

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

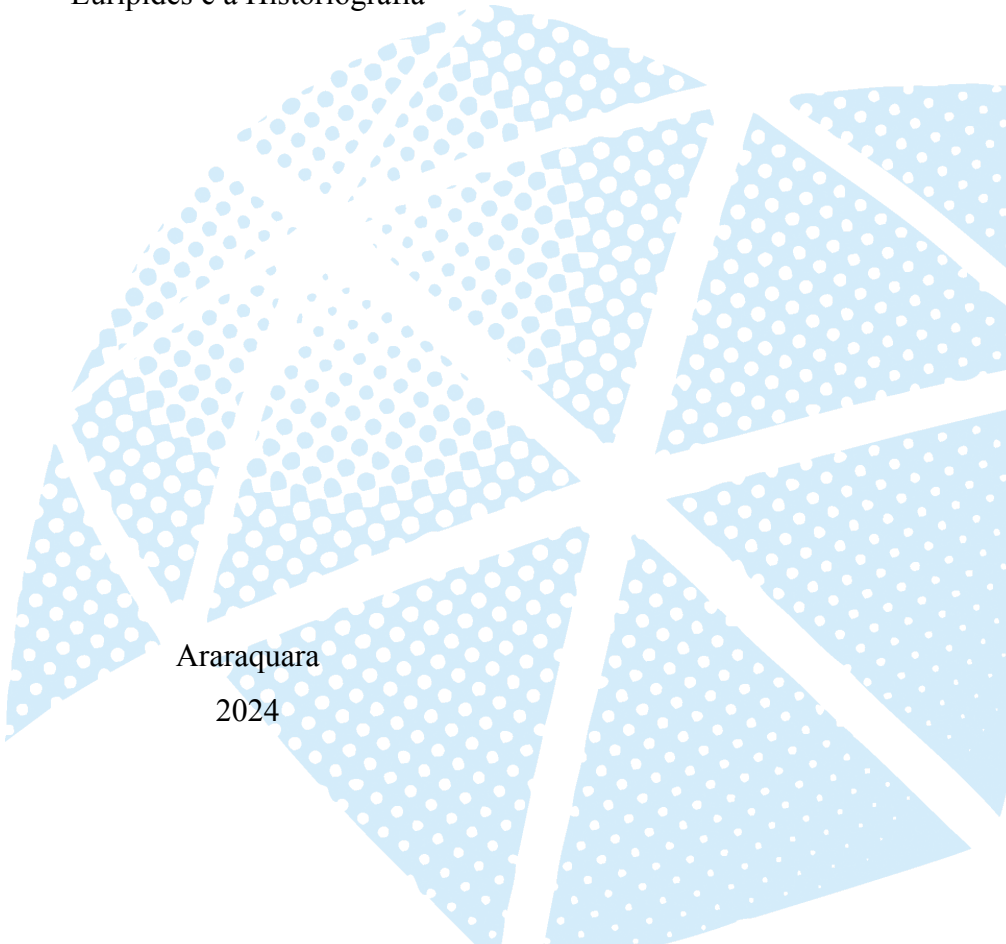
AMANDA MARTINS RODRIGUES

A FIGURA DA MÊNADE NO IMAGINÁRIO GREGO

Eurípides e a Historiografia

Araraquara

2024



AMANDA MARTINS RODRIGUES

A FIGURA DA MÊNADE NO IMAGINÁRIO GREGO

Eurípides e a Historiografia

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Área de Concentração: Relações
Intersemióticas

Orientador(a): Prof. Dr. Fernando Brandão
dos Santos

Araraquara

2024

R696f Rodrigues, Amanda Martins
A Figura da Mênade no Imaginário Grego : Eurípides e a
Historiografia / Amanda Martins Rodrigues. -- Araraquara, 2024
166 p. : fotos

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Fernando Brandão dos Santos

1. As Bacantes. 2. Menadismo. 3. Eurípides. 4. Rituais dionisíacos.
I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Universidade
Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo
autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Este estudo acredita na importância de elucidar diferentes perspectivas em relação a questões sociais, políticas e religiosas associadas ao menadismo e à história feminina na antiguidade. Assim, o projeto é capaz de viabilizar o acesso às pesquisas da área para o público brasileiro, direcionando a discussão para o cenário nacional e promovendo diálogo entre a literatura clássica e diferentes áreas da cultura e da sociedade.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This study believes in the importance of elucidating different perspectives regarding maenadism and the social, political and religious questions associated with women's history in antiquity. Therefore, the project is able to facilitate the accessibility of the research to the Brazilian public, conducting the discussion against the national backdrop and fostering a dialogue between classical literature and different areas of culture and society.

AMANDA MARTINS RODRIGUES

A FIGURA DA MÊNADE NO IMAGINÁRIO GREGO

Eurípides e a Historiografia

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Área de Concentração: Relações Intersemióticas

Data da defesa: 24/05/2024

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

Prof. Dr. Marco Aurélio Scarpino Rodrigues
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira
UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Fernando Brandão dos Santos, pela orientação e paciência.

Aos professores da banca de qualificação e defesa, Marco Aurélio Scarpino Rodrigues e Flávio Ribeiro de Oliveira, pelos comentários e avaliações indispensáveis.

Aos meus pais, por constantemente acreditarem na minha competência.

E aos meus amigos, pelo eterno apoio emocional.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Mênades, ou *Bacantes*, são, na tradição mitológica grega, mulheres participantes de rituais religiosos secretos e extáticos em honra ao deus Dioniso, marcados, sobretudo na obra de Eurípides, por manifestações de dança, delírio, violência e comportamentos de inversão de papéis de gênero e de princípios civilizatórios gregos. O objetivo do presente estudo é investigar como se constrói a figura da mênade no imaginário grego, examinando suas representações literárias na peça *As Bacantes*, de Eurípides, e em textos historiográficos de Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias. A fim de realizar uma análise completa, pretende-se, primeiramente, estudar aspectos pertinentes à religião, à prática ritual grega e ao deus Dioniso, para que, nos capítulos seguintes, as atividades e os comportamentos dessas mulheres, na tragédia e nos textos historiográficos, sejam explorados e comparadas entre si. Por fim, a pesquisa almeja desenvolver uma reflexão a respeito da condição feminina na antiguidade, considerando a frequente associação da mulher, a literatura grega, ao desconhecido, à loucura e a aspectos incivilizados.

Palavras-chave: *As Bacantes*; menadismo; Eurípides; rituais dionisíacos.

ABSTRACT

Maenads, or *Bacchae*, are, in Greek mythological tradition, women who take part, in honor of the god Dionysus, in secret and ecstatic religious rituals characterized, specially by Euripides, by manifestations of dance, delirious frenzy, violence and behaviors defined by the inversion of greek gender roles and civilization principles. The aim of this study, therefore, is to investigate how the maenadic figure is constructed in Greek imagination, examining their literary representations in Euripides' *Bacchae* and historiographical texts by Diodorus Siculus, Plutarch and Pausanias. In order to conduct a complete analysis, we intend to, at first, study aspects related to religion, Greek ritual practice and the god Dionysus, so that, in the next chapters, these women's activities and behaviors can be explored and compared between themselves. At last, this research attempts to reflect upon the feminine condition in antiquity, considering women's frequent association, in Greek literature, to the unknown, to madness and to uncivilized aspects.

Keywords: *Bacchae*; maenadism; Euripides; dionysiac rituals.

LISTA DE FIGURAS

- | | |
|---|----|
| Figura 1 – Mênade em movimento, segurando um filhote de leopardo e um tirso. | 50 |
| Figura 2 – Reprodução da Ânfora de Ruvo retratando mulheres praticando um ritual de sacrifício. | 78 |

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
1.1. NOTAS SOBRE TRADUÇÕES, TRANSLITERAÇÕES E REFERÊNCIAS	15
2. CAPÍTULO I: O DIONISISMO	17
2.1. A RELIGIÃO GREGA: MITO E RITUAL	17
2.2. A RELIGIÃO CÍVICA	22
2.3. OS CULTOS DE MISTÉRIO	24
2.4. DIONISO	26
2.5. O CULTO DIONISÍACO	29
3. CAPÍTULO II: MENADISMO	34
3.1. A TRADIÇÃO MITOLÓGICA	34
3.2. AS BACANTES, DE EURÍPIDES	35
3.3. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: PÁRODO	38
3.3.1. Nomenclatura	41
3.3.2. Canto	42
3.3.3. Dança	43
3.3.4. Contexto, espaço e configuração	45
3.3.5. Instrumentos e vestimentas	48
3.3.6. Prosperidade	51
3.4. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: O PRIMEIRO MENSAGEIRO	52
3.4.1. Comunhão com a natureza	55
3.4.2. Guerra e caça	58
3.4.3. Sparagmós e òmophagía	60
3.4.4. O destino de Penteu	70
3.5. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: O SEGUNDO MENSAGEIRO	70
3.5.1. Caça, gênero e inversão	73
3.5.2. Agave e o sacrifício	75
3.5.3. Sacrifício humano e canibalismo	79
3.5.4. Filicídio e regicídio: oîkos e pólis em desequilíbrio	85
4. CAPÍTULO III: HISTORIOGRAFIA	90
4.1. MENADISMO NA HISTORIOGRAFIA	90
4.2. DIODORO SÍCULO (c. 90 a.C. - 36 a.C.)	92
4.2.1. A missão religiosa	96
4.2.2. As mênades de Diodoro	98
4.3. PLUTARCO (c. 47 d.C. - 120 d.C.)	99
4.3.1. As virtudes das mulheres	100
4.3.2. Corpo e ordem	104
4.3.3. As mênades de Plutarco	109

4.4. PAUSÂNIAS (c. 110 d.C. - 180 d.C.)	112
4.4.1. Mulheres e rituais	113
4.4.2. As ménades de Pausânias	122
5. CAPÍTULO IV: A CONDIÇÃO FEMININA	125
5.1. MITO E HISTÓRIA	125
5.2. A MULHER NA ANTIGUIDADE	130
5.3. O DRAMA DE EURÍPIDES	136
5.4. DIODORO, PLUTARCO E PAUSÂNIAS	145
6. CONCLUSÃO	154
REFERÊNCIAS	156

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo principal investigar como se constrói a figura da *mênade* no imaginário grego da antiguidade, considerando suas representações literárias na tragédia *As Bacantes* (405 a.C.), de Eurípides, e na historiografia grega.

No “Capítulo I: Dionisismo”, elaboramos um estudo geral acerca do dionisismo, destacando, em um primeiro momento, aspectos pertinentes ao culto e à prática ritual grega. Em seguida, realizamos um panorama sobre o deus Dioniso e as características especiais de seu culto. O capítulo é fundamental para estabelecer conceitos básicos sobre a cultura, extremamente significativos para o entendimento das próximas seções. Segmentado em três partes, o “Capítulo II: Menadismo” procura explorar a presença da figura da *mênade* na tradição mitológica, introduzir a obra *As Bacantes* de Eurípides e analisar, detalhadamente, o comportamento das *mênades* na peça, examinando, entre outros aspectos, suas práticas ritualísticas, características físicas e conduta social.

Já o terceiro capítulo, “Capítulo III: Historiografia”, apura diferentes relatos – registrados por textos historiográficos de Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias – em referência ao menadismo e ao ritual dionisíaco em comparação com a imagem da *mênade* euripidiana, examinando em que medida duas concepções femininas, concebidas em diferentes períodos, assemelham-se ou divergem uma da outra. No quarto e último capítulo, “Capítulo IV: A condição feminina”, procuramos, além de explorar o contexto social e político do período de produção das obras, refletir a respeito da condição feminina na antiguidade, considerando que a figura da *mênade* foi, ao longo da literatura grega, frequentemente associada à incorporação de comportamentos incompatíveis com o paradigma socialmente esperado do gênero feminino.

É necessário estabelecer, por fim, que não é o intuito do trabalho determinar autenticidade histórica ou distinguir entre práticas ritualísticas imaginadas pela literatura e práticas historicamente comprovadas. A tentativa de eleger uma versão acurada de fatos manifesta diversos desafios que, agravados pelo distanciamento temporal entre a realidade atual e a Grécia Antiga, restringem e limitam as possibilidades de pesquisa. É mais produtivo, portanto, discutir as diversas representações das mulheres devotas ao deus, sem a pretensão de priorizar a veracidade das informações.

1.1. NOTAS SOBRE TRADUÇÕES, TRANSLITERAÇÕES E REFERÊNCIAS

Com exceção de obras que possuem edições publicadas em português – devidamente referenciadas –, todas as traduções dos textos em inglês, francês ou grego empregadas na dissertação são de nossa autoria. As traduções da peça *As Bacantes*, de Eurípides, são da autoria de Maria Helena da Rocha Pereira (2017). Já a tradução do grego para o português de nomes próprios de personagens históricos, mitológicos, autores, lugares e festivais baseia-se no *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos* (1995), de Maria Helena de Teves Costa Urena Prieto, João Maria de Teves Costa Urena Prieto e Abel do Nascimento Pena. Caso não exista tradução estabelecida em português para o nome, optamos por transliterar o nome original. Todas as transliterações para expressões no grego, assim, seguem o modelo de Ana Lia do Amaral de Almeida Prado na publicação “Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo” (2006). As abreviaturas de referências a obras clássicas, por sua vez, seguem o padrão internacional estabelecido pelo *Oxford Classical Dictionary* (disponível em: <<https://oxfordre.com/classics/page/3993>>) e todas as inscrições referenciadas acompanham a numeração do catálogo fornecido por *The Packard Humanities Institute* (PHI) (disponível em: <<https://inscriptions.packhum.org>>).

2. CAPÍTULO I: O DIONISISMO

2.1. A RELIGIÃO GREGA: MITO E RITUAL

Na introdução da publicação *Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters*, Christian Smith (2017, p. 1) revela que “qualquer um que deseja entender o mundo hoje, deve entender religião”.¹ De certo, esse princípio, irrestrito ao entendimento do mundo atual, também é indispensável para compreender o mundo grego antigo.

Não é produtivo aqui associar a concepção de religião a uma ideia ultrapassada ou inferior a outras “ciências verdadeiras”, nas palavras de John Gould (1985, p. 2); da mesma forma, não é conveniente ou favorável para nosso estudo que a religião grega, em especial, seja relegada a um plano secundário de crenças primitivas, mágicas ou rudimentares; sobretudo, é desvantajoso atribuir a noção de simplicidade religiosa ao politeísmo grego se comparado à religião cristã: ainda que não incorporem conjuntos de dogmas estabelecidos por escrituras sagradas e não reconheçam profetas, clero, igreja, credo, heresia, ideologia comum ou sistema que regule crenças corretas ou incorretas (Vernant, 2009; Bremmer, 1994; Gould, 1985), “as religiões antigas”, como assinala Jean-Pierre Vernant (2009, p. 3), “não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras”.

Christiane Sourvinou-Inwood (2000, p. 13) reflete sobre um aspecto fundamental a ser considerado durante o estudo de religiões antigas: o processo de reconstrução do sistema religioso grego, que particularmente distingue-se em grande parte do conceito de religião concebido pela sociedade contemporânea ocidental, exige que inúmeras interpretações prévias, baseadas em suposições e expectativas distorcidas de acadêmicos de gerações anteriores, sejam descartadas. Afinal, como aponta a autora, “toda leitura e interpretação, e todo o ‘senso comum’, são culturalmente determinados” (2000, p. 13).² Propomos dessa forma, empregando as palavras de Zaidman e Pantel (1992, p. 3), que o presente estudo da religião grega seja conduzido perante a um “reajuste mental”, buscando abandonar e questionar territórios culturalmente familiares de pensamento – não se pode assumir, afinal, que as funções desempenhadas por religiões antigas e contemporâneas sejam correspondentes.

Procuramos aqui brevemente discutir uma questão essencial, que, posteriormente, será crucial para o entendimento dos próximos capítulos: como o culto grego é transmitido? Ele

¹ Original em inglês: “Anyone who wants to understand the world today has got to understand religion.” Tradução nossa.

² Original em inglês: “(...) all reading and interpretation, and all ‘common sense’, are culturally determined”. Tradução nossa.

está associado, especialmente, à transmissão oral de narrativas tradicionais que integram um aspecto significativo da individualidade da cultura. Relatadas oralmente no ambiente doméstico desde a infância, essas narrativas, ou mitos, proporcionam os meios pelos quais o relacionamento com os deuses é estabelecido e entendido pelos gregos (Vernant, 2009, p. 7). Assim, a prática de ouvir e contar era um hábito que constituía o processo de educação e socialização de indivíduos (Kowalzig, 2007, p. 2). É importante destacar que essas histórias não são fixas e imutáveis – os mitos podem ser recontados e revisitados, com a introdução de novos significados, acontecimentos e aspectos. Gould (1985, pp. 7-8), por esse motivo, caracteriza a religião grega como um sistema contínuo, aberto e fundamentalmente improvisatório.

Eram nessas narrativas, portanto, que se abrigavam as particularidades fundamentais que integravam a cultura comum da Grécia. A atividade literária, ao preservar a prática oral, realiza um papel importante nesse processo, pois, a partir da poesia, o domínio do divino é representado através de histórias acessíveis e familiares, ainda que revisitadas e reinterpretadas de diversas maneiras. A literatura, assim, configura-se como uma “instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo” (Vernant, 2009, p. 16).

Há ainda outro princípio fundamental, que, associado aos mitos, compõe a religião grega: o ritual. A relação entre mito e ritual tem rendido nos estudos clássicos, há mais de um século, debates complexos, inesgotáveis e disputados.³ Barbara Kowalzig (2007, p. 22) aponta diversos problemas associados a abordagens tradicionais⁴ que buscam estabelecer primazia entre mito e ritual, argumentando que tais teorias acabam por privilegiar o mito, supostamente mais dominante e sofisticado, em relação ao ritual.

Walter Burkert, por sua vez, não está interessado em determinar origens e procedências. Em suas palavras, a questão “qual veio primeiro, mito ou ritual?” “transcende a filologia, já que ambos mito e ritual foram estabelecidos bem antes da invenção da escrita” (Burkert, 2000, p. 245). Partindo das ideias de Burkert, H.S. Versnel (1993, p. 79) propõe um modelo que concebe mito e ritual como um único fenômeno, manifestado de diferentes maneiras – mito, a expressão verbal, e ritual, sua reflexão em ação. Ambos os aspectos, segundo o autor, envolvem transformações e modelos de ação que influenciam a existência humana e desempenham papéis de comunicação e socialização. Assim, Versnel destaca a

³ Ver Versnel (1993, pp. 15-88), Kowalzig (2007, pp. 13-23) e Bremmer (2005) para uma elaboração extensa e detalhada.

⁴ Defendidas pelos mito-ritualistas da escola de Cambridge (William Robertson Smith, James George Frazer e Jane Ellen Harrison) do fim do século XIX e início do século XX (Kowalzig, 2007, pp. 13-14).

existência de mitos e rituais profundamente similares e conectados, sugerindo que certos paralelismos e origens em comum, em alguns casos, podem ser traçados (1993, p. 79).

Contudo, o modelo de Burkert, segundo Kowalzig (2007, p. 19), “ainda que notório, não suscitou tanto debate quanto deveria”.⁵ A autora argumenta que a instituição de paralelos entre mitos e rituais, partindo dos pressupostos de que ambos são mutuamente reflexivos, complementares ou, ainda, que o mito é o “texto” do ritual, emprega uma dicotomia duvidosa entre *pensamento* e *ação* (2007, p. 13). Tal teoria, Kowalzig defende, não é capaz de sustentar a existência de mitos e rituais sem correspondentes, e, sobretudo, restringe-se a um estudo sincrônico do fenômeno que não considera as supostas mudanças independentes sofridas por mitos e rituais com o passar do tempo (2007, p. 20).

É importante ressaltar também as ideias de outros críticos em relação ao conjunto mito-ritual: segundo Vernant (2009, p. 26), eles não se confundem, não se subordinam e tampouco se opõem; Bremmer (2005, p. 22), por sua vez, ressalta que não existe regra fixa para detalhar o relacionamento elusivo entre mito e ritual, ainda que o mito, em comparação com o ritual, seja mais fluido e propenso a se transformar.

Em conclusão, optamos aqui por favorecer a concepção de Kowalzig (2007, p. 23): ao contrário de estabelecer relações de complementaridade, exclusão, reflexão ou soberania entre mitos e rituais, a autora sugere a ideia de constante *interação*. A crença no divino e a prática dos rituais estão intrinsecamente relacionadas, pois “mitos existem para serem acreditados, e a melhor maneira para estimular a crença é colocá-la em prática” (*Ibid.*, p. 2).⁶ Dessa forma, mitos e rituais, em interação, são capazes de oferecer recursos para o estudo de comportamentos humanos que podem “estabelecer, manter, contestar ou transformar relações sociais e de poder entre membros de uma comunidade onde são atuados, e, como tal, estão fundamentalmente associados a processos históricos” (*Ibid.*, p. 23).⁷

À vista disso, como define Catherine Bell (2009, p. xix), “rituais consolidam-se como fenômenos particularmente complicados à investigação acadêmica”.⁸ De fato, devido à variedade de práticas que podem ser consideradas rituais e à diversidade de perspectivas

⁵ Original em inglês: “(...) though well known has perhaps not elicited as much further debate as it should”. Tradução nossa.

⁶ Original em inglês: “(...) myths are there to be believed in, and the best way to generate belief is to put them into ‘practice’ (...)”. Tradução nossa.

⁷ Original em inglês: “Myth and ritual could work as strategic modes of human action which establish, maintain, challenge, and transform social and power relations between the members of the community in which they are performed, and as such are fundamentally related to historical processes”. Tradução nossa.

⁸ Original em inglês: “At the same time, it [ritual] has proven to be a particularly complicated phenomenon for scholars to probe”. Tradução nossa.

plausíveis empregadas ao interpretá-las⁹, o fenômeno escapa a uma definição simples, absoluta e amplamente aceita. A nós resta, portanto, apenas discutir, investigar e questionar a multiplicidade de teorias e opiniões que, segundo Bell, não deixam de ecoar a época e o local em que foram formuladas (2009, p. x). É importante, ainda empregando as palavras de Bell (2009, p. xi), entender que a prática ritual não pode ser reduzida a conjuntos universais e arquetípicos de atividades e estruturas, mas deve ser pensada como um “meio sociocultural complexo (...) capaz de desempenhar uma variedade ampla de papéis e de comunicar uma vasta dimensão de mensagens e atitudes”.¹⁰

Um ritual, de acordo com Vernant (2009, p. 27), acontece segundo um roteiro de ações ordenadas, simbólicas e significativas, a partir das quais o participante procura representar sua relação com o deus que cultua. Essas ações, portanto, envolvem ideias de como a divindade é concebida pelos fiéis e quais efeitos são esperados a partir desse relacionamento. Kowalzig (2007, p. 2), por sua vez, ressalta que, ao elaborar uma experiência estética e sensorial, as celebrações rituais são capazes de unir os aspectos narrativos do mito a elementos performáticos como gestos, movimento, canto, dança e sacrifício. O arranjo teatral da narrativa mitológica, portanto, é essencial para que o mito seja eficaz em estimular a convicção no divino.

Entretanto, quais atos podem ser empregados em um contexto de ritual? Em outras palavras, e empresto aqui a questão de Humphrey e Laidlaw (1994, p. 88), “qual é a diferença entre agir de forma ritualizada ou não ritualizada?”¹¹ Qualquer tipo de ato pode ser ritualizado, pois o ato, intrinsecamente, não é imbuído de significado. Como desenvolvem Humphrey e Laidlaw (1994, pp. 88-107), o participante, em contexto de ritual, compromete-se a uma *postura de ritual*¹² que determina significados, socialmente estabelecidos, para os atos desempenhados. Atos ritualizados, nessa perspectiva, podem manifestar diferentes significados quando aplicados a diferentes situações. Dessa forma, partindo das ideias de Max Gluckman (1966, pp. 1-52), Kowalzig (2007, p. 41) conclui que rituais podem ser considerados fenômenos flexíveis e propositais – “é a ritualização, em

⁹ Para mais abordagens antropológicas sobre rituais, ver Rappaport (1974), Bell (2009), Tambiah (1985) e Peirano (2001).

¹⁰ Original em inglês: “Today we think of “ritual” as a complex sociocultural medium (...) it is understood to play a wide variety of roles and to communicate a rich density of overdetermined messages and attitudes”. Tradução nossa.

¹¹ Original em inglês: “What is the difference between acting in a ritualized and in an unritualized way?” Tradução nossa.

¹² Original em inglês: “Ritual stance”. Tradução nossa.

constante transformação, das relações sociais que fazem dos rituais agentes poderosos na sociedade, ao contrário de uma representação estática dela”.¹³

O poder do ritual, acima de tudo, encontra-se em sua experiência estética e capacidade performática. Seu potencial não está na leitura ou declamação em voz alta, mas na atuação: os participantes se tornam, além de espectadores passivos, agentes envolvidos ativamente na elaboração teatral do processo (Kowalzig, 2007, p. 46). Estudos orientados nessa perspectiva, segundo Kowalzig (2007, p. 47), admitem que a eficácia dos rituais não se encontra em aspectos intelectuais, uma vez que não são alvo de entendimento, mas de experiência e sensação.

A partir de uma perspectiva antropológica, Stanley Tambiah (1985, p. 128) propõe uma definição que classifica rituais como “sistemas de comunicação simbólica culturalmente construídos, constituídos de padrões e sequências ordenadas de palavras e ações frequentemente expressadas de diversos meios”.¹⁴ Mariza Peirano (2001, p. 11) sistematiza que eficácia social do rito, no ponto de vista Tambiah, deriva de três elementos principais: em primeiro lugar, o ato ilocucionário, sugerido inicialmente por J. L. Austin, em que o ato de dizer não é definido como apenas fala, mas como ação; em segundo lugar, o uso de diversos meios de comunicação que propiciam, entre os participantes, uma experiência intensa; e, em terceiro lugar, os valores ideológicos que são incorporados na performance ou inferidos pelos participantes.

São as ideias de Tambiah que, afinal, atingem o cerne do efeito despertado pelo ritual:

Nenhum dos elementos do rito fariam sentido em isolamento, e nenhum deles teria êxito fora da situação performática. A formalidade da atuação, aliada ao conjunto de valores sociais a partir dela inferidos, criam uma atmosfera através da qual o discurso do ritual se intensifica e eventualmente persuade e impulsiona a comunidade a crenças e convicções que emergem da ação ritualística (Kowalzig, 2007, p. 49).¹⁵

A força persuasiva do ritual, portanto, se baseia no fato de que “ritual não é simplesmente uma forma alternativa de expressar certas coisas, mas que certas coisas só podem ser expressas em forma de ritual” (Rappaport, 1974, p. 5).¹⁶ Afinal, o elemento

¹³ Original em inglês: “It is the always-changing ritualization of social relations in ritual that makes ritual a powerful agent within, rather than a static representation of, society”. Tradução nossa.

¹⁴ Original em inglês: “Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, (...)”. Tradução nossa.

¹⁵ Original em inglês: “None of the elements would make sense in isolation, and none of them would work outside the performative situation. The formality of the performance combined with a host of interacting social values inferred from it create the atmosphere through which ritual’s discourse intensifies and eventually persuades into belief and propels a community into a conviction about truth emerging from the ritual action”. Tradução nossa.

¹⁶ Original em inglês: “(...) ritual is not simply an alternative way to express certain things, but that certain things can be expressed only in ritual”. Tradução nossa.

performático é o responsável por conferir ao rito a capacidade de exercer poder na sociedade onde é atuado. Elizabeth Collins sugere que muito além de considerar o poder exercido pelos rituais sobre seus participantes, é também indispensável refletir sobre o poder conferido aos participantes a partir deles. A autora denomina essa oposição de “o paradoxo de estrutura e autoridade” – por um lado, defendem teóricos, rituais detêm o potencial de estruturar o comportamento humano; em contrapartida, participantes são capazes, por meio do ritual, de conceber novos significados a práticas tradicionais e coletivamente alterar paradigmas culturais (Collins, 1998, p. 3).

Em suma, o estudo sobre rituais e suas finalidades é extensivo, evidenciando a pluralidade e complexidade do sistema religioso grego – podemos, portanto, atribuir ao culto grego um nível extremamente intrincado e coerente de construções simbólicas (Vernant, 2009, p. 24), que de forma alguma são simples, rudimentares ou inferiores a outras religiões.

2.2. A RELIGIÃO CÍVICA

Empregamos aqui, e no decorrer do estudo, o termo “religião” em referência à prática grega de culto aos deuses; todavia, vale ressaltar que os gregos não possuíam uma palavra especial para designar “religião”¹⁷, visto que essa não “constitui um setor à parte” (Vernant, 2009, p. 7), mas se sobrepõe e se confunde com a vida doméstica, profissional e política. Instituições públicas, afirmam Zaidman e Pantel (1992, p. 93), não operavam sem religião. Reuniões da Assembléia em Atenas, por exemplo, eram precedidas de um ritual de sacrifício de um porco, cujo sangue era respingado nos membros do Conselho. A dimensão religiosa era amplamente integrada à cultura da sociedade e caracterizava-se como uma atividade pública e comunitária, “fortemente associada a condições sociais e políticas” (Bremmer, 1994, pp. 2-3).¹⁸ Em outras palavras, a religião grega é essencialmente cívica (Vernant, 2009, p. 41; Hedrick Jr, 2007, p. 289).

A ideia de rejeição desse fundo de crenças seria, reflete Vernant (2009, p. 14), o mesmo que renunciar a própria individualidade pessoal, deixar de viver ao modo grego ou deixar de falar a língua grega. De fato, Gould (1985, p. 4) similarmente compara o conceito de religião com o de linguagem:

¹⁷ Bremmer (1994, p. 2) assinala que Heródoto, na tentativa de descrever religiões estrangeiras, utiliza-se da expressão “venerar os deuses” (σέβεσθαι τοὺς θεοὺς) e, ao descrever a nação grega, menciona o sangue, a língua, os santuários e os sacrifícios em comum (Hdt. 8.144.2).

¹⁸ O autor emprega a palavra em inglês “*embeddedness*” para se referir ao caráter justaposto e envolvido da religião em outros aspectos da vida grega.

Como a linguagem, a religião é um fenômeno cultural, um fenômeno do grupo (...), e, como a linguagem, qualquer religião é um sistema de signos que possibilitam a comunicação entre membros de um grupo ao interpretar e reagir a experiências do mundo exterior, e entre o indivíduo e seu próprio discurso interior acerca de seu comportamento emocional e privado.¹⁹

Com efeito, Alfredo Bosi (1992, p. 11) estabelece relações estreitas entre *culto* e *cultura*, uma vez que ambas as palavras derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujos significados incluem “eu ocupo a terra”, “eu trabalho”, “eu cultivo o campo”. Segundo Bosi (1992, p. 13), *cultus* (particípio passado de *colo*), significa não só o trato do campo, mas também o culto aos mortos e antepassados enterrados no mesmo solo cultivado. A cultura, portanto, como o cultivo de tradições e valores compartilhados por um grupo social, associa-se ao culto religioso na medida que esse último representa “o vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustêm a sua identidade” (Bosi, 1992, p. 15).

No caso da população grega, o culto religioso era um modo de expressar e reforçar valores da comunidade, garantindo coesão e individualidade a grupos sociais (Sourvinou-Inwood, 2000, p. 18). Exemplo disso é o culto às divindades poliades e, em particular, aos heróis locais, que conectava a comunidade, a partir de seu relacionamento com o território, a um passado mítico de fundação da cidade (Sourvinou-Inwood, 2000, p. 22). O culto grego era, dessa forma, intimamente conectado às formas de vida da *pólis*, que, por sua vez, ancorava, legitimava e mediava toda a atividade religiosa:

A *pólis* era a autoridade institucional que estruturava o universo e o mundo divino em um sistema religioso, articulava o panteão em configurações particulares de figuras divinas e estabelecia um sistema de cultos, rituais particulares, santuários, e um calendário sagrado (Sourvinou-Inwood, 2000, p. 19).²⁰

Era comum, inclusive, que a organização dos participantes em festivais religiosos frequentemente reproduzisse a estrutura da sociedade política na cidade. Charles Hedrick Jr. comenta que no festival Panateneias, por exemplo, mulheres jovens carregavam a vestimenta tecida em honra à Atena e eram acompanhadas em procissão pelos homens, dispostos conforme categorias de idade militar – adolescentes, homens e idosos (Hedrick Jr, 2007, p. 290).

¹⁹ Original em inglês: “Like language, religion is a cultural phenomenon, a phenomenon of the group (...), and like language, any religion is a system of signs enabling communication both between members of the group in interpreting and responding to experience of the external world and in the individual’s inner discourse with himself as to his own behaviour, emotional and private”. Tradução nossa.

²⁰ Original em inglês: “The polis was the institutional authority that structured the universe and the divine world in a religious system, articulated a pantheon with certain particular configurations of divine personalities, and established a system of cults, particular rituals and sanctuaries, and a sacred calendar”. Tradução nossa.

Finalmente, é por meio da atividade pública – festivais, procissões, refeições comunitárias, preces, oferendas a templos, sacrifícios – que o indivíduo era integrado na comunidade e a imagem da εὐσέβεια (*eusébeia*), ou reverência aos deuses, era instituída (Burkert, 1993, p. 527). Contudo, em paralelo à religião cívica, outros cultos, divergentes e secretos, também se desenvolveram: os mistérios.

2.3. OS CULTOS DE MISTÉRIO

No intuito de expandir o entendimento sobre os cultos de mistério, buscamos aqui discutir duas questões fundamentais: em primeiro lugar, o que são cultos de mistério e de que maneira divergem dos cultos oficiais; e, em segundo lugar, qual é a natureza do relacionamento estabelecido entre deuses e devotos durante tais cultos. Começemos pela primeira.

Antes de oferecer uma definição objetiva que contemple o conceito em sua totalidade, é importante desfazer certas concepções associadas aos cultos de mistério. Na introdução do livro *Antigos Cultos de Mistério* (1987), o estudioso alemão Walter Burkert (1991, pp. 14-16) elabora e refuta três estereótipos associados às práticas religiosas. O primeiro estereótipo surge da suposição de que essas religiões são particulares da antiguidade tardia, sobretudo do período helenístico. Entretanto, ainda que alguns cultos (à deusa Ísis, por exemplo) se instauraram durante a época romana, os cultos de Elêusis e Dioniso, os mais difundidos na antiguidade pagã, prosperaram desde o século VI a.C.

O segundo estereótipo refere-se ao pressuposto de que religiões de mistério são de origem e espiritualidade orientais. Enquanto certas divindades de mistérios sejam, para gregos e romanos, estrangeiras (Mater Magna é frígia, Ísis é egípcia, Mitra é iraniano), não é possível afirmar que a origem dos cultos seja oriental; pelo contrário, revela Burkert, os cultos parecem refletir modelos antigos de Elêusis e de Dioniso.

Por fim, o último estereótipo diz respeito à ideia de que religiões de mistério buscam uma espiritualidade mais elevada, uma transcendência da postura pagã. Contudo, esse modelo de pensamento assume que essas religiões eram de salvação e foram concebidas apenas como precursoras do cristianismo. No entanto, Burkert (1991, p. 16) adverte: a adoção do cristianismo como base de referência para o entendimento de religiões antigas conduz à distorção e à negligência de diferenças radicais entre ambos os sistemas religiosos.

Isso posto, podemos então investigar e reunir características comuns que definem e descrevem os cultos de mistério. Burkert (1991, p. 20), em primeiro lugar, afirma:

(...) os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante. Esse caráter de exclusividade é acompanhado pelo segredo e, na maioria dos casos, por um cenário noturno.

Hugh Bowden (2010, p. 15) acrescenta uma dimensão interessante à discussão: esses cultos, na perspectiva do autor, eram assustadores e costumavam desorientar os participantes com movimentos rápidos em meio ao contraste de escuridão e luzes fortes, frequentemente acompanhados de música intensa e barulhos estrondosos. O autor destaca ainda que as práticas eram provavelmente abertas para qualquer indivíduo, mas que era possível que muitos iniciados fossem vendados durante a experiência.

Assim como Burkert, Jennifer Larson (2016, p. 254) define que cultos de mistério variavam amplamente, mas que podiam ser distinguidos por três características comuns: envolviam rituais de iniciação, eram secretos, e eram eletivos – o participante tinha a escolha de unir-se ao culto ou não. Citando uma passagem de *Política* de Aristóteles, a autora argumenta ainda que tais ritos, através da experiência musical e sensorial, possibilitavam que o indivíduo vivenciasse sentimentos de alívio e purificação terapêutica:

Com efeito, as emoções que provocam uma afecção forte em certas almas ocorrem em todas elas, mas com maior ou menor intensidade; assim sucede com a piedade, o temor e o entusiasmo. Aliás, há quem se deixe influenciar sobretudo por esta última emoção. É o que verificamos na música sagrada, quando alguém afetado por melodias que arrebatam a alma, recupera a sanidade, como se estivesse sob o efeito de um remédio ou de uma purificação (Arist. *Pol.* 8.1342a).²¹

É significativo ressaltar, neste ponto, o caráter eletivo dos cultos de mistério destacado por Larson. Burkert (1991, p. 23) também concorda:

As iniciações aos mistérios constituíam uma atividade opcional dentro de uma religião politeísta (...). No mundo antigo, pois, os mistérios não eram absolutamente obrigatórios e inevitáveis; havia um elemento de escolha pessoal, uma decisão individual em cada caso.

É por esse motivo que a religião de mistérios não contradiz ou exclui a religião cívica, e vice-versa. Ela representa formas e opções alternativas de se estabelecer um relacionamento com o divino, mas que compõe, assim como a religião da *pólis*, o mesmo conjunto multifacetado da religião grega (Burkert, 1993, p. 530).

Podemos, desta forma, partir para a segunda questão que orienta nosso estudo: qual é a natureza do relacionamento estabelecido entre deuses e devotos durante tais cultos? Para Bowden (2010, p. 11), não se sabe em que medida tais ὄργια (*órgia*, ritos secretos) e τελεταί

²¹ Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (1998).

(*teletai*, ritos de iniciação) compartilhavam dos intuitos de reciprocidade envolvendo a religião cívica.²² Burkert (1993, p. 530), por sua vez, declara que uma das principais promessas de grande parte dos cultos de mistério era a “garantia de uma vida feliz noutra mundo”. De fato, Larson (2016, p. 254) relata que, a partir do período arcaico, novas concepções referentes à vida após a morte foram disseminadas por meio dos mistérios – tais ideias abordavam a perspectiva de uma pós-vida capaz de preservar identidades pessoais, memória, razão, emoção e habilidades sensoriais.

Os mistérios, dessa forma, caracterizam um tipo de religião individual que almeja por um relacionamento mais íntimo com o divino (Burkert, 1991, p. 25). Burkert (1993, p. 531) sugere que o momento da “descoberta do indivíduo” na literatura grega do século VII e VI (representado na lírica por Alceu e Safo, por exemplo) também se manifesta na religião:

A par da participação nos festivais fixados pelo calendário da pólis, emerge o interesse por algo que seja produto da escolha individual, de algo particular, e assim de iniciações e mistérios adicionais. (...) Ao mesmo tempo, desenvolvem-se movimentos que se libertam rapidamente dos santuários e costumes patriarcais havia muito estabelecidos. (...) A autonomia do indivíduo vai ainda mais longe quando o ritual colectivo é deixado para trás e ele resolve estabelecer à sua própria responsabilidade as regras da sua vida.

Muitos cultos de mistério se difundiram durante a antiguidade – os mistérios de Elêusis, os mistérios órficos, os cultos à deusa Ísis, para citar alguns. Contudo, em concordância com o principal foco deste estudo, pretendemos restringir a pesquisa aos mistérios dionisiacos e, para isso, é necessário delinear certas particularidades pertinentes ao deus Dioniso.

2.4. DIONISO

Em 1898, o estudioso alemão Erwin Rohde postula, entre outras teorias, a hipótese de que Dioniso foi um deus incorporado tardiamente ao panteão grego.²³ Durante o século XIX e início do século XX, muitos classicistas aliaram-se à suposição, uma vez que evidências plausíveis aparentavam apoiar a teoria: a presença limitada de Dioniso em Homero, sua condição de deus estrangeiro e o fato de ser retratado frequentemente na literatura como um recém-chegado. Não obstante, outros acadêmicos – especialmente Walter Otto (1965) –

²² O autor alega que a religião antiga baseava-se, usualmente, em princípios de troca; isto é, os devotos realizavam oferendas e sacrifícios aos deuses na esperança de que as divindades retribuíssem em forma de bênçãos e proteção.

²³ Ver *Psyche: The cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks* (1966), originalmente publicado em 1898.

descartaram a hipótese, alegando que as particularidades de Dioniso já estavam perfeitamente delineadas em Homero (Bernabé, 2013, p. 23).

É apenas na década de 1950, destaca Alberto Bernabé (2013, p. 23), que evidências pré-homéricas da presença de Dioniso são recuperadas em tábuas originárias de Pilos. Em uma das tábuas, inscrita em Linear B e datada da época micênica, lê-se o nome de Dioniso no caso genitivo (*di-wo-nu-so-jo*). Após sucessivas descobertas e reconstruções de outras tábuas no decorrer dos anos, muito ainda era questionado. Entretanto, evidências definitivas são obtidas com a descoberta de outro fragmento que, após reconstrução, lia: “ao altar sacrificial de Dioniso” (Bernabé, 2013, p. 25).²⁴ Portanto, conforme conclui Bernabé (2013, p. 35), é seguro afirmar que Dioniso já era associado a certa forma divina durante a era micênica, ao contrário do que foi amplamente aceito durante o século XIX; é plausível, enfim, especular que seu culto já tomava forma muito antes do que previamente suposto.

