrado em fontes literárias e históricas. Originalmente construído para celebrar vitórias militares, tornou-se um elemento central do espaço cívico, abrigando discussões políticas e debates públicos. Além disso, serviu como local para discursos e ensinamentos filosóficos, desempenhando um papel fundamental na origem do estoicismo, gênero de pensamento e argumentação que conhecemos hoje.³³

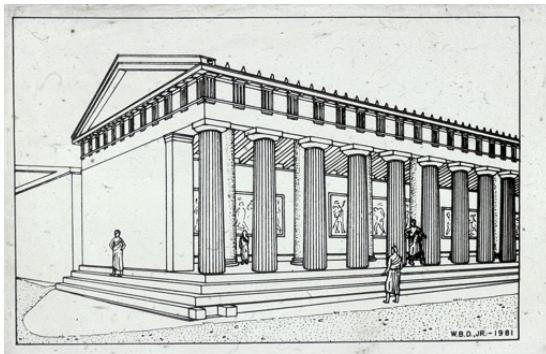


Imagen 4: Reconstrução artística da *Stoa Poikile*. ASCA.net.³⁴

Em seu *Descrição da Grécia*, Pausânias descreve o *Stoa Poikile* e o provável arranjo das pinturas:

Este pórtico contém, primeiro, os atenienses dispostos contra os lacedemônios em Oinoe, no território argivo. [...] Na parede do meio estão os atenienses e Teseu lutando contra as Amazonas. Assim, ao que parece, apenas as mulheres não perderam com as derrotas sua coragem imprudente face ao perigo; Temiscira foi tomada por Héracles, e depois, o exército que elas enviaram para Atenas foi destruído, mas mesmo assim, elas vieram para Troia para lutar contra todos os gregos, bem como os próprios atenienses. Depois das Amazonas vem os gregos quando

tomaram Troia, e os reis reunidos por causa do ultraje de Ajax contra Cassandra. A imagem inclui o próprio Ajax, Cassandra e outras mulheres cativas. No fim da pintura há aqueles que lutaram em Maratona; os bêocios de Plateia e o contingente ático estão lutando com os estrangeiros. Neste local, nenhum dos lados leva a melhor, mas o centro da luta mostra os estrangeiros em fuga e empurrando uns aos outros para o pântano, enquanto no final da pintura estão os navios fenícios e os gregos matando os estrangeiros que estão tentando subir neles.³⁵

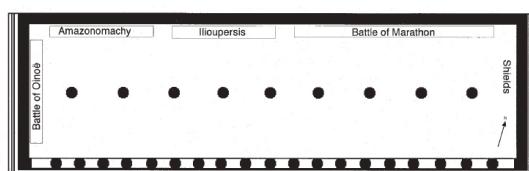


Imagen 5: Possível arranjo das pinturas *Stoa Poikile* segundo a descrição de Pausânias. Stansbury-O'donnell, Mark D., 2005, p. 76.

Para Stansbury-O'Donnell,³⁶ é possível que a descrição de Pausânias esteja de acordo com a ordem ou a direção que ele viu as pinturas. E embora o autor não tenha especificado em qual parede está o quadro da “Batalha de Oinoe”, ele afirma que o segundo afresco — a “Amazonomaquia” — se localiza na parede central.

Na reconstrução da Amazonomaquia no *Stoa Poikile*, abaixo, é possível observar a maioria dos *hoplitai* de armadura e armados com lanças, espadas e escudos. Em contraste a eles, podemos atentar para as amazonas seminuas, com os seios à mostra, ou armaduras com bastantes adornos e detalhes, como estampas listradas ou esféricas; as combatentes estão armadas com lanças e machados e montam cavalos. Podemos distinguir os dois grupos em batalha, pois os homens possuem ombreiras em suas armaduras, enquanto as armaduras das mulheres parecem ser feitas de tecido e couro; outro elemento diferenciador são os capacetes — quase todos os helênicos possuem capacetes com crista; e embora algumas das guerreiras também possuam, a maioria delas utilizam capacetes que descem pela nuca de forma alongada, enquanto outras possuem capacetes bem curtos ou não utilizam nenhum. Elas são representadas sendo subjugadas, pois a maioria delas estão em

posições defensivas ou de rendição. A maioria das amazonas não porta escudos, com exceção de uma amazona no primeiro plano da cena, em uma aparente posição relaxada e que está sendo segurada por um dos soldados gregos, prestes a ser estocada com uma espada.



