

**(In)fidelidade Conjugal e Propriedade na *Odisseia***

Deise Luiza da Silva Ferraz

Universidade Federal de Minas Gerais

deiseluiza@face.ufmg.br

**RESUMO:** O objetivo é refletir sobre o problema da (in)fidelidade na sociedade grega apresentada na narrativa das aventuras de Odisseu na ocasião de seu retorno aos supostos braços de Penélope. A análise imanente de cantos da *Odisseia* foi o caminho utilizado na busca de respostas à indagação: em que medida as relações sexuais extraconjugais constituem-se como problema social para os homens e mulheres da Grécia antiga? Segundo fragmentos trazidos à tela, a *Odisseia* relata uma determinada ordem das coisas na qual a liberdade sexual do homem é plena, reforçando a desigualdade quando considerada a não liberdade da mulher. Porém não é o sexo, por natureza, que determina o limite da liberdade sexual; mas algo externo à relação: a propriedade privada e a posição social dela decorrente. Assim, não colocando em risco as propriedades, a relação extraconjugal não é, para o homem, uma infidelidade; configurando-se assim para a mulher esposa, apenas porque ela, em si, é uma espécie de propriedade do homem.

21

**Palavras-Chave:** Odisseia; infidelidade; propriedade; liberdades sexuais

**Marital (In)Fidelity and Property in *Odyssey***

**ABSTRACT:** The objective is to reflect on the problem of (in)fidelity in Greek society presented in the narrative of Odysseus' adventures when his return to the supposed Penelope' arms. The immanent analysis of songs from *Odyssey* was the path used in the search for answers to the question: to what extent do extramarital sexual relations constitute a social problem for men and women in ancient Greece? According to fragments brought to the screen, the *Odyssey* reports a certain order of things in which men's sexual freedom is complete, reinforcing inequality when considering women's non-freedom. But it is not sex, by nature, that determines the limit of sexual freedom; but something external to the relationship: private property and the social position resulting from it. Thus, not putting properties at risk, the extramarital relationship is not,

for the man, an infidelity; thus, configuring herself for the woman wife, just because she, in herself, is a kind of property of the man.

**Keywords:** Odyssey; infidelity; property; sexual freedoms

A *Odisseia* possui vários relatos de relações sexuais que, para o pensamento moderno, podem descrever atos de infidelidade conforme padrão monogâmico de relações hetero e homoafetivas. Assunção (2011) destaca que não há, na linguagem grega, nada que se aproxime a esta palavra e, tal como ele, considera-se aqui a possibilidade da existência do problema sem que seja necessária uma palavra específica que o designe. Neste sentido, o que os relatos nos contam sobre o problema da infidelidade? Ou melhor, em que medida as relações sexuais extraconjugais constituem-se como problema social para os homens e mulheres da Grécia antiga?

A análise imanente de alguns cantos da *Odisseia* foi o caminho utilizado na busca de respostas para tal indagação. Logo, o objetivo deste texto é refletir sobre o problema da (in)fidelidade na sociedade grega, tal como apresentada na narrativa das aventuras de Odisseu na ocasião de seu retorno para os supostos braços de Penélope. Enfrentar-se-á para isso, a situação das escravizadas, de Penélope e do próprio Odisseu.

Iniciar-se-á pelo problema da infidelidade de Odisseu, para demonstrar como manter relações sexuais extramatrimoniais não é um problema para o homem grego; após, demonstrar-se-á como a relação entre Laerte e as escravizadas reafirma o ato sexual entre senhores e mulheres postas nessa condição de escravidão como um não problema oportunizado pela forma de apropriação privada da mulher; mesma forma que, por outro lado, determina a infidelidade entre senhores da aristocracia em decorrência do não respeito à propriedade, nesse caso, de Odisseu. E, como será demonstrado acerca da situação de Penélope, o respeito à propriedade impõe-lhe a necessária fidelidade a Odisseu. Dos relatos, portanto, restará claro que a gênese do problema da infidelidade na Grécia antiga está no desenvolvimento da propriedade privada como modo de manutenção das riquezas e posições sociais.

## 1. Odisseu e as ninfas

A *Odisseia* não deixa dúvidas: durante o trajeto de regresso à Ítaca, Odisseu teve relações afetivas e sexuais extraconjugais com, pelo menos, duas Ninfas: Calipso e Circe.