Não convém, no momento, deter-nos aos detalhes da presença dionisiaca no mundo micênico – porém, é interessante notar que Dioniso distingue-se como um deus de aspectos contraditórios, cuja mera origem foi capaz de confundir e incitar debates entre acadêmicos durante décadas. De fato, durante o período clássico, Dioniso estava por toda a parte no mundo grego. No entanto, Susan Guettel Cole (2007, p. 327) assinala que é difícil destacar com precisão traços tangíveis de sua presença ou atividade: Dioniso dispunha de vários santuários, mas nenhum templo substancial; todos os teatros gregos eram construídos em sua honra, mas ainda assim um provérbio grego atestava que o drama “não tinha nada a ver com Dioniso” (Pickard-Cambridge, 1962. p. 124).

Definir a identidade de Dioniso é tarefa complexa e insatisfatória – “nenhum livro sobre Dioniso consegue ser definitivo”, já observa Richard Seaford (2006, p. 6).²⁵ A busca pela definição de um deus é, no mínimo, complicada; Albert Henrichs (2013, p. 554) adverte ainda que o processo é infinitamente mais árduo considerando as diferenças culturais fundamentais e a distância temporal de aproximadamente 2500 anos que nos separam dos gregos. Henrichs (2013, p. 554) sugere que qualquer tentativa de definir o deus deve se atentar ao caráter complexo e evasivo de uma figura que representa a multiplicidade, e, nas palavras dos editores do livro *Redefining Dionysus* (2013), que ofusca todos os tipos de limites (Bernabé et al., 2013, p. 1).

Dioniso transpõe, por exemplo, o espaço que distancia aspectos mortais e divinos: ainda que nascido prematuro de uma mãe mortal, segundo certas versões do mito, Dioniso

²⁴ Na tradução em inglês de Bernabé: “to the sacrificial hearth of Dionysos”.

²⁵ Original em inglês: “No book on Dionysos can be definitive”. Tradução nossa.

tem sua gestação concluída na coxa de Zeus e recebe o status de deus (Eur. *Bacch.* 94-98). Analogamente, a divindade também transcende as fronteiras que separam elementos masculinos e femininos, visto que é representado ora como um adulto barbado, ora como um jovem de cabelos longos, ora apresentando características distintamente femininas (Cole, 2007, pp. 327-328). Ao mesmo tempo, limites entre humanos e animais também são dissolvidos: quando as mênades, devotas do deus, se entregam aos efeitos de Dioniso em *As Bacantes* de Eurípides, seu comportamento assemelha-se à conduta selvagem de um animal, pois caçam, atacam e se alimentam da carne crua de suas presas (Eur. *Bacch.* 135-140).

Seaford também oferece uma perspectiva relevante: ao aproximar as separações cruciais que definem o mundo grego – natureza, humanidade e divindade – Dioniso é capaz transformar a identidade dos indivíduos, libertando-os das circunstâncias de suas próprias vidas (Seaford, 2006, p. 5). É por esse motivo que Dioniso questiona e rompe a ordem humana e social, mostrando-se, simultaneamente, como Διόνυσος Βάκχειος (*Diōnysos Bákkeios*, aquele que traz a loucura) e Διόνυσος Λύσιος (*Diōnysos Lýsios*, aquele que liberta) (Faraone, 1993, p. 2).

A fluidez da identidade de Dioniso, portanto, permitiu que acadêmicos associassem sua natureza a uma figura mascarada²⁶ – um deus que se revela de diferentes formas em diferentes momentos:

Ele é, sem dúvida, o deus mais complexo e multifacetado dos gregos, manifestando-se, alternadamente, como o inventor do vinho e do simpósio, o mestre da loucura incontrolável e da intoxicação, o patrono da música e do drama atenienses, o caçador selvagem que rende suas vítimas com suas próprias mãos e as devora cruas, um deus da fertilidade representado pelo falo ereto, e o deus misterioso que conforta os moribundos e os liberta do medo da morte (Faraone, 1993, p. 1).²⁷

A pluralidade da imagem dionisiaca é também refletida pela abundância de epítetos distintos empregados em referência ao deus – Sófocles, em *Antígona*, atribui a Dioniso a qualidade de πολυώνυμε (*polyōnyme*), ou seja, “de muitos nomes” (Soph. *Ant.* 1115). Com efeito, Anton Bierl (2018, p. 233) aponta que mais de 501 epítetos do deus já foram catalogados²⁸, e, apenas na peça *As Bacantes*, de Eurípides, Dioniso recebe os nomes de

²⁶ Faraone (1993, p. 1) e Vernant (2009, p. 77-79) entre eles. Bremmer (1994, p. 19), claramente ignorando o caráter metafórico da comparação, discorda: segundo o autor, o ponto de vista é pouco convincente, uma vez que em momento nenhum Dioniso é descrito portando uma máscara.

²⁷ Original em inglês: “He is undoubtedly the most complex and multifaceted of all the Greek gods, appearing alternately as the urbane inventor of wine and the symposium, the master of uncontrollable madness and intoxication, the civic patron of Athenian music and drama, the wild hunter who rends his victims with his bare hands and eats them raw, a fertility god represented by the erect phallus, and the mysterious god who comforts the dying and frees them from the fear of death”. Tradução nossa.

²⁸ De acordo com o *Banque de Données des Epiclèses Grecques* da Universidade de Rennes II.

Διόνυσος (*Diónysos*, v. 2), Βρόμιος (*Brómios*, v. 66), Βάκχος (*Bákkhos*, v. 145), Ἰακχος (*Íakkhos*, v. 725), entre outros.

É importante ressaltar que, diferente da imagem popularizada do deus, Dioniso não era apenas o deus do vinho. E.R. Dodds, citando uma passagem de Plutarco (Plut. *De Is. et Os.* 35), indica que a divindade manifesta poderes relacionados à vida e à natureza: Dioniso é δένδριτης (*dendritēs*, o poder da árvore), ἄνθιος (*ánthios*, o que faz florescer) e o κάρπιος (*kárpios*, o que traz os frutos). Seu domínio, explica Dodds (1960, xii), é toda a

ὕγρὰ φύσις (natureza molhada) – não só o fogo líquido da uva, mas a seiva correndo por uma jovem árvore, o sangue palpitando nas veias de um jovem animal, todas as misteriosas e incontrolláveis marés que vêm e vão na vida da natureza.²⁹

Seaford (2006, p. 25), por sua vez, atesta que a associação de Dioniso com a natureza se estabelece a partir de elementos perigosos a ela relacionados: animais selvagens, por exemplo, ou o fruto da videira – o vinho, dessa forma, é ameaçador, mas também eficaz em reunir e inspirar o envolvimento comunitário.

A manifestação de Dioniso, em suma, é misteriosa, contraditória e mutável. Toda e qualquer tentativa de defini-lo, Henrichs (2013, p. 570) adverte, apenas tende a desmembrá-lo, ao contrário de reuni-lo em termos coerentes. Diante disso, muitas questões ainda permanecem: quem é Dioniso? E, emprestando as palavras de Faraone (1993, pp. 2-3),

será Dioniso uma única divindade que propositalmente se revela para mortais em uma gama frenética de imagens e papéis contraditórios? Ou será ele apenas uma construção moderna e acadêmica – uma unidade falsa criada a partir de uma dúzia de Dionisos diferentes, com cultos completamente diferentes e mitos ancorados a épocas e locais específicos do mundo antigo?³⁰

2.5. O CULTO DIONISÍACO

Na comédia *As Nuvens*, Aristófanes descreve Atenas como a cidade dos festivais religiosos:

[300] παρθένοι ὀμβροφόροι
ἔλθωμεν λιπαρὰν χθόνα Παλλάδος, εὐάνδρον γᾶν
Κέκροπος ὀψόμεναι πολυήρατον:

Virgens portadoras da chuva, vamos ver a
brilhante cidade de Palas, terra de heróis, de
Cécrope, amável país! É lá que existe a

²⁹ Original em inglês: “(...) ὕγρὰ φύσις — not only the liquid fire in the grape, but the sap thrusting in a young tree, the blood pounding in the veins of a young animal, all the mysterious and uncontrollable tides that ebb and flow in the life of nature”. Tradução nossa.

³⁰ Original em inglês: “Is Dionysus a unity, a single deity who purposely reveals himself to mortals in a dizzying array of contradictory roles and images? Or is he simply a modern academic and artistic construct—a false unity created from a half-dozen different Dionysii with entirely different cults and myths anchored to specific times and places in the ancient world”. Tradução nossa.

οὐ σέβας ἀρρήτων ἱερῶν, ἵνα
 μυστοδόκος δόμος
 ἐν τελεταῖς ἀγίαις ἀναδείκνυται,
 [305] οὐρανίοις τε θεοῖς δωρήματα,
 ναοὶ θ' ὑπερεφεῖς καὶ ἀγάλματα,
 καὶ πρόσοδοι μακάρων ἱερώταται,
 εὐστέφανοί τε θεῶν θυσίαι θαλίαι τε,
 310 παντοδαπαῖς ἐν ὥραις,
 ἥρι τ' ἐπερχομένων Βρομίας χάρις,
 [310] εὐκελάδων τε χορῶν ἐρεθίσματα,
 καὶ μούσα βαρύβρομος αὐλῶν.
 (Ar. *Nub.* 308-313)

veneração de inefáveis mistérios, e, nas
 cerimônias sagradas, um santuário aberto aos
 iniciados, com dádivas aos deuses do céu;
 altivos templos, estátuas, sacratíssimas
 procissões aos bem-aventurados, sacrifícios
 cheios de coroas, festins em todas as
 estações, e, ao chegar a primavera, a festa de
 Brorno (*sic*), a exaltação melodiosa dos coros
 e o canto das flautas de surdos ressoos.³¹

Sem dúvida, tal caracterização não é incoerente; Atenas no período clássico celebrava mais de 25 festivais regulamentados pelo estado em calendários oficiais e abertos para todo o público ateniense (Taylor-Perry, 2003, p. 31). Entre eles, pelo menos seis eram instituídos em honra ao deus Dioniso: as Antestérias, Leneias, Osofórias, Agriônias, Dionisiacas Rurais e Dionisiacas Urbanas (Pereira, 1998, pp. 352-353; Malhadas, 2003, p. 67; Burkert, 1993, p. 321). Não cabe aqui descrever em detalhes cada uma das festas, porém vale ressaltar os componentes comuns a todas, segundo Burkert (1993, p. 321): o período embriagante de licença associado à ingestão do vinho e os sacrifícios de touros ou bodes. Além disso, muitos dos festivais contavam com procissões, cortejos acompanhados de música, dança e transporte de um falo, e até mesmo apresentações dramáticas (no caso especial das Dionisiacas e Leneias).

Tal qual as festividades cívicas oficiais em honra a Dioniso, celebrações secretas, em grupos menores, também se desenvolveram: os cultos de mistério. O culto ao deus Dioniso, portanto, se manifesta em duas dimensões diferentes; enquanto integra a religião cívica e é celebrado como parte oficial do calendário sagrado, o culto também comporta cerimônias de iniciação e rituais secretos. É pertinente reforçar aqui um ponto de vista defendido por Vernant (2009, pp. 76-77): ao contrário de muitos mistérios, como já mencionado nas seções anteriores, o dionisismo não interage com a religião cívica de modo a ampará-la e prolongá-la, uma vez que ele “exprime o reconhecimento oficial, por parte da cidade, de uma religião que, sob muitos aspectos, escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a”.

Acredita-se que, durante o período clássico em Atenas, pouco se preservava dos rituais secretos e de iniciação. “Esta estranha espécie de cerimônias”, alega Maria Helena da Rocha Pereira (1998, p. 320), “foi inteligentemente domada nalgumas regiões da Grécia”,

³¹ Tradução de Gilda Maria Reale Starzynsky (1967).

incorporando-se ao culto oficial e manifestando-se nas festividades regulamentadas pela cidade com um caráter inteiramente diverso. Contudo, dada a condição secreta, diversa e sem centro geográfico especial dos cultos de mistérios dionisiacos, é excepcionalmente difícil estabelecer com clareza quando ou como tais rituais se desenrolavam.

Burkert (1991, p. 17) é da opinião de que os mistérios báquicos, como também são conhecidos, “surgiram por toda a parte, do mar Negro ao Egito e da Ásia Menor ao sul da Itália” e sua celebração está documentada desde o século V a.C. até o século IV d.C (Pereira, 1998, p. 318). Diferente dos mistérios de Elêusis, o culto a Dioniso não se concentrava em um local específico, e por esse motivo exibia mais variedade. Assim, é impraticável oferecer um retrato único, completo e objetivo de como os rituais ocorriam, porém, buscamos enfatizar e investigar, nas próximas seções, traços recorrentes do culto na literatura e historiografia.

Definimos anteriormente que a ingestão do vinho e consequente embriaguez compõem qualidades comuns da maioria dos cultos cívicos a Dioniso. Ainda que a alteração de consciência alcançada pela bebida simbolize a manifestação divina no indivíduo, a experiência dionisiaca – ou frenesi, *μανία* (*manía*), devaneio, como descreve Burkert (1993, p. 318) – excede o aspecto alcoólico e pode ser completamente independente dele.

E.R. Dodds reflete sobre as origens da loucura apoiando-se em uma passagem de Sócrates, no *Fedro* de Platão: “acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses” (Pl. *Phdr.* 244a).³² Sócrates então menciona os quatro tipos principais de “loucuras divinas” que são capazes de afastar os indivíduos das regras rotineiras (Pl. *Phdr.* 265a); uma delas é, nas palavras de Dodds (2002, p. 71), a “loucura ritual, cujo deus responsável é Dioniso”.

Supõe-se que esse delírio dionisiaco é, intrinsecamente, um fenômeno coletivo e contagioso. Burkert (1993, p. 318) afirma que, em termos mitológicos, isso significa que o deus está sempre rodeado por seus devotos, todos coletivamente tomados pelo devaneio. É nesse momento que o adorador arrisca sua identidade social, pois, por meio da loucura compartilhada, há a fusão entre deus e o grupo de fiéis – Baco e Bacas passam até a compartilhar o mesmo nome.

Vale salientar que os atos realizados durante o culto, expressados pelo verbo *βακχεύω* (*backkheúō*, “celebrar os mistérios de Baco”), são, acima de tudo, atos de devoção religiosa, e não simplesmente de loucura desenfreada. Essa experiência, segundo Dodds (1960, pp. xii-xiii), é um exercício de comunhão com o deus, um processo que conduz o adorador a um

³² Tradução de Pinharanda Gomes (2000).

estado de ἔνθεος (*éntheos*) – estar inspirado ou possuído pela presença divina. Acredita-se que, a cada dois anos no inverno, um grupo de mulheres dirigiam-se às montanhas, onde, ao som de tamborins, corriam e dançavam – atividade conhecida como ὀρειβασία (*oreibasía*), em grego. Em seguida, durante o êxtase, capturavam um animal selvagem, dilaceravam-o (ato chamado de σπαργμός, *sparagmós*) e ingeriam-o cru (ato definido pela palavra ὁμοφαγία, *ōmophagía*) (Pereira, 1998, p. 319).

Entretanto, o debate acerca da veracidade histórica de tais práticas é vasto e controverso, uma vez que o caráter literário de muitos dos relatos dos rituais (*As Bacantes* de Eurípides, por exemplo) impede a concretização de uma imagem confiável e exata das atividades (Caballero, 2013).

A preocupação com a vida após a morte, como é comum aos ritos de mistérios, não é deixada de lado pelas iniciações báquicas. Em 1969, é encontrada, na pequena cidade de Hipônio, uma tábua de ouro descrevendo instruções para atingir o mundo dos mortos. O texto³³, mencionando os μύσται (*mýstai*, iniciados nos mistérios) e βάκχοι (*bákkhoi*, sacerdotes de Baco) no “caminho sagrado” para o além, concede evidências de que existiam, possivelmente, adoradores que performavam rituais a Dioniso em preparação para a morte (Cole, 2007, pp. 338-340). Não é surpreendente que o deus associe-se ao processo de transição da vida para a morte. Afinal, como relembra Seaford (2006, p. 83):

Dioniso une os opostos. No ritual místico, ele une esse mundo ao próximo, liberando seus adoradores dos sofrimentos de ambos, e trazendo, para este mundo, uma benção comunal que persiste até o próximo.³⁴

O objetivo do culto dionisiaco, argumenta Dodds (2002, p. 83), é o êxtase, que, nesse caso, pode significar um estado de “deixar-se levar”, “sair de si” ou até mesmo de possessão ou alteração de personalidade. É possível que a função psicológica desses rituais extáticos, como argumenta o autor, seja catártica, uma vez que proporcionam ao participante um período de libertação e abandono de sua identidade comum:

[o ritual dionisiaco] tratava-se de purgar o indivíduo de impulsos irracionais infecciosos que, uma vez invocados, davam margem, como em outras culturas, a efusões de dança ininterrupta e a outras manifestações de histeria coletiva. O ritual proporcionava assim uma descarga e um alívio (Dodds, 2002, p. 82).

³³ Ver Riedweg, 1998, pp. 395-396 para o texto original em grego e Cole, 2007, pp. 338-339 para a tradução em inglês.

³⁴ Original em inglês: “Dionysos unites the opposites. In mystic ritual he unites this world with the next, liberating his adherents from the sufferings of both, bringing into this world communal well-being that persists into the next”. Tradução nossa.

Burkert (1991, pp. 121-122) menciona outros autores que, durante os séculos, buscaram oferecer explicações para o fenômeno dionisíaco. Um deles é Aristides Quintiliano que, de modo mais negativo, também alia-se ao conceito aristotélico de catarse defendido por Dodds – para o musicólogo, a iniciação báquica oferece a pessoas menos cultas uma oportunidade de, a partir das danças e músicas do ritual, afastar-se das ansiedades da vida (Aristid. Quint. 3.25).³⁵ Outra explicação, expressamente realista, é a de Tito Lívio (Liv. 39.15): são apenas a vigília, o vinho, o clamor e os estrépitos das músicas que aturdiem os participantes, e não a presença divina. Contudo, tais interpretações, na perspectiva de Burkert (1991, p. 122), “ao invés de revelar o segredo, fecham suas portas”.

De fato, realizar uma investigação objetiva acerca da finalidade de rituais religiosos, como já elaborado no início do capítulo, é tarefa complexa. Os posicionamentos acadêmicos são variados e divergentes³⁶: os rituais dionisíacos, para alguns, são vistos como uma ferramenta de manutenção da estrutura e coesão social; para outros, as práticas possibilitam alívio temporário a grupos socialmente e politicamente marginalizados; outras perspectivas, ainda, argumentam a favor das atividades rituais como capazes de conferir poder e autoridade a certos grupos diante de uma sociedade hierarquizada.

Não é oportuno, portanto, que nosso estudo se detenha à busca de um retrato historicamente autêntico das atividades, pelas seguintes razões: a distância cultural e temporal que nos afasta do povo grego é extensa, dificultando o processo; o aspecto secreto das iniciações báquicas, em particular, impede que descrições precisas, conclusivas e irrefutáveis das práticas sejam elaboradas; e, por fim, as fontes de dados empregadas, são, em sua maioria, literárias, impossibilitando o discernimento entre fato e ficção. Dessa forma, em concordância com os objetivos do estudo, os próximos capítulos pretendem dedicar-se inteiramente ao domínio fictício da literatura, buscando investigar a imagem e o comportamento das participantes dos rituais dionisíacos na peça *As Bacantes*, de Eurípides, e em diversas fontes historiográficas.

³⁵ Ver a tradução de Fernando Luís Barreto de Moraes (2016).

³⁶ Ver Collins (1998), Kowalzig (2007), Zeitlin (1982), Goff (2004) e Bremmer (1984).

3. CAPÍTULO II: MENADISMO

3.1. A TRADIÇÃO MITOLÓGICA

O termo *mênade*, ou μαινάς (*mainás*) em grego, é usualmente empregado ao denominar as mulheres praticantes do culto ao deus Dioniso. Arrebatadas pela μανία (*manía*, ou loucura, frenesi), as mênades distinguem-se pelo estado intenso de delírio dionisiaco (condição expressada pelo verbo μαίνομαι, *maínomai*). Certos autores, como Silvia Caballero (2013, pp. 160-163), atribuem um caráter puramente literário à designação, devido a sua utilização predominante em textos poéticos. Por outro lado, em referência a “mênades históricas” retratadas por inscrições e autores historiográficos, a autora opta por empregar a expressão βάκχη (*bákkhē*), ou *bacante* em português, associada ao ato de celebrar os mistérios (Βακχεύω, *Bakkheúō*) de Baco. E.R. Dodds (1940), por sua vez, utiliza o termo *menadismo* ao se referir a qualquer manifestação ritualística associada a Dioniso que apresente traços compatíveis com as atitudes de mênades.

Como será abordado detalhadamente nas seções subsequentes, alguns autores (Leinieks, 1996, p. 50; Caballero, 2013, p. 160) sustentam que Eurípides, na peça *As Bacantes*, não utiliza os dois termos indistintamente – em geral, as mulheres tebanas são chamadas de *mênades* (μαινάδες, *mainádes*) e as mulheres lídias, integrantes do coro, de *bacantes* (βάκχαι, *bákkhai*). Contudo, por conveniência de escrita e comodidade de entendimento, favorecemos durante o estudo, salvo em momentos expressamente definidos, o emprego do termo *mênade* em correspondência a todas as mulheres devotas ao deus Dioniso que celebram ritualisticamente seus cultos de mistério.

Menções às mênades podem ser encontradas desde os primórdios da literatura grega. O mito de Licurgo, narrado no canto VI da *Iliada*, relata o ataque realizado pelo homem às τιθήνας (*tithēnas*, amas, nutrizes) de Dioniso:

[135] ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
σεὔε κατ' ἡγάθειον Νυσήϊον: αἶ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
θεινόμεναι βουπλῆγι: (...)
(Hom. *Il.* 6.132-135)

Foi ele que outrora escorraçou as amas do delirante Dioniso

da sagrada montanha de Nisa; e todas elas deixaram cair
no chão as varas de condão³⁷, golpeadas pelo carnicheiro Licurgo
com o acicate das vacas. (...) ³⁸

Segundo a história, Dioniso, após o ataque, mergulhou nas ondas do mar e foi acolhido por Tétis; em seguida, os deuses, enfurecidos com o ocorrido, tornaram Licurgo cego como punição. Versões posteriores do mito, recorda Dodds (1960, p. xxv), narram que Licurgo também foi condenado à loucura, matou seu próprio filho, foi sepultado em uma caverna, e, até mesmo, dilacerado por cavalos.³⁹

Outros mitos revelam um tema frequentemente associado às ménades na tradição mitológica: a organização em tíasos (agrupamentos de devotos a Dioniso) encabeçados por três irmãs. O mito das três filhas de Mínias, rei de Orcómeno, por exemplo, narra a história de Leucipe, Arsipe e Alcítoe, que recusam deixar suas tarefas domésticas e participar dos cultos a Dioniso; como punição, as mulheres são arrebatadas pela loucura e o filho de Leucipe, Hípaso, é por elas dilacerado e devorado (Miníades, 2005, p. 312; Plut. *Quaest. Graec.* 38). Analogamente, Matthew Dillon (2003, p. 142) alude a outro mito, descrito por Hesíodo, em que as filhas de Preto, rei de Argos e Tirinto, também se recusam a cultuar Dioniso. As mulheres são então condenadas à loucura e à indecência, resultando na perda de cabelos e de beleza (Hes. *Cat.* 79-82).

Contudo, o mito mais ilustre de recusa ao dionisismo e sua consequente punição é o das três filhas de Cadmo, rei de Tebas: Agave, Ino e Autônoe. A história é desenvolvida em detalhes por Eurípides na tragédia *As Bacantes* – sem dúvida a descrição mais profunda e extensa, em uma obra literária, das atividades e práticas rituais das ménades de Dioniso. A peça é, por esse motivo, o objeto de estudo fundamental deste capítulo.

3.2. *AS BACANTES*, DE EURÍPIDES

Produzida pelo filho de Eurípides, *As Bacantes* foi encenada pela primeira vez em aproximadamente 405 a.C., após a morte do autor. Em conjunto com *Alcméon em Corinto* e *Ifigênia em Áulis*, também de Eurípides, a peça foi premiada com o primeiro lugar no festival Dionisiacas Urbanas de Atenas. Acredita-se que *As Bacantes* foi uma das últimas peças

³⁷ Podemos identificar aqui uma das primeiras menções aos instrumentos associados às ménades: os tirsos, ou, no texto, as “varas de condão” (θύσθλα). Para mais informações sobre instrumentos e vestimentas, ver seção 3.3.5. “Instrumentos e vestimentas” (pp. 48) deste estudo.

³⁸ Tradução de Frederico Lourenço (2013).

³⁹ Para o sepultamento, ver Soph. *Ant.* 955-960. Para a loucura, dilaceramento por cavalos e morte do filho, ver Apollod. *Bibl.* 3.5.1.

escritas pelo autor, possivelmente longe de Atenas, na corte do rei Arquelau da Macedônia, onde morreu em 407/406 a.C (Seaford, 1996, p. 25).

Resumidamente, a tragédia narra a chegada de Dioniso, acompanhado de um grupo de mulheres lídias chamadas de *βάκχαι* (*bákkhai*, bacantes), na cidade grega de Tebas, onde nasceu da união entre Zeus e a mortal Sêmele. Dioniso revela, então, que escolheu Tebas como a primeira cidade a ser introduzida a seus ritos, uma vez que buscava exonerar a honra de sua mãe (morta pelo raio de Zeus) cuja família não acreditava que havia engravidado de um deus. Como punição, Dioniso, disfarçado de mortal, arrebatou todas as mulheres da cidade em delírio, impelindo-as a deixarem suas casas e partirem para o monte Citéron, onde passam a cultuar o deus com cantos e danças. Entre essas mulheres estão Agave, Ino e Autônoe, irmãs de Sêmele e filhas de Cadmo. Entretanto, o jovem rei Penteu, filho de Agave, expressa resistência ao culto e nem mesmo é dissuadido por Cadmo e Tirésias, que também se juntam à devoção. Após diversos relatos das atividades praticadas pelas mulheres nas montanhas, Dioniso é capaz de persuadir Penteu a se disfarçar de mênade e espiar o frenesi das mulheres. No entanto, enquanto já se encontrava nas montanhas, Penteu é revelado por Dioniso às mênades, que, furiosas e lideradas por Agave, dilaceram-o com suas próprias mãos. Agave, ainda acometida pela loucura dionisiaca, retorna então à cidade com a cabeça de seu filho, Penteu, acreditando ser um animal. A ilusão é quebrada por seu pai Cadmo e Agave, aterrorizada, logo compreende suas ações. Finalmente, Dioniso se manifesta como um deus, anunciando o estabelecimento de seus ritos em Tebas e, como punição divina, exilando Cadmo e suas filhas.

As Bacantes de Eurípides é uma tragédia que, durante séculos, tem seu significado exaustivamente interpretado e analisado em diversos níveis e por variadas perspectivas, sejam elas literárias, religiosas ou históricas. Não é o objetivo pleno do nosso estudo investigar e criticar tais perspectivas, porém alguns breves comentários talvez sejam proveitosos e mereçam atenção.

Helene P. Foley (1985, p. 205) observa que muitos críticos tendem a interpretar a peça como uma declaração ou reafirmação de cunho religioso – ou, por um lado, Eurípides propõe a defesa do culto dionisiaco, expressando aclamação à punição divina; ou, por outro lado, Eurípides sugere um ataque ao dionisismo e a outras religiões de mistério atenienses da época. Outros críticos, em contrapartida, destacam a capacidade da peça de manifestar tensões associadas ao caráter irracional humano, que acaba por se exteriorizar, inevitavelmente, através do culto religioso e da violência presente na democracia e na política atenienses (Foley, 1985, p. 205). É mais provável, contudo, que o texto “questiona a natureza da

divindade e reflita a precariedade da vida sociopolítica do fim do século V em Atenas” (Foley, 1985, p. 205).⁴⁰

A interpretação de Foley enfatiza os elementos teatrais relacionados a Dioniso – o deus não se caracterizava, para os atenienses, apenas como deus da loucura, do mundo natural, do vinho ou dos festivais, mas também como patrono do teatro. Afinal, tragédias, comédias e dramas satíricos eram apresentados em sua honra. Dessa forma, a autora argumenta que *As Bacantes* desenvolve, ainda, aspectos pertinentes aos componentes rituais da própria tragédia (1985, p. 206). Em suma, segundo Foley (1985, p. 207), Eurípides

utiliza do deus para investigar a relação complexa entre ritual e teatro, festival e sociedade. Ao conduzir o festival de volta às suas origens, ele examina o papel do festival e do teatro em estabelecer, reforçar ou ameaçar a ordem social, e o modo como a arte interpreta a experiência humana e divina para a cidade.⁴¹

O relacionamento entre teatro, ritual e sociedade salientado por Foley impulsiona a presente discussão para um dos mais vastos e prolongados dilemas dos estudos clássicos: em que medida Eurípides foi capaz de retratar, autenticamente, rituais dionisíacos de sua época ou anteriores? Ou, ainda, existiam rituais similares aos representados em *As Bacantes* na época de Eurípides? Ou, emprestando os questionamentos de Kraemer (1994, p. 38), é possível que a peça tenha se tornado, posteriormente, fonte da qual rituais báquicos subsequentes foram concebidos? Não pretendemos aqui oferecer respostas para tais questões. A tarefa de manipulação de textos literários como fonte para a análise de práticas religiosas deve ser empreendida com cautela. Albert Henrichs discorre sobre as evidências materiais disponíveis que podem, ou não, historicamente atestar certas práticas dionisíacas narradas por Eurípides. Henrichs (1978, p. 122) afirma que diversas passagens da peça foram, durante os anos, reivindicadas como descrições autênticas de rituais menádicos, porém, *As Bacantes* ainda se configura como uma fonte incerta e duvidosa, essencialmente porque é uma obra literária.

Valdis Leinieks também adverte contra a atribuição absoluta de confiabilidade à peça. Segundo o autor (1996, p. 4), a tragédia se mostra particularmente problemática quando é abordada como um “tratado de religião dionisíaca, ao invés de um trabalho de arte

⁴⁰ Original em inglês: “The text undeniably raises questions about the nature of divinity and reflects the precariousness of social and political life in late fifth-century Athens”. Tradução nossa.

⁴¹ Original em inglês: “The poet used the god to investigate the complex relation between ritual and theater, festival and society. By taking festival back to its origins, he examined the role of festival and theater in establishing, enforcing, or threatening the social order, and the way that art interprets human and divine experience for the city”. Tradução nossa.

dramática”.⁴² Essa perspectiva é enganosa, visto que Eurípides não era um estudioso de religiões, mas um poeta. Leinieks (1996, p. 5) sugere que os cultos dionisiacos disponibilizam apenas “material bruto”, um veículo para que Eurípides apresente suas ideias – portanto, o entendimento pleno sobre a religião não implica em um entendimento sobre a peça. O autor, inclusive, compartilha a mesma opinião de Henrichs sobre a impraticabilidade de diferenciar a tradição anterior a Eurípides e posterior, acrescentando que é plausível que o dionisismo nunca tenha sido o mesmo após o tragediógrafo: imensamente popular na antiguidade, a peça deixou muitos traços na literatura e na prática ritual, consequentemente atribuindo à obra uma falsa aparência de autenticidade histórica (1996, pp. 49-50).

Optando, então, por abordar a peça como uma obra essencialmente literária – e não um registro histórico ou arqueológico –, podemos finalmente direcionar o estudo para a investigação do comportamento das ménades em *As Bacantes*, para, em seguida, comparar o retrato eurípidiano com a imagem das ménades registradas por historiógrafos.

3.3. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: PÁRODO

As figuras menádicas expostas por Eurípides permeiam o texto de *As Bacantes* do começo ao fim. A fim de estabelecer uma delimitação ao *corpus* de pesquisa, optamos por concentrar a análise a três trechos da peça: o párodo, ou entrada do coro (versos 64-167), o discurso do primeiro mensageiro (versos 677-774) e o discurso do segundo mensageiro (versos 1084-1152). Começamos pelo párodo:

	ΧΟΡΟΣ	CORO
	Ἀσίας ἀπὸ γᾶς	Deixando da terra da Ásia
[65]	ἱερὸν Τιμῶλον ἀμείψασα θαάζω Βρομίῳ πόνον ἥδυν κάματόν τ' εὐκάματον, Βάκ- χιον εὐαζομένα.	o sagrado Tmolos, apresso-me a vir para este esforço, este penar sem pena, – por ser para Brómio – de cantar o báquico Evoé!
	τίς ὁδῶ τίς ὁδῶ; τίς; μελάθροισι ἔκτοπος ἔστω, στόμα τ' εὐφη-	Quem anda, quem anda no caminho? Quem? Que se recolha a casa! Que todos mantenham a língua pura
[70]	μον ἅπας ἐξοσιούσθω: τὰ νομισθέντα γὰρ αἰεὶ Διόνυσον ὑμνήσω. ὦ	guardando o silêncio! Cantarei sempre em honra de Díonisos o hino que lhe é devido.
	μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ	
[75]	θιασεύεται ψυχάν	Oh! Bem-aventurado o ditoso que conhece os mistérios divinos, purifica a sua vida,

⁴² Original em inglês: “(...) a treatise on Dionysiac religion, rather than as a work of dramatic art”. Tradução nossa.

- ἐν ὄρεσσι βακχεύων
 ὁσίοις καθαρμοῖσιν,
 τά τε ματρὸς μεγάλας ὄρ-
 για Κυβέλας θεμιτεύων,
 [80] ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων,
 κισσῷ τε στεφανωθείς
 Διόνυσον θεραπεύει.
 ἴτε βάκχαι, ἴτε βάκχαι,
 Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ
 [85] Διόνυσον κατάγουσαι
 Φρυγίων ἐξ ὀρέων Ἑλ-
 λάδος εἰς εὐρυχόρους ἀ-
 γυιάς, τὸν Βρόμιον:
 ὄν
 ποτ' ἔχουσ' ἐν ὠδίνων
 λοχίαις ἀνάγκαισι
 [90] πταμένας Διὸς βροντᾶς νη-
 δύος ἐκβολὸν μάτηρ
 ἔτεκεν, λιποῦσ' αἰῶ-
 να κεραυνίῳ πληγᾷ:
 λοχίοις δ' αὐτίκα νιν δέ-
 [95] ξατο θαλάμαις Κρονίδας Ζεύς,
 κατὰ μηρῷ δὲ καλύψας
 χρυσέαισιν συνερείδει
 περόναις κρυπτὸν ἀφ' Ἥρας.
 ἔτεκεν δ', ἀνίκα Μοῖραι
 [100] τέλεσαν, ταυρόκερων θεὸν
 στεφάνωσέν τε δρακόντων
 στεφάνοις, ἔνθεν ἄγραν θη-
 ροτρόφον μαινάδες ἀμφι-
 βάλλονται πλοκάμοις.
 [105] ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆ-
 βαι, στεφανοῦσθε κισσῷ:
 βρύετε βρύετε χλοήρει
 μίλακι καλλικάρπῳ
 καὶ καταβακchioῦσθε δρυὸς
 [110] ἢ ἐλάτας κλάδοις,
 στικτῶν τ' ἐνδυτὰ νεβρίδων
 στέφετε λευκοτρίχων πλοκάμων
 μαλλοῖς: ἀμφὶ δὲ νάρθηκας ὕβριστὰς
 ὁσιοῦσθ': αὐτίκα γὰρ πᾶσα χορεύσει--
 [115] Βρόμιος ὅστις ἄγῃ θιάσουσ--
 εἰς ὄρος εἰς ὄρος, ἔνθα μένει
 θηλυγενὴς ὄχλος
 ἀφ' ἰστῶν παρὰ κερκίδων τ'
 οἰστρηθεὶς Διονύσῳ.
 [120] ὦ θαλάμευμα Κουρή-
 των ζᾶθεοί τε Κρήτας
 Διογενέτορες ἔναυλοι,
 ἔνθα τρικόρυθες ἄντροις
 βυρσότονον κύκλωμα τόδε
 [125] μοι Κορύβαντες ἡῦρον:

participa com toda a alma no tíaso,
 faz as bacanais nas montanhas
 com santas purificações,
 celebra as orgias de Cibele,
 a grande mãe,
 e, brandindo o tirso,
 coroadado de hera,
 presta culto a Díonisos.

Ide, Bacantes, ide, Bacantes,
 das montanhas da Frígia
 para as espaçosas
 ruas da Hélade!
 Trazei Brómio, deus filho de um deus,
 Díonisos! Trazei Brómio!

Aquele
 que saiu das entranhas”
 da mãe que, tomada
 das dores da maternidade,
 ao som do trovão alado de Zeus,
 fulminada pelo raio,
 abandonara a vida.
 Mas logo o recebeu num abrigo,
 onde havia de nascer, Zeus Crónida,
 ocultando-o na sua coxa,
 prendendo-o com fíbulas douradas,
 a ocultas de Hera.
 Deu-o à luz, quando as Parcas
 fixaram, esse deus de chifres de touro,
 coroou-o com uma coroa
 de serpentes, e desde então
 as Ménades cingem seus cabelos
 com esta caça selvagem.

Coroa-te de hera,
 ó Tebas, ama de Sémele!
 Faz brotar, faz brotar
 o verde alegre-campo de lindas bagas,
 e celebra as bacanais com ramos
 de carvalho ou de abeto!
 Bordai as vestes de gamo mosqueado
 com anéis de branca pelagem.
 Usai, piedosas, o nárteç fogoso.
 Em breve, toda a terra dançará –
 quem quer que conduza o tíaso, é outro
 Brómio -
 a caminho, a caminho da montanha,
 Onde aguarda a multidão feminina
 afastada do tear e lançadeira
 pelo aguilhão dionisiaco.

- βακχεία δ' ἀνὰ συντόνῳ
 κέρασαν ἀδυβόα Φρυγίων
 αὐλῶν πνεύματι ματρός τε Ῥέας ἐς
 χέρα θῆκαν, κτύπον εὐάσμασι Βακχᾶν:
 [130] παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι
 ματέρος ἐξανύσαντο θεᾶς,
 ἐς δὲ χορεύματα
 συνῆψαν τριετηρίδων,
 αἷς χαίρει Διόνυσος.
 [135] ἡδὺς ἐν ὄρεσιν, ὅταν ἐκ θιάσων δρομαί-
 ων πέσῃ πεδόσε, νε-
 βρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδυτόν, ἀγρεύων
 αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, ἰέμε-
 [140] νος ἐς ὄρεα Φρύγια, Λύδι', ὁ δ' ἔξαρχος Βρόμιος,
 εὐοῖ.
 ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν
 νέκταρι.
 Συρίας δ' ὥς λιβάνου κα-
 [145] πνὸν ὁ Βακχεὺς ἀνέχων
 πυρσώδη φλόγα πεύκας
 ἐκ νάρθηκος αἴσσει
 δρόμῳ καὶ χοροῖσιν
 πλανάτας ἐρεθίζων
 ἰαχαῖς τ' ἀναπάλλων,
 [150] τρυφερόν τε πλόκαμον εἰς αἰθέρα ρίπτων.
 ἅμα δ' εὐάσμασι τοιάδ' ἐπιβρέμει:
 ὦ ἴτε βάκχαι,
 ὦ ἴτε βάκχαι,
 Τμώλου χρυσορόου χλιδᾶ
 [155] μέλπετε τὸν Διόνυσον
 βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων,
 εὔια τὸν εὔιον ἀγαλλόμεναι θεὸν
 ἐν Φρυγίαισι βοαῖς ἐνοπαῖσί τε,
 [160] λωτὸς ὅταν εὐκέλαδος
 ἱερὸς ἱερὰ παίγματα βρέμῃ, σύνοχα
 [165] φοιτάσιν εἰς ὄρος εἰς ὄρος: ἡδομέ-
 να δ' ἄρα, πῶλος ὅπως ἅμα ματέρι
 φορβάδι, κῶλον ἄγει ταχύπουν σκιρτήμασι βάκχα.
 (Eur. *Bacch.* 64-167)

Ó morada dos Curetas,
 grutas divinas de Creta,
 que fostes berço de Zeus!
 Foi nesses recessos
 que os Coribantes de triplo capacete
 criaram para mim este círculo forrado de
 couro.
 Depois de misturarem a força báquica
 com o sopro gentil das flautas da Frígia;
 e meteram-no nas mãos da mãe Reia,
 para ecoar os gritos das Bacantes.
 Da deusa mãe divina o chamaram a si
 os Sátiros tomados de delírio,
 e apropriaram-no
 às danças trienais, com que Dionísios
 se regozija.

 Que prazer, nas montanhas, quando se sai das
 correrias
 do tíaso, cair no solo,
 vestido com o traje sagrado de pele de gamo,
 andar à caça do sangue do bode imolado, da
 delícia da omofagia,
 avançando pelas montanhas frigias, lídias,
 com Brómio à frente!
 Evoé!
 Do solo correm rios de leite, rios de vinho,
 rios de néctar
 das abelhas.
 Segurando, como o fumo
 do incenso da Síria, a chama
 incandescente da tocha do abeto,
 no alto do bastão,
 o celebrante de Baco instiga-as à corrida
 e às danças, sacode as transviadas,
 impele-as com seus gritos,
 agitando nos ares a sua cabeleira macia.
 Junto com os clamores ouve-se a sua voz
 fremente:
 “Oh! Ide, Bacantes!
 [Oh!] Ide, Bacantes!
 No esplendor do Tmolos de áureo curso,
 cantai a Diónisos
 ao surdo rufar dos tamboris,
 glorificando o deus – Evoé! Evoé! –
 com os frígios clamores e vozes estridentes,
 quando a flauta sonora
 e sagrada os sacros cantos entoa, próprios
 para os que vão vaguear para a montanha,
 para a montanha.
 Cheia de gozo, como a poldra que vai pastar

com a mãe, dá saltos com os seus membros ágeis a Bacante.”⁴³

3.3.1. Nomenclatura

Em primeiro lugar, um tópico essencial deve ser debatido: a questão da nomenclatura. Nos versos acima, é possível identificar os dois termos utilizados em referência às mulheres devotas a Dioniso: *βάκχαι* (*bacantes*, vv. 83, 152, 153) e *μαινάδες* (*mênades*, v. 103). Alguns autores apontam que a distinção entre termos implica também uma diferenciação entre mulheres lídias e mulheres tebanas. Leinieks (1996, p. 50), por exemplo, defende que as únicas palavras utilizadas (com uma exceção) para descrever o comportamento das mulheres Lídias que chegam à Tebas com Dioniso são variações de: *βακχεύω* (*bakkheíō*, “celebrar os mistérios de Baco”, vv. 76, 313, 343), *βακχεία/βάκχευμα* (*bakkheía/bákkheuma*, “delírio de Baco”, vv. 232, 1293, 40, 317, etc.), *βάκχη/βάκχαι* (*bákkhē/bákkhai*, “bacante/bacantes”, vv. 51, 62, 83, 152, etc.). De fato, como consta nos versos do párodo acima, por exemplo, as mulheres do Coro utilizam a palavra *βάκχαι* ao se referirem a si próprias.