Imagen 6: Reconstrução artística da Amazonomaquia no *Stoa Poikile*, atribuída ao artista Mícon. Castriota, David, 2005, p. 94.

A partir da visão do espectador, no canto superior esquerdo, é possível distinguir que há duas figuras nuas. Acreditamos que ambos sejam *hoplitai*, pois enquanto um está em uma posição defensiva no chão, com um escudo erguido para se proteger da estocada de lança de uma amazona, o outro está com um capacete semelhante aos demais soldados gregos e porta espada e escudo, assim como a maioria dos helênicos. O guerreiro, enquanto engaja em combate em uma frente, aparenta estar sendo atacado pelas costas por uma amazona montada.

No nível inferior da cena, aos pés de uma amazona com o torso desnudo, observamos uma segunda mulher de bruços no chão, com armadura estampada com esferas e sem usar nenhum tipo de capacete, possivelmente morta ou ferida durante a peleja. Ao centro da imagem, é possível atentar para um suposto soldado grego avançando para matar uma amazona rendida. Ambos possuem muitas semelhanças: armaduras de *hoplita* e capacetes curtos, embora o capacete da amazona pareça ter uma tira para prender a proteção em volta da cabeça. Supomos que seja uma amazona rendida, pois a cavalaria feminina parece avançar para defender esse indivíduo.

Também é possível constatar no canto direito da cena, atrás de uma pedra, uma amazona sendo perfurada por uma lança na região do ombro / peito. Ela usa seu braço esquerdo para segurar a lança, talvez numa tentativa de evitar que a arma atravessasse mais seu corpo ou para retirá-la. Contudo, podemos notar a silhueta do atacante atrás dela, possivelmente fazendo força para perfurá-la ainda mais.

Tradicionalmente, a batalha com as amazonas mostrava Héracles e, mais tarde, Teseu também, em heroicas expedições gregas contra a terra natal das mulheres guerreiras na Ásia Menor. Em contraste, o Stoa apresentou uma nova versão atestada pela primeira vez na literatura por Euménides 685-690, de Ésquilo, ca. 457 a.C. Heródoto 9.27, também, se refere a essa versão no discurso que ele atribui aos Atenienses antes da batalha de Plateia em 479 a.C. Aqui, as Amazonas atacam Atenas como uma horda multiétnica da Ásia empenhada na dominação de toda Grécia, uma mudança que claramente pretendia ser paralela aos eventos de 480-479, quando Xerxes invadiu a Grécia com um enorme exército vindo de todo o Império Persa para vingar a derrota em Maratona uma década antes.³⁷

Ao compararmos as imagens 1, 3 e 6, podemos notar que, nas primeiras, as amazonas foram representadas com armaduras e armas gregas, em alusão aos *hoplitai*, sendo a característica mais destacável a utilização de vestes masculinas e as armas.³⁸ Porém, com o início das Guerras Greco-Pérsicas no começo séc. v, percebe-se que as vestimentas e armas utilizadas pelas guerreiras nas iconografias míticas foi alterada, agora associando-as aos soldados de infantaria leve, caracterizados pela utilização do dardo, lança e machado, além da associação com arqueiros, soldados de baixo prestígio em relação aos *hoplitai*,³⁹ aproximando ainda mais a imagem dessas mulheres míticas com o Oriente e em uma clara relação com os invasores persas. De acordo com Annaliese Patten,⁴⁰ as armas — em especial o arco e a lança — seriam indicativos do temperamento selvagem e indomável das amazonas e tais comportamentos não apenas seriam atestados dessa forma pelas fontes gregas, mas elas também seriam consideradas bestiais,⁴¹ algo que mudaria

a partir do momento de seus casamentos, onde passam a estar sob o controle e cuidados do marido.

Vale destacar que, segundo Richard Sennet,⁴² os helênicos utilizavam o calor do corpo para ditar as regras de dominação e subordinação, ou seja, as mulheres seriam versões mais frias dos homens e, portanto, não poderiam se mostrar nuas.⁴³ Elaine Fantham et al.⁴⁴ afirmam que os adjetivos “virginal” e “agressivo” foram acrescidos à literatura que se referia às amazonas, pois de acordo com Patten, a relação entre o sexo e a violência as empoderava e demonizava ao mesmo tempo, o que serviria para representar uma androgenia que ocorria entre a infância e a fase adulta para jovens e mulheres. Isso transformava as amazonas em arremedos da graça juvenil e uma ameaça que deve ser suprimida, pois não conseguiriam fazer a transição para a maturidade, porque eram ao “ao mesmo tempo eróticas e virginais, heroicas no modelo grego e ainda menos civilizadas que seus oponentes”.⁴⁵ Sob este prisma, essas imagens traziam consigo representações do próprio pensamento e da maneira que os antigos gregos enxergavam as amazonas e os orientais, colocando-os em uma quase equivalência.

REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS SOBRE AS AMAZONAS: APROXIMAÇÕES COM ANIMAIS E OS BÁRBAROS

Conforme discutido até o momento, entre os séc. vi e v na Hélade, ocorreram transformações nas representações imagéticas das amazonas, evidenciando uma crescente aproximação com o Oriente. O imaginário que envolvia essas guerreiras passou a integrar perspectivas que associavam o feminino aos persas e animais. Sobre esse último aspecto, na Grécia, jovens solteiras eram frequentemente denominadas pelo substantivo *polos* (éguas jovem ou “potra”), termo esse que poderia vir acompanhado pelo adjetivo *adzugos* (“solta” ou “desengatada”) ou *admetos* (“não quebrada”).⁴⁶ Na comédia *Lisístrata*, de Aristófanes, tal equivalência pode ser encontrada em duas passagens entoadas pelo coro de anciãos. Em ambos os trechos abaixo, o coro aproxima a figura das mu-

lheres a de animais enquanto buscam formas de controlar estas, que estavam revoltadas com a Guerra do Peloponeso (431 - 404) e cuja liderança recaiu sobre a mesma que dá nome à peça, Lisístrata.

Ó Zeus, que faremos com estes animais? Pois isto não é mais suportável, mas tu deves investigar comigo esta ocorrência, com que intenção tomaram a cidadela de Crânao, rochedo enorme, inacessível da Acrópole, templo sagrado.⁴⁷

Pois se algum de nós ceder e der a elas uma pequena chance, elas nada negligenciarão dos tenazes trabalhos manuais, mas até barcos vão construir e ainda vão tentar combater no mar e navegar sobre nós, como Artemísia. E se elas se voltarem para a hípica, eu risco da lista os cavaleiros. Pois a mulher é o que há de mais hípico e firme se atém, não escorregaria mesmo a galope. Observa as amazonas, as que Mícon pintou combatendo a cavalo contra os homens. Vamos, é preciso prender todas elas e introduzir na tábua estes pescos.⁴⁸

Os cidadãos masculinos da elite, representados pelo coro, expressam o desejo de enfrentar diretamente o grupo rebelde. Para isso, declararam que se despirão para lutar como “homens de verdade”, reafirmando sua virilidade e masculinidade tanto diante das mulheres insurgentes quanto diante de semelhantes. No entanto, em seguida, demonstram preocupação ao reconhecer que, caso as mulheres tenham oportunidade, suas capacidades poderiam igualar ou até superar as dos homens em tarefas tradicionalmente associadas ao universo masculino.

O mito amazônico, citado pelo coro na representação de Mícon na *Stoa Poikile*, destacava que as amazonas eram consideradas excelentes guerreiras, construtoras de navios e habilosas cavaleiras, capazes de se manter firmes a cavalo como ninguém. Contudo, a fala do coro ancião pode ser interpretada de outra forma. Ao declarar que “a mulher é o que há de mais hípico e firme, não escorregaria mesmo a galope”, é possível identificar um viés misógino, sugerindo que as mulheres teriam uma suposta predisposição natural, talvez de cunho sexual, que lhes conferiria vantagem sobre os homens no hipismo. Por isso, seria necessário “prendê-las e introduzir

na tábua estes pescoscos”, uma metáfora para sua submissão e controle, a fim de evitar que superassem os homens em “seu próprio território”. Essa narrativa reflete o temor masculino de serem dominados pelo feminino, o que ameaçaria sua identidade como ‘homens de verdade’.

De acordo com Castriota,⁴⁹ as mulheres e os bárbaros seriam uma ameaça ao modo de vida *políade* por terem uma equivalência às semelhanças no comportamento selvagem e desenfreado. Para manter o ideal masculino de ordem, se fazia necessário conter e reprimir tais comportamentos. Deste modo, notamos que as mulheres na comédia aristofânica, assim como as amazonas — essas, porém, de maneira rotineira —, desafiavam o que seria a ‘ordem natural’. Para os homens gregos, as amazonas ultrapassavam a questão do gênero, não se inserindo em papéis masculinos e femininos por causa de seu estilo de vida e maneira de agir. A não inserção nos papéis de gênero também se daria pela realização da automastectomia — remoção de um seio ou do par —, um desrespeito à ordem natural, pois seria uma rejeição da forma feminina, e isso as tornaria indivíduos incompletos ou quebradas, pois faltava uma parte importante do corpo.⁵⁰ As amazonas “confundiriam” as categorias que seriam correspondentes ao masculino e feminino,⁵¹ pois, enquanto seres corpóreos ‘não completos’, estavam naturalmente opostas aos homens: elas também “guerreavam como homens”, e por isso, seriam oponentes dignas.