Calipso, Odisseu desejou. Durante algum tempo, não mencionado nos versos, houve afeto amoroso e a presença dele no leito da Ninfa não era apenas decorrência de sua condição de imobilidade. Isso pode ser verificado pela

afirmativa “pois já não lhe agradava a ninfa” (*Od.* 5, 151-153), como também pelo verso seguinte que estabelece uma mudança na reciprocidade afetiva: “Mas à noite dormia, obrigado, na cava gruta, sem querer, junto a ela, que queria”. (*Od.* 5, 154)

As duas afirmativas revelam que houve um tempo em que a relação era ato não obrigatório, mas desejado por ambos. Porém, tendo sete anos passado, o sentimento não era mais recíproco. Cabendo a indagação sobre a razão do desinteresse de Odisseu.

Ele chorava pelo retorno, desejava retornar à Ítaca e à Penélope, porque, conforme destaca Malta (2018, p. 347), é com o retorno à pátria que Odisseu torna-se, novamente, um sujeito ativo:

Com os feácios deixados para trás, chegamos a uma das cenas mais saborosas e memoráveis da literatura grega antiga, o encontro do homem astuto com sua deusa “madrinha”, verdadeiro momento de virada na narrativa, com Odisseu passando de perseguido por uma divindade a ajudado por uma, de alguém que suportara passivamente seu destino ao agora capaz de ativamente impor um destino aos outros. O herói está pronto para “ensaiar” de modo leve, com a melhor instrutora possível, as situações por que passará nos encontros futuros.

23

É o retorno que coroa sua condição de herói, que marca a sua imortalidade por seus feitos e não por natureza da vontade divina. A recusa à permanência junto à Calipso é a afirmação do desejo de conquistar a imortalidade possível aos homens: aquela alcançada apenas pelo modo ativo de fazer sua própria história (ainda que com o auxílio dos deuses na superação dos obstáculos que ironicamente são também postos pelos deuses). Tal reconhecimento social seria perdido se Odisseu permanecesse eternamente junto à Calipso.

De tal modo, pode-se considerar que a Ninfa ainda lhe caía ao agrado. O que não lhe aprazia era o que ele perderia se ficasse junto a ela. Uma vez resolvida sua partida, nas noites que antecedem o retorno, Odisseu estava livre para rememorar seu desejo por Calipso, nas noites que antecedem o retorno, sem que isso lhe custasse sua identidade: “os dois tendo ido ao recesso da cava gruta, deleitaram-se com o amor, lado a lado ficando”. (*Od.* 5, 226)

Se com Calipso o amor era companheiro no leito, com Circe, em um primeiro momento, a relação sexual extraconjugal foi apresentada apenas como moeda de troca, relação imposta a Odisseu para recuperar a vida na forma humana de seus companheiros. Acordo que o próprio deus Hermes o orienta a

fazer: “Pela tua parte, não recuses a cama da deusa, para que ela te solte os companheiros e trate bem de ti”.

Embora resultado de um acordo, isso não significa que o ato sexual tenha sido uma violência contra Odisseu. Circe evoca a relação como um enlace amoroso, um acordo que daria prazer a ambos, visto que apenas de um ato prazeroso poderia nascer uma confiança.

Vamos, põe a espada na bainha, e os dois então  
subiremos em nosso leito, para que, tendo-nos unido  
num enlace amoroso, confiemos um no outro. (*Od.* 10, 333)

A concessão ao ato sexual como uma não violação é confirmada por Odisseu, posto que não é a falta de desejo que o impede de subir ao leito da Ninfa, mas as consequências desse ato que novamente lhe causam receios.

Eu não poderia querer subir em teu leito  
exceto se ousasses, deusa, a grande jura me jurar,  
de que, contra mim, outra desgraça não planejarás. (*Od.*,  
10, 342-344)

Não havendo consequências negativas contra ele, poderá então deleitar-se junto a Circe em seu belo leito.

Assim falei, e ela logo jurou, como eu pedira.  
Então, após jurar por completo essa jura,  
nisso eu subi ao leito bem belo de Circe. (*Od.*, 10, 345-347)

Assim, afastados os perigos de deitar-se com Circe (*Od.* 10, 296-8), o seu ato de juramento a transmuta de ameaça à ajudante em sua tarefa de regresso à Ítaca e em parceira de belo leito.