Em contrapartida, as mulheres tebanas, filhas de Cadmo arrebatadas por Dioniso contra sua vontade, apresentam um estado mental mais extremo, relacionado à loucura, ou frenesi. Maria Helena da Rocha Pereira (2017, p. 430) caracteriza as mulheres tebanas – em comparação às mais “moderadas” lídias – como praticantes de todos os tipos de “excessos” e “desvairadas”, precisamente por estarem “sujeitas ao aguilhão da loucura”. Essa condição de frenesi, segundo Leinieks, é marcada por variações das palavras *μανία* (*manía*, v. 33) e *μαινός/μαινάδες* (*mainós/mainádes*, vv. 103, 224, 829, etc.). Apesar disso, o autor argumenta que as mulheres em estado de *manía* também tomam parte na *bakkheía*, e por isso “toda *μαινός* é uma *βάκχη*, mas nem toda *βάκχη* é uma *μαινός*” (Leinieks, 1996, p. 71).⁴⁴

O único momento em que as mulheres lídias dirigem a si mesmas como “Μαινάδες” ocorre nos versos 600-601: “Lançai para o chão os vossos corpos trementes / lançai-os, ó Μένades!”⁴⁵. Abatidas por medo (*έκπεπληγμέναι φόβωι*, v. 604), as mulheres testemunham o terremoto causado por Dioniso no palácio de Penteu e se jogam ao chão. Leinieks (1996, p.

⁴³ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2017). Todas as traduções de *As Bacantes*, deste ponto em diante, seguem essa tradução.

⁴⁴ Original em inglês: “Every Dionysiac *μαινός* is a *βάκχη*, but not every *βάκχη* is a *μαινός*”. Tradução nossa.

⁴⁵ Original: *δίκετε πεδόσε τρομερά σώματα / δίκετε, Μαινάδες*.

78) afirma que a reação física extrema exibida é característica do frenesi, e por isso aqui são chamadas de “mênades”.

Outros autores, entretanto, não fazem diferenciação entre os termos. Seaford (1996, p. 36), por exemplo, afirma que ambas as mulheres lídias e tebanas são chamadas de “bacantes” e “mênades”. De fato, conforme constatamos a partir dos versos já mencionados anteriormente, isso é verdade. Contudo, é curioso observar como os termos são empregados nos discursos dos mensageiros: no primeiro, as únicas palavras associadas às mulheres são variantes de *βάκχαι* ou *βακχάω* (vv. 690, 735, 759), enquanto que, no segundo, os termos derivados de *μαινάς* (vv. 1052, 1060, 1062, 1075, 1107, 1143) são predominantes em comparação a *βάκχαι/βακχῶν*, utilizados apenas duas vezes (vv. 1093, 1131). Portanto, se adotarmos a teoria de Leinieks, não é surpreendente que durante as instâncias em que o delírio, o arrebatamento e a ação do deus sobre as mulheres se manifestam em seu ápice – isto é, durante o desmembramento de Penteu, narrado pelo segundo mensageiro – o termo “mênade” se encontre em evidência.

3.3.2. Canto

Uma das principais atividades de celebração báquica catalogadas pelo Coro e realizadas pelas mênades é o ato de hinear (*ὕμνήσω*, *hymnēsoō*, v. 72) e gritar a Dioniso (*Βάκχιον εὐαζομένα*, *Bákkhion euazoména*, v. 68) com a exortação “Evoé!”. O caráter litúrgico desse canto é reconhecido e assinalado por diversos autores.⁴⁶ Rebecca Richards (2011, p. 10) destaca três componentes fundamentais presentes em um hino religioso: 1) a invocação, identificada pela menção de nomes, epítetos, genealogias e locais relacionados ao deus; 2) o louvor, caracterizado pelo levantamento das funções, poderes, natureza e dons do deus; e 3) a prece, onde o orador especifica os benefícios ou ajuda que deseja do deus, frequentemente solicitando uma manifestação divina.

A invocação é claramente marcada nos versos 83-86, nos quais são revelados o nome do deus (“*Διόνισος*”), um epíteto (“*Βρόμιος*”), um local associado ao deus (“montanhas da Frígia”) e parte de sua genealogia (“deus filho de um deus”) (Richards, 2011, p. 12):

[85] ἴτε βάκχαι, ἴτε βάκχαι,
 Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ
 Διόνυσον κατὰ γούσαι
 Φρυγίων ἐξ ὀρέων Ἑλ-

Ide, Bacantes, ide, Bacantes,
 das montanhas da Frígia
 para as espaçosas
 ruas da Hélade!

⁴⁶ Entre eles, Festugière (1972), Trabulsi (2004) e Leinieks (1996).

λάδος εἰς εὐρυχόρους ἄ-
γνιάς, τὸν Βρόμιον:
(Eur. *Bacch.* 83-86)

Trazei Brómio, deus filho de um deus,
Diónisos! Trazei Brómio!

Os elementos do louvor, em seguida, podem ser encontrados na descrição do mito de criação dos tamboris (vv. 120-129), na menção do milagre do leite, vinho e néctar (vv. 143-144), nas bênçãos acometidas àquele que cultua o deus (“Oh! Bem-aventurado o ditoso / que conhece os mistérios divinos, / purifica a sua vida”, vv. 73-74) e nos prazeres oferecidos durante seu ritual (“Que prazer, nas montanhas, quando se sai das correrias / do tíaso, cair no solo, / vestido com o traje sagrado de pele de gamo, / andar à caça do sangue do bode imolado, da delícia da omofagia”, vv. 135-139). Segundo Richards (2011, p. 13) não há, no párodo, o componente de prece, o que, contudo, não é incomum para um hino narrativo como esse.

A liturgia verbal a Dioniso, portanto, consiste amplamente em enfatizar as vantagens do culto ao seus devotos que são, em razão da bênção do deus, μάκαρ (*mákar*, “bem-aventurado”, v. 72) e εὐδαίμων (*eudáimōn*, “ditoso”, v. 72), livres para desfrutar dos milagres, danças, música, e prosperidade. Vale ressaltar, além disso, que o ato de cantar “sempre em honra de Diónisos o hino que lhe é devido” (vv. 71-72) serve a um intuito complementar: honrar uma tradição. Isso é perfeitamente claro nos versos 99-104: “Deu-o à luz, quando as Parcas / fixaram, esse deus de chifres de touro, / coroou-o com uma coroa / de serpentes, e desde então / as Ménades cingem seus cabelos / com esta caça selvagem”. As serpentes, assim, passam a ser incorporadas ao ritual por meio da imitação e da reprodução da tradição mitológica associada à origem de Dioniso.

3.3.3. Dança

Aliado ao louvor das músicas, o culto dionisiaco, segundo o Coro, inclui também a dança – a mais proeminente e essencial de todas as atividades do ritual (Leinieks, 1996, p. 58): “Em breve, toda a terra dançará / (...) a caminho, a caminho da montanha” (vv. 114-116); “às danças trienais, com que Diónisios / se regozija” (vv. 132-134); “o celebrante de Baco instiga-as à corrida / e às danças” (vv. 145-148). Leinieks (1996, pp. 59-60) sugere que a dança, no contexto dionisiaco, é o único componente necessário do rito, uma vez que os rituais são, em muitas instâncias, aludidos como apenas “danças”. Tirésias, por exemplo, enfatiza a dança como parte importante da devoção: “(...) vamos coroar-nos de hera e dançar;

somos um par de velhos, mas há que dançar à mesma”⁴⁷ (vv. 323-324). Portanto, tal como atestado pelo Coro, que espera que toda a terra se junte às danças, a atividade não se limita às mulheres lídias e tebanas. Essas estão, quase que exclusivamente, sempre dançando⁴⁸, até mesmo em ocasiões em que movimentos de dança não costumam estar envolvidos: Agave, carregando a cabeça de Penteu, é dita aproximar-se com “báquicos passos”⁴⁹ (vv. 1230-1231); Leinieks (1996, p. 60), citando outro exemplo, acredita que as ménades dançam durante toda a jornada de ida e volta do ataque às vilas beócias, uma vez que o verso 765 – “Acorreram de novo ao lugar de onde haviam partido”⁵⁰ – emprega a expressão ἐκίνησαν πόδα que pode significar, literalmente, “pôr os pés em movimento de dança”.

Como revela Jeanmaire (1970), é possível que a dança fosse caracterizada não só pelos passos, mas também por certos movimentos da cabeça. Henrichs (1978, p. 122) os identifica como sintomas de “convulsão dionisiaca”, pois acredita-se que um dos gestos mais básicos é o balanço frenético da cabeça para trás, expondo o pescoço (“lançando para trás o colo, para o ar orvalhado”⁵¹, vv. 864-865). Em uma descrição detalhada dessa movimentação, Leinieks (1996, p. 61) explica que os ombros, braços e torso também participam do balanço, em posições extremas de giro e torção, o que é possivelmente ilustrado pelas expressões “Ménades em turbilhão”⁵² (vv. 569-570) e “agitar as nossas cãs”⁵³ (v. 185). A cabeça, movimentando-se rapidamente para frente e para trás, além disso, impele os cabelos soltos aos ares (“agitando nos ares a sua cabeleira macia”, v. 150). Ao mesmo tempo, era comum que os gestos fossem acompanhados de corridas e saltos: “Que prazer, nas montanhas, quando se sai das correrias / do tíaso, cair no solo” (vv. 135-136); “Cheia de gozo, como a poldra que vai pastar / com a mãe, dá saltos com os seus membros ágeis a Bacante” (vv. 165-167). O passo básico da ménade, afinal, é o “andar rápido”, defende Lillian Lawler (1927, p. 87).⁵⁴

Tal como expressado pelo Coro, tomar parte na dança é fundamental para a introdução ao culto dionisiaco. Papaioannou e Lykesas (2012, p. 68) argumentam que a dança servia como um meio de expressar estados mentais e como um sinal de fé religiosa – através dos movimentos rítmicos, o devoto se une ao deus e se torna *éntheos* (inspirado pela presença

⁴⁷ Original: κισσῶ τ' ἐρεψόμεσθα καὶ χορεύσομεν, / πολὺὰ ξυνωρίς, ἀλλ' ὅμως χορευτέον.

⁴⁸ Com exceção do momento em que são mencionadas sentadas nas rochas (Eur. *Bacch.* 37-38), durante o prólogo, e quando dormem (Eur. *Bacch.* 682), no início da narrativa do primeiro mensageiro.

⁴⁹ Original: βακχείῳ ποδὶ / στείχειν.

⁵⁰ Original: πάλιν δ' ἐχώρουν ὅθεν ἐκίνησαν πόδα.

⁵¹ Original: δέραν / εἰς αἰθέρα δροσερὸν ρίπτουσ'.

⁵² Original: εἰλισσομένας / Μαινάδας.

⁵³ Original: κρᾶτα σεῖσαι.

⁵⁴ Para mais informações sobre as danças menádicas frequentemente representadas em pinturas de vasos e objetos em cerâmica, ver Lawler (1927).

divina). A dança, além disso, desempenha um papel importante no alcance do estado de êxtase dionisiaco, permitindo que o participante desfrute dos milagres, bênçãos e prazeres do ritual.

Dança e loucura estão, no universo grego da peça, estreitamente conectadas. De fato, Lawler (1947, p. 38) atesta que a mitologia grega evidencia uma tradição persistente de “*dance mania*”, ou coreomania – uma espécie de insanidade relacionada à dança incessante. Em especial, “mulheres loucas dançarinas”, nas palavras da autora, permeiam amplamente a literatura grega. São registrados ao mínimo cinco relatos míticos diferentes figurando a prática, incluindo as histórias já mencionadas sobre as três filhas de Mínias, rei de Orcómeno, e as três filhas de Preto, rei de Argo e Tirinto. Essas últimas, descreve Lawler, em punição por não obedecerem a Dioniso, passam a dançar alucinadamente; mesmo na angústia de acreditarem que estavam sendo transformadas em vacas, as mulheres não conseguiram parar de dançar. Outras mulheres, ao observarem o que ocorria, também foram arrebatadas pela mesma loucura; conseqüentemente, as casas foram abandonadas e os filhos desertados ou até mesmo mortos. A loucura só é aplacada quando um grupo de homens consegue aprisionar as mulheres (acredita-se ainda que muitas são mortas no processo, em razão da violência da captura), e, depois de orações e sacrifícios, purificá-las. Tais mitos são muito similares, escreve Lawler (1947, p. 38), e predominantemente figuram mulheres como particularmente suscetíveis a episódios de coreomania.

3.3.4. Contexto, espaço e configuração

A fala do Coro, ademais, concede informações relevantes em relação ao espaço ocupado pelas mênades, sua organização e o contexto de prática desses rituais. Em primeiro lugar, é pertinente destacar aqui dois elementos relacionados ao contexto de execução dos ritos: eles ocorrem à noite, o que é evidenciado pela presença de tochas – “Segurando, como o fumo / do incenso da Síria, a chama / incandescente da tocha do abeto” (vv. 144-146) – e de forma “trienal” (τριετηρίδων, *trietēridōn*, v. 133), ou seja, a cada três anos. De fato, como outros trechos revelam⁵⁵, os ritos das mênades euripidianas são realizados à noite, fato que incita Penteu à suspeita de que atividades imorais, associadas à má-conduta sexual, são cometidas durante as práticas. Dioniso, contudo, desmente a suposição, afirmando que “ações vergonhosas” podem também ser cumpridas durante o dia (vv. 485-488).

⁵⁵ Versos 862-864: ἄρ' ἐν παννυχίοις χοροῖς / θήσω ποτὲ λευκὸν / πόδ' ἀναβακχεύουσα (“Quando será que dançarei toda a noite / de pés descalços, em êxtase”) e versos 485-486: Πενθεύς: τὰ δ' ἱερὰ νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν τελεῖς; / Διόνυσος: νύκτωρ τὰ πολλὰ: σεμνότητ' ἔχει σκότος. (“PENTEU: Executas as cerimônias de noite ou de dia? / DIÓNISOS: De noite, a maior parte; as trevas são sagradas.”).

Por sua vez, o espaço reservado para as atividades, a dança em especial, é nitidamente delineado: as montanhas do monte Citéron – o ato de celebrar Baco (βακχεύων) ocorre nas montanhas (v. 76), o prazer é tido nas montanhas (v. 135) e múltiplas vezes o canto εἰς ὄρος εἰς ὄρος (“para as montanhas, para as montanhas”) é iterado durante a peça (vv. 116, 165, 977, 986). A jornada até as montanhas, em grego, é chamada de ὄρειβασία (*oreibasía*).

Richard Seaford (2006, p. 15) comenta que, para a maioria dos povos da antiguidade, a vida consistia em uma luta para controlar a natureza; dessa forma, era essencial que os deuses responsáveis pelos poderes naturais, tal como Dioniso⁵⁶, fossem favorecidos. Assim sendo, o nítido destaque atribuído à figura da montanha – selvagem, removida da cidade – como o espaço fundamental das práticas das mênades não é incoerente. Além de estar associado aos frutos, flores, vegetação e à natureza líquida, textos do período clássico em diante, segundo Seaford (2006, p. 15), associam Dioniso à personificação das estações, ou ao ciclo de renascimento da natureza: “Faz brotar, faz brotar / o verde alegre-campo de lindas bagas” (vv. 107-108).

Ao longo dos versos do párodo selecionados para a análise, outros dois elementos vegetais se fazem presentes: os ramos de carvalho ou de abeto (“e celebra as bacanais com ramos / de carvalho ou de abeto!”, vv. 109-110) e a hera (“coroados de hera”, v. 81) – ambos introduzidos como apetrechos necessários ao bem-aventurado que conhece os mistérios de Baco e, por isso, fazem parte dos instrumentos portados pelas mênades no retrato construído por Eurípides.

A árvore de abeto (um tipo de pinheiro), em particular, figura também em outro instante decisivo da peça: é neste tipo de árvore que Dioniso deposita Penteu para que ele espie, do alto, as mênades nas montanhas. Em seguida, a árvore é arrancada do solo e as mulheres dilaceram Penteu. Pausânias, já no século II a.C., narra que o oráculo de Delfos havia ordenado aos habitantes de Corinto que encontrassem essa mesma árvore e a cultuassem como o próprio deus e, por isso, duas imagens de Dioniso foram confeccionadas da madeira desse pinheiro (Paus. 2.2.7).

Catalin Anghelina (2017, p. 118) busca apurar as origens da associação entre a árvore do pinheiro e Dioniso. Segundo a autora, a explicação se resume a uma questão de semelhança: as pinhas (flores do pinheiro), quando verdes, assemelham-se a cachos de uva. Além disso, pinheiros eram frequentemente encontrados próximos a áreas de vinícolas e sua resina era utilizada como conservante de vinhos, contribuindo para a aproximação entre a planta e o deus.

⁵⁶ Ver “Capítulo I: O Dionisismo” deste estudo (p. 16).

A conexão entre a hera e Dioniso, por sua vez, é conhecida desde a época arcaica – em um dos hinos homéricos, o deus é *κισσοκόμης* (*kissokómēs*, coroadado por hera) (Hom. Hymn. 26.1). Anghelina (2017, p. 116) argumenta que a hera pode ser interpretada como um símbolo de imortalidade, ou da vitória da natureza sobre o inverno, uma vez que a planta exibe folhas verdes durante o ano todo; além disso, acreditava-se na antiguidade que a ingestão de hera era capaz de provocar efeitos similares ao do vinho e, ao mesmo tempo, aliviar as consequências da bebida. De toda forma, é possível que a associação também exista em razão das semelhanças compartilhadas entre os frutos da hera e da videira. Vale ressaltar também que o momento de produção do vinho é no inverno, quando as parreiras já não exibem tantas folhas; dessa forma, “o uso ritualístico da hera durante festivais do vinho compensa a falta de folhas das videiras” (Anghelina, 2017, p. 118).⁵⁷

Em suma, a análise do espaço ocupado pelas mênades, aliado a sua iconografia repleta de elementos naturais, nos impulsiona à reflexão de uma questão interessante, proposta por Seaford (2006, p. 34): “por que as mulheres se reúnem nas montanhas?”. O autor sugere que a mulher, tradicionalmente confinada ao espaço doméstico, ao abandonar a casa (e consequentemente a *pólis*) e ocupar o espaço natural, transgride limitações físicas e psíquicas. Esse movimento representa, segundo Seaford (2006, p. 34), uma “inversão simbólica da estrutura civilizada da *pólis*”.⁵⁸ De fato, essa perspectiva é amplamente pertinente para o desenvolvimento de nosso estudo e, por esse motivo, tópicos relacionados ao gênero feminino em interação com a dimensão natural e o âmbito político da cidade serão articulados com mais detalhes nos próximos capítulos.

Quanto à configuração e organização das mênades, três passagens do párodo devem ser salientadas: “participa com toda a alma no tíaso” (v. 75), “quem quer que conduza o tíaso, é outro Brómio” (v. 115) e “quando se sai das correrias / do tíaso, cair no solo” (vv. 135-136). O tíaso, mencionado nos três trechos, é o cortejo de devotos agrupados a fim de exercer práticas rituais. As mulheres lídias do Coro, neste caso, compõem um tíaso.

O tíaso é, na peça, o arranjo que permite que a comunhão e a coesão grupal se manifestem. Afinal, o delírio dionisiaco é idealmente compartilhado, uma vez que a iniciação mística tem o objetivo de unir o indivíduo ao grupo: “Em breve, toda a terra dançará” (v. 114), canta o Coro. Tal união do tíaso é destacada, por exemplo, pelo primeiro mensageiro ao mencionar que, nas montanhas, as mulheres movem-se simultaneamente e em boa ordem

⁵⁷ Original em inglês: “The ritualistic use of the ivy during the winter festivals of wine is meant to compensate for the grapevine’s lack of leaves”. Tradução nossa.

⁵⁸ Original em inglês: “(...) this is a symbolic reversal of the civilised structure of the polis”. Tradução nossa.

(εὐκοσμίᾳς, *eukosmías*, v. 693). Seaford (2006, p. 33) salienta ainda que é comum encontrar vasos com pinturas de ménades interpretando movimentos em conjunto, em um estado paradoxal de êxtase e coesão coexistentes. Essa harmonia, além disso, não se manifesta apenas entre as próprias mulheres, mas entre as ménades e a natureza: elas correm como pássaros – “Como pássaros arrebatados pela sua própria velocidade, correm pelas planuras”, vv. 748-749⁵⁹ – e toda a montanha se une a seus movimentos – “Com elas, toda a montanha e as feras celebraram os rituais báquicos, e, com as suas correrias, nada ficava imóvel”, vv. 726-727.⁶⁰

Em geral, era atribuído a Dioniso o poder de inspirar, entre uma cidade, a essência da *comunhão*, ou “a soma de sentimentos e ações de diversos indivíduos que promovem e expressam, simultaneamente, seu pertencimento a um grupo” (Seaford, 2006, p. 26).⁶¹ Acredita-se que o vinho é o principal agente responsável por essa comunhão, já que a bebida tem a tendência de dissolver barreiras e obstáculos entre as pessoas, atravessando a divisão de classes na sociedade e oferecendo bênçãos para ricos e pobres (Segal, 1997, p. 10). Para Seaford (2006, p. 26), portanto, Dioniso é um deus *presente*, mais do que qualquer outro: “a comunhão demole o autocontrole individual e o substitui por uma percepção de totalidade (...). Sua presença [Dioniso] pode, por si só, ser um foco e um agente de comunhão”.⁶² Uma comunidade como a *pólis*, dessa maneira, que necessita de união para se “mostrar visível para si mesma e para os outros” (Seaford, 2006, p. 28)⁶³, tem muito a se beneficiar do poder comunitário de Dioniso, tal como o próprio Coro anuncia.

3.3.5. Instrumentos e vestimentas

Mencionado até mesmo em versos da *Iliada*⁶⁴, o tirso se revela como um dos mais imprescindíveis instrumentos que caracterizam o aspecto exterior das ménades. Durante a peça, as ménades são vistas brandindo o tirso (θύρσον τε τινάσσων, v. 80), caracterizado como um bastão ou galho, adornado com folhas de hera e uma pinha em uma das extremidades: “tirso na mão, esse dardo coberto de hera”⁶⁵ (v. 25). É possível que o tirso,

⁵⁹ Original: ὠροῦσι δ' ὥστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμῳ / πεδίῳν.

⁶⁰ Original: ἄν δὲ συνεβάκχεν' ὄρος / καὶ θῆρες, οὐδὲν δ' ἦν ἀκίνητον δρόμῳ.

⁶¹ Original em inglês: “(...) the sum of the feelings and actions of several individuals that promote and express their simultaneous belonging to the same group”. Tradução nossa.

⁶² Original em inglês: “(...) communality breaks down individual self-containment and may replace it with a sense of wholeness (...). His presence may itself be a focus and an agent of communality”. Tradução nossa.

⁶³ Original em inglês: “(...) make itself visible, to itself and to others”. Tradução nossa.

⁶⁴ Ver seção 3.1. “A tradição mitológica” deste estudo (p. 33).

⁶⁵ Original: θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος.

além de exercer um papel exortativo durante o frenesi, também represente a “ambiguidade essencial do deus”, como reconhece Charles Segal (1997, p. 12). O instrumento, quando golpeado contra o solo ou rochas, é capaz de fazer verter água, vinho e mel (vv. 704-711), ou, em outras palavras, substâncias naturais associadas à manutenção da vida; entretanto, em determinados contextos, o tirso distingue-se como uma arma perigosa, seja ela um dardo (βέλος, *bélos*, v. 25) ou um equipamento de batalha apto em causar ferimentos (“sigam-me, com as mãos armadas de tirsos!”⁶⁶, v. 733). Invariavelmente, o tirso é representado como um símbolo do poder divino (seja ele criador ou destruidor) que conecta baco a Baco.

Conforme prontamente aludido por Leinieks (1996, pp. 58-62), o tirso é igualmente utilizado como acessório sonoro e rítmico: Dioniso, em certo momento da peça, emprega-o como uma batuta que conduz seus devotos (θύρσοφορεῖς / θιάσους, vv. 557-558), e, em outra situação, aconselha Penteu a levantar o pé direito e bater com o tirso no solo ao mesmo tempo (vv. 941-944), provocando um som rítmico que acompanha a dança.

Evidentemente, o tirso não é o único acessório portado pelas mênades que assegura a melodia do ritual, posto que os instrumentos musicais (tamborim e flauta) ocupam posição de destaque e recebem espaço para que suas origens mitológicas sejam relatadas (vv. 120-134). É provável que os instrumentos musicais exerçam funções similares às do tirso: mantêm o ritmo da música, chamam a atenção e incitam o êxtase a partir de sons repetitivos.

Por fim, o “figurino” das mênades, ou σκευή (*skeuē*, v. 180), composto de folhas de hera, tirso e instrumentos musicais, não está completo sem as vestimentas de pele de gamo (cervo), ou “nébride” (νεβρίδος, *nebridos*, v. 136), bem como declara o Coro: “Bordai as vestes de gamo mosqueado / com anéis de branca pelagem” (vv. 111-113). O uso das peles, portanto, sinaliza, de certa forma, a adesão do iniciado ao culto dionisíaco; Tirésias e Cadmo, por exemplo, expressam consentimento em participar no ritual a partir do ato de se “enfeitarem com tirsos”, usarem a “nébride”, e de coroarem a “fronte de rebentos de hera” (vv. 176-177).

Com efeito, conforme já salientado no capítulo anterior, Dioniso detém de uma estreita associação com animais e feras selvagens, e por vezes, em *As Bacantes*, é dito manifestar-se na forma animal, seja ela de touro, serpente ou leão (vv. 920; 1017-1019). O uso dos trajes de pele de cervo, conseqüentemente, é um dos elementos que aproximam as mênades à forma e ao comportamento animalesco. Durante a fala do Coro, essa afinidade é expressada pela menção das serpentes que adornam os cabelos das mênades (vv. 100-104) e pela comparação

⁶⁶ Original: ἔπεσθε θύρσοις διὰ χερῶν ὀπλισμέναι.

com o animal *πῶλος* (*pōlos*, vv. 165-167), ou “poldra” na tradução. Posteriormente, essa conduta selvagem será evidenciada por outras práticas, como a amamentação de animais ferozes e a *ōmophagía* – essa última, embora já mencionada no párodo (v. 139), optamos em desenvolver em sua totalidade na seção 3.4.3, em razão de figurar com mais protagonismo no discurso do primeiro mensageiro. O comportamento animalesco, assim sendo, ofusca e dissolve limites primordiais entre *humano* e *animal*, facilitando a comunhão com o deus e conferindo à mênade uma transfiguração de identidade durante o êxtase dionisíaco.

É necessário recordar que, ao persuadir Penteu a espiar as mênades nas montanhas, Dioniso prontamente explica que é crucial que Penteu, caso não queira ser morto, se disfarce de mulher e vista um *πέπλος* (*péplos*, v. 821), isto é, uma túnica de linho tipicamente feminina. Penteu, a princípio envergonhado, logo é incitado a um estado de delírio e incorpora a forma feminina (*γυναικόμορφον*, v. 855) voluntariamente. Pode-se afirmar, portanto, que o “figurino” menádico é composto também de vestimentas tradicionalmente trajadas por mulheres – todos os devotos ao deus são, eventualmente, representados vestindo roupas femininas, inclusive Dioniso, Cadmo, Tirésias e Penteu. De fato, o “transvestimento ritualístico do culto dionisíaco”, como denomina Segal (1997, p. 377), é característica familiar ao deus, que frequentemente, na literatura e na arte, é visto portando vestes femininas: a título de exemplo, Aristófanes (*Ar. Ran.* 46), em *As Rãs*, salienta o traje tradicionalmente feminino de Dioniso, e Sófocles (*Soph. OT.* 211-212), em *Édipo Rei*, menciona que o deus se veste da mesma maneira que as bacantes.

Com o intuito de proporcionar um apoio visual, recorro aqui à representação imagética do pintor ateniense Brygos (Figura 1):

Figura 1 – Mênade em movimento, segurando um filhote de leopardo e um tirso.



Fonte: Atribuída ao pintor Brygos, a imagem é um tondo de um *kylix* branco (14.4 cm x 28.5 cm), datado de aproximadamente 490-480 a.C. Encontra-se na coleção do museu *Staatliche Antikensammlungen*, em Munique (Alemanha).

Legenda: Imagem circular, com fundo branco e desenho em tons de preto e bege representando uma figura feminina em movimento, com os cabelos soltos, segurando um tirso e um filhote de leopardo.

Matthew Dillon (2003, pp. 140-141), utilizando a pintura como um exemplo de um retrato menádico, realça certas qualidades: a coroa de serpentes; o tirso envolto de hera com uma pinha (artisticamente representada) em uma das extremidades; o traje de pele de animal; a fera selvagem em uma das mãos; os pés descalços; e, por fim, os cabelos soltos e membros em posição de movimento, como se estivesse dançando.

3.3.6. Prosperidade

O Coro de mulheres lídias é decisivo quanto à prosperidade assegurada àquele que se une ao culto: “Bem-aventurado o ditoso” (v. 72), “Que prazer, nas montanhas” (v. 135), “a delícia da omofagia” (v. 139), “Cheia de gozo” (vv. 165-166), “Do solo correm rios de leite, rios de vinho, rios de néctar das abelhas” (vv. 142-143). Como declara José Antonio Trabulsi (2004, p. 210), a promessa “beatífica” de felicidade religiosa permeia todas as práticas:

O esforço é doce, o cansaço agradável, e até a perseguição do animal, seu despedaçamento e o consumo de sua carne crua são feitos na alegria e no contentamento (*omophagion charin*). Vinho, leite e néctar fluem em abundância. O menadismo aceito, a adesão voluntária a Dioniso são fontes dos maiores bens.

Definimos no capítulo anterior que uma das principais promessas de grande parte dos cultos de mistério da antiguidade era a “garantia de uma vida feliz noutro mundo” (Burkert, 1993, p. 530) ou seja, após a morte. A felicidade estipulada por Eurípides em *As Bacantes*, contudo, provém do “aqui e agora” (Dodds, 1960, p. 75), sem comprometimento com o além; “o que o deus oferece é uma beatitude que é um fim em si” (Trabulsi, 2004, pp. 210-211), ancorada na prosperidade em vida.

Diante disso, pode ser difícil conciliar a cena próspera e bem-aventurada esboçada pelas mulheres lídias durante o párodo com o caráter violento e descontrolado assumido pelo culto dionisiaco no decorrer da tragédia. Esse “menadismo-castigo”, nas palavras de Trabulsi (2004, p. 211), acometido às mulheres tebanas, compreende uma natureza dionisiaca distinta, embora complementar à expressada pelo Coro, em uma “oposição perfeita entre paz e horror”. E no improvável encontro entre opostos, eis Dioniso.

3.4. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: O PRIMEIRO MENSAGEIRO

O grupo representado pelas mulheres do Coro difere ligeiramente da multidão feminina descrita pelo primeiro mensageiro – o primeiro é formado de mulheres lídias e voluntariamente devotas a Dioniso; já o segundo aparenta ser composto de mulheres tebanas, coagidas contra a vontade a engajar nos ritos e partir em direção às montanhas. Essas mulheres tebanas são mencionadas pelo Coro, ainda no párodo: “a caminho, a caminho da montanha, / Onde aguarda a multidão feminina / afastada do tear e lançadeira / pelo agulhão dionisiaco” (vv. 116-119). O afastamento dos instrumentos associados à tecelagem representa, nesse caso, o abandono das demais funções domésticas tradicionalmente atribuídas às mulheres e, sobretudo, dos papéis de mãe e esposa socialmente desempenhados por elas.

O estado mental acometido às tebanas (principalmente Agave, Ino e Autônoe) afetadas pelo “agulhão dionisiaco”, indica, por esse motivo, uma condição mais extrema de delírio, alvoroço e arrebatamento. Os atos narrados no discurso do mensageiro denunciam, portanto, comportamentos imbuídos de um furor violento, nitidamente causado pela ação divina:

ἌΓΓΕΛΟΣ

ἀγελᾷα μὲν βοσκήματ' ἄρτι πρὸς λέπας
μόσχων ὑπεξήκριζον, ἡνίχ' ἥλιος
ἀκτῖνας ἐξίησι θερμαίνων χθόνα.
[680] ὁρῶ δὲ θιάσους τρεῖς γυναικείων χορῶν,
ὧν ἥρχ' ἐνὸς μὲν Αὐτονόη, τοῦ δευτέρου

MENSAGEIRO

Havia pouco que eu levara a manada de vitelas para o cimo da montanha, à hora em que o Sol despede seus raios para aquecer a Terra. Eis que avisto três tíasos de coros de mulheres, um comandado por Antônoe, outro por Agave, tua

- μήτηρ Ἀγαυή σή, τρίτου δ' Ἴνῳ χοροῦ.
 ἠῦδον δὲ πᾶσαι σώμασιν παρειμέναι,
 αἱ μὲν πρὸς ἐλάτης νῶτ' ἐρείσασα φόβην,
 [685] αἱ δ' ἐν δρυὸς φύλλοισι πρὸς πέδῳ κάρᾳ
 εἰκῇ βαλοῦσαι σωφρόνως, οὐχ ὥς σὺ φῆς
 ὦνωμένας κρατῆρι καὶ λωτοῦ ψόφῳ
 θηρᾶν καθ' ὕλην Κύπριν ἡρημωμένας.
 ἢ σὴ δὲ μήτηρ ὠλόλυξεν ἐν μέσαις
 [690] σταθεῖσα βάκχαις, ἐξ ὕπνου κινεῖν δέμας,
 μυκήμαθ' ὥς ἤκουσε κεροφόρων βοῶν.
 αἱ δ' ἀποβαλοῦσαι θαλερὸν ὀμμάτων ὕπνον
 ἀνῆξαν ὀρθαί, θαῦμ' ἰδεῖν εὐκοσμίας,
 νέαι παλαιαὶ παρθένοι τ' ἔτ' ἄζυγες.
 [695] καὶ πρῶτα μὲν καθεῖσαν εἰς ὦμους κόμας
 νεβρίδας τ' ἀνεστεῖλανθ' ὅσαισιν ἀμμάτων
 σύνδεσμ' ἐλέλυτο, καὶ καταστίκτους δορὰς
 ὄφρεσι κατεζώσαντο λιχμῶσιν γένυν.
 αἱ δ' ἀγκάλαισι δορκάδ' ἢ σκύμους λύκων
 [700] ἀγρίους ἔχουσαι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα,
 ὅσαις νεοτόκοις μαστὸς ἦν σπαργῶν ἔτι
 βρέφῃ λιπούσαις: ἐπὶ δ' ἔθεντο κισσίνους
 στεφάνους δρυὸς τε μίλακός τ' ἀνθροφόρου.
 θύρσον δέ τις λαβοῦσ' ἔπαισεν ἐς πέτρᾱν,
 [705] ὅθεν δροσώδης ὕδατος ἐκπηδᾷ νοτίς:
 ἄλλῃ δὲ νάρθηκ' ἐς πέδον καθῆκε γῆς,
 καὶ τῇδε κρήνην ἐξανῆκ' οἴνου θεός:
 ὅσαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν,
 ἄκροισι δακτύλοισι διαμῶσαι χθόνα
 [710] γάλακτος ἐσμούς εἶχον: ἐκ δὲ κισσίνων
 θύρσων γλυκεῖαι μέλιτος ἔσταζον ῥοαί.
 ὥστ', εἰ παρῆσθα, τὸν θεὸν τὸν νῦν ψέγεις
 εὐχαῖσιν ἂν μετῆλθες εἰσιδὼν τάδε.
 ξυνήλθομεν δὲ βουκόλοι καὶ ποιμένες,
 [715] κοινῶν λόγων δώσοντες ἀλλήλοις ἔριν
 ὥς δεινὰ δρῶσι θαυμάτων τ' ἐπάξια:
 καὶ τις πλάνης κατ' ἄστν καὶ τρίβων λόγων
 ἔλεξεν εἰς ἅπαντας: Ὡς σεμνὰς πλάκας
 ναίοντες ὀρέων, θέλετε θηρασώμεθα
 [720] Πενθέως Ἀγαυὴν μητέρ' ἐκ βακχευμάτων
 χάριν τ' ἀνακτι θώμεθα: εὖ δ' ἡμῖν λέγειν
 ἔδοξε, θάμνων δ' ἐλλοχίζομεν φόβαις
 κρύψαντες αὐτούς: αἱ δὲ τὴν τεταγμένην
 ὥραν ἐκίνουν θύρσον ἐς βακχεύματα,
 [725] Ἰακχὸν ἀθρόῳ στόματι τὸν Διὸς γόνον
 Βρόμιον καλοῦσαι: πᾶν δὲ συνεβάκχευ' ὄρος
 καὶ θῆρες, οὐδὲν δ' ἦν ἀκίνητον δρόμῳ.
 κυρεῖ δ' Ἀγαυὴ πλησίον θρόσκουσά μου:
 κἀγὼ 'ξεπήδησ' ὧς συναρπάσαι θέλων,
 [730] λόχημιν κενώσας ἐνθ' ἐκρυπτόμην δέμας.
 ἦ δ' ἀνεβόησεν: Ὡς δρομάδες ἐμαὶ κύνες,
 θηρώμεθ' ἀνδρῶν τῶνδ' ὕπ': ἀλλ' ἔπεσθέ μοι,
 ἔπεσθε θύρσοις διὰ χειρῶν ὠπλισμένοι.

mãe, o terceiro por Ino. Dormiam todas, com os seus corpos cansados, umas encostadas à ramagem de um abeto, outras de cabeça reclinada no solo, ao acaso, em folhas de carvalho – com decência, e não, como tu dizes, embriagadas pela bebida e som da flauta, no encalço dos dons de Afrodite, no isolamento do bosque.

Colocando-se no meio das Bacantes, tua mãe solta um clamor, para as desembaraçar do sono, assim que ouviu o mugir dos bois providos de chifres. E elas, sacudindo dos olhos o sono vivificante, endireitam-se, num prodígio de compostura, novas e velhas, e virgens indómitas. Primeiro soltaram os cabelos sobre os ombros e apertavam as peles de gamo, aquelas a quem se haviam soltado os nós que as prendiam, e cingiam com serpentes, que lhes lambiam as faces, essas peles mosqueadas. Outras seguravam nos braços crias selvagens de veado ou de lobo, oferecendo o alvo leite, quantas tinham os peitos ainda túmidos de filhos que deixaram, há pouco nascidos. Coroam-se de folhas de hera, de carvalho, ou de flores de alegre-campo. Uma pega no tirso e bate com ele na rocha: fresca, jorra daí água orvalhada. Outra deixa baixar o nárteç até ao solo, e por aí o deus faz subir uma fonte de vinho. As que tinham desejo da alva bebida, se arranhavam a terra com a ponta dos dedos, obtinham um jacto de leite. Dos seus tirsos de hera caía gota a gota o doce mel. De tal modo que, se estiveras presente, ao ver tais prodígios, te havias de dirigir com preces ao deus de quem agora blasfemas.

Juntámo-nos, boieiros e pastores, para discutirmos uns com os outros o que sabíamos, como eram prodigiosas e dignas de admiração as suas acções. E um, que andara pela cidade e tinha experiência de falar, disse para todos: “Ó vós que habitais os planaltos sagrados destas montanhas, quereis que vamos dar caça a Agave, mãe de Penteu, para a tirar destas orgias e prestar um favor ao soberano?” Pareceu-me que ele dizia bem e pusemo-nos de emboscada, ocultando-nos na folhagem dos arbustos. À hora marcada, começaram a agitar o tirso para as Bacanaís, invocando em uníssono Brómio, o filho de Zeus, com o nome de Iaco. Com elas, toda a montanha e as feras celebraram os rituais báquicos, e, com as suas correrias, nada ficava imóvel.