A automutilação era considerada desagradável pelos gregos porque removia o equilíbrio e a simetria de si mesmo e só era feita quando necessária para restaurar o equilíbrio de um corpo danificado ou assimétrico. Retirar o seio voluntariamente seria retirar-se literalmente do corpo feminino e, assim, do patriarcado grego, para preservar a feminilidade do seio esquerdo para a sobrevivência da linha matriarcal amazônica. [...] Essa escolha seria vista como uma rejeição dos fundamentos patriarcais da sociedade e da ordem natural — uma ameaça à visão de mundo Grega.⁵²

Para Filóstrato e Estrabão, a automastectomia servia para fugir das responsabilidades

maternas, sendo essa uma das causas para não amamentarem suas filhas e abandonarem as crianças masculinas com os pais.⁵³

Elas [as amazonas] não permitem que os homens vivam em seu próprio território, mas, sempre que precisam de filhos, descem ao rio Hális para fazer negócios no mercado e ter relações com homens em qualquer lugar antigo. Depois de voltarem para seus refúgios e lares, elas carregam para as fronteiras do território quaisquer crianças do sexo masculino [...]. Mas as fêmeas a quem [as amazonas] dão à luz, é dito que amam imediatamente, consideram pertencentes à sua própria raça e cuidam delas como é a natureza das mães, exceto pela retenção de leite.⁵⁴

[...] Os gargarenses também, em acordo com um costume antigo, vão até lá oferecer sacrifícios com as amazonas e também para ter relações com elas para geração de filhos, [...] e depois de engravidá-las, mandam-nas embora; e as fêmeas que nascem são retidas pelas próprias amazonas, mas os machos são levados aos gargarenses para serem criados; e cada gargarense a quem uma criança é trazida adota-a como sua, considerando a criança como seu filho por causa de sua incerteza.⁵⁵

Conforme apresentado nas passagens acima, os traços de intercurso sexual que ocorriam entre as amazonas e os gargarenses não eram considerados compatíveis com os padrões helênicos, pois eram hostis aos homens ao não submeterem as mulheres aos laços formais do matrimônio. Quando esse ocorria, as amazonas também invertiam a situação, pois eram os maridos que traziam suas posses — o que se igualaria ao dote da noiva em Atenas — e se mudavam para um local onde as mulheres poderiam continuar a exercer atividades masculinas, demonstrando que elas eram a parte dominante da relação.⁵⁶ Heródoto narra situação semelhante quando os citas encontraram as amazonas. Os citas, após batalharem e descobrirem que seus inimigos eram mulheres, decidiram casar seus jovens com elas. Após estabelecerem contato, os grupos começaram o cortejo e os rapazes se tornaram desejosos do matrimônio, mas as amazonas só aceitariam o casamento se os homens concordassem com os termos delas.

Logo eles se juntaram em seus acampamentos e viveram juntos, cada homem tendo por esposa a mulher com quem teve relações sexuais no início. Agora, os homens não podiam aprender a língua das mulheres, mas as mulheres dominaram a língua dos homens; [...] [amazonas:] “Nós atiramos com o arco e lançamos o dardo e cavalgamos, mas os ofícios das mulheres nós nunca aprendemos; e suas mulheres não fazem nenhuma dessas coisas da qual falamos, mas permanecem em suas carroças trabalhando em ofícios femininos e nunca saem para caçar ou qualquer outra coisa. Nós e elas, portanto, nunca poderíamos concordar”. [...] Os homens jovens concordaram e assim o fizeram. Então, quando eles receberam a parte dos bens que lhes cabia, e retornaram para as amazonas [...].⁵⁷

Na citação acima, segundo Konstantinos Deligiorgis,⁵⁸ Heródoto se distancia do mito e aproxima as amazonas de algo próximo a personagens históricas: possuidoras de atitudes de alteridade e que não se afastam por completo do comportamento de outros povos. Carolyn Dewald⁵⁹ alega que Heródoto parece tentar narrar costumes que sejam estranhos para os gregos e em um contexto que seja lógico para a mentalidade helênica. Ainda de acordo com Deligiorgis, as amazonas aceitavam sua feminilidade quando concordavam se relacionar sexualmente com os citas, o que acarreta em uma “domesticção” a partir do momento em que se casaram e adotaram um novo estilo de vida.⁶⁰ Porém, o pesquisador também afirma que isso as põem em um campo secundário de valor, já que possuem uma considerável autonomia e participação nesse novo ambiente.