A análise dos dois relatos demonstra, em certa medida, que o homem aristocrata grego está livre para manter relações extraconjugais se assim o desejar, salvo se as consequências do ato forem mais penosas do que o prazer vivido. Afinal, o bom ânimo do homem grego exige o bem calcular, o bem falar e o fazer o que é preciso (conforme Demócrito). No processo de bem calcular de Odisseu, o fator Penélope não é determinante. Dentre as consequências penosas, não reside o julgamento da esposa nem o que ela poderia fazer, mas apenas que obstáculos sejam colocados no caminho de seu retorno à condição de herói e rei de Ítaca.

## 2. Os senhores aristocratas e as escravizadas

Na relação entre os senhores aristocratas e as suas “propriedades animadas” (Frade, et. al. 2021) do sexo feminino, as mulheres escravizadas, é preciso considerar dois grupos distintos, a saber: aquele que tem propriedade por direito, o senhor; e, aqueles que delas fazem uso esporádico com ou sem o consentimento do proprietário.

Na *Odisseia*, há indicativos diversos de que os senhores aristocratas mantêm relações sexuais com as mulheres escravizadas após saciarem o estômago com comida e bebida nos banquetes. Parece fazer parte da boa hospedagem saciar os diferentes apetites dos hóspedes. Ou, nas palavras de Aristóteles (2019, p. 65) “quanto a utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem, prestam ambos auxílios ao corpo, na medida das nossas necessidades”.

Assim, o proprietário de mulheres escravizadas demonstra ter o domínio do corpo e da sexualidade de sua propriedade e faz uso dele conforme sua necessidade. Afinal, a partir desse meio de reprodução da vida – modo escravista de produção – Aristóteles afirma (2019 p. 38):

Estas considerações tornam evidente qual é a natureza do escravo e qual é a sua capacidade; pois o homem<sup>1</sup> por natureza não é uma propriedade de si mesmo, mas de outro, e esse por natureza é o escravo; mas é homem de outro quando, mesmo sendo um homem, é uma propriedade, e uma propriedade é um instrumento de produção e que existe em separado.

25

Não há limite para o uso que se faz desse instrumento de produção privado que é a mulher escravizada, exceto quando ela cumpre certa função na divisão social do trabalho, como é o caso da escrava Euricleia.

Euricleia assume a função de criar o filho de Laerte, Odisseu; e mais tarde, o filho deste. O diálogo de Penélope com Odisseu ainda disfarçado nos revela a função social desta mulher comprada por vinte cabeças de boi ainda na puberdade:

Sim, tenho uma anciã com ideias argutas no juízo,  
ela que bem nutriu e criou aquele infeliz,  
e recebeu-o nos braços quando primeiro gerou-o a mãe:

---

<sup>1</sup> A tradução de Silva assume a palavra homem; porém, outras traduções, como a de Gomes (2016), assumem a palavra humano (antropo), permitindo estender a reflexão para ambos os sexos sem a necessidade do presumido pressuposto do universalismo do gênero masculino na língua portuguesa.

essa lavarás teus pés, embora sendo bem fraca. (*Od.* XIX, 353-356)

Ou ainda, quando Odisseu ao avô materno é apresentado:

E Autólico foi à gorda comunidade de Ítaca  
e encontrou a criança recém-nascida de sua filha.  
Euricleia a pôs nos caros joelhos dele  
no fim do jantar, dirigiu-se-lhe e nomeou-o:  
“Autólico, agora tu mesmo acha o nome, o que darás  
à criança de tua cara criança: para ti, muito-rogado ele é”.  
(*Od.* XIX, 399-404)

Euricleia é a mulher que alimenta e cria o filho de Laerte e isso estabelece uma fronteira entre o senhor e a mulher escravizada em decorrência da função social do casamento monogâmico. Para evitar o conflito de papéis entre aquela que gera filhos legítimos e aquela que os cria, Laerte com Euricleia nunca teve relações sexuais: “como à devotada esposa honrava-a no palácio, e no leito nunca a tomou, evitando a raiva da mulher”. Sobre isso, Frade et. al. (2021, p. 9-10) afirmam:

O respeito de Laertes por Euricleia é especial: ele se abstém de ter com ela relações sexuais para evitar a raiva de sua esposa (1, 432-4), e a honrava como uma esposa legítima (*kednêi alókoi tén*, 1, 432). Fica subentendido que o esperado seria que o senhor mantivesse relações com uma mulher escravizada, mas a excepcional renúncia a isso aparece aqui marcada positivamente.