Sucedeu que Agave deu um salto perto de mim. Salto eu também, com o intento de a apanhar, deixando vazio o esconderijo onde ocultara o meu corpo. Ela ergueu um grito: “Ó

- [735] ἡμεῖς μὲν οὖν φεύγοντες ἐξηλύξαμεν
 βακχῶν παραγμόν, αἱ δὲ νεομέναις χλόην
 μόσχοις ἐπῆλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα.
 καὶ τὴν μὲν ἄν προσεῖδες εὐθελον πόριν
 μυκωμένην ἔχουσιν ἐν χειρὶν δίχα,
 ἄλλαι δὲ δαμάλας διεφόρουσιν σπαράγμασιν.
 [740] εἶδες δ' ἄν ἢ πλευρ' ἢ δίχην ἔμβασιν
 ῥιπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω: κρεμαστὰ δὲ
 ἔσταζ' ὑπ' ἐλάταις ἀναπεφυρμέν' αἷματι.
 ταῦροι δ' ὕβρισταὶ κὰς κέρας θυμούμενοι
 τὸ πρόσθεν ἐσφάλλοντο πρὸς γαῖαν δέμας,
 [745] μυριάσι χειρῶν ἀγόμενοι νεανίδων.
 θάσσον δὲ διεφοροῦντο σαρκὸς ἐνδυτὰ
 ἢ σὲ ξυνάψαι βλέφαρα βασιλείοις κόραις.
 χωροῦσι δ' ὥστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμῳ
 πεδίων ὑποτάσεις, αἱ παρ' Ἀσωποῦ ῥοαῖς
 [750] εὐκαρπον ἐκβάλλουσι Θηβαίων στάχυν:
 Ὑσιάς τ' Ἐρυθράς θ', αἱ Κιθαιρῶνος λέπας
 νέρθεν κατωκῆκασιν, ὥστε πολέμιοι,
 ἐπεσπεσοῦσαι πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω
 διέφερον: ἥρπαζον μὲν ἐκ δόμων τέκνα:
 [755] ὅποσα δ' ἐπ' ὤμοις ἔθεσαν, οὐ δεσμῶν ὕπο
 προσείχετ' οὐδ' ἐπιπτεν ἐς μέλαν πέδον,
 οὐ χαλκός, οὐ σίδηρος: ἐπὶ δὲ βοστρύχοις
 πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν. οἱ δ' ὀργῆς ὕπο
 ἐς ὅπλ' ἐχώρουν φερόμενοι βακχῶν ὕπο:
 [760] οὐπερ τὸ δεινὸν ἦν θέαμ' ἰδεῖν, ἄναξ.
 τοῖς μὲν γὰρ οὐχ ἥμασσε λογχωτὸν βέλος,
 κεῖναι δὲ θύρσους ἐξανιεῖσαι χειρῶν
 ἐτραυμάτιζον κάπενώτιζον φυγῇ
 γυναῖκες ἄνδρας, οὐκ ἄνευ θεῶν τινος.
 [765] πάλιν δ' ἐχώρουν ὅθεν ἐκίνησαν πόδα,
 κρήνας ἐπ' αὐτὰς ἃς ἀνῆκ' αὐταῖς θεός.
 νίψαντο δ' αἶμα, σταγόνα δ' ἐκ παρηίδων
 γλώσση δράκοντες ἐξεφαίδρυνον χροός.
 τὸν δαίμον' οὖν τόνδ' ὅστις ἔστ', ὃ δέσποτα,
 [770] δέχου πόλει τῇδ': ὥς τά τ' ἄλλ' ἐστὶν μέγας,
 κάκεϊνό φασιν αὐτόν, ὥς ἐγὼ κλύω,
 τὴν παυσίλυπον ἄμπελον δοῦναι βροτοῖς.
 οἶνου δὲ μηκέτ' ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις
 οὐδ' ἄλλο τερπνὸν οὐδὲν ἀνθρώποις ἔτι.
 (Eur. *Bacch.* 677-774)

meus cães de fila, estamos a ser caçadas por estes homens. Sigam-me, sigam-me, com as mãos armadas de tirsos!”

Fugimos então e livrámo-nos de sermos dilacerados pelas Bacantes, mas elas, com mãos desguarnecidas de ferros, atacaram os bezerros que andavam a pastar na verdura. Podia ver-se uma delas com uma vitela de úberes distendidos, a mugir, nos seus braços abertos; outras reduziam vacas a pedaços. Ver-se-iam costelas ou cascos fendidos atirados para aqui e para ali, que ficavam pendurados dos abetos, a gotejar sangue. Touros que antes eram arrogantes, com uma fúria que subia até às pontas dos chifres, deixavam cair na terra, vacilantes, os seus corpos, dominados por milhares de mãos de raparigas. Mais depressa o revestimento de carne lhes era arrancado, do que o tempo que levarias a fechar as pálpebras sobre os teus régios olhos. Como pássaros arrebatados pela sua própria velocidade, correm pelas planuras que se estendem ao longo da corrente do Asopo, produtoras das abundantes messes de Tebas. Abateram-se sobre Hísias e Eritras, que ficam na região montanhosa do Citéron, na sua parte mais baixa; como se fossem inimigos de guerra, atiraram-se a esses lugares, revolvendo tudo de alto a baixo. Arrebataram até crianças de dentro de casa. Tudo quanto punham aos ombros, sem estar amarrado, não caía no solo negro, ainda que fosse bronze ou que fosse ferro. Levavam fogo nas suas madeixas, e elas não ardiam.

Os habitantes, enfurecidos com o saque da Bacantes, correm para as armas. Espectáculo terrível de se ver, senhor! É que as lanças pontiagudas não as faziam sangrar, mas elas, soltando das mãos os tirsos, feriam-nos e obrigavam-nos a voltar as costas e a fugir – as mulheres, aos homens –, não sem a ajuda de algum deus. Acorreram de novo ao lugar de onde haviam partido, para junto daquelas mesmas fontes que o deus fizera jorrar para elas. Lavaram o sangue; e as gotas das suas faces, as serpentes, com as línguas, limpavam-lhas da pele.

Portanto, senhor, a este deus, seja ele quem for, recebe-o nesta cidade. É que grande é ele em muita coisa, mas dizem, segundo oiço, que foi quem deu aos mortais o vinho que dissipa aflições. E, se o vinho não existir, não há Cípris nem mais nada que seja deleitoso para os mortais.

3.4.1. Comunhão com a natureza

Em concordância com a imagem reproduzida pelo Coro durante o párodo, a narração do mensageiro retrata, inicialmente, um cenário pitoresco da prosperidade báquica em união abençoada com a natureza. As ménades cansadas dormem reclinadas nos pinheiros (vv. 683-685), deitadas no solo (vv. 683-685), coroadas de folhas e flores (vv. 702-703), e, como é declarado, “com decência, e não, como tu dizes, embriagadas pela bebida e som da flauta, no encalço dos dons de Afrodite, no isolamento do bosque” (vv. 686-689). Isto é, as ménades são, de acordo com a observação do mensageiro e nas palavras de Trabulsi (2004, p. 211), “duplamente castas”, uma vez que se abstêm de vinho e do amor.

Tal afirmação denuncia um contraste nítido com as suposições de Penteu quanto ao consumo de vinho e à prática de atividades sexuais exercida nas montanhas:

	ΠΕΝΘΕΥΣ	PENTEU
[215]	ἔκδημος ὦν μὲν τῆσδ' ἐτύγγανον χθονός, κλύω δὲ νεοχμὰ τήνδ' ἀνὰ πτόλιν κακά, γυναῖκας ἡμῖν δώματ' ἐκλελοιπέναι πλασταῖσι βακχεΐαισιν, ἐν δὲ δασκίοις ὄρεσι θαάζειν, τὸν νεωστὶ δαίμονα	Estava eu por acaso longe desta terra, quando oiço as novas que vão por esta cidade: que as mulheres nos abandonaram as casas para irem a umas supostas bacanais, e que vagueiam pelas montanhas umbrosas, dançando em honra desse deus de última hora, esse Diόνισος, ou lá quem é;
[220]	Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς: πλήρεις δὲ θιάσοις ἐν μέσοισιν ἐστάναι κρατῆρας, ἄλλην δ' ἄλλοσ' εἰς ἐρημίαν πτώσσουσιν εὐναῖς ἀρσένων ὑπηρετεῖν, πρόφασιν μὲν ὡς δὴ μαινάδας θυοσκόους,	e que no meio dos seus tíasos estão krateres cheios e que uma a uma se refugiam, num recanto isolado, para aí se submeterem à lascívia masculina. De pretexto servem-lhes, sem dúvida, os rituais das Ménades, mas à frente
[225]	τὴν δ' Ἀφροδίτην πρόσθ' ἄγειν τοῦ Βακχίου. (Eur. <i>Bacch.</i> 215-225)	do culto de Baco colocam o de Afrodite. ⁶⁷

Penteu, com efeito, associa a ingestão de vinho pelas mulheres à perversão dos cultos de mistério (“Pois onde entra o fulgente líquido da videira em festins de mulheres, garanto que em tais mistérios já não há nada de são!”⁶⁸, vv. 260-262) e, como já mencionado, acredita que a noite representa um momento propício para que atividades imorais sejam realizadas (vv. 485-488). Contudo, durante a peça é possível identificar diversas instâncias, além da fala do primeiro mensageiro, em que a castidade das ménades é assegurada: Tirésias afirma que

⁶⁷ Grifos nossos.

⁶⁸ Original: γυναιξὶ γὰρ / ὅπου βότρυος ἐν δαιτὶ γίγνεται γάνος, / οὐχ ὑγιὲς οὐδὲν ἔτι λέγω τῶν ὀργίων.

[315] οὐχ ὁ Διόνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσει
 γυναικας ἐς τὴν Κύπριν, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
 τὸ σωφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ πάντ' ἀεὶ
 τοῦτο σκοπεῖν χρή: καὶ γὰρ ἐν
 βακχεύμασιν
 οὔσ' ἢ γε σώφρων οὐ διαφθαρήσεται.
 (Eur. *Bacch.* 314-318)

não é a Diônisos que pertence forçar as mulheres a ser sensatas, no que a Cípria respeita; é na sua natureza [que está sempre sensata em relação a tudo]; é aí que cumpre buscá-la. A que for realmente sensata não se corromperá, mesmo no meio das bacanais.

Dioniso, por sua vez, também garante a Penteu que as mênades são “sensatas”: “Ainda há-de ter-me na conta dos teus melhores amigos, quando vires, ao contrário do que julgas, como as Bacantes são sensatas”⁶⁹ (vv. 939-940). Vale ressaltar que as palavras gregas σωφρονεῖν (*sōfroneîn*, v. 316), do verbo σωφρονέω (*sōfronéō*), e σώφρονας (*sōfronas*, v. 940), do adjetivo σώφρων (*sōfrōn*), traduzidas por “sensata(s)” nas passagens anteriores, também podem significar “prudentes”, “moderadas” e “castas”.⁷⁰

Trabulsi (2004, p. 211), nesse sentido, comenta que muitos autores acreditam que a imagem de calma e prosperidade descrita no início da passagem do mensageiro indique a satisfação sexual posterior ao orgasmo; contudo, como conclui o autor, isso parece extremamente improvável no contexto. É mais plausível, atesta Dillon (2003, p. 145), que as observações de Penteu reflitam suspeitas e ansiedades de homens em relação ao gênero feminino, considerando, sobretudo, que as mulheres se encontravam longe da guarda masculina, em um local remoto e participando de atividades secretas.

Após a descrição da tranquilidade inicial das mênades, uma sucessão de milagres ocorre: água, vinho, leite e mel jorram da terra, das rochas e dos tirso (vv. 704-711) e toda a montanha e as feras celebram Dioniso e se movem em conjunto (vv. 726-727), em perfeita comunhão. As mulheres, dessa maneira, aparentam misturarem-se e fundirem-se à paisagem natural.

Nesse sentido, é pertinente recorrer às observações de Segal (1997, p. 31): a arte, literatura e filosofia do século V a.C tinham, como tendência usual, atestar a independência do homem sobre a natureza. Basta recordar, a título de exemplo, a exaltação orgulhosa do Coro de *Antígona* em relação ao domínio do homem sobre os animais, a terra e o mar (Soph. *Ant.* 332-352). O deus de *As Bacantes*, entretanto, reverte esse processo e questiona o “ostensivo progresso crescente que nos afasta do animal e das raízes naturais de nossa existência” (1997,

⁶⁹ Original: ἢ ποῦ με τῶν σῶν πρῶτον ἡγήσῃ φίλων, / ὅταν παρὰ λόγον σώφρονας βάκχας ἴδῃς.

⁷⁰ Ver σώφρων, ων, ον, 2010, p. 102 e σωφρονέω-ώ, 2010, p. 102.

p. 31)⁷¹, nas palavras de Segal. Por tal razão, os limites frágeis e mutáveis entre homem e animal se mostram evidentes na maior parte das temáticas da peça: mênades são “pássaros arrebatados pela sua própria velocidade” (vv. 748-749), correndo pelas planícies; ao mesmo tempo, são chamadas de “cães” pela própria Agave e incitadas à caça (vv. 731-733); igualmente, aparentam estabelecer uma relação muito próxima com serpentes que lambem suas faces (vv. 697-698; 767-768).

Os versos 699-702, por sua vez, evocam uma cena peculiar: “Outras [Bacantes] seguravam nos braços crias selvagens de veado ou de lobo, oferecendo o alvo leite, quantas tinham os peitos ainda túmidos de filhos que deixaram, há pouco nascidos”. A imagem atesta a conexão, tido como intrínseca pela antiguidade grega, entre mulheres e a dimensão selvagem da natureza. Para os gregos, a criança, assim como as próprias mulheres responsáveis por sua nutrição e proteção, incorporava um estado de civilização “incompleto”, bestial, um entremeio entre cultura e natureza (Segal, 1997, p. 164). Segundo Platão,

entre todas as criaturas selvagens a criança é a mais intratável; pelo próprio fato dessa fonte de razão que nela existe ainda ser indisciplinada, a criança é uma criatura traiçoeira, astuciosa e sumamente insolente, diante do que, tem que ser atada, por assim dizer, por múltiplas rédeas, a começar por quando deixa o cuidado da ama e da mãe, quando está com os tutores, que a norteiam em sua puerilidade e depois disso com todos os professores de todas as modalidades de matérias e lições (...) (Pl. *Leg.* 7.808d).⁷²

A humanização da criança, portanto, inicia-se a partir do abandono do domínio materno e da aproximação ao âmbito masculino dos tutores. A criança do sexo masculino, aponta Segal, quando finalmente separada do ambiente feminino doméstico do *oîkos*, atinge um status civilizado e reconhecido entre os cidadãos homens (Segal, 1997, p. 164). Em paralelo aos filhos que são nutridos pela mulher grega, as feras selvagens são assim nutridas pelas mênades que, tal qual a natureza, materializam o potencial destrutivo de dominação sobre o homem.

Para Penteu, e para o universo de *As Bacantes* no geral, as mulheres são símbolos que incorporam o desconhecido e o “Outro” – atributos que, na cultura grega, também associam-se à natureza em sua forma mais selvagem:

Intimamente conectadas, mais do que os membros masculinos da pólis, aos processos biológicos da vida natural, ao nascimento, ao crescimento e à mudança, [as mulheres] estão mais estreitamente associadas a Dioniso como um deus de

⁷¹ Original em inglês: “(...) the ostensibly upward progress away from the animal and natural roots of our being”. Tradução nossa.

⁷² Tradução de Edson Bini (2010).

energias vitais e mais associadas à liberação de emoções reprimidas que ele incorpora (Segal, 1997, p. 162).⁷³

Ocupando, portanto, o espaço entre “*cultura e natureza*”, essas mulheres fazem parte da cidade e, simultaneamente, aproximam-se de noções potencialmente destrutivas a ela (Segal, 1997, pp. 162-163).

3.4.2. Guerra e caça

O paraíso selvagem das ménades não perdura por muito tempo, pois, ao descobrirem que estão sendo caçadas pelos homens, as mulheres passam a exibir atitudes violentas associadas à prática de guerra, à caça e à organização militar. Não é a primeira vez, na peça, que essa relação é estabelecida – já nos versos 50 a 53 do prólogo, Dioniso anuncia: “Mas se a cidade de Tebas procurar, na sua fúria, e pela força das armas, trazer as Bacantes das montanhas, entrarei em combate, lutando juntamente com as Ménades”⁷⁴. Dioniso se apresenta, portanto, como um comandante de um exército de ménades. Segal sugere que a passagem é capaz de criar um paralelo entre dois pares de opostos: ὅπλοις (*hóplois*, armas) e ὀργῇ (*orgêi*, fúria), que evoca a estabilidade equilibrada de um hoplita em contraposição à forte emoção da fúria, e μαινάσι (*mainási*, ménades) e στρατηλατῶν (*stratēlatōn*, liderar um exército), que contrasta o esperado desarranjo delirante de mulheres loucas e a disciplina de guerreiros sob o comando de um general (Segal, 1997, p. 190).

Contudo, é curioso verificar que as ménades, em seu estado mais intenso de frenesi, se dispõem em perfeita ordem, em um “prodígio de compostura” (v. 693), ao contrário do que se imagina de mulheres alucinadas. Agave, Autônoe e Ino, assim, agem como generais de guerra, liderando os tíasos: “Eis que avisto três tíasos de coros de mulheres, um comandado por Antônoe, outro por Agave, tua mãe, o terceiro por Ino” (vv. 680-682). Vale ressaltar que o verbo ἡρχ’ (*hērchō*) não só denota a ação de guiar ou iniciar, mas também de comandar e chefiar um grupo em um contexto bélico. De fato, “como se fossem inimigos de guerra” (v. 752), as ménades atacam as cidades de Hísias e Eritras na região do monte Citéron, saqueando e raptando até mesmo – em um ato distintamente de inversão da posição de mãe nutriz atribuída ao sexo feminino – as crianças de suas casas (vv. 751-754). É proveitoso aqui destacar que a ação realizada sobre as cidades, traduzida pela palavra “abateram-se” em

⁷³ Original em inglês: “More closely connected than the male members of the polis to the biological processes of natural life, to birth, growth, and change, they are more closely associated with Dionysus as a god of vital energies and also more closely associated with the release of repressed emotionality that he embodies”. Tradução nossa.

⁷⁴ Original: ἦν δὲ Θηβαίων πόλις / ὀργῇ σὺν ὅπλοις ἐξ ὅρους βάκχας ἄγειν / ζητῇ, ξυνάψω μαινάσι στρατηλατῶν.

português, é expressa pelo verbo κατοικέω, *katoikéō* (“Abateram-se sobre Hísias e Eritras, que ficam na região montanhosa do Citéron, na sua parte mais baixa”, v. 751-753). Esse verbo não apresenta “atacar” ou “abater-se sobre” como principais significados, mas sim “habitar como colono”, “estabelecer-se em” ou “governar”.⁷⁵ Novamente, nota-se que o texto busca equiparar a conduta dessas mulheres ao padrão de comportamento esperado de homens em circunstâncias bélicas.

Diante disso, a interpretação de Segal (1997, pp. 189-190) se torna pertinente, posto que o autor identifica, como parte das áreas que compõem o código cultural de distinção entre homens e mulheres na antiguidade grega, três particularidades exclusivamente masculinas: a caça, a ação militar e o atletismo. Penteu, em sua resistência ao culto, preza e resguarda por uma ordem social firmemente sustentada, segundo Segal (1997, p. 190), pelos valores de uma

sociedade guerreira, constituída de cidadãos masculinos obedientes e disciplinados, dispostos a assumir seus postos como hoplitas e proteger o espaço fechado e fortificado da cidade, onde as mulheres se encontram encerradas e preservadas em segurança.⁷⁶

A presença de Dioniso e o comportamento das mônades, como tem sido possível constatar, rompe e inverte essa estrutura. Além de ilustrar mulheres exímias na arte da guerra e do comando militar, a passagem do primeiro mensageiro também aloca a figura da mônade como uma ilustre caçadora, enquanto os homens, escondendo-se nos arbustos, e o gado, pastando pela montanha, desempenham o papel da presa. Agave, em especial, atua como líder central da caça, incitando as mônades ao despertar – “Colocando-se no meio das Bacantes, tua mãe solta um clamor, para as desembaraçar do sono, assim que ouviu o mugir dos bois providos de chifres” (vv. 689-691) – e à perseguição – “Ó meus cães de fila, estamos a ser caçadas por estes homens. Sigam-me, sigam-me, com as mãos armadas de tirsos!” (vv. 731-733).

É interessante atestar como o ofuscamento entre categorias antagônicas que permeia a peça também se estende para as funções de caça e caçador: as mulheres são, simultaneamente, tidas como animais selvagens e caçadoras dos mesmos. O temperamento dos animais a quais são equiparadas, além disso, sofre uma transformação; enquanto, durante o párodo, são assemelhadas a animais mansos e pacíficos, como a poldra “cheia de gozo” que vai pastar

⁷⁵ κατοικέω-ō, 2008, p. 56.

⁷⁶ Original em inglês: “a warrior society of obedient, disciplined male citizens ready to form hoplite ranks and protect the enclosed, walled space of the city in which the women are safely shut in and secured”. Tradução nossa.

com a mãe (vv. 165-167), durante o discurso do mensageiro passam a desempenhar atitudes mais violentas de cães de caça.

O próprio instrumento do tirso, nesse sentido, igualmente passa a incorporar funções decididamente mais violentas. A ambiguidade do poder criador e destrutivo de Dioniso simbolizada pelo tirso – já mencionada nas seções anteriores de nosso estudo⁷⁷ – é nitidamente evidenciada no trecho do primeiro mensageiro. O tirso, capaz de gerar água, vinho e mel, também é utilizado como arma na seguinte passagem: “É que as lanças pontiagudas não as faziam sangrar, mas elas, soltando das mãos os tirsos, feriam-nos e obrigavam-nos a voltar as costas e a fugir – as mulheres, aos homens –, não sem a ajuda de algum deus” (vv. 761-764). Até mesmo as mãos das mulheres, em certo momento, são empregadas com o mesmo efeito: ao arranharem o solo com os dedos, obtinham leite (vv. 708-710) e, sem o apoio de armas, atacavam e dilaceravam o gado que pastava (vv. 735-736).

Charles Segal (1997, pp. 191-192), em uma interpretação interessante, aponta que o movimento de soltar o tirso (θύρσους ἐξανιῆσαι, v. 762) e com ele ferir os homens denota uma inversão de poderes sexuais tradicionais. A mulher, dessa forma, detém o “poder fálico” uma vez possuído pelo guerreiro, já que os símbolos fálicos masculinos das lanças (βέλος), ao contrário do tirso, não alcançam sucesso em ferir seus oponentes, simulando, de certa forma, um fracasso sexual. A dominação feminina sobre o poder fálico pode ser similarmente ilustrada pela passagem em que a “água orvalhada” (δροσώδης ὕδατος) jorra da rocha atingida pelo tirso (vv. 704-705). A palavra δρόσος (*drósos*, orvalho), conforme Segal (1997, pp. 191-192), associa-se à força gerativa masculina, em analogia ao sêmen. As ménades, assim, assumem controle tanto do poder sexual masculino, quanto do poder bélico. Esse confronto entre poderes masculinos e femininos se encontra explícito na composição lado a lado de γυναῖκες (*gynaikes*) e ἄνδρας (*ándras*) (“as mulheres, aos homens”) no verso 764.

A figura do tirso, em vista disso, se constrói como um equipamento de guerra. É possível que a conduta de segurar o tirso, acompanhada dos atos de soltar os cabelos, apertar os nós das peles de gamo e cingir com serpentes as vestimentas (vv. 695-698) estabeleça um paralelo com o momento, antes da batalha, em que o guerreiro porta sua armadura e brande suas lanças ou espadas.

3.4.3. *Sparagmós* e *ōmophagía*

⁷⁷ Ver seção 3.3.5. “Instrumentos e vestimentas” deste estudo (p. 48).

Dentre todos os comportamentos exibidos pelas mênades e todas as particularidades associadas ao culto dionisiaco, o *sparagmós* (dilaceramento) e a *ōmophagía* (ingestão de carne crua), são, sem dúvida, as práticas mais extraordinárias. Muitos críticos sugerem que, em conjunto, essas atividades dionisiacas seguem uma estrutura usualmente reservada para rituais sacrificiais – procissão através da cidade até o templo ou local sagrado, abatimento da vítima e subsequente banquete da carne obtida –, embora muitos valores e elementos cruciais do sacrifício, como veremos a seguir, são atualizados e distorcidos no ritual para Dioniso (Ainsworth, 2017, p. 8).

Antes de analisar detalhadamente o retrato realizado por Eurípides dessas atividades, é fundamental para nosso estudo esclarecer, em primeiro lugar, noções cruciais quanto à função exercida pelo sacrifício de animais no arranjo civilizatório grego, e, em segundo lugar, elucidar aspectos da tradição mitológica dionisiaca.

Segundo Walter Burkert, o sacrifício é o “supra-sumo da ação sagrada” e “uma iniciativa festiva de uma comunidade” (1993, pp. 127-128).⁷⁸ Embora os rituais possam variar dependendo de época, local e deus cultuado, Burkert (1993, pp. 127-130) elabora uma descrição da estrutura básica de um sacrifício, reproduzida aqui resumidamente: o animal doméstico, normalmente uma ovelha, cabra ou porco, é conduzido até o altar; à frente do cortejo segue uma jovem virgem, portando um recipiente com água e um cesto no qual se encontra a faca sacrificial escondida por grãos de cevada; quando a procissão atinge o altar sagrado, o local é marcado com um círculo e a água é passada de mão em mão para que os participantes as lavem; a água, da mesma forma, é também salpicada no animal que, abanando a cabeça nesse momento, indica o suposto consentimento voluntário ao sacrifício; em seguida, o sacrificador faz a prece ao deus e cada um dos participantes lançam um punhado de cevada na direção do animal e do altar; depois, o sacrificador corta alguns cabelos do animal, lança-os ao fogo aceso junto ao altar e a garganta do animal é cortada; por fim, o animal é esquartejado, seus ossos queimados na pira, e sua carne cozida sobre o fogo para que seja devidamente separada e consumida.

Em suma, conforme aponta Marcel Detienne (1989, p. 1), “os gregos nunca falharam em manter relações com os poderes divinos através do abatimento ritualizado de vítimas

⁷⁸ Muito ainda se discute sobre o sacrifício na Grécia antiga, principalmente em relação ao uso e distribuição da carne e à atitude dos devotos acerca da culpa incitada (ou não) pelo ato do abatimento. Ver *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods* (2013) de F.S. Naiden para um estudo detalhado sobre o assunto.

animais, cuja carne era consumida coletivamente de acordo com estruturas precisas”.⁷⁹ Em vista disso, Detienne (*Ibid.*, p. 3) habilmente distingue uma das características primordiais da prática sacrificial grega: essa encontra-se intrinsecamente associada à sua função alimentar. Em outras palavras, o ato de ingerir carne e de sacrificar coincidem; toda a carne própria para o consumo provém de sacrifícios, segundo Detienne (*Ibid.*, p. 3), e não é surpreendente, assim, que a palavra μάγειρος (*mágeiros*) em grego possa ser traduzida simultaneamente para *cozinheiro*, *açougueiro* e *sacrificador*.

Além de estipular os hábitos alimentares dos gregos, o sacrifício também reforça a estrutura política e civilizatória da *pólis*. “O poder político não pode ser exercido sem a prática sacrificial”, anuncia Detienne (1989, p. 3), uma vez que toda e qualquer empreitada política ou militar (envolvimento em batalhas, conclusão de tratados, abertura da assembléia, fundação de colônias, etc.) deve ser realizada perante a execução prévia de um sacrifício e do banquete subsequente.⁸⁰ Similarmente, indivíduos não autorizados a sacrificar, tal como estrangeiros, têm participação limitada na sociedade – não é permitido que atuem em jogos ou competições, por exemplo (*Ibid.*, p. 4).

Qualquer religião pautada no desvio desse modelo sacrificial, seja pela rejeição da carne (orfismo) ou pela ingestão crua da mesma (dionisismo), corresponde à renúncia de um exercício essencial da religião cívica, e, enfatiza Detienne (1989, p. 7), a ruptura do sistema de valores articulado por Hesíodo no mito de Prometeu.⁸¹ O formato de sacrifício iniciado por Prometeu destaca, sobretudo, a separação alimentícia: os deuses recebem os aromas e a fumaça – incorruptíveis, destinados a criaturas imortais – provindos da queima dos ossos e, os homens, as partes comestíveis da carne do animal, cuja propensão ao apodrecimento denuncia a mortalidade e a fome às quais estão destinados. Assim, a “moral da história” é clara: o local reservado para os homens na hierarquia cósmica é entre os animais – que não possuem o dom do fogo e, por tal razão, consomem a carne crua – e os deuses, que, por serem imortais, não se alimentam de substâncias terrenas. Em síntese,

a comunicação com o divino se institui durante um cerimonial de festa, de uma refeição destinada a lembrar que a antiga comensalidade acabou: deuses e homens já não vivem juntos, já não comem às mesmas mesas. Não é possível sacrificar conforme o modelo que Prometeu estabeleceu e ao mesmo tempo pretender, seja de que maneira for, igualar-se aos deuses. No próprio rito que visa a reunir os deuses e os homens, o sacrifício consagra a distância intransponível que doravante os separa (Vernant, 2009, p. 66).

⁷⁹ Original em inglês: “(...) the Greeks never failed to maintain relations with the divine powers through the highly ritualized killing of animal victims, whose flesh was consumed collectively according to precise strictures”. Tradução nossa.

⁸⁰ Original em inglês: “Political power cannot be exercised without sacrificial practice”. Tradução nossa.

⁸¹ Ver Vernant (2009, pp. 61-65) para uma explicação detalhada do mito de Prometeu.

O dionisismo, ao incorporar um sacrifício com consumo de carne crua em seu culto, tende a aproximar o devoto à bestialidade, a um estado não-civilizado, e desvencilhá-lo de sua condição política e religiosa estabelecida pelo modelo sacrificial prometéico (Detienne, 1989, p. 8). Conforme demonstra Theresa Ainsworth (2017, p. 6), a tarefa do tíaso era encenar e celebrar traços da narrativa dionisiaca, a fim de comemorar a vida do deus. Acredita-se, portanto, que o mito comemorado pelos rituais de *sparagmós* e *ōmophagía* é o da morte da criança Zagreu, considerado como o “primeiro Dioniso”, fruto da união de Zeus e Perséfone. Grimal (Zagreu, 2005, p. 468) assim descreve:

Por precaução contra os ciúmes de Hera, Zeus confiou o pequeno Zagreu a Apolo e aos Curetes, que o educaram nas florestas do Parnaso. Mas Hera conseguiu descobri-lo e encarregou aos Titãs de o raptarem. Zagreu tentou em vão escapar metamorfoseando-se. Tomou, nomeadamente, a forma de um touro; mas os Titãs despedaçaram-no e comeram-no, em parte cru, em parte cozinhado. Palas conseguiu salvar, apenas, o coração, ainda palpitante.

Zeus, a fim de devolver vida a Zagreu, faz com que Sêmele absorva o coração da criança para que seja fecundada com o “segundo Dioniso”. Nessa perspectiva, Ainsworth (2017, p. 8) acredita, e com razão, que o dilaceramento dos filhotes selvagens, antes amamentados pelas mônades como seus próprios filhos, simbolize, na peça, a destruição de Zagreu; a posterior ingestão da carne dos animais, igualmente, busca representar o ato também cometido pelos Titãs. Todavia, enquanto em certas versões do mito os Titãs cozinham partes de Zagreu, as mônades consomem a carne crua, consolidando sua abdicação à dimensão civilizada da sociedade. O mito de Zagreu age, enfim, como mito fundador do paradigma sacrificial adotado pelas mônades, divergindo assim do mito de Prometeu, que, segundo Vernant (2009, p. 61), é o modelo usualmente instituído pela antiguidade grega para honrar os deuses. A fim de avaliar em que medida esse desvio se dá, convém agora retornar às menções das práticas de *sparagmós* e *ōmophagía* realizadas no texto de Eurípides.

Em concordância com a análise já realizada do párodo, podemos identificar que a primeira alusão à *ōmophagía* situa-se em uma passagem cuja principal função é exaltar a felicidade religiosa e a prosperidade assegurada ao devoto a Dioniso:

- [135] ἡδὺς ἐν ὄρεσιν, ὅταν ἐκ θιάσων ὁρομαί-
ων πέσῃ πεδόσε, νε-
βρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδυτόν, ἀγρεύων
αἶμα τραγοκτόνον, ὁμοφάγον χάριν, ἰέμε-
νος ἐς ὄρεα Φρύγια, Λύδι', ὁ δ' ἑξαρχος Βρόμιος,
[140] εὐοῖ.

Que prazer, nas montanhas, quando se sai
das correrias
do tíaso, cair no solo,
vestido com o traje sagrado de pele de
gamo,

(Eur. *Bacch.* 135-141)

andar à caça do sangue do bode imolado,
da delícia da omofagia,
avançando pelas montanhas frígias,
lídiás, com Brómio à frente!

Segal (1997, p. 23) reconhece, nesse trecho, o predomínio de uma linguagem de "beatitude mística", em simetria com o tom dos versos seguintes – o milagre dos líquidos que fluem do solo (vv. 142-143) – e dos anteriores:

ὦ
μάκαρ, ὅστις εὐδαιμόνων
τελετὰς θεῶν εἰδὼς
βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ
[75] θιασεύεται ψυχὰν
ἐν ὄρεσσι βακχεύων
ὁσίοις καθαρμοῖσιν,
(Eur. *Bacch.* 72-77)

Oh! Bem-aventurado o ditoso
que conhece os mistérios divinos (βακχεύων),
purifica a sua vida,
participa com toda a alma no tíaso,
faz as bacanais nas montanhas
com santas purificações,

Retomando as palavras de Trabulsi (2004, p. 210), a *ōmophagía* é então efetuada “na alegria e no contentamento”, e até mesmo o esforço é prazeroso e o penar é “sem pena” (v. 67). A passagem do discurso do mensageiro, em contraste, revela um cenário menos sereno e muito mais sangrento, onde o desmembramento figura com evidência:

[735] ἡμεῖς μὲν οὖν φεύγοντες ἐξηλύξαμεν
βακχῶν σπαραγμόν, αἱ δὲ νεμομέναις χλόην
μόσχους ἐπῆλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα.
καὶ τὴν μὲν ἄν προσεῖδες εὖθιλον πόριν
μυκωμένην ἔχουσιν ἐν χεροῖν δίχα,
ἄλλαι δὲ δαμάλας διεφόρουσιν σπαραγμασιν.
[740] εἶδες δ' ἂν ἢ πλευρ' ἢ δίχην ἔμβασιν
ῥιπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω: κρεμαστὰ δὲ
ἔσταζ' ὑπ' ἐλάταις ἀναπεφυρμέν' αἷματι.
ταῦροι δ' ὑβρίζουσι κᾶς κέρασιν θυμούμενοι
τὸ πρόσθεν ἐσφάλλοντο πρὸς γαῖαν δέμας,
[745] μυριάσι χειρῶν ἀγόμενοι νεανίδων.
θάσσον δὲ διεφοροῦντο σαρκὸς ἐνδύτῃ
ἢ σὲ ξυνάψαι βλέφαρα βασιλείοις κόραις.
(Eur. *Bacch.* 734-747)

Fugimos então e livrámo-nos de sermos
dilacerados pelas Bacantes, mas elas, com mãos
desguarnecidas de ferros, atacaram os bezerros que
andavam a pastar na verdura. Podia ver-se uma
delas com uma vitela de úberes distendidos, a
mugir, nos seus braços abertos; outras reduziam
vacas a pedaços. Ver-se-iam costelas ou cascos
fendidos atirados para aqui e para ali, que ficavam
pendurados dos abetos, a gotejar sangue. Touros
que antes eram arrogantes, com uma fúria que
subia até às pontas dos chifres, deixavam cair na
terra, vacilantes, os seus corpos, dominados por
milhares de mãos de raparigas. Mais depressa o
revestimento de carne lhes era arrancado, do que o
tempo que levarias a fechar as pálpebras sobre os
teus régios olhos.

Isso posto, é possível reconhecer na passagem anterior traços fundamentais das práticas dionisiacas de sacrifício animal, que, em comparação com o modelo prometéico descrito por Burkert, Detienne e Vernant, explicitamente transgridem valores sustentados pela

antiguidade grega. Com o objetivo de interpretar essas divergências, selecionamos quatro critérios de análise: a condição da vítima, o modo de abatimento, a forma de cozimento (ou não), e a distribuição da carne. O estudo dessas questões, como veremos a seguir, será capaz de articular temas centrais ao “pensamento e simbolismo grego”, nas palavras de Detienne (1989, p. 5), e desvendar como se configuram os relacionamentos entre valores sacrificiais, homens, mulheres, deuses e animais.

Primeiramente, é necessário clarificar que a seleção da vítima em um sacrifício não é tarefa arbitrária. Detienne (1989, p. 8) enfatiza que o ato de cozinhar nunca é confundido com o ato de caçar e, por esse motivo, animais selvagens nunca são oferecidos aos deuses em sacrifício. O autor explica que, desde a época de Hesíodo, o ser humano procurou instituir uma separação entre o próprio domínio e o âmbito selvagem, intrinsecamente associado ao mundo irracional, não-civilizado e dominado pela violência de seres adeptos do hábito de comer carne crua e ingerir uns aos outros. Os gregos, assim, distinguem entre espécies selvagens, “caçadas em razão do dano que podem causar” e espécies domésticas, “protegidas em razão dos serviços esperados delas pelos homens” (Detienne, 1989, p. 9).⁸² Por esse motivo, apenas alguns animais domésticos – cuja reprodução era controlada pelo ser humano, como carneiros, cabras e porcos – eram destinados ao abatimento (*Ibid.*, pp. 8-9). Os rituais estabelecidos pela cidade, nesse sentido, buscavam expressar com clareza a diferença entre animais destinados à caça e os destinados à alimentação. Evidentemente, esse discernimento não é praticado pelas mênades do trecho analisado, visto que selecionam animais que vagam livremente pelas montanhas como vítimas.

Além da escolha incomum de animais sacrificiais, o modo de abatimento exibido pelas mulheres também difere drasticamente do realizado no sacrifício grego habitual. Esse último, segundo a linha crítica de Detienne (1989, pp. 9-10), está amplamente comprometido com a necessidade de rejeitar qualquer noção que assemelhe o ritual a um assassinato: o animal deve ser levado, sem violência, até o altar; a prática de salpicar água e grãos no rosto da vítima busca obter o sinal de suposto consentimento do animal a partir do balanço da cabeça; a faca utilizada no abatimento é, a princípio, oculta dentro da cesta, a fim de amenizar a ameaça de violência. De fato, se os animais resistissem o caminho até o altar, o ritual era considerado corrompido e deturpado, propenso a confundir-se com ações de caça ou guerra.

⁸² Original em inglês: “The Greeks divide the animal world in two: animals that are hunted for the harm that they can cause, and those that are protected because of the services that men have come to expect from them”. Tradução nossa.

O ataque empreendido pelas mênades é, com efeito, um ato que se aproxima intensamente da violência da qual o ritual sacrificial básico pretende se afastar. O abatimento é realizado, primeiramente, “com as mãos desguarnecidas de ferros” (v. 736), isto é, sem armas. Em segundo lugar, ao contrário do corte habitual na garganta e derramamento de sangue sobre o altar, o animal é despedaçado vivo pelas mulheres, de modo rápido, sem que houvesse tempo para que atos de consentimento simbólico do animal fossem desempenhados (“Mais depressa o revestimento de carne lhes era arrancado, do que o tempo que levarias a fechar as pálpebras sobre os teus régios olhos”, vv. 746-747).

A carne obtida pelo *sparagmós* é, conforme já mencionado, supostamente ingerida crua, em oposição aos valores de cozimento mantidos pelo modelo sacrificial prometéico. Para Segal (1974, p. 298), a *ōmophagía* reitera a distinção mais fundamental entre a humanidade civilizada e o mundo das feras selvagens, além de comunicar, na literatura, metáforas para crueldade e descomedimento. Na *Iliada*, por exemplo, Zeus, dirigindo-se à Hera, refere-se ao ato de devorar Príamo e seus filhos em carne crua (ὠμὸν βεβρώθοις) como um modo de apaziguar sua ira;⁸³ na mesma obra, a palavra ὠμηστής (*ōmēstēs*, “que come carne crua”), além de atribuir características a pássaros (Hom. *Il.* vv. 11.453-454), cães (Hom. *Il.* 22.66-67) e peixes vorazes (Hom. *Il.* v. 24.82), também caracteriza um homem impiedoso e inescrupuloso (Hom. *Il.* vv. 24.206-208). “O ‘cru’”, conclui Segal (1974, p. 299), “assim como o ‘selvagem’, (...) retém suas associações com o mundo das feras e com as normas da civilização que o mantém afastado”.⁸⁴

A prática da *ōmophagía* era, de acordo com Bremmer, comumente atribuída a cultos marginais que buscavam se opor à ordem estabelecida pelo mundo grego da *pólis*. Bremmer menciona como exemplo os ritos tipicamente femininos da Tesmofórias, Cirofórias e Adonias, cujas ideologias incorporavam princípios de inversão ou ruptura, tais como promiscuidade sexual ou abandono do espaço doméstico pelas mulheres. Ao aproximar o mundo feminino ao mundo selvagem e não-civilizado, como sugere o autor, é possível que o *sparagmós* e a *ōmophagía* das mênades consistam em elementos simbólicos que dramatizam a separação entre a mulher e a casa (Bremmer, 1984, pp. 175-176). Outros críticos – tal como Ainsworth (2017, pp. 8-9) –, por outro lado, consideram a comida crua como a manifestação da natureza perigosa do próprio Dioniso, uma vez que, embora possa ser consumida pelos

⁸³ “Se pudesses entrar dentro das portas e das altas muralhas para devorares Príamo e seus filhos em carne crua, assim como os outros Troianos, talvez apaziguasses a ira!” (Hom. *Il.* 4.35). Tradução de Frederico Lourenço (2013). Original: εἰ δὲ σύ γ’ εἰσελθοῦσα πύλας καὶ τείχεα μακρὰ / ὠμὸν βεβρώθοις Πριάμον Πριάμοιό τε παῖδας / ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἔξακέσαιο.

⁸⁴ Original em inglês: “‘Raw,’ like ‘savage,’ (...) retains its associations with the beast-world and with the norms of civilization that keep it at bay”. Tradução nossa.

deuses com facilidade, a condição crua proporciona à saúde humana consequências profundamente negativas.