Há ainda, nas *Histórias*, dois casos apresentados por Heródoto durante esse encontro entre os citas e as amazonas, em que as últimas tomam a iniciativa e os homens acatam sem muitos questionamentos, rompendo com as regras patriarcais tradicionais. Pode-se afirmar que os citas não parecem perceber que, ao se submeterem às suas esposas, acabam se distanciando progressivamente de suas tradições, de suas origens e, por fim, de sua própria terra natal. Nesse contexto, as amazonas assumem uma posição de destaque nesses casamentos, mesmo perdendo sua língua, já que seus maridos

não conseguem aprender o idioma delas. No entanto, juntos, ambos os grupos acabam por criar uma comunidade ideal, onde homens e mulheres mantêm um equilíbrio numérico.⁶¹ Dessa união surgiu os sauromatas, um povo onde as mulheres ainda conservaram hábitos amazônicos, como ir à caça — com ou sem homens —, usar vestimentas masculinas e guerrear.⁶²

Como resultado, as mulheres sauromatas possuíam comportamento amazônico por exercerem funções e papéis tanto masculinos quanto femininos. Em relação ao casamento, podemos constatar que não era pré-arranjado e dependia de a mulher contribuir como guerreira e não esposa, já que não havia uma diferenciação nas atividades de cada gênero, assim como entre a guerra e o casamento. Sob este prisma, as mulheres sauromatas mantiveram sua ancestralidade, proveniente das amazonas, porém, com a premissa de que algumas delas jamais se completaram como mulheres, pois não conseguiam se casar.⁶³

Esses discursos são construídos em contextos históricos e sociais específicos, e materializam uma determinada ideologia cujo um dos principais componentes são os significados históricos do imaginário de que as produz.⁶⁴

Mas, embora todo discurso seja proferido por alguém – um indivíduo (ou vários) –, esse sujeito (que pode ser o autor de um texto, por exemplo) não é responsável pelos significados que existem em seu discurso, uma vez que nenhum discurso é de autoria exclusiva de seu autor, já que todos os indivíduos fazem parte da mesma memória coletiva. Ou seja, um discurso não é fruto de opiniões e visões particulares, mas uma partícula do imaginário dominante que abarca cada indivíduo e [...] pode ser usado para reformular as relações sociais.⁶⁵

Desta maneira, compreendemos que a memória coletiva sobre as amazonas e suas representações atuaram imersas nos ideais de moral e virtude para ter um bom funcionamento, implicando que homens e mulheres deveriam ser virtuosos para o bom funcionamento *políade*.⁶⁶ Xenofonte, em seu *Econômico*, aborda a questão da virtude, especialmente para o feminino:

A isso, Sócrates, minha mulher respondeu: 'Em que, disse ela, eu poderia colaborar contigo? Que capacidade teria? É de ti, ao contrário, que tudo depende. A minha parte, afirmou minha mãe, é ter juízo.' / 'Por Zeus! É sim, minha mulher, disse eu, e meu pai disse-me o mesmo. Próprio dos que tem juízo, porém, seja homem ou mulher, é fazer com que o que têm esteja da melhor forma possível e que as outras coisas, em sua maior parte, venham a ser acrescentadas por meio do que é belo e justo.' / 'E vês, disse minha mulher, o que poderia fazer para colaborar no crescimento de nosso patrimônio?' 'Vejo, sim, por Zeus!' disse eu. Tenta fazer, da melhor forma possível, aquilo que os deuses te fizeram capaz de fazer e a lei aprova.' / 'E isso o que é?' disse ela. 'Julgo que não são tarefas de pequeno valor, disse eu, se é que, numa colméia, não são de pequeno valor as tarefas a que a abelha-rainha preside'.⁶⁷

Neste trecho, o autor faz alusão ao modelo *mélissa* quando compara a mulher à "abelha-rainha do *oikos*" e todas as funções que homens e mulheres devem exercer⁶⁸ para um bom funcionamento do núcleo familiar e, por consequência, da *pólis*, dentro das normas culturais e dos costumes, assim como perante os deuses e as capacidades recebidas por estes. Sob este prisma, a mulher é fiscalizada pelo marido para se manter ajuizada ao mesmo tempo que deve seguir as normas, tradições e sua natureza biológica.⁶⁹