Pode-se considerar que a marca positiva dessa abstenção de Laerte orienta um cuidado com o patrimônio, mas não um dever. Ele quer evitar algo, trata-se, então, de prudência, não de proibição. Com tal abstenção, Laerte evita a raiva, de modo algum a morte, reforçando, assim, que a relação extraconjugal, para o homem grego, não é punível com a vida (o mesmo não se pode dizer, como veremos, acerca do homem que toma no leito a mulher – enquanto propriedade que é – do outro).

A esposa de Laerte teria raiva no caso de a relação extraconjugal ser com Euricleia, por ser ela a mulher escravizada cujo dever é assumir os cuidados da linhagem paterna, do que decorre o tratamento *tal como esposa legítima*. Evitar que sejam gerados filhos dessa relação é uma preocupação que toca sobretudo a condição das esposas. Tal possibilidade inspira raiva naquela que socialmente é a esposa e não somente tratada como se fosse. Isso porque, qualquer filho de

relações extraconjugais pode ser, pelo homem, tomado por herdeiro, com direito às propriedades e às glórias da linhagem – não se configuram então, como bastardos, tal como a *Odisseia* nos ensina no canto 4 acerca do filho de Menelau.

As desventuras que podem derivar de tal reconhecimento é algo tratado em outras narrativas gregas, quando *irmão mata irmão*, por exemplo. Assim, incerto se apresenta o futuro da esposa cujo esposo reconhece filhos de relações extraconjugais. O lugar da escrava Euricleia no *oikos*, decorrente da divisão social do trabalho, é um fator que coloca o reconhecimento da paternidade como uma tendência possível e a raiva da esposa de Laerte faz comunicar o comportamento esperado para a aristocracia grega em questão: não necessariamente evita-se que haja frutos de relações extraconjugais, mas é prudente que se evite a necessidade de tal reconhecimento. Afinal, a existência de “filhos reconhecidos” poderia significar possíveis perdas para a esposa legítima e seus filhos.

A relação extraconjugal em si não é rechaçada, trata-se de mais um relato que demonstra que esse ato não se configura como infidelidade masculina. Relações extraconjugais não são um problema para o homem aristocrata grego, que é apenas alertado sobre os riscos de manter relações com uma propriedade sua (Euricleia) que tem a função de criar a linhagem que a herdará. Assim, a raiva da esposa tem origem no perigo que subjaz na prática de *no leito* tomar uma propriedade que colocará em risco a posse das demais propriedades na sucessão.

De geração em geração, a função social de Euricleia permanece, como nos mostra os versos que descrevem Telêmaco rumando a seus aposentos acompanhado pela sempre devota que, dentre as escravizadas era a que dele mais gostava e o criou quando pequeno. Na sequência, os versos do diálogo entre a escravizada e o filho do senhor reafirmam a posição de Euricleia entre as propriedades da casa:

*Mãezinha*, vamos, segura as mulheres no salão  
até que eu guarde no quarto as belas armas do pai; (*Od.*  
XIX, 16-17)  
[...]  
E a ele replicou a querida ama Euricleia:  
Que agora, *filho*, te aposses da reflexão  
para ocupar-te da casa e vigiar todos os bens. (*Od.* XIX, 21-  
23)

Além de criar o filho e o neto de Laerte, coube a essa mulher escravizada ser a que atentava pela propriedade de seus senhores. Tendo certa gerência sobre as demais “propriedades animadas”, busca a manutenção da ordem na

casa e se dispõe a delatar qualquer um que coloque em risco as posses do senhor Odisseu ou interrompa o caminho da sucessão.

Tal comportamento é a fidelidade esperada da propriedade para com o proprietário. Tal como do campo espera-se boa colheita, dos escravizados espera-se a obediência e o cuidado para com a manutenção das riquezas. Atentar contra isso é sentenciar a própria morte.

Assim, o que conduziu as doze mulheres escravizadas à força foi antes a cumplicidade no desejo de ver as riquezas e a posição de Odisseu sendo tomada por um dos pretendentes do que o fato de com eles terem mantido relações sexuais. Servir sexualmente aos aristocratas da região seria tolerado se lá estivessem eles como convidados. O pecado dessas mulheres foi nutrir no espírito a indiferença quanto ao retorno de Odisseu, perceptível na forma de insultos à esposa e ao filho.