Muito além de atividades de dramatização ou comemoração de uma tradição mítica, tais práticas menádicas na peça, na perspectiva de E.R. Dodds (1960, pp. xvii-xviii), refletem o fortalecimento do relacionamento entre divindade e ser humano: Dioniso, incorporado nas formas animais abatidas, é então ingerido para que sua força vital seja transferida às mulheres. Para Dodds (1960, p. xvii), as atividades integram atos de suprema exaltação e, simultaneamente, de repulsão – “o mesmo conflito violento de emoções e atitudes que permeia *As Bacantes* e situa-se na raiz de toda a religião dionisíaca”.⁸⁵

O procedimento de distribuição da carne após o abatimento, no modelo usual de sacrifício grego, é também um ponto interessante de análise. Primeiramente, segundo Detienne (1989, p. 10), a pele do animal é removida e os órgãos internos são separados do resto da carne; as vísceras são então grelhadas em espetos e consumidas perto do altar pelo círculo próximo de devotos que realizou o sacrifício; o resto da carne, em seguida, é cozido em um caldeirão e distribuído em banquete para uma população maior, à distância. A maioria da carne é conferida aos membros do grupo com mais dignidade ou honra, enquanto o resto do alimento é dividido igualmente entre os devotos, de acordo com as leis da cidade. Dessa maneira, reflete Detienne (1989, p. 13), as práticas sacrificiais são capazes de refletir a textura política de um conjunto de pessoas, bem como a natureza dos relacionamentos sociais envolvidos. As mênades descritas pelo primeiro mensageiro, contudo, não dedicam atenção à separação e distribuição da carne, já que as partes do animal são espalhadas indiscriminadamente pelo cenário: “Ver-se-iam costelas ou cascos fendidos atirados para aqui e para ali, que ficavam pendurados dos abetos, a gotejar sangue” (vv. 740-742).

Mencionamos anteriormente que o ritual de sacrifício envolvendo as práticas de *sparagmós* e *ōmophagía* consumado pelas mênades de Eurípides não segue o modelo sacrificial proposto pelo mito de Prometeu – esse, segundo Vernant (2009, p. 63), “estabelece, sublinha e confirma, na própria comunicação, a extrema distância que separa mortais e imortais”. De fato, diante da análise comparativa realizada, a atividade das mulheres em *As Bacantes* tende a confundir e perturbar limites entre deuses, humanos e animais, ao contrário de evidenciá-los como na fala de Vernant. As condições de vítima, celebrante e divindade, diz Segal (1997, p. 24), se mostram ambíguas e problemáticas no contexto dionisíaco: em suma, a vítima do sacrifício é selvagem, ao invés de domesticada; ao contrário de ser conduzida até

⁸⁵ Original em inglês: “(...) the same violent conflict of emotional attitudes that runs all through the *Bacchae* and lies at the root of all religion of the Dionysiac type”. Tradução nossa.

um altar em procissão solene, é atacada e dilacerada à mãos nuas durante uma caçada sangrenta nas montanhas; a carne é devorada crua, ao invés de cozida sobre o fogo civilizatório que, nas palavras de Segal (1997, p. 24), “separa mortal do imortal, aquilo referente às bestas e aquilo adequado ao consumo humano”⁸⁶; por fim, as partes do animal são lançadas desordenadamente para todos os lados, e não devidamente partilhadas de acordo com os costumes da cidade. Por esse motivo, Ainsworth (2017, p. 8) classifica o *sparagmós* e a *ōmophagía* como representações absolutas da selvageria e descontrole manifestado pelas mênades. Faz-se indispensável, desse modo, examinar aqui o vínculo estabelecido entre os gregos e os componentes selvagens da natureza.

Diferentemente da civilização minóica, escreve Segal (1974, p. 290), os gregos do período clássico e arcaico se mostram “hesitantes e ambivalentes em relação à fusão ou identificação com as energias animais da terra”⁸⁷, pois essas se configuram como ameaças à humanidade do homem. Os valores gregos asseguram que a separação entre homens e animais coincide com a separação entre ordem e desordem, de modo que o princípio civilizatório grego se apoia na preservação, na hierarquia dos seres, do espaço humano entre bestas e deuses (*Ibid.*, pp. 290-291).

Desde os princípios da literatura grega, a palavra ἄγριος (*ágrios*, “selvagem”) foi comumente utilizada como um epíteto negativo, qualificando atitudes que perturbam ou menosprezam a ordem social (Segal, 1974, p. 296). Para Homero na *Iliada*, por exemplo, a raiva de Atena é “selvagem” (ἄγριος) ao se rebelar contra Zeus (Hom. *Il.* 4.23), assim como o coração de Aquiles ao negar o apelo dos amigos (Hom. *Il.* 9.629); similarmente, Aquiles age “como um leão” que “só quer saber de selvagerias” (λέων δ’ ὥς ἄγρια οἶδεν) quando persiste com a mutilação do corpo de Heitor (Hom. *Il.* 24.39) e é um “homem feroz” (ἄγριον ἄνδρα) ao combater, enfurecido, o rio Escamandro (Hom. *Il.* 21.314).⁸⁸ É frequente, além disso, que essas ações tenham como cenário os locais mais extremos do “mundo habitável” (ou οἰκουμένη, conforme Segal), onde a natureza indomesticada contrasta agudamente com o mundo civilizado da *pólis* e cede refúgio a atividades perigosas e primitivas (Segal, 1974, p. 291).

Essa conduta selvagem, como será desenvolvido com mais detalhes nos capítulos seguintes, não só se aplica ao comportamento das mênades mas esteve, sobretudo,

⁸⁶ Original em inglês: “(...) the civilizing fire which separates what is mortal from what is immortal, what is bestial from what is lawful for humans to consume”. Tradução nossa.

⁸⁷ Original em inglês: “(...) the Greeks are hesitant and ambivalent about fusion or identification with the animal energies of the earth”. Tradução nossa.

⁸⁸ Tradução de Frederico Lourenço (2013).

intimamente conectada à figura da mulher no imaginário grego. Aristóteles em *Política*, por exemplo, assemelha o relacionamento estabelecido entre homens e animais ao relacionamento entre homens e mulheres:

os animais domésticos são melhores que os selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens, já que assim obtêm a respectiva segurança. Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada (Arist. *Pol.* 1.1254b).⁸⁹

É perceptível, diante desse ponto de vista, a significância do estudo das práticas sacrificiais gregas, posto que essas concedem ferramentas fundamentais para a compreensão de como se organizam e se articulam os relacionamentos entre grupos sociais na antiguidade. Afinal, o sacrifício, na perspectiva de Segal (1997, pp. 24-25), estrutura-se de modo similar a um código ou linguagem, eficaz em implicitamente estabelecer significados para os conceitos de “normal” ou “anormal” em um determinado sistema de valores sociais e políticos: “[o sacrifício] é uma reflexão microcósmica da ordem em sua totalidade” que, assim como outros microcosmos da cultura grega – família, espaço, arquitetura, comida –, define limites e modos de comportamento aceitáveis em sua própria esfera.⁹⁰

Consideramos de extrema importância ressaltar que o propósito deste trabalho não é procurar esclarecer se tais práticas de *sparagmós* e *ōmophagía* aconteciam em cultos historicamente autênticos fora do âmbito teatral, embora tal abordagem detenha seu devido mérito e tenha sido extensamente desenvolvida por autores da área. Pelo contrário, emprestando as palavras de Ainsworth (2017, p. 13), é mais produtivo “avaliar o que significa se os gregos *imaginassem* que [*sparagmós* e *ōmophagía*] existissem”.⁹¹ Independentemente de sua veracidade histórica, a imagem do ritual dionisiaco simbolicamente propicia aos gregos oportunidades de compreenderem suas limitações civilizatórias, seu próprio espaço na hierarquia dos seres e, articulando dicotomias e oposições intrínsecas à natureza dionisiaca, são capazes de reconhecer, reforçar ou até mesmo, segundo alguns autores, contestar normas sociais, religiosas e de gênero (Ainsworth, 2017, p. 10). Acima de tudo, tendo em vista os objetivos gerais deste estudo, tais reflexões viabilizam um exame detalhado acerca do espaço ocupado pelas mênades e, até certa medida, pelas mulheres no imaginário grego.

⁸⁹ Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (1998).

⁹⁰ Original em inglês: “It is a microcosmic reflection of the total order, parallel to other microcosms—family, space, architecture, food. (...) Each area forms a coherent semantic system, a code, congruent with every other code, each defining the limits and modes of behavior acceptable in its area”. Tradução nossa.

⁹¹ Original em inglês: “The purpose of this work has not been to assess whether or not omophagia or sparagmos actually occurred historically (although this was addressed), but rather to assess what it means that the Greeks imagined that it did”. Tradução nossa.

3.4.4. O destino de Penteu

Com o intuito de esclarecer certos aspectos da passagem, retornemos agora às palavras, proferidas por Dioniso, que introduzem o discurso do primeiro mensageiro: “Mas primeiro escuta as palavras que te vem dizer este homem, vindo da montanha para te transmitir uma mensagem. Esperaremos por ti, não te fugiremos.” (vv. 657-659). As palavras de Dioniso e a fala do mensageiro indicam, portanto, que Penteu deve considerar com atenção as informações e reexaminar seus próprios julgamentos errôneos a partir do que lhe é apresentado. A atitude equivocada de Penteu em relação ao deus é então evidenciada pelo contraste entre suas acusações de imoralidade e a ordem e castidade demonstradas pelas mônades nas montanhas, bem como pelas palavras de advertência pronunciadas pelo mensageiro (MacLeod, 2006, p. 578): “De tal modo que, se estiveras presente, ao ver tais prodígios, te havias de dirigir com preces ao deus de quem agora blasfemas” (vv. 712-713).

O propósito das cenas violentas de *sparagmós*, na perspectiva de Leona MacLeod (2006, p. 578), é transparente: antecipar o discurso do segundo mensageiro e o *sparagmós* de Penteu. A autora aponta que a narrativa do primeiro mensageiro oferece um “microcosmo da ação dramática da peça: ela identifica a natureza do erro do rei, demonstra o poder e a benevolência do deus e concede a Penteu as exatas circunstâncias de sua própria morte” (MacLeod, 2006, p. 578).⁹² Essas circunstâncias são prenunciadas, por exemplo, em duas situações: em primeiro lugar, o que impulsiona a violência das mulheres é a descoberta de um homem previamente escondido entre a vegetação, de modo similar a Penteu; em segundo lugar, existe a possibilidade de que a menção de “touro que antes eram arrogantes” (ταῦροι ὑβρισταί, v. 743), atacados pelas mãos das mulheres, estabeleça uma referência a Penteu, que, durante a peça, é frequentemente associado à *hybris*⁹³ – e, em dado momento, à imagem de um jovem touro (vv. 1185-1187) –, e também será dilacerado pelas mônades.

3.5. AS MÊNADES DE EURÍPIDES: O SEGUNDO MENSAGEIRO

⁹² Original em inglês: “(...) the messenger narrative gives us a kind of microcosm of the dramatic action of the play: it identifies the nature of the king’s error, demonstrates the god’s power and beneficence, and then offers Pentheus the exact circumstances of his own death”. Tradução nossa.

⁹³ Nos versos 373-375, as palavras de Penteu são arrogantes: τάδε Πενθέως αἰεῖς; / αἰεῖς οὐχ ὅσιν / ὕβριν ἐς τὸν Βρόμιον (“ouves de Penteu as palavras? Ouves a irreverente insolência para com Brómio?”) e nos versos 553-555, a insolência de Penteu é destacada: μόλε, χρυσῶπα τινάσσων, / ἄνα, θύρσον κατ’ Ὀλυμπον, / φονίου δ’ ἀνδρὸς ὕβριν κατὰσχεῖς (“Desce do Olimpo, Senhor, brandindo o teu dourado tirso, detém a insolência deste homem sanguinário”).

Embora representações de atos violentos são representados com frequência no texto trágico, poucas passagens comparam-se à brutalidade sangrenta do *sparagmós* de Penteu relatado pelo segundo mensageiro de *As Bacantes* (vv. 1084-1152). Benjamin Weaver (2009, p. 15) atesta que, anterior à obra de Eurípides, nenhuma representação literária do mito foi completamente preservada. A imagem construída pelo tragediógrafo, aqui reproduzida, mostrou-se extremamente influente, escreve o autor, de modo a ofuscar qualquer outra representação literária do dilaceramento de Penteu.

ἈΓΓΕΛΟΣ

- [1085] σίγησε δ' αἰθήρ, σῖγα δ' ὕλμος νάπη
 φύλλ' εἶχε, θηρῶν δ' οὐκ ἄν ἤκουσας βοήν.
 αἶ δ' ὥσιν ἤχην οὐ σαφῶς δεδεγμέναι
 ἔστησαν ὀρθαὶ καὶ διήνεγκαν κόρας.
 ὁ δ' αὖθις ἐπεκέλευσεν: ὥς δ' ἐγνώρισαν
 σαφῇ κελευσμὸν Βακχίου Κάδμου κόραι,
 [1090] ἦξαν πελείας ὠκύτητ' οὐχ ἥσσονες
 ποδῶν τρέχουσαι συντόνοις δραμήμασι,
 μήτηρ Ἀγαυὴ σύγγονοί θ' ὁμόσποροι
 πᾶσαι τε βάκχαι: διὰ δὲ χειμάρρου νάπης
 ἄγμων τ' ἐπήδων θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανεῖς.
 [1095] ὥς δ' εἶδον ἐλάτη δεσπότην ἐφήμενον,
 πρῶτον μὲν αὐτοῦ χερμάδας κραταιβόλους
 ἔρριπτον, ἀντίπυργον ἐπιβάσαι πέτραι,
 ὄζοισι τ' ἐλατίνοισιν ἠκοντίζετο.
 ἄλλαι δὲ θύρσους ἔεσαν δι' αἰθέρος
 [1100] Πενθέως, στόχον δύστηνον: ἀλλ' οὐκ ἦνυτον.
 κρεῖσσον γὰρ ὕψος τῆς προθυμίας ἔχων
 καθήσθ' ὁ τλήμων, ἀπορία λελημμένος.
 τέλος δὲ δρυῖνους συγκεραυνοῦσαι κλάδους
 ῥίζας ἀνεσπάρασσον ἀσιδήροις μοχλοῖς.
 [1105] ἐπεὶ δὲ μόχθων τέρματ' οὐκ ἐξήνυτον,
 ἔλεξ' Ἀγαυή: Φέρε, περιστᾶσαι κύκλω
 πτόρθου λάβεσθε, μαινάδες, τὸν ἀμβάτην
 θῆρ' ὥς ἔλωμεν, μηδ' ἀπαγγεῖλη θεοῦ
 χοροὺς κρυφαίους. αἶ δὲ μυρίαν χέρα
 [1110] προσέθεσαν ἐλάτη κᾶξανέσπασαν χθονός:
 ὕψου δὲ θάσσωσαν ὑψόθεν χαμαιριφῆς
 πίπτει πρὸς οὐδας μυρίοις οἰμώγμασιν
 Πενθεύς: κακοῦ γὰρ ἐγγὺς ὦν ἐμάνθανεν.
 πρώτη δὲ μήτηρ ἦρξεν ἱερέα φόνου
 [1115] καὶ προσπίτνει νιν: ὁ δὲ μίτραν κόμης ἄπο
 ἔρριπεν, ὥς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι
 τλήμων Ἀγαυή, καὶ λέγει, παρηίδος
 ψαύων: Ἐγὼ τοι, μήτηρ, εἰμί, παῖς σέθεν
 Πενθεύς, ὃν ἔτεκες ἐν δόμοις Ἐχίονος:
 [1120]

MENSAGEIRO

O ar, nas alturas, manteve-se em silêncio, em silêncio manteve as suas folhas a floresta da ravina; não se ouvia o grito de uma só fera. Sem terem apreendido claramente o som, ergueram-se e voltavam os olhos para todos os lados. Segunda vez ele deu ordens. Logo que as filhas de Cadmo perceberam com clareza que era Baco que as mandava, partiram; não menos velozes do que uma pomba eram os pés que as levavam na sua corrida impetuosa – Agave, a mãe, as irmãs, do mesmo sangue nascidas, e as Bacantes todas. Atravessam de um salto a torrente da ravina e os rochedos, enlouquecidas pela inspiração do deus. Assim que viram o meu senhor montado no abeto, lançaram-lhe primeiro pedras com toda a força do alto da torre de rochedos onde haviam trepado, depois atiraram-lhe com ramos de abeto. Outras desfecham os tirsos pelo ar contra Penteu, o mísero alvo; mas não o atingiam. É que fora do alcance do seu zelo, estava o infeliz, apanhado sem poder escapar. Por fim, quebram ramos de carvalho, tal como um raio, e tentam levantar as raízes, como se fosse com alavancas sem ferro. Como, porém, não atingiam o alvo dos seus esforços, disse Agave: “Vamos, ponde-vos em toda a volta e agarrai no tronco, ó Ménades, para apanharmos a fera trepadora, a fim de que ele não vá revelar as danças secretas do deus”. Milhares de mãos se deitaram ao abeto e o arrancaram da terra. Sentado nas alturas, das alturas é atirado e, no meio de milhares de gritos, cai ao chão Penteu. Bem compreendera que a desgraça estava perto.

A primeira a começar o ritual do morticínio é a mãe, que cai sobre ele. Penteu atira com a mitra que tinha sobre o cabelo, para que, reconhecendo-o, o não imolasse a desventurada Agave.

- οἴκτιρε δ' ὦ μήτέρ με, μηδὲ ταῖς ἐμαῖς
 ἀμαρτίαισι παῖδα σὸν κατακτάνης.
 ἦ δ' ἀφρόν ἐξιῖσα καὶ διαστρόφους
 κόρας ἐλίσσουσ', οὐ φρονοῦσ' ἅ χριή
 φρονεῖν,
 [1125] ἐκ Βακχίου κατείχεται, οὐδ' ἔπειθέ νιν.
 λαβοῦσα δ' ὠλένης ἀριστερὰν χέρα,
 πλευραῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος
 ἀπεσπάραξεν ὦμον, οὐχ ὑπὸ σθένους,
 [1130] ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χεροῖν:
 Ἴνῳ δὲ τὰπὶ θάτερ' ἐξειργάζετο,
 ῥηγνύσα σάρκα, Αὐτονόη τ' ὄχλος τε πᾶς
 ἐπεῖχε βακχῶν: ἦν δὲ πᾶσ' ὁμοῦ βοή,
 [1135] ὃ μὲν στενάζων ὅσον ἐτύγγαν' ἐμπνέων,
 αἱ δ' ἠλάλαζον. ἔφερε δ' ἦ μὲν ὠλένην,
 ἦ δ' ἵχνος αὐταῖς ἀρβύλαις: γυμνοῦντο δὲ
 πλευραὶ σπαραγμοῖς: πᾶσα δ' ἡματωμένη
 χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.
 κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις
 [1140] πέτραις, τὸ δ' ὕλης ἐν βαθυξύλῳ φόβῃ,
 οὐ ῥάδιον ζήτημα: κρᾶτα δ' ἄθλιον,
 ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,
 πῆξας' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου
 φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου,
 [1145] λιποῦσ' ἀδελφᾶς ἐν χοροῖσι μαινάδων.
 χωρεῖ δὲ θήρα δυσπότην γαυρουμένη
 τειχέων ἔσω τῶνδ', ἀνακαλοῦσα Βάκχιον
 τὸν ξυγκύναγον, τὸν ξυνεργάτην ἄγρας,
 τὸν καλλίνικον, ὃ δάκρυα νικηφορεῖ.
 [1150] ἐγὼ μὲν οὖν τῇδ' ἐκποδῶν τῇ ξυμφορᾷ
 ἄπειμι', Ἀγαυὴν πρὶν μολεῖν πρὸς δώματα.
 τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν
 κάλλιστον: οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον
 θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις.
 (Eur. *Bacch.* 1084-1152)

Toca-lhe na face e diz: “Sou eu, ó mãe, o teu filho Penteu, a quem deste à luz no palácio de Equión. Compadece-te de mim, ó mãe, não sacrifiques o teu filho por causa dos meus desvarios.”

Com a boca a espumar e revolvendo os olhos em todas as direcções, sem saber pensar direito, e dominada por Baco, não a persuadiu o filho. Agarra-lhe o antebraço esquerdo, apoia o pé no flanco do desventurado e desarticula-lhe o ombro, não pela sua própria força, mas pela destreza que o deus infundira em suas mãos.

Do outro lado actuava Ino, dilacerando as carnes. Antónoe e o bando todo das Bacantes assenhoreavam-se dele. Por todos os lados se erguia um clamor: ele gemia com o alento que lhe restava, elas soltavam gritos de triunfo. Levava uma o braço, outra um pé ainda calçado. Desnudavam-se as costelas dilaceradas pelas unhas. Todas as mãos estavam ensanguentadas das carnes de Penteu atiradas como quem joga à bola. Jaz o corpo espalhado em pedaços, parte sob abruptos rochedos, outra parte na folhagem da floresta profunda, sem que seja fácil procurá-lo. A mísera cabeça, que coube à mãe agarrar com as suas mãos, espetou-a ela na ponta do tirso e leva-a pelo meio do Citéron, como se fosse de um leão das montanhas, deixando ficar as irmãs na dança das Ménades. Avança jubilosa com os malfadados despojos, a caminho destas muralhas, invocando Baco como companheiro de caça, como colaborador na perseguição, como o que lhe outorgou o triunfo. Mas de lágrimas é o troféu que lhe leva. Por mim, afasto-me para fora desta calamidade, antes que Agave chegue ao palácio. O melhor de tudo é ser sensato e venerar os deuses. E creio também que é a mais sábia das práticas para os mortais que dela usarem.

Inegavelmente, a passagem precede um dos episódios mais memoráveis da peça: Agave, com a cabeça do filho, Penteu, na ponta do tirso, momentos antes de convocar o Coro para compartilhar do festim (v. 1184). Em um só momento, Agave evoca múltiplos tabus da cultura grega e os expõe ao público ateniense, como: inversão de valores da caça, sacrifício humano, canibalismo, filicídio e regicídio. O propósito das próximas seções, portanto, é investigar como se articulam tais normas e restrições da cultura grega, para que, por fim, seja possível desvendar facetas altamente pertinentes à imagem da ménade concebida na tragédia.

3.5.1. Caça, gênero e inversão

É imprescindível, considerando os objetivos de nosso estudo, atentamente analisar o comportamento e o papel desempenhado pela figura mais emblemática da imagem da mônade: Agave. Começamos pelo trecho em que Agave, crendo ter abatido um leão, carrega a cabeça de Penteu na ponta do tirso como um troféu de sua caça:

- | | |
|---|---|
| <p>[1140] (...) κρᾶτα δ' ἄθλιον,
ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,
πήξας' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου
φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου,
λιποῦσ' ἀδελφὰς ἐν χοροῖσι μαινάδων.</p> <p>[1145] χωρεῖ δὲ θήρᾳ δυσπότην γαυρουμένη
τειχέων ἔσω τῶνδ', ἀνακαλοῦσα Βάκχιον
τὸν ξυγκύναγον, τὸν ξυνεργάτην ἄγρας,
τὸν καλλίνικον, ὃ δάκρυα νικηφορεῖ.
(Eur. <i>Bacch.</i> 1140-1148)</p> | <p>(...) A mísera cabeça, que coube à mãe agarrar com as
suas mãos, espetou-a ela na ponta do tirso e leva-a
pelo meio do Citéron, como se fosse de um leão das
montanhas, deixando ficar as irmãs na dança das
Ménades. Avança jubilosa com os malfadados
despojos, a caminho destas muralhas, invocando Baco
como companheiro de caça, como colaborador na
perseguição, como o que lhe outorgou o triunfo. Mas
de lágrimas é o troféu que lhe leva.</p> |
|---|---|

Atividades relacionadas à caça, já brevemente abordadas nas seções anteriores deste capítulo⁹⁴, recebem espaço de destaque no discurso do segundo mensageiro. Essa prática, já antecipada por Judith M. Barringer (2001, pp. 203-204), proporciona uma ferramenta relevante para o estudo da cultura grega no período clássico, uma vez que sua manifestação na arte e na literatura é capaz de articular ideias, em um nível metafórico, sobre questões sexuais e papéis de gênero. Por esse motivo, a análise do aspecto da caça em associação ao comportamento de Agave pode revelar informações importantes sobre a figura da mônade construída por Eurípides.

No domínio mitológico, Barringer (2001, p. 9) aponta que limites e normas gregas associadas ao gênero são, através do tema da caça, frequentemente testados, refletindo violações de códigos de conduta e suas respectivas consequências. A título de exemplo, podemos citar o mito do caçador Actéon, filho de Aristeu e Autônoe, que, em punição por observar a deusa Ártemis banhando-se nua, é transformado em um veado e devorado pelos próprios cães no monte Citéron (Actéon, 2005, p. 5). Por conta de seu desejo sexual descomedido, Actéon sofre, portanto, uma inversão de papéis em que caçador é transformado em caça.

Em vista disso, é inevitável traçar similaridades entre o mito de Actéon e o de Penteu: primos, ambos punidos por deuses por conta de sua *hybris*, condenados ao despedaçamento

⁹⁴ Ver seção 3.4.2. “Guerra e caça” deste estudo (p. 57).

por criaturas selvagens (domesticadas em seu estado natural) no monte Citéron, tornando-se presas ao invés de predadores (Barringer, 2001, p. 129). Barringer (2001, p. 206) demonstra que o mito de Penteu, marcado pela inversão caça-caçador, também revela inúmeras inversões sexuais – Penteu, vestindo trajes femininos, é perseguido pelas mênades que, por sua vez, representam a “építome da inversão sexual em sua caçada alucinada”.⁹⁵ De fato, a mitologia grega demonstra, constantemente, que mulheres que caçam ou que sexualmente perseguem homens acarretam em infortúnios (*Ibid.*, p. 127).

Um dos cenários de caça mais conhecidos na mitologia grega é o da caça de Cálidon, na região da Etólia. Ártemis, indignada por não ter sido honrada com sacrifícios pelo rei Eneu, envia então um imenso javali para assolar a região (Meleagro, 2005, p. 299). Segundo Apolodoro (Apollod. *Bibl.* 1.8.2-3), a caçada é liderada pelo herói Meleagro, embora a primeira pessoa capaz de ferir o animal seja Atalanta, uma mulher exímia na arte da caça. Por esse motivo, Meleagro, após matar o javali, presenteia Atalanta com os despojos da caça; contudo, o prêmio é tomado pelos tios de Meleagro, que consideravam vergonhoso que uma mulher possuísse tal honra. Meleagro, então, mata os próprios tios em retaliação. Por fim, sua mãe, em angústia pela morte dos irmãos, destrói a tora de madeira conectada à vida do filho, matando-o.

Como já mencionamos, a caça integra, juntamente com o atletismo e a atividade militar, práticas estritamente masculinas que exigem do indivíduo habilidades semelhantes, como concentração mental e preparo físico (Barringer, 2001, p. 7). Na caçada de Cálidon, contudo, aspectos da caça como processo iniciatório masculino são deturpados: “o comportamento de Atalanta situa-a, ao contrário de Meleagro, no papel do caçador bem sucedido, como se ela estivesse passando pela iniciação” (*Ibid.*, p. 156).⁹⁶

Nesse sentido, Barringer (2001, p. 206) demonstra que Atalanta adota certos atributos tradicionalmente masculinos – porte de armas, atuação em competições de atletismo e prática da caça –, que, por sua vez, enfatizam seu papel mítico como transgressora:

A androginia de Atalanta, sua resistência sexual e sua ambiguidade de gênero representam a cristalização da ansiedade social, especificamente masculina, em relação ao ofuscamento entre os limites dos papéis de gênero.⁹⁷

⁹⁵ Original em inglês: “(...) the maenads, who themselves epitomize gender inversion in their maniacal hunting”. Tradução nossa.

⁹⁶ Original em inglês: “In the Calydonian boar hunt myth, the initiatory hunt is perverted, and aspects of Atalanta’s behavior place her, rather than Meleager, in the role of successful hunter as if she were the one undergoing initiation”. Tradução nossa.

⁹⁷ Original em inglês: “Atalanta’s androgyny, her sexual resistance and gender ambiguity, represents the crystallization of social anxiety, specifically male anxiety, about the blurring of boundaries and confused gender roles”. Tradução nossa.

Dessa maneira, em um nível mitológico, as principais figuras femininas associadas à arte da caça – mênades e Amazonas – são, como já esperado, também tidas como figuras alheias aos costumes tradicionais da sociedade (Barringer, 2001, p. 156). Com efeito, Atalanta é frequentemente retratada, em representações artísticas da caça de Cálidon, trajando vestes e portando instrumentos relacionados a tais figuras. Assim como o par Penteu e Actéon, Agave e Atalanta também compartilham modelos de comportamento similares: ambas exemplificam, a partir do parâmetro da caça, a mulher que atua fora de seu papel esperado de gênero, incorporando, por isso, a imagem de “inimiga natural da ordem” social (Just, 1989, p. 182). Agave distorce, simultaneamente, sua função de filha e mãe – ao pai, introduz-se como um jovem guerreiro, portador do prêmio da caça, ansioso em exhibir a prova de sua masculinidade representada pela cabeça decapitada do filho que é caçado como um animal, e dilacerado, como uma criança indefesa, pela própria mãe.

Segal (1997, p. 208) menciona, nesse contexto, que Agave, apossando-se das armas de um guerreiro/caçador e empregando uma linguagem militar (vv. 1202-1215), também assume a função de um conquistador: ao contrário de nutrir e sustentar o espaço doméstico, Agave simbolicamente comete a invasão dos portões de Tebas e colabora para a desestruturação da *pólis*.

A narrativa de Penteu e Agave manifesta, segundo Barringer (2001, p. 206), um dos traços mais particulares aos mitos associados à caça: a desgraça acometida aos indivíduos que falham em reconhecer suas adequadas condutas sociais, religiosas e de gênero, que, por sua vez, refletem normas sociais estabelecidas e perpetuadas pela estrutura política grega da época.

3.5.2. Agave e o sacrifício

Como revela o verso 1115 – “A primeira a começar o ritual do morticínio é a mãe” –, o sangrento dilaceramento de Penteu é iniciado por Agave, denominada no trecho por *ιερέα* (*hieréa*, “sacrificadora”). Por tal motivo, a execução do próprio filho, afirma Trabulsi (2004, p. 213), é “concebida como um *sparagmós* sacrificial”.

Abordamos brevemente a temática do sacrifício nas seções anteriores deste estudo. Contudo, vale a pena, em um primeiro momento, investigar o tópico através de uma outra perspectiva: será possível que homens e mulheres atuavam igualmente e desempenhavam as mesmas funções em rituais de sacrifício? A interação entre gênero e sacrifício na cultura

grega, desse modo, é essencial no processo de interpretação e entendimento das ações de Agave no trecho analisado.

De fato, conforme esclarece Robin Osborne (1993, p. 392), não há dúvidas de que o gênero era fator determinante da função desempenhada por indivíduos nos rituais. Muitos autores da área, no entanto, manifestam pontos de vista discordantes entre si. Martin Nilsson (1961, p. 96) defende que, embora a sociedade grega fosse extremamente masculina e mulheres fossem confinadas às suas casas, a religião não as excluía e, por isso, regularmente participavam de sacrifícios e festivais; Já Marcel Detienne (1989, p. 131) declara que mulheres geralmente não eram permitidas participação no ato sacrificial ou no compartilhamento da carne: “do mesmo modo que mulheres são destituídas de direitos políticos reservados aos cidadãos masculinos, também são mantidas afastadas dos altares, carne e sangue”.⁹⁸ Louise Bruit Zaidman (1992, pp. 338-339) aparenta compartilhar da mesma concepção sustentada por Detienne e adiciona: “o fato de que mulheres participavam nesse ritual [de sacrifício] apenas através dos maridos era perfeitamente compatível com sua exclusão da vida cívica e política”.⁹⁹

Tais autores, dessa forma, identificam uma correlação entre o espaço ocupado por mulheres na organização política e na estrutura religiosa. Contudo, Osborne adverte contra certas generalizações: para Detienne, a exclusão feminina da função de sacrificadora acarreta em sua consequente exclusão dos outros níveis do ritual (consumo da carne, por exemplo); Osborne (1993, p. 401), todavia, critica a abordagem de “níveis”, uma vez que, nas palavras do autor, ela “apela para uma perspectiva cristã ortodoxa” – no contexto cristão, todos podem compartilhar do pão abençoado, mas apenas indivíduos ortodoxos batizados podem comungar com o corpo e o sangue de Cristo em outro nível. Essa equivalência é, segundo Osborne, “completamente inadequada à configuração grega”.¹⁰⁰

Para Osborne (1993, pp. 403-404), portanto, mulheres não eram, por regra, excluídas do compartilhamento da carne, visto que as práticas religiosas gregas, para o autor, mantinham certo nível de independência em relação a arranjos políticos. O sacrifício, assim, era capaz de “alcançar partes da sociedade que a política não alcançava, e, fazendo isso, atingia espaços que pertenciam exclusivamente ao domínio feminino” (*Ibid.*, p. 405).¹⁰¹

⁹⁸ Original em inglês: “Just as women are without the political rights reserved for male citizens, they are kept apart from the altars, meat, and blood”. Tradução nossa.

⁹⁹ Original em inglês: “The fact that women participated in this ritual only through their husbands was perfectly compatible with their exclusion from active civic and political life”. Tradução nossa.

¹⁰⁰ Original em inglês: “Detienne's talk of levels is no doubt appealing from a Christianising perspective (...), entirely inappropriate in the Greek setting”. Tradução nossa.

¹⁰¹ Original em inglês: “Sacrifice reached parts of society which politics did not reach, and in doing so it reached some parts that were the exclusive domain of women”. Tradução nossa.

Embora certos cultos especificamente restringiam a participação de mulheres (alguns cultos a Héracles, por exemplo) ou mesmo a participação de homens (Tesmofórias), Matthew Dillon (2003, p. 237) argumenta que a exclusão especial de mulheres em certos casos particulares e a falta de menção dessa exclusão, em outros casos, sugere que mulheres de fato participavam de outros sacrifícios marcados pelo calendário religioso. Evidências apresentadas por Dillon (2003, p. 243) indicam que a população feminina certamente recebia a carne do sacrifício durante celebrações – alguns exemplos incluem a sacerdotisa de Atena Nice, em Atenas, que recebia as pernas e o couro proveniente dos sacrifícios públicos; as virgens vencedoras das corridas em Olímpia, que eram recompensadas com uma porção da vaca sacrificada à Hera; e as jovens que atuavam como *kanēfóroi*¹⁰² nas Panateneias, que também recebiam partes do sacrifício do festival.

Evidências que atestam a participação feminina na função de sacrificadoras, todavia, são mais restritas. Dillon (2003, p. 245) menciona que sacerdotisas que regiam sacrifícios não costumavam executar a vítima pessoalmente, embora acredite-se que, em certas cidades gregas, mulheres sacrificavam porcos durante rituais em honra à Deméter. Na arte grega, representações de mulheres desempenhando tais papéis não são incomuns; um dos exemplos mais notáveis é uma ânfora encontrada em Ruvo (Puglia), onde uma mulher é retratada em um altar, segurando uma cabra nos braços e uma faca na mão direita. É possível reconhecer Dioniso e outras mulheres tocando instrumentos musicais, carregando cestas com alimentos, brandindo tirsos e dançando (Figura 2).

¹⁰² Jovens mulheres que carregavam a cesta de oferendas durante festivais e sacrifícios.

Figura 2 – Reprodução da Ânfora de Ruvo retratando mulheres praticando um ritual de sacrifício.



Fonte: A ânfora é datada de 425-375 a.C. e tem como título Apulian volute krater, Museo Archeologico Nazionale 82922. Encontra-se na coleção do Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/community.16495592>.

Legenda: Imagem retangular, com fundo bege e desenhos em preto representando figuras celebrando rituais para Dioniso.

É concebível, conclui Dillon (2003, p. 245), que mulheres sacrificassem pequenos animais em ritos privados; no entanto, é igualmente plausível que o vaso apenas reproduza uma cena imaginária de um sacrifício praticado por mênades.

Nossa investigação a respeito da interação gênero-sacrifício encontra reflexões pertinentes no trabalho de Maria Daraki. A autora assinala a diferença entre rituais de sacrifício dionisiaco associados a homens e os associados a mulheres (1985, p. 166): em Tênedos, sacrifício a Dioniso *anthrōporrhāistēs* (“destruidor de homens”) consiste no abatimento de um bezerro por um homem com um machado (Georgoudi, 2011, p. 41); em Atenas, Dioniso *ōmēstēs* (“que come cru”) recebe como sacrifício três jovens persas degolados com uma faca por um estratega (Plut. *Them.* 13.2-3); o sacrifício feminino no domínio mítico, contudo, está sempre atrelado ao desmembramento da vítima e ao consumo da carne crua (Daraki, 1985, p. 166).¹⁰³ Daraki (1985, p. 166, *apud* Trabulsi, 2004, p. 219)

¹⁰³ Paradoxalmente, como a autora não deixa de apontar, os epítetos se conservam apenas nos casos em que o sacrifício está nas mãos dos homens, ainda que não envolvam *sparagmós* ou *ōmophagía*.

conclui que “do mito à cidade, o sacrifício passa por vezes das mulheres para os cidadãos; do ‘assassinato interno’ que constitui um sacrifício como o de Penteu, passamos à ‘guerra justa’; o sacrifício dionisiaco adquire legitimidade”.

Trabulsi (2004, p. 220), portanto, a partir das observações de Daraki, declara que as formas dionisiacas de sacrifício originais (baseadas na tradição mítica) acabam por serem substituídas pela “forma civilizada” do sacrifício por degola, em um processo de “controle da selvageria” que reforça o papel dos homens e a mediação da cidade. O autor conclui, enfim, que “enquanto o sacrificador de sexo masculino e o instrumento sacrificial não controlam o sacrifício dionisiaco, enquanto ele permanece feminino, ele permanece perigoso” (*Ibid.*, p. 220).

De qualquer forma, seja o sacrifício por mãos femininas uma circunstância recorrente na religião grega, ou seja ele uma inversão da norma social habitual, ele aparenta, para a cultura grega, distinguir-se como uma perturbação ou uma anomalia. O ritual executado por Agave, é, como descreve Foley (1985, p. 211), “uma aberração, uma perversão da norma cívica controlada”, uma vez que o contexto é selvagem e a vítima relutante é despedaçada pelas mãos de mulheres, ao invés de ser executada, em uma cerimônia apropriada, por uma faca sacrificial brandida por um homem.¹⁰⁴ Assim, escreve Foley (1985, p. 211), fronteiras entre o sagrado e o profano, entre o puro e o impuro, são rompidas e os benefícios do ritual, como é de se esperar, não são obtidos pela cidade.

3.5.3. Sacrifício humano e canibalismo

Discutimos, previamente, particularidades a respeito dos rituais gregos de sacrifício, evidenciando certas atividades praticadas pelas mênades capazes de distorcer valores sustentados pelo modelo sacrificial prometéico da antiguidade.¹⁰⁵ Ainda que o *sparagmós* animal detalhado durante o discurso do primeiro mensageiro assemelhe-se em grande parte ao desmembramento de Penteu, temos aqui uma diferença crucial: a vítima, desta vez, é humana.

Dioniso, assim como Ártemis, caracteriza-se como uma divindade regularmente associada a rituais de sacrifício humano. Conforme sugere Dennis D. Hughes em *Human Sacrifice in Ancient Greece* (1991, p. 88), é possível que ambos os deuses tenham sido celebrados com sacrifícios humanos, ao menos em épocas pré-históricas. Embora perspectivas

¹⁰⁴ Original em inglês: “(...) the ritual is an aberration, a perversion of the controlled civic norm”. Tradução nossa.

¹⁰⁵ Ver seção 3.4.3. “*Sparagmós* e *ōmophagía*” deste estudo (p. 59).

quanto à veracidade histórica de tais rituais permaneçam divergentes entre os críticos da área, a ideia do sacrifício humano manteve-se viva no imaginário mitológico, artístico e literário do povo grego (Hughes, 1991, p. 185).

Hughes (1991, p. 88 e 187) declara que os próprios gregos antigos acreditavam na existência de tais sacrifícios no passado e, segundo determinadas teorias, o abatimento de animais, dessa forma, desenvolveu-se com o intuito de substituir vítimas humanas durante o ato religioso. O autor, além disso, especula que os mitos figurando sacrifícios humanos tenham se originado a partir de tensões e sensações ambíguas despertadas pelo ato do abate sacrificial:

Ao encarar suas vítimas como substitutas de seres humanos, e a matança como uma forma amenizada de um ato muito mais terrível, os devotos reconhecem a seriedade da execução e reduzem sua responsabilidade pela morte do animal (Hughes, 1991, p. 187).¹⁰⁶

De modo geral, na perspectiva cultural grega, o ritual de sacrifício humano é tido como um costume selvagem, bárbaro, ímpio e distintamente antagônico às noções civilizatórias gregas. Com efeito, narrativas mitológicas que aludem ao processo de abolição deste tipo de sacrifício ou de substituição de vítimas humanas por animais não são incomuns. Pausânias (Paus. 9.8.2), por exemplo, registra o caso do culto a Dioniso *aigobólos* (matador de cabras), em Pótnias, na Beócia: durante um sacrifício, os devotos, bêbados e violentos, matam um sacerdote de Dioniso; imediatamente, uma peste recai sobre a população que, instruída pelo oráculo de Delfos, sacrifica um jovem menino em honra a Dioniso. Alguns anos depois, diz-se que o próprio deus passou a substituir a vítima por uma cabra, ao invés de um menino.