CONCLUSÃO

Na Atenas clássica, as representações literárias e imagéticas do ideal masculino foram definidas pela ênfase no autocontrole, na racionalidade e na capacidade de dominar as emoções, em oposição às mulheres, frequentemente representadas como incapazes de exercer autocontrole e como psicologicamente subordinadas.⁷⁰ O presente estudo pretendeu analisar como as representações das amazonas foram estrategicamente construídas para desafiar as normas masculinas das sociedades helênicas, apresentando um perigo de alteridade potencial. Retratadas como figuras masculinizadas pela elite masculina grega devido ao desempenho de funções tradicionalmente atribuídas aos homens, como o combate armado, onde as amazonas emergem em narrativas e imagens

como *hoplitai* em conflito com heróis. Essa construção narrativa confronta diretamente o modelo *mélissa* (mulher-abelha), como delineado por Fábio Lessa,⁷¹ ao propor um ideal feminino ativo, empoderado e socialmente significativo.

Com o advento das Guerras Greco-Pérsicas, as representações das amazonas passaram por um processo de orientalização, alinhando-as a simbolismos associados à alteridade cultural e intensificando a dicotomia entre o "eu helênico" e o "outro oriental". Essa transformação não apenas reforçou os elementos de alteridade, mas também amplificou a ginefobia característica do imaginário masculino helênico. Para Eva C. Keuls,⁷² as amazonas incorporam a expressão mais evidente do medo masculino em relação às mulheres, simbolizando uma ameaça ao equilíbrio social e à dominação masculina. A autora observa que "muitos outros mitos — assim como o drama, a lei e as práticas da vida cotidiana — documentam a mesma visão das mulheres, como tigres enjaulados esperando uma chance de sair de seu confinamento e se vingar do mundo masculino".

A construção simbólica das amazonas transcendeu o contexto histórico da Hélade Antiga, adquirindo ressonâncias na contemporaneidade. Atualmente, a figura das amazonas é frequentemente resgatada como um símbolo político e cultural de resistência ao patriarcado, representando lutas feministas pela igualdade de gênero e pelos direitos políticos e sociais das mulheres. A oposição das amazonas ao patriarcado e aos papéis normativos estabelecidos as tornou arquétipos femininos complexos: ao mesmo tempo que inspiram temor e admiração, também promovem reflexões sobre a agência feminina e o poder. Assim, as amazonas permanecem um marco no imaginário político e cultural, servindo como emblemas atemporais de resistência e transformação social.

ABSTRACT

The myth of the Amazons deeply influenced the Hellenic imagination, particularly in Athens, due to their challenge to normative social behavior. Viewed as masculinized by the elite male Greek perspective for undertaking roles traditionally reserved for men, Amazons were frequently depicted in both textual and visual media, often portrayed in combat with heroes and armed as hoplites. However, with the onset of the Greco-Persian Wars, their representations shifted significantly, increasingly aligning them with the Orient and amplifying themes of dichotomy, otherness, and the fear of femininity. This article examines selected textual and visual representations of the Amazons from the sixth and fifth centuries BCE.

KEYWORDS

Amazons; Gender; Representations; Myth.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓFANES. **Lisístrata**. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Hedra, 2010.

HERODOTUS. **Histories**. Translation by Alfred Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. (The Persian Wars, vol. I: books I-II).

HERODOTUS. **Histories**. Translation by Alfred Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1921. (The Persian Wars, vol. II: books III-IV).

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin-Companhia, 2013.

LYSIAS. **Discursos**. Tradução de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1988. vol. 1.

PAUSÂNIA. **Description of Greece**. Translation by W.H.S Jones. Massachussets: Harvard University Press, 1918. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0525.tlg001.perseus-eng1:1.15.1>. Acesso em: 22 dez. 2025.

PHILOSTRATUS. **Heroikos**. Flavius. Translation by Jennifer Maclean; Ellen Aitken. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

STRABO. **The Geography of Strabo**. Translation by Horace Leonard Jones. Massachussets: Harvard University Press, 1924. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0198:book=13:chapter=3&highlight=amazon>. Acesso em: 22 dez. 2025.

XENOFONTE. **Econômico**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Marta Mega de. A “**Cidade das Mulheres**”: cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

AVERRILL, James. A Constructivist View of Emotion. In: PLUTCHIK, Robert (ed.); KELLERMAN, Henry (ed.). **Theories of Emotion**. New York: Academic Press, 1980. p. 305-339.