Vede, com morte limpa eu não tiraria a vida  
delas, que insultos entornaram sobre minha cabeça  
e nossa mãe, e ao lado dos pretendentes dormiam. (*Od.*  
XXII, 462-464)

O fato de dormirem com os pretendes é secundário enquanto justificativa para a morte dolorosa. Tal secundarização é reforçada no relato da morte de Melântio, sobre quem também não recaiu uma morte limpa, mas o pior dos castigos.

E para fora arrastaram Preto pelo pórtico e pátio;  
dele as narinas e orelhas com bronze impiedoso  
cortaram e os genitais arrancaram, crua refeição aos cães,  
e deceparam-lhe as mãos e os pés com ânimo rancoroso.  
(*Od.* XXII, 474-477)

Não venerar as proezas de Odisseu, nem esperar por seu proprietário é mais repreensível que o ato de Penélope de dar esperanças acerca de uma possível boda aos pretendentes. Seduzir os pretendentes não é ato repreensível se isso significar a possibilidade do aumento da riqueza do senhor, como pode ser verificado na alegria de Odisseu quando Penélope pediu que se cumprisse os modos gregos de cortejar uma mulher da aristocracia.

Isso dito, alegrou-se o muita-tenência, divino Odisseu,  
porque ela arrancava dons, enfeitiçava o ânimo  
com palavras amáveis, mas sua mente concebia outra  
coisa. (*Od.* XVIII, 281-283)

[...]

Ela então subiu aos aposentos, a divina mulher,

e com ela servas levavam os bem belos dons [...] (*Od.* X, 302-303)

Assim, a sedução de Penélope não é tomada por Odisseu como uma infidelidade, tampouco as escravizadas deitarem-se com os aristocratas seria um ato julgado como infidelidade punível com a morte. O primeiro é justificado enquanto ardil para o enriquecimento, o segundo é tomado mais como ato de desobediência, mas agravado pelo descuido com a propriedade do senhor.

A centralidade da questão da propriedade da riqueza enquanto elemento tipificador da infidelidade dos atos tem na relação de Odisseu e Telêmaco com os pretendentes seu revelar explicativo. Os pretendentes são punidos por desejarem os bens e a posição de Odisseu.

Para atingir tal objetivo, há três meios: i) desposar Penélope antes que seu filho se torne adulto; ii) assassiná-lo quando este reivindica suas posses e, iii) saciar suas carências consumindo as riquezas de Odisseu durante o cortejo de Penélope, riquezas que saciam o estômago e a luxúria. Assim, eles assaltam o curral e os corpos das serviçais, pois estas, ainda que se deitem com eles querendo, o fazem sem o consentimento de Odisseu – desobedecendo-o em sua ausência.

Quanto à Penélope, o consentimento lhe é dado por Odisseu, desde que seja garantida a permanência da riqueza e da honra da linhagem de Laertes.

### **3. A espera de Penélope e a manutenção das propriedades na linhagem de Laerte**

A espera de Penélope é, geralmente, interpretada pela nossa época sob o manto do amor romântico, contudo os versos nos revelam que, antes de mais nada, o que figura como razão central para Penélope é a manutenção das riquezas e das honras da família de Laerte. O que para ela é também sua honra e bem viver.

Na impossibilidade de ardil argumentativo para manter as riquezas materiais na linhagem da família dado a demora do retorno de Odisseu, tomado como morto antes de completada a maioridade do filho, Penélope persuade a sociedade de Ítaca ao reivindicar a honra de Laerte.

Moços, meus pretendentes, morto o divino Odisseu,  
esperai, mesmo ávidos por desposar-me, até o manto  
eu completar – que meus fios, em vão, não se percam –,  
mortalha para o herói Laerte, para quando a ele  
o quinhão funesto agarrar, o da morte dolorosa;  
que, contra mim, no povo, aqueia alguma se indigne

## (In)fidelidade Conjugal e Propriedade na *Odisseia*

se ele sem pano jazer depois que muito granjeou. (*Od.* XIX, 141-147)

Por quatro anos, ainda que com certos custos devido aos banquetes, seu plano manteve a riqueza sob a linhagem da família de Odisseu. Tempo necessário para que o juvenil Telêmaco se tornasse capaz de requerer para si as propriedades.