Outro exemplo mencionado por Hughes envolve a versão de Apolodoro (Apolod. Bibl. 2.5.11) da história de Héracles e o rei do Egito, Busíris: sofrendo com a seca em sua região e guiado pelas advertências de oráculos sobre como combatê-la, Busíris passa a sacrificar um estrangeiro todo ano no altar de Zeus; Héracles, quando capturado pelo rei, é levado ao altar sacrificial mas escapa de suas correntes e mata Busíris e seu filho. Hughes (1991, pp. 187-188) aponta que a morte do rei egípcio, muito famosa em pinturas de vasos, representa um último ato de sacrifício humano, desempenhado com o objetivo de findar qualquer outro sacrifício humano subsequente e simbolizando, portanto, a vitória da cultura grega sobre os costumes bárbaros.

¹⁰⁶ Original em inglês: “By viewing their victims as substitutes for human beings, and the slaughter as a mitigated form of a far more terrible act, the worshippers both acknowledged the seriousness of the killing and reduced their responsibility for the animal’s death”. Tradução nossa.

De forma similar, o canibalismo também é tido, segundo a compreensão grega, como uma conduta tipicamente atribuída ao comportamento bárbaro e selvagem. Heródoto (Hdt. 4.106), por exemplo, ao descrever os Andrófagos como comedores de carne humana, selvagens e ignorantes às leis e à justiça, explicitamente busca estabelecer um contraste entre culturas consideradas primitivas e a própria cultura grega. Além disso, tal como no caso do sacrifício humano, várias divindades mostram-se responsáveis, na mitologia, pelo fim do canibalismo, como Zeus ao aniquilar a soberania do canibal Cronos.

Vale ressaltar que não faz parte do objetivo de nosso estudo analisar evidências arqueológicas que comprovem, ou não, a autenticidade histórica de práticas de canibalismo ou de sacrifício humano; optamos, de outro modo, por direcionar a atenção às seguintes palavras de Hughes (1991, p. 189):

Mitos de sacrifício humano e canibalismo servem para responder às necessidades da cultura que os inventou, diferenciando os gregos e seus costumes sacrificiais e alimentícios dos povos à sua volta, e de um passado imaginário; assim, possuem valor conceitual independentemente da existência de tais costumes na realidade.¹⁰⁷

Priorizamos, portanto, a abordagem que situa tais atividades como ideias e conceitos – aptos em vincular valores específicos a respeito da cultura grega –, ao oposto de possibilidades históricas. À vista disso, narrativas que figuram canibalismo e sacrifício humano manifestam um intenso potencial dramático, menciona Hughes (1991, pp. 189-191), e, por tal motivo, prosperaram no teatro trágico do século V a.C. A título de exemplo, é possível citar *Agamemnon*, de Ésquilo (Aesch. Ag. 1214-1222 e 1242-1244), em que o conflito entre Atreu e o irmão, Tiestes, atua como pano de fundo da peça – em um ato de vingança, Atreu prepara e oferece, como alimento, os próprios filhos do irmão a Tiestes. Sófocles, da mesma forma, também destaca a temática do canibalismo na peça *Tereu*, incompleta e preservada apenas em fragmentos: Procne, esposa de Tereu, enciumada e buscando vingança, mata o próprio filho e o concede ao pai da criança como alimento (Fitzpatrick, 2007, p. 39). A linguagem e o contexto do sacrifício humano, por sua vez, distinguem-se, em Eurípides, como ideia central de muitas de suas peças, como *Ifigênia em Áulis* e *Ifigênia em Táuris*, e, juntamente com o canibalismo, incorporam a temática da tragédia perdida *Cretenses* (Tralau, 2017) e *As Bacantes*.

O canibalismo em *As Bacantes* não se apresenta como uma atividade explícita, mas um prenúncio não concretizado: Agave, portando a cabeça de Penteu, convida o coro a

¹⁰⁷ Original em inglês: “Myths of human sacrifice and cannibalism served to answer the needs of the culture which invented them, differentiating the Greeks and their sacrificial and alimentary customs both from the peoples around them and from an imagined past, and having a conceptual value quite independent of the existence of the customs in reality”. Tradução nossa.

participar de seu festim (“Participa na festa!”¹⁰⁸, v. 1184) e pede a Cadmo que chame os amigos para compartilharem do banquete (“Convida para um festim os teus amigos”¹⁰⁹, v. 1242). Agave, contudo, recupera sua sanidade antes que qualquer prática de canibalismo seja consumada.

Discutimos anteriormente a respeito da ingestão da carne humana como um conceito capaz de comunicar princípios e normas vinculados ao povo grego. É importante, dessa forma, avaliar como interagem tais concepções entre si, interpretando-as dentro do sistema de códigos considerados apropriados à conduta grega, para que, por fim, possamos satisfatoriamente compreender a personagem de Agave.

Já esclarecemos rapidamente o relacionamento estabelecido entre os gregos e aspectos selvagens associados ao domínio animal.¹¹⁰ De fato, Segal (1974, p. 291) correlaciona a antítese “domesticação/selvageria” a outras oposições de valores morais, como “justiça/injustiça”, “hospitalidade/violência”, e, em especial, “vegetarianismo/canibalismo”. O conceito de “domesticação” transmite, portanto, para os gregos do período clássico, valores de ordem moral. Princípios éticos atrelados ao significado de “domesticação” como um componente da humanidade civilizada são, segundo o autor, amplamente desenvolvidos na obra de Platão. Segal (1974, pp. 296-298) explica que, para Platão, a harmonia genuína da alma humana só é plenamente conquistada a partir do triunfo da “domesticação” e da “humanidade” sobre a “selvageria” e a “bestialidade”.

Essa oposição não existe apenas em um plano ético, mas também alimentar, uma vez que a domesticação dos hábitos alimentares corresponde a um estágio crucial no processo civilizatório da humanidade. Ao descrever o princípio do progresso humano, Diodoro Sículo (Diod. Sic. 1.8.5-9), por exemplo, remete a três principais elementos responsáveis pelo avanço da existência do homem: o uso de vestimentas, o cultivo de alimentos e o domínio sobre o fogo. Esse último, em particular, é de excepcional relevância pois acarreta em uma oposição direta ao hábito de comer carne crua.

Para os gregos, em consequência, o “cru” e o “selvagem” encontram o ápice de sua manifestação na prática de canibalismo. Na literatura, essa ideia é claramente ilustrada pela figura dos Ciclopes – criaturas selvagens, que não cozinham sua carne e devoram homens crus –, derrotados por instrumentos que simbolizam o progresso civilizado humano e o domínio sobre a natureza: o vinho, o fogo e uma arma construída a partir de um tronco de

¹⁰⁸ Original: μέτεχέ νυν θοίνας.

¹⁰⁹ Original: κάλει φίλους ἐς δαῖτα.

¹¹⁰ Ver seções 3.4.1. “Comunhão com a natureza” (p. 54) e 3.4.3. “*Sparagmós* e *ōmophagía*” deste estudo (p. 59).

árvore (Hom. *Od.* 9.360-390). Em *Os Trabalhos e os Dias*, similarmente, Hesíodo (Hes. *Op.* 276-280) adverte que o consumo de carne da mesma espécie denota o abandono da justiça dos homens:

Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs:
que peixes, animais e pássaros que voam
devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;¹¹¹

Tal como a *ōmophagía*, portanto, a ingestão de carne humana, além de perverter as normas de um sacrifício apropriado, “rompe a diferenciação entre homens e animais e confunde a *physis*, o estado da natureza, com a *nomos*, a estrutura ordenada da sociedade humana” (Segal, 1974, p. 305).¹¹² O canibalismo é exemplarmente retratado pelo mito de Licáon, que, considerado um rei ímpio em relação aos deuses, oferece hospitalidade a Zeus em seu palácio. Buscando descobrir se o hóspede era verdadeiramente um deus, Licáon fornece a Zeus a carne de seu próprio filho, segundo algumas versões do mito, como alimento. O deus, irado pelo ocorrido, fulmina Licáon e seus filhos com um raio; outras variantes da história, contudo, contam que Zeus transformou Licáon em um lobo como punição (Lycaon, 1990, pp. 249-250).

Nesse sentido, ainda que o canibalismo não seja consumado em *As Bacantes*, é possível traçar inúmeras similaridades entre o desfecho de Agave e o mito de Licáon. Em ambos os casos, a integridade do sacrifício é então violada pela imolação de um ser humano – o próprio filho – e os participantes experienciam a incorporação de uma bestialidade.

A sanidade de Agave, indica Segal (1997, p. 210), é apenas recuperada por intermédio do discurso de seu pai, Cadmo, que salienta a conexão da filha com a família, o marido e o filho:

ΚΑΔΜΟΣ

ἐς ποῖον ἦλθες οἶκον ὑμεναίων μέτα;

ΑΓΑΥΗ

Σπαρτῶ μ' ἔδωκας, ὡς λέγουσ', Ἐχίονι.

ΚΑΔΜΟΣ

[1275] τίς οὖν ἐν οἴκοις παῖς ἐγένετο σὺ πόσει;

ΑΓΑΥΗ

Πενθεύς, ἐμῇ τε καὶ πατρὸς κοινωνία.

ΚΑΔΜΟΣ

τίνος πρόσωπον δῆτ' ἐν ἀγκάλαις ἔχεις;

CADMO

Qual foi a casa em que entraste para casar?

AGAVE

A Equíon, descendente, ao que dizem, dos Dentes do Dragão, me deste em casamento.

CADMO

E então qual foi o filho que nesse lar geraste para o teu esposo?

AGAVE

Penteu, saído da união entre mim e o pai.

¹¹¹ Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer (1996).

¹¹² Original em inglês: “Cannibalism breaks down the differentiation between man and beast and confounds *physis*, the state of nature, with *nomos*, the ordered structure of human society”. Tradução nossa.

ΑΓΑΫΗ

λέοντος, ὥς γ' ἔφασκον αἱ θηρώμεναι.

ΚΑΔΜΟΣ

σκέψαι νυν ὀρθῶς· βραχὺς ὁ μόχθος εἰσιδεῖν.
(Eur. *Bacch.* 1273-1279)

CADMO

E agora de quem é a cabeça que tens nos braços?

AGAVE

É de um leão. Pelo menos, foi o que afirmaram as suas caçadoras.

CADMO

Olha bem a direito. Pequeno é o esforço de olhar.

Cadmo, nas palavras de Segal (1997, p. 210), “reconstrói os limites” entre o espaço selvagem – as atividades tipicamente masculinas, as práticas de *sparagmós* e *ōmophagia*, o canibalismo iminente – e o espaço doméstico renunciado, involuntariamente, por Agave:

ΑΓΑΫΗ

πάτερ, μέγιστον κομπάσαι πάρεστί σοι,
πάντων ἀρίστας θυγατέρας σπεῖραι μακρῶ
[1235] θνητῶν: ἀπάσας εἶπον, ἐξόχως δ' ἐμέ,
ἧ τὰς παρ' ἱστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας
ἐς μείζον' ἦκω, θῆρας ἀγρεύειν χεροῖν.
(Eur. *Bacch.* 1233-1237)

AGAVE

Bem podes, ó pai, gloriar-te acima de todos, por teres dado o ser àquelas que são, de longe, as filhas mais valentes de entre os mortais. A todas eu incluo, e a mim em especial, eu que abandonei a lançadeira junto do tear e me elevei a mais altos feitos, a caçar feras pelas minhas mãos.

O mundo evocado por Cadmo manifesta a ordem social e política grega, e, dessa maneira, busca situar Agave em uma esfera civilizada, onde sua função afasta-se das tarefas tradicionalmente atribuídas aos filhos guerreiros e se iguala às responsabilidades maternas e de uma esposa. Cadmo destaca, primeiramente, o pertencimento de Agave a uma casa e a um homem através do casamento, ressaltando sua posição como mulher de Equión; em seguida, menciona o filho, gerado para o marido, distinguindo sua condição como mãe e seu encargo de perpetuar a linhagem familiar.

O desfecho de Agave, entretanto, evidencia seu isolamento e exclusão desta mesma estrutura convocada por Cadmo, visto que se encontra desprovida de casa, cidade e filho, impossibilitada de exercer os papéis mencionados pelo pai (vv. 1364-1370). Ao mesmo tempo, expressando angústia em relação ao culto dionisiaco, o mundo selvagem também não a pertence: “Oxalá eu chegue onde nem o Citéron tremendo me veja a mim, nem eu aviste com os meus olhos o Citéron, nem exista de um tirso a lembrança. A outras Bacantes o seu culto”¹¹³ (vv. 1386-1387).

¹¹³ Original: ἔλθοιμι δ' ὅπου / μήτε Κιθαιρῶν ἔμ' ἴδοι μιὰρὸς / μήτε Κιθαιρῶν' ὅσσοισιν ἐγώ, / μήθ' ὅθι θύρσου μνῆμ' ἀνάκειται: / Βάκχαις δ' ἄλλαισι μέλοιεν.

Agave, ao contrário de Licáon, é coagida a um estado de delírio por Dioniso e não age com autonomia; dessa forma, é caracterizada, simultaneamente, como “instrumento de vingança do deus e sua vítima” (Segal, 1997, p. 212). Entretanto, podemos aplicar à Agave as palavras de Segal (1974, p. 306) a respeito do destino de Licáon: “O estado da selvageria substitui a civilização, e o homem se encontra em uma condição de *anomia*, apartado dos deuses, da cidade e dos membros de sua casa”.¹¹⁴

3.5.4. Filicídio e regicídio: *oîkos* e *pólis* em desequilíbrio

Na introdução da obra *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome* (2012, pp. 1-2), as editoras Petersen e Salzman-Mitchell destacam a seguinte passagem:

Mulheres e maternidade. Considerando suas definições, esses dois substantivos estão indissociavelmente entrelaçados, uma vez que a função primária de uma mulher foi tradicionalmente definida como sua habilidade de reproduzir e/ou cuidar de seus filhos.¹¹⁵

De fato, Nancy Demand (1994, p. 24) reitera que a mulher, prometida em casamento pelo pai a um cidadão, passa a pertencer ao *oîkos* do marido como esposa e é, portanto, responsável por fornecê-lo com filhos legítimos. O *oîkos*, ou residência, compreende a casa, a terra, as pessoas, animais e objetos nele abrigados e propicia, assim, o contexto de reprodução e maternidade da mulher na antiguidade (*Ibid.*, p. 24).

Demand aponta, nesse sentido, que a vulnerabilidade de um *oîkos* decorre de seus membros femininos, uma vez que a sobrevivência de cada *oîkos* dependia da continuidade da linhagem do homem responsável pelo comando da casa. Em outras palavras, para garantir sua posição na família, esperava-se que a mulher produzisse filhos (preferencialmente homens), de tal forma que a esterilidade comumente era tida como motivo legítimo para divórcio (Mastronarde, 2002, p. 253). Contudo, uma vez introduzida ao *oîkos* do marido através casamento, a mulher era tida como um elemento exterior, capaz de acarretar em desonra à casa. “Em seu papel como progenitora oficial”, continua Demand (1994, p. 25), “ela poderia ameaçar ainda a continuidade à qual foi trazida para assegurar”.¹¹⁶

¹¹⁴ Original em inglês: “The state of savagery replaces civilization, and man founders in a condition of *anomia*, cut off (...) from the gods, from the city, from the members of his House”. Tradução nossa.

¹¹⁵ Original em inglês: “Women and motherhood. Given their definitions, these two nouns are inextricably intertwined, as a woman's primary role has traditionally been defined as vis-à-vis her ability to reproduce and/or care for offspring”. Tradução nossa.

¹¹⁶ Original em inglês: “(...) in her role as official progenitor she could even threaten the continuity she was brought in to assure”. Tradução nossa.

Aliada à reprodução, a mulher também desempenhava uma outra tarefa imprescindível: manter o filho vivo (Demand, 1994, p. 44). Qualquer sugestão do contrário caracteriza uma violenta infração aos princípios da cultura grega. Não é surpreendente, por esse motivo, que o gênero trágico amplamente desfrute da temática do filicídio – Agave e Medeia consistem em dois grandes exemplos de mães que matam os próprios filhos, ainda que em diferentes situações.

Amelia Tallarini (2023, p. 8) elabora articula diferenças e semelhanças entre os filicídios cometidos por Agave e Medeia, salientando o caráter vingativo de ambos os atos: Dioniso busca punir Agave e Penteu, enquanto Medeia pretende se vingar de Jasão. É importante observar, todavia, que o condutor da vingança e o agente do filicídio, no caso de *As Bacantes*, são duas pessoas diferentes – Dioniso e Agave, respectivamente. Além disso, os níveis de autonomia exibidos pelas mulheres são distintos, dado que Medeia aparenta agir com independência, e Agave distingue-se como uma vítima relutante (Tallarini, 2023, pp. 2-3).

É interessante observar, como assinala Tallarini (2012, pp. 31-34), que as consequências do filicídio em ambas as peças são similares. Ao matar os filhos, Medeia priva Jasão de descendentes aptos a perpetuar sua linhagem na posteridade; considerando que o propósito do casamento para o homem é a obtenção de herdeiros¹¹⁷, o resultado do filicídio é extremamente desfavorável a Jasão. De modo semelhante, o mesmo desfecho é reservado a Cadmo:

ΚΑΔΜΟΣ

- ὕμῖν ἐγένεθ' ὅμοιος, οὐ σέβων θεόν.
 τοιγὰρ συνῆψε πάντας ἐς μίαν βλάβην,
 ὕμᾱς τε τόνδε θ', ὥστε διολέσαι δόμους
 [1305] κᾶμ', ὅστις ἄτεκνος ἀρσένων παίδων γεγώς
 τῆς σῆς τόδ' ἔρνος, ὃ τάλαινα, νηδύος
 αἰσχιστα καὶ κάκιστα κατθανόνθ' ὄρῳ,
 ὃ δῶμ' ἀνέβλεφ'—ὅς συνεῖχες, ὃ τέκνον,
 τοῦμόν μέλαθρον, παιδὸς ἐξ ἐμῆς γεγώς,
 [1310] πόλει τε τάρβος ἦσθα·
 (Eur. *Bacch.* 1302-1310)

CADMO

Foi igual para ambos, por não prestardes culto ao deus. Por isso ele nos envolveu todos numa só acusação, a vós e a Penteu, donde **resultou a ruína da minha casa e minha, já que, privado da descendência masculina, vejo agora este fruto do teu ventre, ó desgraçada, perecer da forma mais afrontosa e vil.** Era por ele que a casa respirava. (*Dirigindo-se ao cadáver*) Eras tu, ó filho, que sustentavas o nosso palácio, tu que nasceras de uma filha minha e eras o terror da cidade.¹¹⁸

¹¹⁷ Medeia insinua tal ideia: “E, depois de teres recebido tais benefícios da nossa parte, tu, o mais celerado dos homens, atraíste-nos e contraíste novas núpcias, havendo filhos; se ainda ao menos não tivesses descendência, seria perdoável teres-te enamorado de um novo tálamo.” Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2017). Original: καὶ ταῦθ' ὑφ' ἡμῶν, ὃ κάκιστ' ἀνδρῶν, παθῶν / προύδοκας ἡμᾶς, καὶνὰ δ' ἐκτήσω λέχη— / παίδων γεγῶτων· εἰ γὰρ ἦσθ' ἅπαις ἔτι, / συγγνώστ' ἂν ἦν σοι τοῦδ' ἐρασθῆναι λέχους. (Eur. *Med.* 488-491).

¹¹⁸ Grifos nossos.

Assim como Medeia em relação a Jasão, Agave, atuando a vingança de Dioniso, destitui Cadmo de qualquer herdeiro homem através do filicídio.

Portanto, em face a tal breve contextualização dos códigos éticos associados à maternidade na antiguidade, é possível afirmar que o filicídio acarreta, para os gregos, em uma “transgressão dos limites da condição feminina e da humanidade no geral” (Tallarini, 2023, p. 5).¹¹⁹ Um bom exemplo disso é representado pela passagem em que Penteu clama pela mãe, invocando o próprio nome momentos antes de ser dilacerado (vv. 1119-1122). Segal (1997, pp. 225-226) observa que, nesse momento, o posicionamento tradicional entre mãe e filho sofre uma nítida distorção: a configuração de Penteu – no chão, deitado de costas (v. 1112-1114) – simula a posição de uma pequena criança, com a mãe debruçada sobre seu corpo (vv. 1115-1116), mas não há sinal de reconhecimento pela parte de Agave. Seu comportamento, por sua vez, é violento e animalesco, “a Mãe Perversa em seu aspecto mais horrendo”.¹²⁰

O filicídio de Agave (e o de Medeia), além de inverter comportamentos maternos, também acarreta em outro aspecto muito importante: ele encaminha o *oikos* a um estado de desequilíbrio e fragilidade, uma vez que a sobrevivência da linhagem masculina é, dessa forma, inviabilizada. Considerando, segundo Aristóteles (Arist. Pol. 1.1253b), que o *oikos* integra a unidade social básica da *pólis*, seu desequilíbrio estende-se, conseqüentemente, ao funcionamento da cidade. Efetivamente, como escreve J. Roy (1999, p. 4), “a *polis* ateniense dependia da família nuclear cidadã” – ou seja, do sistema representado pelo *oikos* – “para produzir novos cidadãos da *polis*. (...) A grande maioria de cidadãos adquiriam cidadania como parte de seu patrimônio amparado pelo nascimento legítimo em uma família cidadã”.¹²¹ Roy recorda uma passagem de Tucídides que exemplifica isso:

Aqueles entre vós ainda em idade de procriar devem suavizar a tristeza com a esperança de ter outros filhos; assim, não somente para muitos de vós individualmente os filhos que nascerem serão um motivo de esquecimento dos que se foram, mas a cidade também colherá uma dupla vantagem: não ficará menos populosa e continuará segura (Thuc. 2.44.3).¹²²

¹¹⁹ Original em inglês: “Filicide leads to the transgression of the boundaries both of womanhood and of humanity more generally”. Tradução nossa.

¹²⁰ Original em inglês: “(...) the Evil Mother in her most horrific aspect”. Tradução nossa.

¹²¹ Original em inglês: “The Athenian polis relied on the nuclear citizen family to produce the new citizens of the polis. (...) The vast majority of Athenian citizens acquired their citizenship as part of their patrimony on the basis of legitimate birth into a citizen family”. Tradução nossa.

¹²² Tradução de Mário da Gama Kury (2001). Original: “καρτερεῖν δὲ χρὴ καὶ ἄλλων παίδων ἐλπίδι, οἷς ἔτι ἡλικία τέκνωσιν ποιεῖσθαι· ἰδίᾳ τε γὰρ τῶν οὐκ ὄντων λήθη οἱ ἐπιγιγνώμενοί τισιν ἔσονται, καὶ τῇ πόλει διχόθεν, ἓκ τε τοῦ μὴ ἐρημοῦσθαι καὶ ἀσφαλείᾳ, ξυνοίσει.”

A produção de novas gerações de atenienses, assim, era tarefa do *oîkos*, e garantia segurança, estrutura e continuidade ao sistema da *pólis*. O infanticídio em *As Bacantes*, no entanto, não pode ser considerado o único motivo para uma potencial desestruturação da cidade, posto que a morte de Penteu não só consiste na morte de um filho, mas no assassinato de um governante.

Partindo de uma perspectiva manifestamente feminista, Bonnie Honig (2021, p. 58) defende que é admissível interpretar o regicídio/filicídio de Penteu como uma parábola política. Nessa concepção, Honig acredita que o violento ataque contra o rei corresponde a uma representação literal de atos já anteriormente cometidos pelas mônades – a rejeição do trabalho feminino; o estabelecimento de um espaço fora da cidade onde atuam novos comportamentos e normalizam novas normas de conduta; e o ataque às pessoas que espreitam seus ritos secretos, para citar alguns exemplos. Exercendo um certo nível de autonomia e consciência a respeito de suas próprias ações durante o regicídio, as mônades, segundo Honig (2021, pp. 12 e 58), contestam a autoridade soberana e renunciam o domínio de Penteu.¹²³

Regicídio e filicídio, portanto, estão “inextricavelmente interligados” (Honig, 2021, p. 11):

É simplesmente impossível matar o rei sem perder o filho, não só devido ao fato circunstancial de que seu filho Penteu é também o rei, mas, mais fundamentalmente, porque matar o rei significa matar o patriarcado, a estrutura de parentesco à qual a posição de “filho” pertence (Honig, 2021, p. 82).¹²⁴

É evidente que a morte de Penteu, dessa forma, conduz a *pólis* a um estado de instabilidade e descontrole. Com efeito, Spyros D. Syropoulos (2003, p. 51) observa que, ao fim da tragédia, a ordem social e moral da cidade é fragmentada – o governante da cidade está morto, Cadmo e sua família são exilados, Agave encontra-se em uma condição de sofrimento, remorso e lamentação e as mulheres restantes da cidade vagam pela montanha em delírio.



¹²³ A teoria de Honig baseia-se na ideia da “recusa feminista” (*feminist refusal*), em que, ao rejeitar o trabalho na cidade, estabelecerem-se em um local fora dela e, por fim, retornarem reivindicando certas exigências, as bacantes – mais conscientemente do que esperamos e através de esforços colaborativos –, buscam politicamente transformar a cidade, e não abandoná-la (Honig, 2021, pp. 1-4). A recusa feminista, diz Honig, é um “projeto regicida, uma vez que procura interromper a antiga ordem” (Honig, 2021, p. 4). Não pretendemos aqui discutir a validade ou legitimidade dessa teoria, mas apenas explorar variadas maneiras de entender e interpretar o regicídio de Penteu no contexto da peça e do nosso estudo.

¹²⁴ Original em inglês: “It is simply not possible to kill the king without losing the son, not just because of the circumstantial fact that her son Pentheus is also the king, but more fundamentally because killing the king means killing patriarchy, the structure of kinship to which the position of ‘son’ belongs”. Tradução nossa.

Buscamos, ao longo do capítulo dois, elaborar um relato detalhado acerca das práticas de menadismo representadas por Eurípides em *As Bacantes*. Investigando, sobretudo, de que maneira princípios de conduta social, noções religiosas e culturais e a estrutura política da antiguidade grega interagem com comportamentos e aspectos associados à figura das mônades, é possível, enfim, compreender o espaço reservado por tais mulheres no imaginário grego.

A maior parte das atividades das mônades, constata Ross S. Kraemer (1994, p. 47), podem ser definidas como “renúncias explícitas de papéis socialmente apropriados e inversões de comportamentos femininos/masculinos”, a começar por sua aparência e conduta física, que, segundo Kraemer, representam, simbolicamente, uma libertação temporária de contingências sociais: cabelos soltos, pés descalços, dançando em delírio, saltando e correndo.¹²⁵ Gradualmente, tais renúncias e inversões adotam traços mais drásticos e violentos: mães abandonam seus bebês e amamentam animais selvagens, mulheres desempenham funções tradicionalmente masculinas de caçador e guerreiro, desmembram animais e abandonam relacionamentos e responsabilidades sociais de mãe, filha e esposa. Compelidas por Dioniso, as mônades incorporam figuras suscetíveis à loucura, perversoras do sacrifício, infratoras de normas alimentícias, canibais em potencial, fadadas a um destino de exílio ou delírio, e, no caso de Agave, assassinas do próprio filho e perturbadoras do governo vigente.

Dessa forma, como desenvolve Barbara Goff (2004, p. 279), é plausível conceber o menadismo como uma projeção, na imagem da “mulher louca”, de ansiedades e tensões masculinas relacionadas a aspectos selvagens, irracionais e violentos atribuídos, pela ideologia de gênero grega, à figura feminina. Goff (2004, p. 280), nesse sentido, emprega um termo interessante ao caracterizar as mônades: “anti-esposa”.

A imagem dessas mulheres construída por Eurípides, à vista disso, – embora múltiplos autores a considere “deformada, exagerada e falsa” (Caballero, 2013, p. 162) –, exerceu ampla influência em âmbito literário e artístico. Posteriormente, em Roma, essa influência se torna culturalmente significativa, uma vez que, segundo Silvia Caballero (2013, p. 162), muitas mulheres optaram por seguir o modelo das mônades euripidianas durante rituais dionisíacos.

¹²⁵ Original em inglês: “Several of their activities constitute explicit denials of their socially approved roles and inversions of male/female behavior”. Tradução nossa.

4. CAPÍTULO III: HISTORIOGRAFIA

4.1. MENADISMO NA HISTORIOGRAFIA

Na introdução de sua edição comentada de *As Bacantes*, Richard Seaford (1996, p. 36) discute a presença da figura da mênade na literatura e na arte da antiguidade grega, catalogando o material disponível em quatro tipos de conteúdo: textos literários anteriores à peça de Eurípides, como a *Ilíada* (Hom. *Il.* 6.132-133; 6.389; 22.460); representações visuais em pinturas e vasos atenienses do período clássico e arcaico¹²⁶; textos de prosadores mais tardios, como Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias; e inscrições do período helenístico e posteriores. Optamos, portanto, neste terceiro capítulo, direcionar a perspectiva – antes dedicada ao texto trágico – a outro objeto de estudo: o gênero historiográfico.

Muitos autores, como Silvia Caballero (2013, p. 159), insistem na importância de distinguir entre “mênades míticas, existentes apenas na imaginação de artistas e poetas, e as verdadeiras, mencionadas por Diodoro, Pausânias e Plutarco”¹²⁷, uma vez que seus retratos – em pouca ou grande medida, dependendo da perspectiva crítica – manifestam discrepâncias entre si. É de comum acordo entre críticos da área, assim, que o texto historiográfico referente ao culto dionisiaco e seus participantes, como veremos a seguir, certamente possibilita a abordagem de um ponto de vista distinto ao sugerido por Eurípides em *As Bacantes*.

Com o intuito de distinguir entre mênades mitológicas e mênades históricas, o autor alemão A. Rapp (1872) publica o artigo “Die Miinade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie”. Segundo Rapp, como devidamente expõe Albert Henrichs (1978, p. 121), as mênades históricas eram retratadas nos textos de Diodoro, Plutarco e Pausânias, bem como em inscrições em pedra de Magnésia e Mileto, por exemplo; as mênades mitológicas, entretanto, limitavam-se à “criações artificiais”, certamente originadas da imaginação de poetas e artistas. Entretanto, Henrichs (1978, pp. 121-122) aponta que, entre 1890 e 1968, variadas inscrições acerca de práticas de menadismo foram encontradas nas regiões da Grécia, Ásia Menor e Itália, datando dos séculos III a.C. e II d.C., aproximadamente. Essas inscrições, de acordo com o autor, evidenciam que a classificação proposta por Rapp possivelmente não era, na realidade, tão rígida como esperado, uma vez que essa documentação epigráfica manifestava características comuns relatadas tanto por Eurípides quanto pelos prosadores

¹²⁶ Ver Edwards (1960) e McNally (1978).

¹²⁷ Original em inglês: “It is important to distinguish between mythical maenads, existing only in the imagination of artists and poets, and the real ones, mentioned by Diodorus Siculus, Pausanias and Plutarch”. Tradução nossa.

mencionados: “muitas passagens em *As Bacantes* foram, assim, reivindicadas como descrições autênticas de rituais menádicos”, diz Henrichs.¹²⁸

Diversos autores da área, dessa forma, favorecem a perspectiva de que Eurípides decerto foi inspirado por cultos praticados em honra a Dioniso. Ross Kramer (1979, p. 58), por exemplo, sustenta que Eurípides aparenta combinar elementos de mitos consagrados com observações de práticas existentes durante sua própria época. E.R. Dodds (1940, p. 159), por sua vez, argumenta que semelhanças entre a religião descrita em *As Bacantes* e religiões orgiásticas de outras localidades sugerem que a mênade é uma figura real, que existiu sob diferentes denominações, em diferentes épocas e regiões. Tais semelhanças, segundo Dodds (1940, pp. 160-161), incluem: o uso de flautas ou tamborins, que, além de figurarem na arte e na poesia, constituíam, para os gregos, instrumentos de religiões orgiásticas, utilizados no culto à deusa Cibele e à Réia cretense; o movimento frenético da cabeça em êxtase, caracterizando, em diversos lugares, tipos específicos de histeria religiosa; e, por fim, o manuseio do fogo sem que fossem queimadas, assemelhando-se, de acordo com Dodds, às danças extáticas marcadas pela manipulação de brasas quentes na Colúmbia Britânica, África do Sul e Sumatra.

Todavia, numerosos posicionamentos, como o de Henrichs (1978, p. 123), indicam que as inscrições e o texto historiográfico sugerem uma história ligeiramente diferente do retrato “imaginativo e colorido” das mênades da tragédia e da arte grega, demonstrando, portanto, que “a realidade do culto menádico era mais reduzida e menos exótica”.¹²⁹ Certas atividades, como a ingestão de carne crua, o agrupamento em tíasos socialmente heterogêneos, e o transe acarretado pela posseção divina são, declara Barbara Goff (2004, p. 272), questionáveis e possivelmente impraticáveis em um contexto real; até mesmo Dodds (1940, p. 155) considera celebrações ao ar livre como contraditórias ao “espírito de isolamento” que caracterizava a vida feminina na antiguidade. Caballero (2013, p. 159), de modo similar, afirma que descrições de mênades na literatura aparentam ser apenas motivos literários, sem correspondência com a realidade.

Goff (2004, p. 272) ainda propõe outro problema: o paradigma euripidiano de menadismo não é corroborado por nenhum testemunho sobrevivente do período clássico ou arcaico, visto que evidências “concretas” – como inscrições, elege a autora – advêm apenas

¹²⁸ Original em inglês: “Several additional passages in the *Bacchae* have thus been vindicated as descriptions of authentic maenadic ritual”. Tradução nossa.

¹²⁹ Original em inglês: “But the inscriptions as well as the prose writers tell a slightly different story which suggests that the cultic reality of maenadism was more subdued and less exotic”. Tradução nossa.

do período helenístico, muito posterior à época de Eurípides. Goff (2004, p. 274) discute, enfim, que

um argumento fundamental sobre o tópico não questiona simplesmente se mulheres humanas, mênades, experienciaram algo similar ao menadismo de *As Bacantes*, mas se existiam de fato mênades no século V a.C.: em outras palavras, teriam as imagens em vasos e em *As Bacantes* realmente retratado mulheres humanas, ou seriam essas “mênades” seres puramente imaginários?¹³⁰

Evidentemente, inúmeros pesquisadores – como Caballero, Henrichs e Rapp –, baseando-se em evidências literárias, epigráficas e arqueológicas, se ocuparam da tarefa de desassociar a história do mito e discernir entre aspectos da realidade em oposição à literatura. Contudo, como prontamente adverte Caballero (2013, p. 159), é praticamente impossível alegar quais ações descritas pelos prosadores decerto eram desempenhadas pelas mênades na vida real, se tais mulheres verdadeiramente existiram, ou mesmo se suas práticas eram, de fato, inspiradas por uma essência divina. Felizmente, a busca pela verdade absoluta não constitui os objetivos de nosso trabalho. Cabe a nós apenas investigar como o ritual é retratado nesses textos – independentemente de suas pretensões, ou indiferenças, à tarefa de estabelecer veracidade histórica –, apurando, em comparação à Eurípides, como se constrói a imagem da mênade na historiografia.

É seguro supor que esse tipo de enfoque será capaz de fornecer resultados proveitosos à análise comparativa, dado que a natureza dos textos dos prosadores selecionados difere, em grande parte, da obra de Eurípides: escritos durante o período helenístico ou posterior, em prosa, esses textos, além de possuírem o propósito de compilar, descrever ou relatar costumes, eventos, e histórias de um povo, também evidenciam, em especial, transformações no processo de abordagem e transmissão de mitos da cultura grega e de outros povos. Nas próximas seções deste capítulo, portanto, serão apurados os trabalhos de três autores: Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias.

4.2. DIODORO SÍCULO (c. 90 a.C. - 36 a.C.)

Acredita-se que Diodoro, nascido em Agira, na Sicília, em aproximadamente 90 a.C. (Usher, 1970, p. 235), iniciou seu trabalho, intitulado *Biblioteca Histórica*, por volta de 56

¹³⁰ Original em inglês: “A more fundamental argument on the topic questions not simply whether human women, maenads, experienced anything like the maenadism of the *Bakchai*, but whether there were fifth-century maenads at all: in other words, do the images on the vases and in the *Bakchai* actually show human women, or are these “maenads” beings of a purely imaginary order?” Tradução nossa.

a.C. (Oldfather, 1933, p. ix). A ocorrência mais antiga relatada por Diodoro, supõe C.H. Oldfather (1933, pp. vii-viii; ix), é a 180ª Olimpíada, de 60 a.C., e a mais contemporânea diz respeito à cidade de Tauromênio, na Sicília, que recebe uma colônia romana em aproximadamente 36 a.C. Apenas quinze, dos quarenta volumes originais da *Biblioteca*, se encontram completamente conservados, enquanto a maioria dos restantes sobrevivem em fragmentos. A *Biblioteca*, escreve Kenneth Sacks (1990, p. 3), compreendendo a narração de eventos e situações transcorridos nas regiões da Grécia, Sicília e Roma, constitui um meio de sobrevivência de grande parte da historiografia grega, e, portanto, oferece testemunhos fundamentais acerca de questões relevantes da antiguidade.

Opondo-se ao consenso entre acadêmicos da área que, principalmente durante o século XIX e XX, reduziu o trabalho de Diodoro a uma mera compilação de autores precedentes, Iris Sulimani (2022, p. 178) defende que a “mitografia de Diodoro é um resultado de uma negociação entre tradição e sua própria inovação”.¹³¹ A autora aponta que Diodoro escreveu, em Roma, durante um período sociopolítico tumultuoso, o que, por sua vez, influenciou o conteúdo de sua obra e a maneira como apresentou o passado mitológico (*Ibid.*, p. 178).

Em *Biblioteca Histórica*, declara Sulimani (2022, p. 180), Diodoro estabelece um contraste entre relatos mitológicos e eventos reais, reconhecendo as dificuldades envolvidas no processo de transmissão de tais histórias e valorizando-as, assim, como elementos cruciais da antiguidade dos povos sobre os quais escreveu. O autor elabora, dessa forma, uma “versão historicizada dos mitos”, um modelo que é, simultaneamente, uma combinação entre fato e ficção – preservando bases fundamentais dessas histórias, Diodoro “atribui a figuras mitológicas (como Héracles e Dioniso) traços e ações de figuras históricas (gregas e romanas) e incorpora dados geográficos reais em suas descrições de cenas” (Sulimani, 2022, p. 180).¹³²

Consideremos, a seguir, um trecho do livro IV de *Biblioteca Histórica*, em que Diodoro busca realizar uma descrição de como se desenrola uma celebração dionisiaca:

καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδείξει τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν

Os beócios, outros gregos e trácios, em memória da expedição ao longo da Índia, estabeleceram sacrifícios trienais a Dioniso, e reconhecem que, naquele momento, o deus manifesta-se aos homens. Assim, em muitas cidades da Grécia, a cada três anos, congregações de mulheres báquicas se reúnem, e é habitual às virgens que carreguem o

¹³¹ Original em inglês: “Diodorus’s mythography is the result of a negotiation between tradition and his own innovation”. Tradução nossa.

¹³² Original em inglês: “(...) he ascribes to mythical figures (such as Heracles and Dionysus) traits and deeds of historical figures (both Greek and Roman) and incorporates real geographical data in his descriptions of the scenes (...)”. Tradução nossa.

ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ θεῷ μαινάδας.
(Diod. Sic. 4.3.2-3).

tirso, compartilhem do êxtase divino, gritando “Evoé!”, e honrem o deus. Enquanto as mulheres mais velhas, em grupos, fazem oferendas ao deus, celebram os mistérios de Baco e, em geral, entoam com hinos a presença de Dioniso, imitando as ménades relatadas antigamente como companheiras do deus.¹³³

Ao contrapor o modelo euripídiano de menadismo – já extensivamente abordado no Capítulo II – ao retrato realizado por Diodoro Sículo, certas semelhanças e diferenças entre as respectivas imagens são trazidas à tona e demandam atenção especial em nossa análise. Em primeiro lugar, o texto de Diodoro especifica que o contexto de celebração é trienal, ou seja, com um intervalo de dois anos entre cada ano de ocorrência¹³⁴, assim como é relatado por Eurípides em *As Bacantes* (“danças trienais”, v. 133). Diodoro busca justificar o padrão trienal a partir da história em que Dioniso, ao realizar uma expedição pela Índia, retorna à Beócia montado em um elefante apenas no terceiro ano após o início da viagem (Diod. Sic. 4.3.2). Outros pontos de convergência entre a tragédia e o texto de Diodoro incluem: o instrumento utilizado (tirso), a organização das participantes em grupos constituindo um tíaso (ainda que Diodoro não empregue a palavra exata), e as atividades de entoação de hinos e de exortação do deus com “Evoé!”.

A presença de mulheres de diferentes idades durante os rituais é também ponto em comum entre Diodoro (“é habitual às virgens que carreguem o tirso (...). Enquanto as mulheres mais velhas, em grupos, fazem oferendas (...)”) e o texto de Eurípides (“E elas, sacudindo dos olhos o sono vivificante, endireitam-se, num prodígio de compostura, novas e velhas, e virgens indómitas”¹³⁵, vv. 692-694). Embora, segundo Burkert (1991, p. 114), existam indicações de que apenas mulheres casadas poderiam ser ménades por completo, a representação de virgens nos textos mencionados sugere, de acordo com Bremmer (1984, pp. 282-286), uma possível associação entre rituais dionisíacos e cerimônias pré-nupciais.

Bremmer (1984, p. 283) menciona, como exemplo, os mitos relativos às irmãs Lisipe, Ifínoe e Ifianassa – filhas do rei Preto, de Argos e Tirinto – e às irmãs Leucipe, Arsipe e Alcítoe, filhas de Mínias, rei de Orcómeno. No primeiro, Lisipe e Ifianassa (Ifínoe já havia morrido de cansaço), tomadas pelo delírio dionisíaco, são curadas e purificadas por Melampo. Preto, em retribuição, oferece-as em casamento a Melampo e a seu irmão, Bias (Melampus,

¹³³ Tradução nossa.

¹³⁴ O conceito de “trienal” implica que o festival ocorre a cada três anos, inclusivamente.