BLOK, Josine. **The Early Amazons**: Modern and Ancient Perspectives of a Persistent Myth. Leiden: E.J. Brill, 1995.

CASTRIOTA, David. Feminizing the Barbarian and Barbarizing the Feminine: Amazons, Trojans, and Persians in the Stoa Poikile. In: BARRINGER, Judith M. (ed.); HURWIT, Jeffrey M. (ed.). **Periklean Athens and Its Legacy**: Problems and Perspectives. Austin: University of Texas Press, 2005. p. 89-102.

DELIGIORGIS, Konstantinos. Herodotean Amestris, Sophoclean Deianeira and a Lethal Garment. In: **Literat'ra**, v.58, n.3, 2016, p. 7-17.

DEWALD, Carolyn. Women and Culture in Herodotus’ Histories. In: FOLEY, Helene P. **Reflections of Women in Antiquity**. New York: Routledge, 1981. p. 91-125.

DUBY, Georges (org.); PERRON, Michelle (org.). **Historia de las mujeres**: la antigüedad. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2018.

FANTHAM, Elaine et al. **Women in the Classical World**. New York: Oxford University Press, 1994.

HUMPHREYS, Sarah. **The Family, Women and Death: Comparative Studies**. Michigan: The University of Michigan Press, 1993.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. **As representações sociais**, 2001, 17.44, p. 1-21.

JUNQUEIRA, Nathalia Monseff. **Imagens da mulher grega**: Heródoto e as pinturas em contraste. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, São Paulo, 2011.

KEULS, Eva C. **The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens**. Berkeley: University of California Press, 1993.

LESSA, Fábio; ASSUMPÇÃO, Luis Filipe Bantim de. Discurso e representação sobre as espartanas no período clássico. **Synthesis**, v. 24, n. 2, 2017.

LESSA, Fábio. **Mulheres de Atenas**: Mélissa – do Gineceu à Agorá. Rio de Janeiro: Mauad x, 2010.

MATOS, Maria Izilda S. História, mulher e poder: da invisibilidade ao gênero. In: SILVA, Gilvan Ventura da; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel. **História, mulher e poder**. Vitória: Edunes, 2006, p. 9-23.

NADER, Maria Beatriz. Gênero e sexualidade. In: **Mulher e gênero em debate**: representações, poder e ideologia. Vitória: Edunes, 2014.

PANTEL, Pauline Schmitt. Imagens e história grega. In: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. **História e imagem**: múltiplas leituras. Niterói: Editora da UFF, 2013. p. 9-27.

PATTEN, Annaliese Elaine. **(Ad)dressing the Other**: the Amazon in Greek Art. Undergraduate Honors Thesis – Art History Department, Portland State University, 2013.

POMEROY, Sarah. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**: Women in Classical Antiquity. New York: Schocken Books Inc, 1995.

RODRIGUES, Aline Saes. **Mulheres e os tribunais atenienses do século IV a.C.**: discurso, representação e experiência social. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

SILVA, Talita Nunes. **As estratégias de ação das mulheres transgressoras em Atenas no V séc. a.C.**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SILVA, Talita Nunes. **Transgressão e punição no gênero dos Átridas**: representações acerca do ‘sistema de conduta’ na pôlis ateniense (VIII-V séc. a.C.). Tese (Doutorado). – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

STANSBURY-O’DONNELL, Mark D. The Painting Program on the Stoa Poikile. In: BARRINGER, Judith M. (ed.); HURWIT, Jeffrey M. (ed.). **Periklean Athens and Its Legacy**: Problems and Perspectives. Austin: University of Texas Press, 2005. p. 73-87.

TYRRELL, William Blake. **Amazons, a study in Athenian mythmaking**. Baltimore: Johns Hopkins University press, 1984. Disponível em: <https://archive.org/details/amazonssstudyin0000tyrr/mode/2up>. Acesso em: 22 dez. 2025.