Agora não consigo escapar das bodas nem outro plano mais intento; muito me instigam os pais a casar, e o filho irrita-se com quem devora o sustento, e disso ele sabe, pois já é varão sobremodo capaz de ocupar-se da casa, a quem Zeus fortuna oferta. (*Od.* XIX, 157-161)

A maioria do filho é a condição para colocar fim à espera de Penélope tal como ordenado pelo próprio Odisseu, que sendo homem grego deveria partilhar da opinião dos demais aristocratas sobre o ânimo da mulher:

Pois tu sabes, é tal o ânimo no peito da mulher: quer expandir a casa daquele que a desposa, e dos filhos anteriores e do caro esposo não mais se lembra, quando morto, nem indaga. (*Od.* XV, 20-23)

Assim, não é surpreendente que antes de partir, incerto de seu retorno, oriente o ânimo da mulher na direção da manutenção dos bens até que sua linhagem deles se aposse.

Sim, quando foi e deixou a terra pátria,  
tomou-me a mão direita pelo pulso e me disse:  
[...]  
Assim não sei se o deus me trará de volta ou serei pego  
lá mesmo em Tróia; *que aqui tudo seja tua atribuição.*  
Lembra-te *do pai* e da mãe no palácio  
como agora ou ainda mais, estando eu longe;  
mas quando *vires barba no menino,*  
*sê desposada por quem quiseres, após tua casa deixar*'. (*Od.* XVIII, 257-270)

Penélope cuja tarefa era de tudo cuidar, mantendo ou até mesmo aumentando a riqueza da linhagem à qual pertencia pelo casamento, atuava como instrumento da vontade do divino Odisseu: garantir a imortalidade de seus feitos por meio da sucessão das propriedades a Telêmaco, cujas habilidades aproximavam-se as de seu pai.

Se, por vontade dos deuses, a morte tocasse Odisseu, o êxito de Penélope na tarefa seria compensado com a permissão para sair da casa de Laerte – despojando-se da riqueza a eles pertencentes e desposar-se segundo sua vontade. Tal como no caso das mulheres escravizadas, a sociedade grega parece não negar a mulher enquanto ser de desejos – afetivos e sexuais –, mas a efetivação destes estão submetidos à autorização do homem.

As atitudes das mulheres escravizadas que, por vontade própria, deitavam-se com os pretendentes e maldiziam seu senhor, revelam, diferente do que indica Thalmann (1998a), uma resistência ao modo de produção escravocrata na qual viviam. Ao desejar o não retorno de Odisseu, indiretamente negavam sua condição de pessoas escravizadas e ao se relacionarem com os aristocratas a despeito da ordem do senhor, afirmavam seu anseio por liberdade, em suma, por livrarem-se da condição de propriedade de outrem. Negação e afirmação que, sendo a *Odisseia*, um poema feito pela aristocracia e para a aristocracia, só poderia comportar um fim: a punição, como destaca Frade et. al. (2021, p. 14): “não deixa de ser notável que, no poema, todas as mulheres escravizadas infiéis ao senhor terminam mortas”.

Odisseu sacrifica doze de seus bens como sinal de refundar seu poder de senhor sobre a vida de seus escravos, para os quais, só restavam serem fiéis. Fidelidade apresentada sobretudo por aqueles escravos que um dia já foram aristocratas. O testemunho de ex-aristocratas agora escravizados é marca da sempre possível rebelião dos escravizados. Se o descontentamento dessa classe não estivesse presente na sociedade grega, o reforço do comportamento de lealdade e obediência dos personagens tocados pela má sorte de descer na escala social não seria apresentado e rerepresentado em vários versos, inclusive nos disfarces de Odisseu.

Dois atos coroam o retorno de Odisseu ao status de senhor do palácio: a morte dos escravizados infiéis – as doze mulheres e Melântio – e as núpcias com Penélope. Numa inversão discursiva, Penélope coloca-o sob teste, a fim de provar a sua própria fidelidade, que em Canto anterior, aos olhos do Juízo Paciente, já era incontestável. E, por ter assegurado o que era de Odisseu, pois o retorno de nada valeria se lá já não tivesse suas propriedades, Penélope então sentencia:

O leito, vê, tu o terás sempre que no ânimo  
teu quiseres, já que os deuses te permitiram voltar

à casa bem-construída e à tua terra pátria. (*Od.* XXIII, 257-259)

Somente após declarar que acima dos desejos dela, estão os de Odisseu é que, enfim eles alcançaram “cama antiga” e se deleitaram com o “amor prazeroso”, antes de enfrentar as provas vindouras que garantiria e Odisseu o retorno cabal à soberania sobre o povo de Ítaca.