¹³⁵ Original: αἱ δ' ἀποβαλοῦσαι θαλερὸν ὁμμάτων ὕπνον / ἀνῆξαν ὀρθαί, θαῦμα ἰδεῖν εὐκοσμίας, / νέαι παλαιαὶ παρθένοι τ' ἔτ' ἄζυγες.

1849, pp. 1012-1013). Em certas versões do mito das Miníades, por sua vez, um casamento em grupo, incluindo as filhas de Mínias, é realizado como solução para o conflito entre homens e mulheres enlouquecidas. Em outros relatos, contudo, as três irmãs já eram casadas e possuíam filhos quando recusam participar dos ritos a Dioniso. Plutarco (Plut. *Quaest. Graec.* 38), por exemplo, menciona que as Miníades ainda moravam na casa do próprio pai, manifestando, portanto, a renúncia de estabelecerem-se na casa dos respectivos maridos, em oposição ao costume grego. Bremmer (1984, p. 283) conclui que, tanto no mito das Prétides quanto no mito das Miníades, a função matrimonial mantém-se em evidência: “as Miníades recusam a aceitar que se tornaram mulheres casadas e as Prétides recusam a se tornarem mulheres casadas”.¹³⁶

Podemos observar nos mitos menádicos, enfim, uma clara associação entre rituais dionisiacos e contextos de transição feminina entre adolescência e a vida adulta. Por esse motivo, não é surpreendente que a existência de jovens virgens durante os rituais menádicos constitua elemento em comum na obra de Eurípides e Diodoro Sículo.

É essencial salientar, ademais, que o texto de Eurípides não aparenta designar determinadas funções e comportamentos a mulheres de diferentes idades; ao contrário, como indica Caballero (2013, p. 164), Eurípides alude que todas, independente de sua idade ou status, atuavam da mesma maneira, “num prodígio de compostura” (v. 693). As mônades de Diodoro, no entanto, têm suas ocupações claramente atribuídas por idade: as virgens carregam o tirso, compartilham do êxtase divino (ação marcada pelo verbo *συνενθουσιάζω*, *synenthousiázō*) e gritam “Evoé!”, enquanto as mulheres mais velhas fazem oferendas (atividade definida pelo verbo *θυσιάζειν*, *thysíazein*), celebram os mistérios (ato assinalado pelo verbo *βακχεύειν*, *bakkheúein*), hineam Dioniso e imitam as mônades relatadas antigamente.

O autor não descreve precisamente quais tipos de oferendas ou sacrifícios são realizados, tampouco quais práticas são abrangidas pelos atos de *synenthousiázō* e *bakkheúein*; porém, Diodoro não inclui em seu relato qualquer menção de ato violento, seja ele *sparagmós*, *ōmophagía*, sacrifício humano ou canibalismo. Por outro lado, os objetivos do ritual dionisiaco, segundo Diodoro, são explícitos: a prática ocorre como uma comemoração em memória (marcada no texto pela palavra *ἀπομνημονεύοντας*, *apomnēmoneúontas*) da expedição de Dioniso pela Índia, em que participantes imitam (*μιμουμένας*, *mimouménas*) figuras de mônades relatadas por narrativas mitológicas.

¹³⁶ Original em inglês: “(...) the Minyads refused to accept that they had become married women, whereas the Proetids refused to become married women”. Tradução nossa.

De fato, na obra de Diodoro Sículo, narrativas mitológicas recebiam espaço de destaque e eram concebidas como integrantes cruciais da história de um povo. Iris Sulimani (2011, p. 336), nessa perspectiva, teoriza que a *Biblioteca Histórica* atua em dois níveis de conteúdo: o primeiro baseia-se no trabalho de mitógrafos anteriores a Diodoro e, o segundo, ecoa as convicções do próprio autor, refletindo eventos de sua época. Assim, de acordo com Diodoro (Diod. Sic. 1.3-4), um tratado histórico deve ser sustentado por três fontes distintas: testemunhos do próprio autor, documentos oficiais e obras literárias.

Muitos estudiosos de menadismo, como Albert Henrichs (1978, p. 145), buscando distinguir entre práticas ritualísticas historicamente autênticas e aspectos mitológicos, serviram-se dos textos de Diodoro como objeto de estudo. Segundo Henrichs, a abordagem mitográfica de Diodoro, ao estabelecer que o menadismo praticado é uma imitação do menadismo dos mitos, impossibilita a dissociação entre mênades históricas e mênades mitológicas. O autor considera o relato de Diodoro, embora instrutivo, “inútil”, uma vez que “confunde mito e história”.¹³⁷ O tratamento empregado por Henrichs, no entanto, falha em ater-se a outros aspectos importantes desenvolvidos na obra de Diodoro. É mais produtivo, dessa forma, considerando os objetivos do presente estudo, dedicar especial atenção ao ponto de vista proposto por Sulimani em *Diodorus’ Mythistory and the Pagan Mission* (2011).

4.2.1. A missão religiosa

Sulimani (2011, p. 335) defende que, apesar de não ser considerada a obra prima de sua época, a *Biblioteca Histórica* pode ser tomada como uma verdadeira representação do período helenístico. Preservando narrativas mitológicas e incorporando-as a eventos de sua própria época, Diodoro atribui a sua mitografia – conservada nos primeiros cinco livros da *Biblioteca* – diversas funções: narrar mitos antigos de diferentes povos, apresentar uma introdução geográfica ao resto da obra, expressar convicções nas quais acreditava e oferecer aos leitores exemplos a serem reproduzidos (Sulimani, 2019, p. 26). De acordo com a autora, a extensa investigação e descrição das jornadas de deuses e heróis – Osíris, Sesóstris, Semirâmis, Myrina, Dioniso e Héracles – elucida, sobretudo, elementos relacionados à missão de transmissão de valores pagãos na era helenística. Em outras palavras, os personagens de Diodoro, entendidos pela autora como “missionários pagãos”, comunicavam mensagens

¹³⁷ Original em inglês: “The explanation in Diodorus, though instructive, is worthless, (...) because it confuses myth and history”. Tradução nossa.

culturais, religiosas e políticas à população estrangeira e de seu próprio país, refletindo a realidade helenística e trazendo, simultaneamente, progresso (*Ibid.*, p. 336-340).

Muitos dos heróis da *Biblioteca* contribuíram para a agricultura: ensinaram o cultivo de trigo, cevada e videira, aperfeiçoaram técnicas de cultivo e irrigação e introduziram novas plantas comestíveis. Com efeito, após as conquistas de novas terras desconhecidas por Alexandre o Grande, técnicas de aclimatização de vegetais em áreas incomuns aos seus locais de origem foram amplamente desenvolvidas no período helenístico. Outros exemplos de atividades empreendidas pelos heróis de Diodoro incluem a fundação de cidades e a criação de novas estradas, ecoando ações de reis e governantes da época de Diodoro (Sulimani, 2011, pp. 339-340).

Similarmente, as figuras mitológicas da obra também colaboraram para a construção de templos e altares em nações estrangeiras, estabeleceram cultos e oráculos e introduziram novos deuses e rituais. Sulimani (2011, p. 341) classifica os feitos religiosos desses heróis como “atos de conversão”, frequentes durante o período helenístico devido à expansão de Alexandre e, posteriormente, dos romanos. Dioniso, por exemplo, segundo os escritos de Diodoro, iniciou celebrações báquicas em diversas ocasiões (Diod. Sic. 3.63.2; 3.64.7; 3.65.6; 4.82.6), instruiu aos habitantes de cidades que fundou a honrá-lo como deus (Diod. Sic. 2.38.5) e estabeleceu o oráculo de seu pai, Ammon¹³⁸, na Líbia e ordenou que também fosse cultuado (Diod. Sic. 3.73.1). Inúmeros atos similares são empreendidos por figuras históricas da época: Ptolomeu II, por exemplo, concedendo honras divinas a governantes, edificou templos e estátuas em homenagem a ambos os pais (Sulimani, 2011, p. 289). De forma semelhante, assim como Dioniso ensinou que fosse cultuado, figuras históricas também ordenaram que outros seres fossem dignos de reverência: Ptolomeu VIII, Cleópatra II e Cleópatra III decretaram que certos animais, considerados sagrados, fossem enterrados com as mesmas honras de membros deificados da família real (*Ibid.*, p. 295). Em suma, Diodoro, possivelmente inspirado pelo período em que viveu no Egito e em Roma, concede a suas figuras mitológicas atos religiosos similares aos realizados por indivíduos históricos do período helenístico (*Ibid.*, p. 295).

Diante disso, Sulimani demonstra que os feitos realizados pelos seis heróis de Diodoro adequam-se a definição oferecida por Mendels de “missão primitiva”:

¹³⁸ Em uma versão dos mitos dionisiacos, Dioniso é dito ser fruto da união de Amaltheia e Ammon, rei de uma região da Líbia. (Diod. Sic. 3.68.1 - 3.73.1).

qualquer ação executada por indivíduos para transmitir uma mensagem, ou acarretar algum tipo de progresso a uma população dentro ou fora da esfera política, religiosa ou geográfica da qual o missionário se origina (Mendels, 1996, p. 433).¹³⁹

Mas por que, afinal, Diodoro enfatiza a missão religiosa e política empreendida por seus personagens durante suas respectivas jornadas pelo mundo? No intuito de esclarecer tal questão, é importante recorrer às palavras de Sulimani (2011, p. 347) em relação ao papel atribuído ao mito no processo de construção da *Biblioteca Histórica*: “encorajar os homens a agirem justamente, exortar o bom, denunciar o mal e disponibilizar uma enorme gama de experiências que permitiria aos leitores que aprendessem sem correr riscos”.¹⁴⁰ Diodoro manifesta, portanto, uma “doutrina política” em concordância com os princípios da era helenística; para o autor, cada um dos heróis estabeleceu um império, forneceu benefícios a determinadas populações e ofertou “paz e tranquilidade” ao mundo (Sulimani, 2011, p. 347). Podemos concluir, enfim, que tais atos missionários compunham parte fundamental da ideia de progresso favorecida por Diodoro.

4.2.2. As mênades de Diodoro

Considerando, então, a perspectiva previamente exposta acerca da função missionária da *Biblioteca Histórica*, certas características pertinentes à figura da mênade em Diodoro podem ser finalmente elucidadas. Enquanto o retrato elaborado por Eurípides evidencia a mênade, em geral, como uma incorporação de aspectos descontrolados, primitivos e irracionais – igualmente associados à condição feminina – da cultura grega¹⁴¹, a imagem construída por Diodoro sugere uma função diferente: levando em conta o papel missionário atribuído a Dioniso pelo prosador, é possível supor que as mênades de Diodoro, como extensões do poder dionisíaco, incorporam o mesmo papel. Em outras palavras, elas aparentam auxiliar na tarefa de estabelecimento do culto dionisíaco, atuando, assim como Dioniso, como “missionárias pagãs” e como agentes civilizatórios do progresso mencionado por Sulimani.

Ainda que certos elementos do ritual descritos por Diodoro coincidam com a versão de Eurípides, a cena representada por Diodoro de forma alguma associa a atividade menádica a

¹³⁹ Original em inglês: “Any action taken by individuals to convey a message, or to bring some sort of progress, to a population in and/or outside the political/religious and/or geographical sphere from which the mission/ary originates”. Tradução nossa.

¹⁴⁰ Original em inglês: “To encourage men to act justly, to praise the good, to denounce evil and to present the readers with an enormous store of experience which would enable them to learn without taking risks”. Tradução nossa.

¹⁴¹ Ver página 88 deste estudo.

práticas violentas (sejam elas *sparagmós*, *ōmophagía*, sacrifício humano ou canibalismo), ou aludem à incorporação de valores transgressivos ao gênero feminino na antiguidade. Ao analisar o trecho de Diodoro previamente apresentado – a divisão ordenada das mênades por idade, as funções devidamente delimitadas, as ações de honra ao deus –, bem como o papel desempenhado pelos heróis de Diodoro e pelo mito na *Biblioteca*, é possível especular que, enquanto o menadismo euripidiano encaminha a cidade para o desequilíbrio¹⁴², a imagem retratada por Diodoro busca o efeito contrário.

Quando menciona que as mênades “imitam” e “comemoram” as mênades mitológicas, Diodoro realiza uma retomada consciente ao mito e a tradição, procurando empregar tais mulheres como representantes de uma religião grega a ser difundida e estabelecida em regiões estrangeiras. É menos interessante investigar em que medida Diodoro se inspirou em fontes literárias ou quais aspectos de sua mitologia são diretamente derivados de Eurípides – tal tarefa é impraticável; é mais relevante, assim, examinar como o autor, em concordância com o projeto mitográfico da *Biblioteca*, atribui ao mito menádico uma nova função.

4.3. PLUTARCO (c. 47 d.C. - 120 d.C.)

Nascido em aproximadamente 47 d.C., Plutarco foi um filósofo, biógrafo, ensaísta, historiador e, sobretudo, um escritor prolífico. Suas principais coleções incluem: *Morália* – um conjunto diverso de 78 ensaios e diálogos abrangendo aspectos e costumes da vida grega e romana – e *Vidas Paralelas* – uma série de 23 biografias sobre personalidades gregas e romanas, ilustrando vícios e virtudes das carreiras desses homens (Russel, 2015). Em ambas as obras, Plutarco demonstra o interesse em preservar, nas palavras de Pascal Payen (2014, p. 237), “uma herança cultural política, religiosa, de tradições morais, de costumes sociais e de conduta militar” que, unindo elementos gregos e romanos, contribuiu para a criação de uma memória coletiva.¹⁴³

A intersecção entre a mitologia – que integra uma porção significativa do conhecimento de Plutarco – e a história aparenta ser, segundo Payen, a questão central de toda sua obra. Exemplo disso são as variadas narrativas mitológicas sobre a origem do nome de Roma, no livro “Rômulo” de *Vidas Paralelas*, onde Plutarco “ancora” a história da formação da cidade em uma tradição grego-romana (Payen, 2014, p. 239). Para Plutarco, portanto, “a

¹⁴² Ver seção 3.5.4. “Filicídio e regicídio: *oikos* e *pólis* em desequilíbrio” (pp. 84-88) deste estudo.

¹⁴³ Original em inglês: “(...) he shows an interest in preserving a cultural heritage that comprises political, religious, and moral traditions, social customs, and military conduct”. Tradução nossa.

mitologia serve para estabelecer o helenismo como a origem da civilização contemporânea” (*Ibid.*, p. 239).¹⁴⁴

Simultaneamente, Plutarco demonstra ampla habilidade em manter uma distância crítica do mito e até mesmo “historicizá-lo”, diz Payen, conforme é atestado pela apresentação de múltiplos relatos diferentes acerca do nascimento dos gêmeos Rômulo e Remo. Embora o prosador exponha inúmeras versões de determinados mitos e tente conciliá-las, Payen (2014, p. 239) alega que, no contexto de Plutarco, a “História deve ceder ao Mito”, já que a tradição mitológica é uma herança que deve ser preservada.

Devido à extensão da obra de Plutarco, procuramos, nas próximas páginas, limitar nossa pesquisa ao ensaio “As virtudes das mulheres”, de *Morália*, onde Plutarco dedica breve atenção à prática de mulheres devotas a Dioniso.

4.3.1. As virtudes das mulheres

“As virtudes das mulheres” (Γυναικῶν ἀρεταί) é apenas um entre os quatro ensaios da *Morália* dedicados especialmente à temática feminina. Nele, Plutarco busca demonstrar exemplos de coragem e virtude exibidas por mulheres gregas e bárbaras, a partir do relato de vinte e sete narrativas históricas e míticas. Na introdução do tratado, Plutarco (Plut. *De mul. vir.* 242f) argumenta que a virtude do homem e da mulher são “uma única e a mesma”¹⁴⁵, e que as artes poéticas, ou da adivinhação, são as mesmas, independente de qual gênero as produz (243b). Com o intuito de atestar tais concepções e compreender melhor as virtudes femininas e masculinas, o autor propõe que vidas e feitos de homens e mulheres sejam equiparados lado a lado através dessas narrativas (243b-243c). “As virtudes das mulheres”, nesse sentido, tem motivado diversos debates, sobretudo na área de estudos de recepção, a respeito da visão de Plutarco em relação ao gênero feminino.

Mariana Silveira (2006, p. 106) classifica os atos virtuosos desempenhados pelas mulheres de Plutarco, nas esferas públicas e privadas, em três categorias: virtudes exclusivamente femininas, virtudes tipicamente masculinas e uma combinação das duas. As virtudes femininas incluem relatos de mulheres exibindo αἰδώς (*aidōs*)¹⁴⁶, σωφροσύνη (*sōphrosynē*)¹⁴⁷, disciplina em relação às tarefas domésticas, devoção aos deuses, cuidado aos

¹⁴⁴ Original em inglês: “Thus, for Plutarch, mythology serves to establish Hellenism as the origin of contemporary civilization”. Tradução nossa.

¹⁴⁵ Tradução de Mariana Duarte Silveira (2006).

¹⁴⁶ Temor; respeito; honra; vergonha; pudor. Ver αἰδώς, ὅος-οὔς (ή), 2006, p. 20.

¹⁴⁷ Bom senso; sensatez; prudência; temperança. Ver σωφροσύνη, ης (ή), 2010, p. 102.

homens e silêncio, como é narrado na história “As mulheres de Ceos” (Plut. *De mul. vir.* 249d-249e). As virtudes masculinas, por outro lado, evidenciam-se quando a mulher se afasta do ambiente doméstico, assumindo o papel masculino de guerreira ou cidadã, por exemplo (Silveira, 2006, p. 106). O poder masculino, nesses casos, é enfraquecido e o homem deve se submeter à liderança feminina ou aceitar seu auxílio para que a tarefa seja bem-sucedida. Um exemplo disso é o relato “As mulheres persas” (Plut. *De mul. vir.* 246a-246b), em que as mulheres, levantando suas roupas, repreendem os homens em público por sua covardia em batalha. Silveira (2006, p. 11) observa que a visão tradicional relega o gênero feminino a um estado submisso; Plutarco, contudo, na perspectiva da autora, descreve essas mulheres como “sujeito da ação, tomando parte da guerra, da luta pela sobrevivência, decidindo situações importantes para o bem-estar de toda a comunidade”.

Plutarco, a autora revela, também procurou instituir um conjunto de princípios acerca do casamento na antiguidade no ensaio “Preceitos para o casamento” (Γαμικὰ παραγγέλματα), estabelecendo que o amor deve ser intrínseco ao casamento e favorecendo o compartilhamento de alegrias, prazeres e deveres na experiência conjugal. Embora inserido em uma cultura que conferia à mulher uma posição de “procriadora ou instrumento de prazer”, Plutarco foi um dos primeiros autores a admitir um espaço íntimo à mulher na vida conjugal com o marido e precursor da concepção do casamento como união afetiva, moral, intelectual e espiritual (Silveira, 2006, p. 9). Defendendo a dominação do marido sobre a mulher a partir de atitudes delicadas e atenciosas, ao contrário de violentas, Plutarco aparentou ser, para muitos acadêmicos, um dos “precursores do feminismo”, nas palavras de Silveira (2006, p. 110).

Nem todos os autores, contudo, compartilham da mesma ideia. Jo Ann McNamara (1999, p. 152), por exemplo, afirma que Plutarco, aconselhando que jovens casais fossem amigáveis e sensíveis em seus relacionamentos e que as mulheres agissem como “espelhos fiéis dos ânimos dos maridos”, procurou “restaurar um modelo arcaico de harmonia conjugal”.¹⁴⁸ Plutarco, de maneira alguma, segundo McNamara (1999, p. 153), empenhou-se em advogar pela igualdade feminina; seu objetivo, de fato, era “buscar reajustes no sistema de gênero que persuadiriam mulheres potencialmente rebeldes a aceitar suas restrições”.¹⁴⁹

Em “As virtudes das mulheres”, de modo similar, Plutarco favorece o modelo clássico de conduta feminino marcada pela moderação, prudência e obediência. Silveira, porém,

¹⁴⁸ Original em inglês: “Seeking to restore an archaic model of conjugal harmony, he advised wives to act as faithful mirrors of their husbands' moods (...)”. Tradução nossa.

¹⁴⁹ Original em inglês: “In considering the dynamics of a couple, they were seeking readjustments in the gender system that would persuade potentially rebellious women to accept its strictures”. Tradução nossa.

sustenta que é possível reconhecer, no trabalho de Plutarco, um “alargamento” do espaço conferido à mulher, garantindo-lhe oportunidades de atuação política e social mais amplas. “Isso não quer dizer igualdade em relação ao homem”, adverte a autora, apenas a possibilidade de aceitação da mulher como moralmente semelhante ao homem e capaz de demonstrar as mesmas virtudes (Silveira, 2006, p. 109). A autora, portanto, concorda com a afirmação de Plutarco quanto às virtudes masculinas e femininas serem as mesmas; é necessário, todavia, levar em conta que tais virtudes são expressadas de maneiras diferentes, limitadas pelas particularidades sócio-culturais do período: uma mulher mostrará sua virtude sendo simples e modesta, e um homem sendo corajoso e comedido (*Ibid.*, pp. 121-122). Silveira (2006, p. 122) conclui, enfim, que “a posse das mesmas virtudes gera comportamentos determinados” mas que todas se “relacionam com o conjunto de virtudes cardinais”.

É importante ressaltar, diante de tal reflexão, que é certamente anacrônico afirmar que Plutarco foi um “precursor do feminismo”. Ainda que o autor direcione a atenção para a temática das relações entre os gêneros, vale a pena recorrer às observações de Deborah Sawyer (1996, p. 30 *apud* Silveira, 2006, p. 109) quanto à condição feminina durante a época de Plutarco:

O mundo romano pode ter oferecido um extenso grau de libertação para a mulher quando em contraste ao papel dela na sociedade grega, mas foi patriarcal em seu âmago: tanto em seu sistema legal, em seu governo e na sua organização doméstica. Se a mulher ganhou emancipação, esta seria sempre limitada por tais sujeições. Seria uma libertação dentro de uma estrutura patriarcal ao invés de uma libertação desta estrutura.¹⁵⁰

Oferecendo uma perspectiva distinta de Silveira, Jeremy McInerney, por outro lado, contesta e problematiza a afirmação de Plutarco de que as virtudes de homens e mulheres são “uma única e a mesma”. McInerney (2003, p. 321) fundamenta sua argumentação a partir da inferência de que se, de fato, as virtudes são exatamente iguais, podemos concluir implicitamente que as mulheres também possuem e exibem uma das virtudes mais essencialmente masculinas: a ἀνδρεία (*andreia*), ou “virilidade”, “coragem”. Considerando, portanto, que a manifestação de *andreia* esteja intimamente associada à manifestação de masculinidade, a equiparação entre as virtudes implica a aprovação da “mulher masculina” –

¹⁵⁰ Original em inglês: “The Roman world may have offered a great degree of liberation to women when set in contrast to their role in Greek society, but it was patriarchal to its core: in its legal system, its government and its domestic organization. If women did gain emancipation it would always be limited by these constraints. It would be liberation within a patriarchal structure, rather than liberation from that structure”. Tradução nossa.

uma proposta que, segundo o autor, mostra-se muito mais radical do que a simples noção de que homens e mulheres são iguais (2003, p. 321).

A questão da coragem feminina foi abordada por diversos filósofos durante os séculos; enquanto Sócrates era da opinião de que a coragem e a justiça de homens e mulheres eram as mesmas, Aristóteles (Arist. *Pol.* 1.1260a) reiterava que a *andreia* masculina era superior à feminina. De toda forma, a mulher masculina, ou a mulher que excede o homem em coragem, representa na cultura grega uma profunda ameaça à ordem e tipicamente acaba encontrando expressão nas figuras das mênades e das Amazonas. No imaginário grego, desse modo, “não existia figura tão assustadora quanto uma mulher que andava, falava e lutava como um homem” (McInerney, 2003, p. 324).¹⁵¹ Como exemplo disso, McInerney cita a personagem Clitemnestra de Ésquilo que, caracterizada frequentemente por atitudes masculinas (Aesch. *Ag.* 11; 351), comete ações “absolutamente monstruosas” e ultrapassa limites quando passa a se comportar como um homem, independente de seus dilemas morais. A ameaça incorporada pela mulher masculina, acima de tudo, favoreceu mecanismos de fortalecimento de normas sociais da cultura grega (McInerney, 2003, pp. 324-325).

A temática da *andreia* como virtude feminina é abordada de outro modo por Musônio Rufo, na Diatribe IV, *Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos* (Muson. 4.25).¹⁵² No tratado, o autor declara que a virilidade não cabe apenas aos homens, mas também às mulheres, visto que é necessário que essas comportem-se com bravura na ocasião de serem amedrontadas ou forçadas a algo vergonhoso. Tal concepção, diz McInerney (2003, p. 327), foi de grande inspiração para Plutarco, como é possível notar na introdução para “As virtudes das mulheres”. Contudo, o autor alega que existem amplas discrepâncias entre o projeto previsto por Plutarco na introdução, e, de fato, o corpo de seu trabalho.

Plutarco propõe em “As virtudes das mulheres”, inicialmente, uma estrutura similar a de *Vidas Paralelas*: comparações entre feitos masculinos e atitudes femininas, a fim de provar que suas virtudes são idênticas. Todavia, tais comparações não são feitas – são apenas apresentadas “vinhetas” ilustrando a coragem e a justiça de certas mulheres ou grupos de mulheres (McInerney, 2003, pp. 322-323). McInerney (2003, p. 322) ainda aponta que Plutarco “esquiva-se” de uma análise profunda das virtudes expressadas durante as narrativas, reforçando apenas que todas as virtudes são as mesmas; dessa forma, sugere o autor, Plutarco “evita” a questão da mulher masculina:

¹⁵¹ Original em inglês: “In the Athenian imaginary, there was no figure half as scary as a woman who walked, talked and fought like a man.” Tradução nossa.

¹⁵² Ver tradução de Juliana Aggio (2018).

Plutarco raramente declara explicitamente qual virtude está sendo ilustrada em cada episódio. Cabe ao leitor inferir se uma história particular ilustra justiça, ou moderação, ou coragem. O problema de Plutarco – como legitimar a mulher corajosa sem, ao mesmo tempo, legitimar a mulher masculina – é então contornado ao eliminar comentários explícitos dos episódios.¹⁵³

Na perspectiva de McInerney (2003, p. 323), como veremos a seguir, “As virtudes das mulheres” apresenta uma noção tradicional e restritiva da figura feminina, provando-se, enfim, essencialmente discordante, uma vez que argumenta contra a proposta inicial de igualdade entre as virtudes.

4.3.2. Corpo e ordem

A temática central de muitas das histórias do tratado, revela McInerney (2003, p. 328), é o corpo feminino. As virtudes demonstradas pelas personagens associam-se intimamente a uma variedade de comportamentos, restrições e tabus relacionados ao corpo da mulher. Por esse motivo, a concepção tradicional de *aidōs*¹⁵⁴ é predominante nas narrativas e acaba se confundindo com noções de coragem e sabedoria. Foram brevemente analisadas, a seguir, algumas histórias que demonstram exemplos interessantes de como as atitudes femininas podem ser interpretadas nesta obra de Plutarco, com o intuito de, enfim, direcionar a atenção ao trecho no qual práticas de menadismo são retratadas.

Na história “As mulheres da Lícia” (Plut. *De mul. vir.* 247f-248d), Belerofonte, após ser tratado injustamente pelo rei da Lícia, suplicou a Posídon que enviasse uma grande onda para inundar as terras lídias e torná-las estéreis. Os homens não são capazes de conter Belerofonte, mas as mulheres sim: tirando suas roupas, vão até ele; Belerofonte, tomado por vergonha, recua juntamente com a onda. Plutarco não explica como tais atos de nudez comprovam as virtudes femininas. De fato, a história se ocupa, em maior parte, em atestar as virtudes de Belerofonte: seu respeito pelas mulheres, ou sua benevolência ao ser persuadido por elas, em certas versões (McInerney, 2003, p. 329). McInerney (*Ibid.*, pp. 329-330) sugere que a obscenidade das mulheres lídias frente à uma maldição de esterilidade demonstra que Plutarco se apoia em associações com rituais religiosos altamente tradicionais, já que, em variados festivais, dizia-se que mulheres carregavam modelos de órgãos genitais como

¹⁵³ Original em inglês: “Plutarch rarely explicitly states which virtue is illustrated by any given episode. The reader is usually left to infer whether a particular story illustrates justice or moderation or bravery. Plutarch’s problem—how to approve the brave woman without also approving the manly woman—is thus circumvented by stripping the episodes of explicit commentary”. Tradução nossa.

¹⁵⁴ Temor; respeito; honra; vergonha; pudor. Ver αἰδώς, ὄος-οῦς (ή), 2006, p. 20.

símbolos de fertilidade ou com o objetivo de expulsar o mal.¹⁵⁵ Ao contrário de procurar destacar a coragem feminina, Plutarco, na perspectiva de McInerney (2003, p. 330), sustenta suas histórias a partir de práticas que “ilustram o temor masculino em relação à sexualidade feminina”.

Episódios em que mulheres abusam verbalmente de homens ou incitam-os à batalha também são frequentes, como em “As mulheres de Quios” (Plut. *De mul. vir.* 244e-245c) e “Xenócrita” (Plut. *De mul. vir.* 261e-262d). Em ambas as histórias, diz McInerney (2003, p. 331), a coragem feminina é passiva, enquanto a masculina é ativa: as mulheres instigam reações, mas apenas os homens são capazes de executar ações.

A narrativa “As mulheres de Melos” (Plut. *De mul. vir.* 246d-247a), por outro lado, oferece uma perspectiva em relação aos momentos em que a coragem feminina usualmente se manifesta. Na história, o povo de Melos, em busca de novas terras, instalam-se na região da Cária, onde passam a dividir o local com o povo cário. Esses, intimidados pelo crescimento do povo de Melos, secretamente planejam destruí-los durante um banquete. Ninfeu, líder do povo de Melos, ao informar-se do plano, articula uma solução: os homens compareceriam ao banquete sem suas armas, mas essas estariam ocultas dentro das vestes das mulheres. No instante planejado, as mulheres abriram suas roupas e os homens conseguiram destruir os bárbaros. McInerney (2003, p. 332) reconhece o momento como uma situação de transgressão para os homens, que violam o princípio de *ξενία* (*xenia*, ou laços de hospitalidade), e as mulheres, que violam o princípio de *aidōs*, ou pudor.

Esse episódio é particularmente interessante pois ilustra uma ocasião especial de fundação de uma cidade, durante a qual era necessário que normas e leis de uma comunidade civilizada fossem temporariamente dispensadas para que, futuramente, fossem restabelecidas seguramente (McInerney, 2003, p. 333). Histórias desse tipo são comuns em “As virtudes das mulheres” e incluem “As mulheres de Tróia” (Plut. *De mul. vir.* 243e-244a), “As mulheres de Qios” (Plut. *De mul. vir.* 244e-245c), “As mulheres etruscas” (Plut. *De mul. vir.* 247a-247f), “Piéria” (Plut. *De mul. vir.* 253f-254b) e “Lampsace” (Plut. *De mul. vir.* 255a-255e). Situações como essa – guerra, fundação de colônias – permitem a suspensão provisória de restrições tipicamente aplicadas ao comportamento feminino; contudo, isso implica que, para Plutarco, as virtudes femininas evidenciam-se, usualmente, em momentos excepcionais de crise, diferente das virtudes masculinas (McInerney, 2003, p. 333).

¹⁵⁵ Ver Henderson (1991).

As histórias previamente mencionadas, de acordo com o ponto de vista de McInerney (2003, p. 337), demonstram que, para Plutarco, as virtudes de homens e mulheres não são, de fato, idênticas: a virtude feminina

tende a incitar outros à ação, ao contrário de agir por si mesma. Está mais propensa a surgir em, e estar confinada a, momentos atípicos de crise. É quase inseparável de noções tradicionais de vergonha e raramente se encontra desatrelada do conjunto de ansiedades masculinas em relação ao corpo das mulheres.¹⁵⁶

Com base nessa reflexão, podemos finalmente orientar a discussão à narrativa “As mulheres de Fócis”, onde Plutarco revela informações sobre um grupo de mulheres devotas a Dioniso, denominadas de “Tíades”:

τῶν ἐν Φωκεῦσι τυράννων κατειληφόντων Δελφοῦς καὶ τὸν ἱερὸν κληθέντα πόλεμον Θηβαίων πολεμούντων πρὸς αὐτοῦς, αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναῖκες, αἷς Θυιάδας ὀνομάζουσιν, ἐκμανεῖσαι καὶ περιπλανηθεῖσαι νυκτὸς ἔλαθον ἐν Ἀμφίσσῃ γενόμεναι: κατὰκοποι δ' οὐσαι καὶ μηδέπω τοῦ φρονεῖν παρόντος αὐταῖς, ἐν τῇ ἀγορᾷ προέμεναι τὰ σώματα σποράδην ἔκειντο καθεύδουσαι. τῶν δ' Ἀμφισσέων αἱ γυναῖκες, φοβηθεῖσαι μὴ διὰ τὸ σύμμαχον τὴν πόλιν Φωκέων γεγονέναι καὶ συχνοὺς στρατιώτας παρεῖναι τῶν τυράννων ἀγνωμονηθῶσιν αἱ Θυιάδες, ἐξέδραμον εἰς τὴν ἀγορὰν ἅπασαι καὶ κύκλῳ περιστᾶσαι σιωπῇ κοιμωμέναις μὲν οὐ προσήεσαν, ἐπεὶ δ' ἐξανέστησαν, ἄλλαι περὶ ἄλλας ἐγίγνοντο θεραπεύουσαι καὶ τροφὴν προσφέρουσιν: τέλος δὲ πείσασαι τοὺς ἄνδρας ἐπηκολούθησαν αὐταῖς ἄχρι τῶν ὄρων ἀσφαλῶς προπεμπομέναις. (Plut. *De mul. vir.* 249e-249f)

Quando os tiranos em Fócis ocuparam Delfos e os tebanos guerrearam contra eles na chamada Guerra Santa, as mulheres associadas a Dioniso – denominadas Tíades –, enlouquecidas e vagando pela noite, não perceberam que haviam chegado em Anfisa. Esgotadas e ainda sem lucidez, deixaram cair seus corpos na praça pública e adormeceram aqui e ali. As mulheres dos anfíseos, temendo que as Tíades fossem tratadas injustamente por conta da cidade ser aliada dos fócios e da presença de inúmeros soldados dos tiranos, todas juntas correram até a praça e, em silêncio, rodearam em círculo as que dormiam, mas não se aproximaram. Quando se levantaram, umas em torno das outras, cuidaram delas e trouxeram alimentos. Por fim, após convencer os maridos, conduziram as Tíades até as montanhas, acompanhando-as em segurança.¹⁵⁷

Como atesta San Cristóbal (2023, p. 27), o termo Tíade (θυιάς, em grego) associa-se, desde a época clássica, com o êxtase dionisiaco e é tomado como sinônimo de *mênade* e *bacante*.¹⁵⁸ Uma das origens míticas do nome, conta Pausânias, relaciona-se a ninfa Tia, filha de Castálio, que tornou-se a primeira sacerdotisa de Dioniso e a primeira a celebrar ritos em honra ao deus. Em sua homenagem, assim, são nomeadas todas as Tíades (Paus. 10.6.4). Lexicógrafos antigos e modernos, por sua vez, associam o nome ao verbo θύω (*thýō*) – “saltar” ou “lançar-se furiosamente” –, em referência às danças das mênades (San Cristóbal, 2023, p. 27).

¹⁵⁶ Original em inglês: “The stories really seem to prove that women’s virtue is utterly different from men’s: it is more likely to spur others to action than itself to act. It is more likely to arise in, and be confined to, moments of exceptional crisis. It is almost inseparable from traditional notions of shame and can rarely be divorced from the range of men’s anxieties about women’s bodies”. Tradução nossa.

¹⁵⁷ Tradução nossa.

¹⁵⁸ Ésquilo, em particular, já utilizava o termo em *Sete Contra Tebas* (Aesch. *Sept.* 498; 836).

A fim de interpretar o trecho de Plutarco, tomemos como ponto de partida, primeiramente, a asserção de McInerney (2003, p. 337): “Assim como nas histórias de fundações coloniais”, como a narrativa sobre as mulheres de Melos, “o episódio em Anfisa lida com a ameaça de perturbação social”.¹⁵⁹ No caso do trecho acima, a ameaça à ordem vigente é representada pelas Tíades, uma vez que ainda “enlouquecidas” e “sem lucidez”, ocupam a praça pública de Anfisa – um espaço cívico, dominado pelo poder masculino, estabelecendo um contraste nítido com o espaço, às margens da sociedade, reservado a tais mulheres: as montanhas.

Tal ameaça se torna ainda mais clara quando os comportamentos das Tíades e das mulheres de Anfisa são contrapostos. De acordo com McInerney (2003, p. 338), as virtudes das mulheres de Anfisa exortadas por Plutarco relacionam-se intimamente a concepções tradicionais de *aidōs*, modéstia, servidão e obediência: ficam em silêncio, organizadas, em volta das Tíades, enquanto essas “vagam pela noite” e “deixam cair seus corpos aqui e ali”; oferecem-las comida; e pedem permissão aos maridos para conduzi-las para longe da cidade. “Suas ações são opostas a tudo o que é báquico”, diz o autor, “e a história contrasta a excelência dessas mulheres silenciosas e servis com a potencial violência das Tíades”.¹⁶⁰

A imagem das mênades construída por Plutarco, a partir dessa perspectiva, aproxima-se, de certa forma, das mênades de Eurípides. Apesar disso, as Tíades de maneira alguma são retratadas praticando qualquer tipo de violência como as mênades de Eurípides; a promessa de violência, no trecho acima, é implícita e apenas latente, motivada pela tensão gerada pela presença das Tíades em um espaço cívico, masculino e ordenado, que, por sua vez, paralelamente suscita o seu próprio potencial violento contra as Tíades, considerando a presença de soldados na cidade. Acima de tudo, o papel atribuído por Plutarco para as Tíades dentro da narrativa situa essas mulheres em um espaço similar ao construído por Eurípides para suas próprias mênades, visto que também desempenham uma função que contradiz a ordem e a estabilidade das normais sociais, promovem desequilíbrio entre espaço doméstico e civil e, como um retrato avesso das mulheres de Anfisa – exemplos admiráveis de como mulheres devem se portar, segundo Plutarco –, incorporam a figura da anti-esposa, ou da mulher masculina.

A história “As mulheres de Fócis” elucida um dos pontos principais defendido por McInerney (2003, p. 339) em seu artigo: muito além de averiguar questões sobre a coragem e

¹⁵⁹ Original em inglês: “As in the charged stories dealing with colonial foundations, the episode at Amphissa deals with the threat of social disruption”. Tradução nossa.

¹⁶⁰ Original em inglês: “The actions are the opposite of everything Bacchic. The story contrasts the excellence of these silent and subservient women with the latent violence of the Thyiades”. Tradução nossa.

a virtude feminina, o interesse de Plutarco baseia-se, principalmente, na preservação da ordem social. Consideremos, por exemplo, a narrativa “As mulheres de Ceos” (Plut. *De mul. vir.* 249d-249e), onde não existe guerra, crise ou situação que suscite um comportamento corajoso – as mulheres são descritas apenas servindo aos deuses e aos homens, e demonstrando disciplina e pudor. Ainda assim, Plutarco as considera modelos de virtude, atestando, enfim, que a conservação da harmonia social é o principal fim de todas as histórias; as mulheres, portanto, podem desempenhar papéis ativos e transgressores, na condição de que exista uma ameaça à εὐταξία (*eutaxía*), ou a “boa ordem” (McInerney, 2003, p. 339).

Por outro lado, é possível interpretar a conduta das mulheres de Anfisa em relação às Tíades de outra maneira. Uma das principais características das mênades euripidianas, como já estabelecido no capítulo anterior, é sua invulnerabilidade: são resistentes ao fogo (Eur. *Bacch.* vv. 757-758); não são feridas por lanças (v. 761); arrancam árvores do chão (vv. 1109-1110); e desmembram animais e Penteu com a força das próprias mãos (vv. 735-736; vv. 1126-1129). Plutarco, no entanto, constrói a imagem das Tíades levando em consideração um aspecto contrário: sua vulnerabilidade.

Fisiologicamente, ao invés de se mostrarem resistentes aos elementos da natureza e a ferimentos, as Tíades estão suscetíveis ao cansaço (“esgotadas”, “deixam cair seus corpos aqui e ali”) e à fome. Além disso, bem como aponta Plutarco em “Sobre o princípio do frio” (Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ), são também vulneráveis às baixas temperaturas e à neve:

ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασσὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυιάσιν, ἀπειλημέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος, οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὥς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.
(Plut. *De mul. vir.* 953d)

Você mesmo ouviu em Delfos que, quando subiram até o Parnaso para socorrer as Tíades que foram interceptadas por fortes ventos e neve, seus mantos, por causa do gelo, ficaram duros e lenhosos, de modo que quebraram-se e despedaçaram-se ao serem esticados.¹⁶¹

Ao mesmo tempo, enquanto os homens, para as mênades de Eurípides, são tidos como presa (vv. 728-733), a presença masculina no trecho de Plutarco representa uma ameaça – provavelmente sexual – à segurança das Tíades, demandando, de tal forma, a intervenção das mulheres de Anfisa. Goff (2004, pp. 275-276) reconhece que tais narrativas de Plutarco podem ser interpretadas como uma

inversão sistêmica de temas recorrentes de *As Bacantes* (...): ao invés de serem resistentes ao fogo, essas mênades são tomadas pelo frio; ao invés de serem autossuficientes, como ostenta Agave, elas confiam na ajuda masculina; e ao invés

¹⁶¹ Tradução nossa.

de estarem alerta à possibilidade de invasão de homens, como as ménades tebanas nas montanhas, elas adormecem em uma cidade inimiga.¹⁶²

Nessa perspectiva, longe de retratá-las como criaturas selvagens e animalescas que incorporam funções tradicionalmente masculinas como caçadores e guerreiros, Plutarco evidencia a natureza perfeitamente humana das Tíades e as identifica como fundamentalmente femininas, a ponto de precisarem de proteção contra a ameaça sexual representada pelo exército inimigo. Plutarco, sob esse olhar, apresenta-as como mulheres vulneráveis, integrantes de um grupo social digno de proteção, resgate e preservação.