Notas

- 1** Todas as datas mencionadas neste artigo são a.e.c. (Antes da Era Comum). Caso alguma data seja na Era Comum (e.c.), será especificado.
- 2** Silva, 2011, p. 25.
- 3** Andrade, 2001, p. 11.
- 4** Averill, 1980, p. 308.
- 5** Silva, 2016, p. 9-10.
- 6** Jodelet, 2001, p. 5.
- 7** Idem, ibidem, p. 17.
- 8** Assumpção, 2017, p. 3.
- 9** Lessa; Assumpção, 2017, p. 2.
- 10** Dubby; Perrot, 2018, p. 11.
- 11** Andrade, 2001, p. 11.
- 12** Zanco, 2021, p. 2.
- 13** Junqueira, 2011, p. 7.
- 14** Pomeroy, 1995, p. 57.
- 15** Duby; Perrot, 2018, p. 18.
- 16** Matos, 2006, p. 14.
- 17** Nader, 2014, p. 11.
- 18** Lessa, 2010, p. 67.
- 19** Idem, ibidem, p. 15-16.
- 20** Blok, 1995, p. 187-188.
- 21** Patten, 2013, p. 1.
- 22** Idem, ibidem, p. 6-7.
- 23** Fantham et al., 1994, p. 128.
- 24** Lís., *Disc. fún. em hon. dos al. cor.*, ii.4-6. Os fragmentos citados de fontes antigas, em todo o texto, são traduções próprias do espanhol ou do inglês.
- 25** Fantham et al., 1994, p. 129.
- 26** Castriota, 2005, p. 94.
- 27** Fantham et al., 1994, p. 128.
- 28** Disponível em: <<https://www.nms.ac.uk/search-our-collections/collection-search-results?entry=408385>>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- 29** Pantel, 2013, p. 10.
- 30** Disponível em: <<https://www.imj.org.il/en/collections/198934-0>>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- 31** Castriota, 2005, p. 90.
- 32** Stansbury-O'donnell, 2013, p. 73-74.
- 33** Castriota, 2005, p. 89.
- 34** Disponível em: <<https://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.2321?q=references%3A%22Agora%3AMonument%3AStar%20Poikile%22&t=image&v=list&sort=Sort%20asc&s=127>>. Acesso em: 22 dez. 2025.
- 35** Paus., *Descr. da Gr.*, i.15.1-3.
- 36** Stansbury-O'Donnell, 2005, p. 76.
- 37** Castriota, 2005, p. 90-91.
- 38** Patten, 2013, p. 2.
- 39** Fantham et al., 1994, p.134.
- 40** Patten, 2013, p. 11.
- 41** Castriota, 2005, p. 96.
- 42** Sennet, 1994, p. 31-32.
- 43** Sennet (1994, p. 38) aduz que os gregos acreditavam que fetos bem aquecidos seriam masculinos e fetos pouco aquecidos seriam femininos, o que pré-determinaria a altitude de um indivíduo mesmo antes de nascer. Isso explicaria a necessidade das mulheres de terem de se manter vestidas, pois elas não apenas seriam incapazes de manter o equilíbrio térmico de seus corpos, mas também pelo simbolismo: o calor seria ativo e o frio, passivo.
- 44** Fantham et al., 2013, p. 5.
- 45** Idem, 1994, p. 134.
- 46** Castriota, 2005, p. 96.
- 47** Arist., *Lis.*, v. 480; (grifos nossos).
- 48** Arist., *Lis.*, v. 658-681; (grifos nossos).
- 49** Castriota, 2005, p. 96.
- 50** Patten, 2013, p. 8-9.
- 51** Tyrrell, 1984, p. 57.
- 52** Patten, 2013, p. 11-12.
- 53** Embora Estrabão afirme que as amazonas eram agricultoras, um traço de refinamento na mentalidade helénica, elas ainda seriam consideradas “bárbaras” na visão grega e associadas a um “animalismo” devido ao uso de pele de animais (Patten, 2013, p. 11).
- 54** Fil., *Her.*, vi.57.4-6.
- 55** Estr., *Geo.*, 11.5.
- 56** Fantham et al., 1994, p. 133.
- 57** Her., iv.114-116.
- 58** Deligiorgis, 2016, p. 44.
- 59** Dewald, 1981, p. 101.
- 60** Deligiorgis, 2016, p. 46.
- 61** Idem, ibidem, p. 46-47.
- 62** Her., iv.116-117.
- 63** Deligiorgis, 2016, p. 47.
- 64** Silva; Silva, 2005, p. 101-102.
- 65** Idem, ibidem, p. 101.
- 66** Rodrigues, 2020, p. 69
- 67** Xen., *Econ.*, 7.14-17
- 68** Ver mais em: Xen., *Econ.*, 7.18-24. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, 1999.
- 69** Rodrigues, 2020, p. 70.
- 70** Humphreys, 1993, p. 36.

71 Lessa, 2010, p. 15-16.

72 Keuls, 1993, p. 4.