### **A infidelidade é uma questão de propriedade**

Buscou-se demonstrar neste texto que, diferente do que sugere Assunção (2011), o tema de infidelidade na *Odisseia* não é velado, tampouco em relação a ela é consensual afirmar que “poderíamos sem dificuldade nos figurar uma certa (e injusta comparativamente à mulher) liberdade sexual para o homem” (ASSUNÇÃO, 2011, p. 174).

Segundo fragmentos trazidos à tela, a *Odisseia* relata uma determinada ordem das coisas na qual a liberdade sexual do homem é plena, reforçando a injustiça quando considerada a não liberdade da mulher. Porém não é, por natureza, o sexo (ou gênero, em se tratando das Ninfas) que determina a liberdade sexual ou não, mas algo externo a essa relação, a saber: a propriedade privada e a posição social dela decorrente.

Ser Odisseu é retornar à casa, tomar posse de seus bens e dispor deles como desejar, desde que assegure o direito de sua linhagem sobre as riquezas – afinal seu retorno significa restaurar a ordem social grega. Para isso, ele não precisa evitar deitar-se com as Ninfas, mas somente não permanecer com elas por demasiado tempo. Para isso, o senhor deve evitar as mulheres escravizadas que assumem determinadas funções sociais na família (no *oikos*), bem como esposas ou filhas de outro aristocrata sem a permissão deste; não se deve cobiçar as “propriedades femininas” da casa assim como não se cobiça as demais riquezas inanimadas de um outro senhor. A restrição à liberdade sexual masculina é, assim, expressa, em relação a outro homem, não à própria mulher.

Cabe destacar que, embora em distintos graus, as mulheres em geral são propriedades dos homens. Algumas na condição de pessoas escravizadas, outras de esposa e outras como filhas. “De facto, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança” (ARISTÓTELES, 2016, p. 95). Para Aristóteles, existe uma explicação, conforme a natureza, para que as mulheres estejam nessa situação. As escravizadas, por natureza, são antes de mulheres, escravas; as esposas, por natureza não são escravas e possuem o dom da deliberação, podem assim, participar das coisas da casa; mas por não possuírem o dom da autoridade (para decidir), devem ao homem obediência e, as filhas, além de, por natureza, serem potenciais seres

sem a autoridade, ainda não tem, pela idade, desenvolvido nem sequer o dom da deliberação.

Portanto, o grau da liberdade sexual na antiga Grécia, que coloca o problema da infidelidade extraconjugal e seu limite, tem sua origem na propriedade enquanto modo de manter – e expandir – a riqueza do *oikos*. Ao questionar em que medida as relações sexuais extraconjugais constituem-se como problema social para os homens e mulheres receptores das mensagens comunicadas no poema épico *Odisseia*, pode-se afirmar que: não colocando em risco as propriedades e a posição social, a relação extraconjugal não é, para o homem, uma infidelidade; configurando-se assim para a mulher esposa, apenas porque ela, em si, é uma espécie de propriedade do homem. Ele deve sempre governá-la dada a permanente desigualdade (ARISTÓTELES, 2019, p. 57).

Tais considerações realizadas a partir da leitura da *Odisseia* encontram-se coerentes com os apontamentos realizados por Boehringer (2017b) acerca das relações matrimoniais. A autora, ao discutir o *érôs* do mundo antigo grego e romano e a sexualidade moderna, demonstra que, no primeiro caso, a opção do homem pelo casamento é para a formação do *oikos*. Cabe à mulher tomada como esposa a gestão da casa, a geração e criação da prole. Não sendo, portanto, algo pertinente ao campo do sexual. Ela destaca, assim, o caráter contratual do casamento fora da esfera da sexualidade (na concepção moderna do termo) e apresenta a cláusula de um contrato de casamento datado do século I antes da nossa era que proíbe ao homem levar para casa outra mulher além de sua esposa ou sustentar, em condições de concubinato, uma mulher ou um rapaz. A autora registra que eram essas as ameaças a um casal do período, mas assinala: “não me refiro à relação erótica fora do casamento, mas ao gasto de dinheiro fora das despesas do *oikos*” (Boehringer, 2017b, p. 24).

Cabe ainda, para fins de reflexão, a observação de uma ausência em a *Odisseia*: nada se diz sobre relações extraconjugais entre esposos e homens e entre esposas e mulheres. A mélica grega, porém, é marcada por manifestações de desejo de caráter homoafetivo (termo moderno) tanto de homens quanto de mulheres.

Brasete (2003, p. 17) afirma:

Seja como for, parece verosímil que as relações homossexuais femininas eram admitidas e praticadas na Grécia arcaica, desempenhando possivelmente, tal como a masculina – sobretudo em Esparta –, uma função social específica, de carácter pedagógico ou iniciativo<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Nota de rodapé presente no texto original de Brasete (2003): Embora a homossexualidade feminina, na Grécia antiga, pudesse desempenhar um papel educacional e social, não se encontrava associada a estruturas institucionais como a pederastia masculina. Para um estudo do contexto cultural da homossexualidade na Grécia antiga, vd. especialmente, K.J. Dover, **Greek Homosexuality**: Update and with a new Postscript, Cambridge, MA, 1989; Eva

Boehringer (2017a), embora questione a interpretação da função pedagógica ou iniciática da poesia mélica, sobretudo da de Safo, sublinha que:

[...] o termo *érôs*, assim como o estado amoroso que ele descreve, caracterizam indistintamente os elãs entre mulheres, homens e entre um homem e uma mulher. Na poesia mélica é, aliás, rara a evocação do elã entre um homem e uma mulher: os primeiros poemas que evocam os efeitos dessa força falam de amores entre duas mulheres ou entre dois homens. (Boehringer, 2017b, p. 21-2)

Porém, na *Odisseia*, nada é dito sobre práticas sexuais entre Penélope e as mulheres escravizadas enquanto tecia-se o manto de Laerte, por exemplo. Tal ausência não permite afirmações peremptórias, mas não deixa de abrir espaços para especulações acerca das relações entre as mulheres aristocratas e suas servas. Essas não configurariam uma ameaça às propriedades da família e, assim, podem não estar no horizonte da infidelidade feminina segundo *judice* dos homens. Afinal, a mulher-esposa, como já dito, tem a função de expandir a linhagem e garantir que aos filhos de seu marido e senhor – (e para a melhor condição da própria mulher que estes sejam, preferencialmente, também seus) – caibam as posses da família, tornando imortal o nome dos viris antepassados, visto que, sem propriedades e grandes feitos o que os homens podem ser na *Odisseia*, senão reles mortais?

## Bibliografia

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 2016.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

ASSUNÇÃO, T. R. Infidelidades Veladas: Ulisses entre Circe e Calipso na *Odisseia*. **Nuntius Antiquus**, v. VII, n. 2 jul-dez, 2011.

---

Cantarella, Según Natura. **La bissexualidade en el Mundo Antigo**, {trad. esp.}, Madrid, Akal, 1991 e J. F. Marcos Mintiel, op.cit.

BRASETE, M. F. O amor na poesia de Safo. In: Ferreira, A. M. **Percursos de Eros: representações do erotismo**. Aveiro: Universidade do Aveiro, 2003.

BOEHRINGER, S. “Eu sou Titono, eu sou Aurora”: performance e erotismo no “Novo”FR.58 de Safo. Trad. Marina Cavicchioli e Letticia Leite. **Veredas da História**, vol. 10, n. 1, 2017a

BOEHRINGER, S. A sexualidade tem um passado? Do *éros* grego à sexualidade contemporânea: questionamentos modernos ao mundo antigo. Trad. Batista, L. e Gonçalves, N. **Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades**, vol. 10, n, 15, 2017b.

DEMÓCRITO. **Pré-Socráticos**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FRADE, G. H. M.; LIMA, A. C. F.; VALLEJO, G. O.; RODRIGUES, R. N. As mulheres escravizadas na *Odisseia*. **Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**, vol. 9, n.1, 2021 p.4-20.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics e Cia das Letras, 2011.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Ubu, 2018.

MALTA, A. **A astúcia de ninguém: Ser e não ser na Odisseia**. Belo Horizonte: Impressão de Minas, 2018.

THALMANN, William G. **The swineherd and the bow: representations of class in the *Odyssey***. New York: Cornell University Press, 1998a.

THALMANN, William G. Female Slaves in the *Odyssey*. In: MURNAGHAN, Sheila; JOSHEL, Sandra R. (ed.). **Women & Slaves in Greco-Roman Culture**. London: Routledge, 1998b.