4.3.3. As ménades de Plutarco

Atestamos, na seção anterior, a coexistência de duas interpretações aparentemente contraditórias em relação à figura das Tíades concebida por Plutarco: por um lado, o grupo de mulheres pode ser compreendido – em consonância com o paradigma euripídano – como uma representação da desordem social, uma imagem contrária às mulheres tradicionalmente virtuosas de Anfisa; por outro lado, as narrativas sugerem que o grupo aparenta compor parte importante e respeitável da ordem social estabelecida.

De fato, muitas das menções de Plutarco às Tíades insinuam que o autor reconhecia tais mulheres como parte de uma organização prestigiosa à comunidade religiosa de Delfos, ao contrário de um grupo relegado às margens da civilização (McInerney, 1997, p. 272). Cléa – amiga de Plutarco a qual os ensaios “As virtudes das mulheres” e “Sobre Ísis e Osíris” (Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος) são destinados –, por exemplo, era membro do grupo das Tíades, segundo o autor, e também integrava a elite local (Plut. *De Is. et Os.* 364e). Em “Sobre Ísis e Osíris”, por sua vez, Plutarco (Plut. *De Is. et Os.* 365a) alude a rituais secretos conduzidos pelas Tíades no templo de Apolo a fim de despertar o deus Dioniso *Liknítēs*, associado sobretudo à agricultura. McInerney (1997, p. 273) observa, portanto, que Plutarco atribui às Tíades uma tarefa muito diferente da prática delirante e selvagem nas montanhas: a celebração, dentro da comunidade de Delfos, da fertilidade, dos ciclos agrícolas e da prosperidade.

Em “Questões gregas” (Αἵτια Ἑλληνικά), de modo similar, Plutarco (Plut. *Quaest. Graec.* 293e) menciona outro ritual protagonizado pelas Tíades – o festival público em

¹⁶² Original em inglês: “These narratives can, moreover, be read to work a systematic reversal on the dominant tropes of the Bakchai (...): instead of being impervious to fire, these maenads are overcome by cold; instead of being self-sufficient, as Agave boasts, they rely on male help; and instead of being alert to the possibility of male intrusions, like the Theban maenads on the mountain, they fall asleep in an enemy town”. Tradução nossa.

memória de Cárila. De acordo com o autor, o povo de Delfos, durante uma época de fome e seca, suplicou ao rei que distribuisse alimentos. No entanto, ele apenas concedeu os suprimentos aos homens, uma vez que não havia o suficiente para todos. Uma jovem menina órfã, Cárila, também pede comida ao rei, mas esse a retribui golpeando seu rosto com uma sandália. A garota então vai embora e comete suicídio. A fome e a seca se agravam, até que a sacerdotisa de Delfos ordena ao rei que realize um ritual de purificação para se redimir pela morte da menina. Durante o ritual, praticado pelo povo de Delfos a cada oito anos, o rei distribui alimentos a todo o povo, carregando uma boneca que representa Cárila. Quando toda a comida é distribuída, o rei golpeia a boneca com sua sandália e entrega-a para a líder das Tiades, que, por sua vez, enterra-a no local onde Cárila foi sepultada. O ritual é importante, segundo McInerney (1997, p. 273), porque informa a comunidade que “todos devem ser alimentados”, e que o “desprezo pelos mais fracos constitui uma ameaça ao bem estar da comunidade inteira”.¹⁶³

É certamente usual, na literatura grega, que figuras femininas – como as Amazonas, fúrias ou mônades – sejam retratadas como a personificação do caos e do desequilíbrio social; contudo, diante de tais relatos de Plutarco, podemos então examinar uma nova face do espaço ocupado pela mônade no imaginário grego, associada, especialmente, à preservação do universo religioso em Delfos e à proteção da comunidade local (McInerney, 1997, p. 275; Henrichs, 1987, p. 136). A tensão entre ambas as perspectivas de interpretação é precisamente espelhada pela oposição entre os princípios discordantes destacados em “As virtudes das mulheres”: de um lado, o ensaio evidencia uma “variedade de histórias – à disposição de Plutarco devido a sua profunda familiaridade com a história e a literatura grega – completamente imbuídas de noções tradicionais de compostura feminina” e, de outro lado, também salienta “o novo conhecimento de Plutarco em relação às relações conjugais”, a partir das quais ele desenvolveu novas maneiras de conceber a figura da mulher (McInerney, 2003, p. 341).¹⁶⁴ McInerney (2003, p. 341) sugere que tais inconsistências na obra de Plutarco, aliadas ao interesse do autor nas virtudes femininas, refletem um amplo conjunto de ansiedades relacionadas menos a questões de gênero, e mais a questões de poder, status e identidade étnica da cultura grega durante o período da Segunda Sofística.

¹⁶³ Original em inglês: “The ritual is most important for what it says to the community, that all must be fed, that to ignore the weakest is to threaten the wellbeing of the entire community”. Tradução nossa.

¹⁶⁴ Original em inglês: “(...) there is a tension here between two opposites: on the one hand, a disparate body of material – a wide variety of stories available to Plutarch from his deep familiarity with Greek literature and history – entirely infused with traditional notions of female propriety, and, on the other, Plutarch’s own, quite new understanding of conjugal relations, from which he extrapolated the beginnings of a new way of seeing women”. Tradução nossa.

Expressão cunhada pelo intelectual grego Flávio Filostrato, a Segunda Sofística é considerada um movimento cultural do século II d.C e III d.C, marcado pelo classicismo linguístico, pela produção de uma literatura predominantemente de elite e pela difusão de estilos literários e temáticas desenvolvidas na Grécia Antiga.¹⁶⁵ Segundo Maria Aparecida de Oliveira Silva (2008, p. 153), o período

reúne em um mesmo centro intelectuais de diversas localidades do Império que pleiteavam uma identidade cultural através de suas atividades literárias. Nelas, percebemos o gosto desses intelectuais pelos hábitos e costumes gregos, como sua própria dedicação aos estudos literários, filosóficos, históricos etc., para demonstrar seu modo de ser grego.

Thomas A. Schmitz (2011, p. 1), por sua vez, aponta que a Segunda Sofística foi considerada, por muitos estudiosos, como um momento de “escapismo”, proporcionando aos membros da elite grega que “esquecessem” sua falta de poder no sistema do Império Romano. Ao mesmo tempo, o autor também observa que o período foi concebido por outros críticos como um mecanismo que propiciou a expressão e o fortalecimento de atitudes e valores da elite social grega.

Isso posto, não é incongruente a afirmação de McInerney a respeito da tendência de Plutarco a incorporar, em seu conteúdo, certos aspectos do relacionamento entre Roma e Grécia sob domínio do Império Romano, principalmente no que diz respeito a relações de poder (2003, p. 342). Assim como a imagem das Amazonas foi considerada um artifício conveniente para que os gregos estruturassem noções de alteridade em relação aos povos bárbaros e desenvolvessem os princípios da identidade grega, Plutarco usa das virtudes femininas para identificar, e talvez construir, o arranjo social desejado durante o Império Romano helenizado (*Ibid.*, p. 342). McInerney (2003, p. 342) propõe, assim, que o posicionamento concedido por Plutarco à mulher em relação ao homem reproduz paralelamente o relacionamento que o autor almeja para Grécia e Roma: em que o mais fraco é capaz de abalar e inspirar o mais forte, em que a parte dominada detém o potencial de se igualar ao mais forte. Plutarco, dessa forma, intenta retratar suas mulheres como corajosas e fortes “não devido a sua generosidade de espírito ou à inovação de seu intelecto, mas porque isso afetava imensamente o seu próprio espaço no mundo” (McInerney, 2003, p. 343).¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ver Schmitz (2011) e Silva (2008) para mais informações sobre a Segunda Sofística.

¹⁶⁶ Original em inglês: “Plutarch’s women, therefore, are manly and virtuous not only because of his generosity of spirit and the novelty of his intellect, but because it mattered so much to his own place in the world”. Tradução nossa.

4.4. PAUSÂNIAS (c. 110 d.C. - 180 d.C.)

Pausânias foi um geógrafo grego nascido por volta de 110 d.C. Durante 30 anos, entre 150 d.C. e 180 d.C., viajou por toda a Grécia continental, descrevendo características geográficas gregas, monumentos, locais sagrados, santuários e mitos a eles associados (Elsner, 1992, pp. 3-4). Suas observações foram compiladas na obra *Descrição da Grécia*, onde o autor buscou realizar um registro escrito acerca de πάντα τὰ Ἑλληνικά (Paus. 1.26.4), ou “todas as coisas gregas”.

Assim como Plutarco, Pausânias viveu durante o período da Segunda Sofística, durante o qual, segundo William Hutton (2005, p. 292), a cultura grega era amplamente prezada e respeitada por membros da elite intelectual, ainda que muitas das cidades-estado gregas já estivessem sob o domínio do Império Romano há séculos e encaminhavam-se para um declínio econômico e demográfico. Hutton caracteriza o período como “complexo” e “ambivalente” aos gregos, devido à combinação incomum entre predominância cultural, decadência física e dominação política. Assim, ao privilegiar o relato de histórias gregas ancoradas por um passado distante pré-romano, Pausânias apresenta uma perspectiva interessante em relação ao senso de identidade cultural grega desenvolvido durante o período.

Em especial, Pausânias dedicou vasta atenção a monumentos sagrados, rituais e festivais religiosos. Rantala e Vuolanto (2020, p. 131) sugerem que o autor, ao apresentar diversos templos como lugares de visita de populações locais, concebe a religião como uma parte natural do funcionamento de uma comunidade, de tal forma que o passado mitológico atua como uma reflexão de uma herança grega coletiva e de uma identidade cívica. Em outras palavras, *Descrição da Grécia* propõe, segundo John Elsner (1992, p. 5), uma tentativa de recuperação, a partir de uma história mitológica comum, da imagem de uma nação grega livre e unida:

a tensão inevitável entre esse mito de identidade grega e os fatos do domínio romano foi resolvida por Pausânias apenas ao evocar uma identidade religiosa – mais profunda do que as realidades sociopolíticas – que se preservava nos locais sagrados e monumentos da Grécia. O texto oferece uma conexão entre os sinais externos do divino (estátuas, templos e locais sagrados) e as experiências interiores do divino. Ele oferece uma chave para a formação da subjetividade religiosa no mundo antigo.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Original em inglês: “The inevitable tension between this myth of Greek identity and the facts of Roman rule was resolved for Pausanias only by evoking a religious identity, deeper than socio-political realities, which lay in the sacred sites and monuments of Greece. The text provides a link between the external signs of the holy (statues, temples and sacred spots) and the inward experience of the holy. It offers a key to the formation of religious subjectivity in the ancient world”. Tradução nossa.

A jornada de Pausânias pela topografia, portanto, não é organizada por uma lógica geográfica, diz Elsner (1992, p. 15), mas mitológica, onde as narrativas atuam como um meio de valorização de espaços dentro da totalidade da “Grécia” como uma construção cultural.

4.4.1. Mulheres e rituais

Tomemos como ponto de partida de nossa análise um trecho de *Descrição da Grécia*, em que Pausânias descreve as atividades das Tíades:

τὸ ἕτερον δὲ οὐκ ἐδυνήθην συμβαλέσθαι πρότερον, ἐφ’ ὅτῳ καλλίχορον τὸν Πανοπέα εἵρηκε, πρὶν ἢ ἐδιδάχθην ὑπὸ τῶν παρ’ Ἀθηναίοις καλουμένων Θυιάδων. αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικάι, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταὶ τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ. ταύταις ταῖς Θυιάσι κατὰ τὴν ἐξ Ἀθηνῶν ὁδὸν καὶ ἄλλαχοῦ χοροὺς ἱστάναι καὶ παρὰ τοῖς Πανοπεῦσι καθέστηκε: καὶ ἡ ἐπὶ κλησὶς ἡ ἐς τὸν Πανοπέα Ὀμήρου ὑποσημαίνει τῶν Θυιάδων δοκεῖ τὸν χορόν. (Paus. 10.4.3)

A passagem anterior, na qual Homero fala sobre o “Panopeu de belas danças”, eu não consegui interpretar até ser instruído pelas mulheres chamadas, entre os atenienses, de Tíades. As Tíades são mulheres áticas que, junto com as mulheres de Delfos, visitam o Parnaso a cada ano e conduzem ritos secretos a Dioniso. A essas Tíades era de costume dançar no Panopeu e ao longo da estrada de Atenas. Pressupõe-se que o título utilizado por Homero em relação ao Panopeu faça alusão à dança das Tíades.¹⁶⁸

Antes de examinar com atenção as particularidades da passagem acima, optamos por analisar um aspecto significativo da obra de Pausânias: sua perspectiva em relação a rituais religiosos praticados por mulheres. Conduzindo a discussão a partir dos trabalhos de Deborah Lyons (2017, pp. 229-238), Barbara Goff (2004, pp. 214-217) e Jane E. Sherwood (1996, pp. 56-93; 179-187), será possível, posteriormente, compreender de modo satisfatório o espaço ocupado por sacerdotisas femininas em *Descrição da Grécia* e, consequentemente, a imagem da mênade concebida por Pausânias.

Deborah Lyons, no capítulo “‘What the women know’: Plutarch and Pausanias on female ritual competence” (2017), discorre sobre o problema de acesso às informações a respeito de rituais religiosos na antiguidade, e como isso pode afetar o entendimento de rituais exclusivamente femininos. Segundo a autora, Pausânias (assim como Plutarco), por meio de relatos que demonstram reconhecimento e, ao mesmo tempo, ignorância em relação a mistérios femininos, manifesta respeito e apreciação à “competência ritualística” das participantes desses rituais. O desconhecimento de Pausânias quanto às práticas religiosas restritas à comunidade feminina, argumenta Lyons, não transpõe suspeita e desrespeito ao

¹⁶⁸ Tradução nossa.

texto; pelo contrário: ele reforça o tratamento reverente do autor em relação a atividades sobre as quais “sabia pouco e revelava muito menos” (Lyons, 2017, p. 229).

Poucas observações acerca de rituais femininos foram registradas com detalhes e precisão, diz Lyons, especialmente no caso de mistérios restritos apenas a iniciados e proibidos aos homens. Exclusões ritualísticas, nem sempre relacionadas a gênero, eram comuns na religião grega. Ainda que a exclusão de mulheres fosse mais frequente do que de homens, é a restrição da presença masculina que desperta a atenção de escritores antigos, informa a autora. Em muitos casos, registros escritos sobre rituais femininos estão sujeitos às atitudes desfavoráveis de escritores cristãos, como Clemente de Alexandria e Hipólito de Roma, que buscavam retratar imagens distorcidas, absurdas e obscenas de mistérios gregos (Lyons, 2017, pp. 230; 235). Nesse contexto, é importante salientar os comentários de Lyons (2017, p. 238):

Quando mulheres são exiladas do registro histórico, suas práticas culturalmente importantes tendem a ser desvalorizadas (...). Se essas práticas excluem homens, isso proporciona uma oportunidade para que o conhecimento seja substituído pela fantasia, muitas vezes de uma natureza sexual.¹⁶⁹

Pausânias, por sua vez, concede às práticas rituais femininas e a costumes religiosos sua devida importância, defende Lyons (2017, p. 233). Em *Descrição da Grécia*, mulheres comumente são fontes valiosas de informações: na descrição do templo de Ilítia, Pausânias afirma que as mulheres (provavelmente associadas ao local) o informaram sobre a procedência das imagens da deusa (Paus. 1.18.5); no trecho reproduzido acima, similarmente, as Tíades explicam-no sobre a passagem de Homero que nunca havia entendido. Apesar de procurar ao máximo preservar tradições gregas dos períodos arcaico e clássico, o autor evita revelar informações sobre ritos secretos proibidos (Lyons, 2017, p. 230): Pausânias, por exemplo, não especifica no que consiste as ὄργια (*órgia*, ritos secretos) das Tíades; quanto ao culto feminino à Deméter Ctônica na cidade de Hermíone, em outra passagem, Pausânias afirma que sobre “o que veneram mais do que tudo, eu não vi, e nem outro homem, estrangeiro ou hermíone. Apenas as mulheres sabem de que natureza isso é” (Paus. 2.35.8).¹⁷⁰ Segundo Lyons (2017, p. 230), “é difícil determinar se [Pausânias e Plutarco]

¹⁶⁹ Original em inglês: When women are exiled from recorded history, their culturally important practices tend to be devalued (...). If those practices exclude men, this provides an opportunity for knowledge to be replaced by fantasy, often of sexual license”. Tradução nossa.

¹⁷⁰ Tradução nossa. Original: αὐτὸ δὲ ὃ σέβουσιν ἐπὶ πλεον ἢ τᾶλλα, ἐγὼ μὲν οὐκ εἶδον, οὐ μὴν οὐδὲ ἀνὴρ ἄλλος οὔτε ξένος οὔτε Ἑρμιονέων αὐτῶν· μόναι δὲ ὁποῖόν τί ἐστιν αἱ γράες ἴστωσαν.

intencionalmente mantêm silêncio religioso sobre o que sabem, ou se não são capazes de revelar os segredos pois não detêm conhecimentos sobre os rituais”.¹⁷¹

A autora (2017, p. 237) reconhece que Pausânias apresenta inúmeras tendências conflitantes entre si: ao mesmo tempo que demonstra avidez pelo conhecimento religioso, o autor também atesta sua devoção aos deuses e respeito às proibições religiosas; de modo semelhante, Pausânias destaca seu desejo de absorver o conhecimento feminino, enquanto, simultaneamente, entende que certas informações pertencem unicamente às mulheres. Em todo caso, Lyons (2017, p. 236) conclui que os múltiplos silêncios dos textos tendem a realçar o conhecimento e a competência de tais mulheres, e, conseqüentemente, o respeito e o interesse de Pausânias em tomá-las como fonte de aprendizado.

Em contrapartida, Barbara Goff, em *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece* (2004, p. 215), interpreta a passagem de Pausânias a partir de uma perspectiva feminista:

quando Pausânias, por exemplo, menciona (...) a expedição bianual das Tíades de Atenas que viajam até o monte Parnaso com as mulheres de Delfos, é difícil reconstruir o evento sem concluir que as mulheres serviam-se de técnicas de organização e gerenciamento em larga escala, provavelmente formando alianças temporárias e redes sociais de convívio que estendiam além da família e da vizinhança.¹⁷²

Goff (2004, pp. 215-216), dessa forma, associa as funções religiosas das Tíades de Pausânias com oportunidades de estabelecimento de estruturas cívicas – ou, nas palavras da autora, “cidades de mulheres” –, onde era possível que o grupo exercesse habilidades de liderança e de organização em paralelo à coletividade masculina da *pólis*.

Além disso, Goff evidencia a característica de Pausânias de não revelar todas as informações sobre cultos secretos, principalmente nos diversos momentos em que mulheres são retratadas como fontes de informação: no excerto sobre as Tíades, por exemplo, ou durante a passagem acerca do festival da Arreforia (Paus. 1.27.3) – protagonizado por meninas em honra a deusa Atena –, em que Pausânias enfatiza o mistério da prática e sua ignorância acerca de diversos detalhes.

A autora comenta, assim, que as lacunas de conhecimento de Pausânias refletem muito mais do que seu desconhecimento ou o resultado de restrições religiosas, mas um esforço

¹⁷¹ Original em inglês: “It is hard to know whether they intentionally preserve a pious silence about what they know or are unable to break their silence because they lack knowledge about the rites”. Tradução nossa.

¹⁷² Original em inglês: “When Pausanias, for instance, mentions (...) the biennial expedition of the Thyiads of Athens who journey to Mt. Parnassos with the women of Delphi, it is hard to reconstruct the event without concluding that the women drew on techniques of large-scale organization and management, probably forming temporary alliances and networks of acquaintance that extended well beyond the family and neighborhood”. Tradução nossa.

consciente de mulheres que “exercem uma função vital dentro de sua comunidade e que preservam a discrição e o silêncio apropriados” (Goff, 2004, p. 102).¹⁷³ Em relação à Arreforia, por exemplo, Pausânias revela que, durante o ritual, as meninas carregam sobre a cabeça objetos concedidos pela sacerdotisa de Atena, porém “nem aquela que lho entrega, nem as que o transportam sabem do que se trata” (Paus. 1.27.3).¹⁷⁴ Ao contrário de atribuir o mistério à incapacidade das mulheres de compreenderem suas próprias ações e tradições durante o festival, Goff (2004, p. 102) argumenta que o ritual oferece às mulheres um momento de controle de quais informações são reveladas e como, ou um “momento de autoridade”, ainda que amplamente restringido pelo princípio patriarcal de um ritual de preparação de garotas para o casamento.

Em suma, Goff distingue as Tíades de Pausânias como informantes competentes, igualmente capazes de elucidar aspectos de seu próprio culto, de esclarecer o texto de Homero, e de restringir o acesso de Pausânias a informações privadas. Segundo Goff (2004, pp. 282-283), ao afirmarem que o texto homérico é “condicionado pela prática ritual de suas predecessoras”, as Tíades são eficazes em desenvolver uma consciência de uma tradição e uma história especificamente femininas, produzindo, portanto, um discurso autoritário.

A análise proposta por Jane E. Sherwood, por outro lado, diverge consideravelmente do trabalho de Lyons e Goff, sobretudo no que tange a abordagem de Pausânias em relação ao sacerdócio feminino. Segundo Sherwood (1996, p. 179), a religião constitui um elemento essencial no processo de construção e manipulação de aspectos de gênero na antiguidade, como também atestado por Mary Beard (1995, p. 169 *apud* Sherwood, 1996, p. 179):

Sim, é óbvio que a religião é capaz de refletir diferenças de gênero e categorias que operam na sociedade em geral; é óbvio também que qualquer sistema de simbolismo religioso pode, em parte, ser construído por (ou depender de) categorias de gênero em um mundo cultural mais amplo. Contudo, ao mesmo tempo, a religião em si desempenha um papel importante em ativamente construir, definir e negociar tais categorias – em definir o que é ser mulher, o que constitui virgindade, ou casamento, e assim por diante. De fato, mais enfaticamente, a religião regularmente age como um espaço privilegiado, um espaço fundamental dentro de qualquer cultura voltado para a definição de papéis de gênero e para o debate de normas e transgressões de gênero.¹⁷⁵

¹⁷³ Original em inglês: “(...) women who exercise a vital function within their community and who preserve the appropriate discretion about it”. Tradução nossa.

¹⁷⁴ Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (2022).

¹⁷⁵ Original em inglês: “Yes, it is obviously the case that religion may reflect the gender differences and categories operating within society more generally; it is obviously the case, too, that any system of religious symbolism may in part be constructed out of (or parasitic on) gender categories defined in the wider cultural world. Yet at the same time, religion itself plays a major part in actively constructing, defining and negotiating those categories – in defining what it is to be female, what constitutes virginity or marriage and so on. In fact, to put it more strongly, religion regularly acts as a privileged space, a key place within any particular culture for the definition of gender roles, for debate on gender norms and transgressions”. Tradução nossa.

Dessa forma, Sherwood busca explorar, na obra de Pausânias, as particularidades do sacerdócio feminino em comparação ao masculino, apurando em que medida o gênero é um fator importante ou não. Em geral, a autora observa que Pausânias tem a tendência de registrar a atividade de sacerdotisas femininas com mais frequência, principalmente mulheres que servem deusas do gênero feminino. São trinta e uma menções de sacerdotisas femininas, das quais vinte e três cultuam deusas e sete cultuam deuses; menções de sacerdotes masculinos, todavia, compreendem vinte e três menções, onde treze servem deuses e dez servem deusas. Com efeito, devido a diversos fatores desenvolvidos por Sherwood, o sacerdócio feminino aparenta ser, para Pausânias, mais notável, inusitado e problemático.

Sherwood (1996, p. 87) sugere que a escrita de Pausânias é, em grande parte, motivada pela investigação de episódios surpreendentes e maravilhosos, principalmente em contextos religiosos, conforme exemplificado no trecho sobre o festival da Arreforia: “Houve uma prática que me causou muita surpresa, que passo a descrever uma vez que possivelmente nem todos a conhecem” (Paus. 1.27.3).¹⁷⁶ O palavreado do relato, diz Sherwood, enfatiza a singularidade e o mistério, gerando curiosidade no leitor. A noção de θαῦμα (*thaûma*, maravilha; objeto de espanto) é regularmente empregada por Pausânias e positivamente indica a relevância de uma informação no texto: “é revelada aqui a seguinte maravilha”¹⁷⁷ (Paus. 9.19.5), diz Pausânias, por exemplo, sobre as frutas do santuário de Deméter de Micalesso na Beócia que permanecem frescas durante o ano todo. A narrativa de Pausânias, conclui Sherwood (1996, p. 62), não contém o desinteressante e o irrelevante; grande parte do entretenimento suscitado pelo texto, portanto, deriva da preferência do autor pelo espetacular.

A preferência pela descrição do sacerdócio feminino aliada à tendência a favorecer o surpreendente encaminha Pausânias a equiparar o feminino ao maravilhoso, ao peculiar e ao estranho. Sherwood (1996, p. 93) sustenta que Pausânias explicitamente acredita na capacidade feminina de associar-se ao extraordinário e ao incomum; Ao se referir ao mito do Minotauro, por exemplo, o autor afirma: “houve mulheres, ainda no meu tempo, que deram à luz monstros bem mais surpreendentes” (Paus. 1.24.1).¹⁷⁸ A autora (1996, p. 93) defende, assim, que a atenção dedicada por Pausânias a atividades incomuns de sacerdotisas não só expressa seu interesse pessoal, mas também expõe temas constantemente associados, na mitologia grega, à figura feminina, aos quais o autor tende a conformar devido ao seu próprio repertório cultural grego. Sherwood argumenta além: práticas rituais femininas, além de

¹⁷⁶ Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (2022).

¹⁷⁷ Tradução nossa. Original: δείκνυται δὲ αὐτόθι καὶ θαῦμα τοιόνδε.

¹⁷⁸ Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (2022).

excêntricas, manifestam-se como problemáticas em *Descrição da Grécia*, sobretudo quando acompanhadas de questões sexuais.

Sem dúvida, a sexualidade de mulheres sacerdotisas é fonte de interesse para Pausânias. Em sua interpretação, Sherwood (1996, p. 185) alega que homens e mulheres não desempenham o sacerdócio da mesma maneira, uma vez que não atuam as mesmas funções perante aos deuses e à comunidade. Em especial, a excentricidade e o “status sexual” da mulher – a preservação ou a violação da virgindade – são elementos predominantes nas narrativas. Sobre o santuário de Γαῖος Εὐρυστέρνου (*Gaios Eurystérnou*), por exemplo, Pausânias discute as circunstâncias sexuais esperadas da sacerdotisa elegida para presidir o local: relações sexuais são permitidas com apenas um homem previamente, mas a mulher deve manter-se virgem a partir de sua nomeação e são punidas caso mintam sobre seus antecedentes sexuais (Paus. 7.25.13). Em outro caso, Pausânias descreve brevemente o culto de Posídon em Calauria (Paus. 2.33.2): o santuário é atendido por uma sacerdotisa que deve permanecer virgem até que atinja a idade adequada para o casamento. Ambos os exemplos aqui reproduzidos demandam atenção devido à concisão e ao enfoque singular nos requerimentos sexuais das sacerdotisas.

No livro VIII, Pausânias relata a história de Aristócrates de Orcómeno, culpado de sexualmente violentar a sacerdotisa – uma menina virgem – do santuário Ártemis Hímnia na região da Arcádia (Paus. 8.5.11-12). A jovem, após resistir aos avanços de Aristócrates, é emboscada pelo homem próximo à imagem de Ártemis no templo. Quando o crime é revelado, Aristócrates é apedrejado pela comunidade e as regras do sacerdócio são alteradas; a menina nomeada como sacerdotisa não poderia ser virgem, mas uma mulher que já havia se relacionado com homens. Na perspectiva de Sherwood (1996, p. 75), é por meio do status sexual da jovem que Pausânias é capaz de expressar a proximidade entre deusa e sacerdotisa; “seu status como virgem (...) era vital ao seu serviço à deusa virgem, mas sua identidade sexual também provou-se como uma ameaça irresistível a sua atividade religiosa”.¹⁷⁹

A autora sugere a possibilidade de que Pausânias, ao empregar a frase “no lugar de uma virgem, designam como sacerdotisa de Ártemis uma mulher que já teve, suficientemente, relações sexuais com homens”¹⁸⁰ (Paus. 8.5.12), implica que a jovem, de certo modo, desejou o sexo pelo motivo de ainda não haver envolvido-se “suficientemente” com homens. Dessa forma, Sherwood (1996, p. 75) acredita que, de modo sutil, Pausânias insinua que a

¹⁷⁹ Original em inglês: “Her status as virgin (...) was vital to her service of the virgin god: but her sexual identity also proved an irresistible threat to her priestly activity”. Tradução nossa.

¹⁸⁰ Tradução nossa. Original: ἀντὶ γὰρ παρθένου διδῶσι τῇ Ἀρτέμιδι ἱέρειαν γυναῖκα ὁμιλίας ἀνδρῶν ἀποχρώντως ἔχουσιν.

sexualidade da jovem – ou o desejo de praticá-la – se mostra como uma das questões responsáveis pelo conflito.

Gênero e sexualidade também são os focos da história de Melanipo e Cometo (Paus. 7.19.2-6), sacerdotisa virgem de Ártemis em Patras. Impedidos pelos pais de se casarem, o casal secretamente consuma o amor no santuário da deusa e, como punição pelo desrespeito, Ártemis provoca a destruição de plantações e animais da região. O Oráculo de Delfos, após consultado, informa a população da desonra dos amantes e, a fim de que a peste fosse erradicada, ordena que Melanipo e Cometo sejam sacrificados à Ártemis. Assim, Pausânias revela que a cada ano subsequente, a jovem e o rapaz mais bonitos eram, em um ritual, oferecidos à deusa em sacrifício; a prática só é suspensa após a introdução do culto a Dioniso no mesmo local.

Sherwood (1996, p. 81), recorrendo a James Redfield (1990, pp. 115-134), concebe duas interpretações simultâneas da narrativa: de um lado, o ritual expõe uma explicação do mito: o sacrifício é realizado como penitência pela transgressão de Cometo; por outro lado, o mito atua como interpretação do ritual, demonstrando que a “sexualidade excessiva produz violência excessiva”. A instauração de um festival a Dioniso em vez de um sacrifício humano desempenha um papel estabilizador na comunidade, onde “mulheres e homens, iguais em números”¹⁸¹ (Paus. 7.20.1) reúnem-se em honra ao deus. Segundo a autora (1996, p. 81), enfim, Pausânias emprega o mito como um veículo para a exploração de valores da comunidade em relação aos riscos ocasionados pela sexualidade no passado e aparenta realizar um comentário negativo sobre a sexualidade das mulheres de Patras em seu tempo presente: “As mulheres em Patras são por volta de duas vezes o número dos homens. Se realmente outras mulheres são atribuídas à Afrodite, essas também são.” (Paus. 7.21.14).¹⁸²

O mito de Melanipo e Cometo, ademais, sustenta uma constatação adicional de Sherwood (1996, p. 92): “a atuação de sacerdotisas femininas em rituais é frequentemente esclarecida por Pausânias por meio de um mito” – as atividades dessas mulheres, portanto, demandam explicações concretas, particularmente nos casos de culto a divindades masculinas.¹⁸³ A título de exemplo, é possível citar a sacerdotisa de Héracles, cujo estado de virgindade constante incita a narração de dois mitos explicativos (Paus. 9.26.6-8); ou,

¹⁸¹ Tradução nossa. Original: καὶ ἴσαι γυναῖκες τοῖς ἀνδράσι.

¹⁸² Tradução nossa. Original: αἱ δὲ γυναῖκες εἰσιν ἐν ταῖς Πάτραις ἀριθμὸν μὲν καὶ ἐς δις τῶν ἀνδρῶν: Ἀφροδίτης δέ, εἴπερ ἄλλαις γυναιξί, μέτεστι καὶ ταύταις.

¹⁸³ Original em inglês: “The part of female priests in rite is often illuminated by Pausanias with a myth”. Tradução nossa.

alternativamente, a sacerdotisa de Sosípolis no Monte Cronos, virgem e idosa, que também suscita interpretações mitológicas (Paus. 6.20.2-5).

“O papel do mito em descrever sacerdotisas femininas e suas divindades é importante”, diz Sherwood (1996, p. 181), uma vez que “é no mito em que o incomum é explorado, mistérios são explicados, mudanças são traçadas”.¹⁸⁴ O mito em Pausânias, portanto, não equivale apenas a histórias individuais e independentes; pelo contrário: ele reflete determinado contexto cultural e reproduz noções de identidade grega. Atuando como “guias de comportamento” de acordo com a tradição, eles servem de ferramenta para que Pausânias condene certas atitudes contemporâneas, tal como em seu comentário sobre as mulheres de Patras (Sherwood, 1996, p. 73). Em contrapartida, pouquíssimos mitos são utilizados por Pausânias para clarificar o papel de sacerdotes masculinos. Esses, portanto, são aparentemente “descomplicados” e descritos somente em âmbito ritual (ex. o sacerdote de Deméter *Kidárias*, Paus. 8.15.3). “O gênero masculino não é problemático”, anuncia Sherwood (1996, pp. 91-93), e a atividade sexual de homens não é controversa em *Descrição da Grécia*.

A história de Coressos e Calíroe (Paus. 7.21.1-5) é um nítido exemplo disso. Coressos, um sacerdote de Dioniso em Cálidon, era apaixonado pela virgem Calíroe, que, por sua vez, o detestava. Quando a jovem recusa seu interesse, apesar das súplicas de Coressos, o sacerdote recorre a Dioniso, implorando que o ajudasse. O deus então atende às orações e conduz todos os calidônios, por meio da bebida, ao delírio e à morte. O Oráculo de Dodona, após consultado, declara que Calíroe, ou um substituto voluntário, deve ser sacrificado para apaziguar o deus. Coressos, no último instante, toma o lugar de Calíroe e é imolado, enquanto Calíroe, tomada por vergonha pela sua atitude em relação ao sacerdote, comete suicídio.

Sherwood (1996, p. 76) destaca que, até mesmo em uma narrativa direcionada para a atividade de um sacerdote homem, é o comportamento feminino, isto é, a suposta intransigência de Calíroe, que acarreta o conflito. Pausânias, assim, manifesta uma perspectiva predominantemente masculina ao expressar empatia pelas circunstâncias de Coressos: “(...) Coressos, que mais sofreu injustiças por amor dentre os homens” (Paus. 7.21.1)¹⁸⁵; “Ele [Coressos] provou, com atos, que seu amor era mais verdadeiro do que de qualquer homem que conhecemos” (Paus. 7.21.4)¹⁸⁶. Não é permitido à Calíroe, por outro

¹⁸⁴ Original em inglês: “The role of myth in describing female priests and their gods is important: it is in myth that the unusual is explored, mystery explained, change charted”. Tradução nossa.

¹⁸⁵ Tradução nossa. Original: (...) ὃν ἀνθρώπων μάλιστα ἐπέλαβεν ἄδικα ἐξ ἔρωτος παθεῖν.

¹⁸⁶ Tradução nossa. Original: ὁ μὲν δὴ ἀπέδειξεν ἔργον ἀνθρώπων ὃν ἴσμεν διατεθεῖς ἐς ἔρωτα ἀπλαστότατα.

lado, que exerça sua escolha e renuncie os avanços de Coressos; a redenção da jovem ocorre apenas com seu suicídio, após sentir vergonha pelas próprias ações e pena pela morte do homem (Paus. 7.21.5). Ao contrapor esta narrativa, enfim, com as histórias das sacerdotisas femininas previamente apresentadas, podemos concluir, em concordância com Sherwood (1996, p. 77), que o interesse sexual de Coressos não prejudica seu status como sacerdote, muito menos debilita seu relacionamento com o deus; pelo contrário, a situação aparenta consolidar a conexão entre Coressos e Dioniso, uma vez que a divindade sustenta as ações do sacerdote.

Antes de nos atentarmos às considerações finais da autora, é importante ressaltar a seguinte declaração de Sherwood (1996, p. 57): a obra *Descrição da Grécia* deve ser tomada como um livro que reflete o presente de Pausânias, e não o mundo grego anterior a sua época. Devido ao foco de Pausânias em aspectos religiosos de tempos passados, muitos autores tendem a adotar a suposição equivocada de que seus registros retratam, com exatidão, o mundo do século V a.C. Sherwood, ao contrário, argumenta que a passagem do tempo influencia a perspectiva de abordagem e os temas desenvolvidos por Pausânias. É plausível e esperado, dessa forma, que mudanças significativas tenham transcorrido através dos séculos. Quais são, então, essas mudanças?

De certa maneira, a sociedade do século II e III d.C. pode ser considerada mais “fluida” do que no período clássico, responde a autora (1996, p. 186):

os benefícios da paz romana proporcionaram mais oportunidades para a criação de riquezas, e não de guerras. Para aqueles com as qualidades e qualificações adequadas, havia a possibilidade de ascensão profissional.¹⁸⁷

Sherwood também destaca sinais de mudança em alguns aspectos particulares, como o surgimento de novas áreas de atividade religiosa para mulheres e manifestações de tensões em relacionamentos conjugais.¹⁸⁸ Contudo, ao analisar questões de gênero na dimensão religiosa – como previamente sintetizado –, Sherwood (1996, p. 186) conclui que as mudanças, nesse âmbito, não se mostram tão expressivas quanto esperado: em partes, isso pode ser atribuído às características do período da Segunda Sofística e à própria natureza tradicional da temática religiosa. Seu trabalho, portanto, atesta o “poder duradouro das noções gregas de gênero” e sugere a permanência de muitas concepções do período clássico grego, sobretudo em relação à mulher, durante o Império Romano.

¹⁸⁷ Original em inglês: “The benefits of the pax Romana provided greater opportunities for concentrating on wealth-creation, not war. For those with the right qualities and qualifications, there was the Roman career ladder to climb”. Tradução nossa.

¹⁸⁸ Ver *Women and Wealth*, de Riet Van Bremen (1993, pp. 223-242) e o capítulo a respeito de Artemídeos, de Sherwood (1996, pp. 18-55).

4.4.2. As ménades de Pausânias

Elaboramos, no decorrer das últimas páginas, uma pequena síntese das ideias e propostas de Lyons, Goff e Sherwood acerca da obra de Pausânias. Em que medida, portanto, tais perspectivas podem ser consideradas no processo de caracterização da imagem das ménades em *Descrição da Grécia*?

Partindo dos estudos de Lyons e Goff, é possível estruturar uma caracterização da figura da ménade em Pausânias que, sem dúvida, difere amplamente da imagem reproduzida por Eurípides. Em especial, Pausânias não aparenta criar suposições quanto às atividades praticadas pelas mulheres nas montanhas; sua fala é clara: as Tíades conduzem ritos secretos (ὄργια, *órgia*) a Dioniso e dançam ao longo da estrada de Atenas. Pausânias – de maneira oposta a Penteu (vv. 215-225; 485-488) – não julga as práticas com desconfiança ou especula se elas manifestam uma natureza ilícita ou sexual. Lyons, a esse respeito, sugere que, ao manter sigilo sobre determinadas informações, Pausânias exerce uma escolha consciente em defesa de sua piedade religiosa e seu respeito a práticas secretas, mas não é possível afirmar, com convicção, se esse é o caso em relação à passagem sobre as Tíades. É mais plausível, neste contexto, que o autor simplesmente não conhece os detalhes do ritual, devido ao seu caráter secreto e exclusivo ao público feminino.

De modo semelhante, baseando-se nas observações de Goff, encontramos, em Pausânias, Tíades que manifestam habilidades de organização – são capazes de coordenar a viagem com mulheres de outras cidades, exercer liderança e estabelecer alianças sociais –, e que transparecem competência religiosa, já que aparentam manter o sigilo das práticas e cumprir seu papel em relação à comunidade. Além disso, essas figuras mostram-se suficientemente instruídas, uma vez que agem como fonte genuína de informações e atestam sua própria tradição no texto de Homero. Essa não é a única instância, em *Descrição da Grécia*, em que uma ménade é retratada com deferência em razão de seu ofício:

τὸ δὲ μνήμα τὸ πλησίον Χορείας μαινάδος ὀνομάζουσι, Διονύσῳ λέγοντες καὶ ἄλλας γυναῖκας καὶ ταύτην ἐς Ἄργος συστρατεύσασθαι, Περσέα δέ, ὡς ἐκράτει τῆς μάχης, φονεῦσαι τῶν γυναικῶν τὰς πολλὰς· τὰς μὲν οὖν λοιπὰς θάπτουσιν ἐν κοινῷ, ταύτῃ δὲ – ἀξιώματι γὰρ δὴ προεῖχεν – ἰδίᾳ τὸ μνήμα ἐποίησαν.

A tumba próximo a ele [Templo de Tique] denominam ser da ménade Coreia, dizendo que ela e outras mulheres fizeram campanha militar com Dioniso contra Argos, e Perseu, quando venceu a batalha, matou muitas das mulheres. Sepultaram o restante em covas comuns, mas a ela – que excedia em reputação – fizeram uma tumba à parte.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Tradução nossa.

(Paus. 2.20.4)

Corea representa, assim, a figura de uma mênade reconhecida por sua ἀξίωμα (*axíōma*), ou dignidade, estima, reputação. Considerando, então, ambas as passagens de Pausânias, é possível notar que a atitude geral em relação ao menadismo no texto distancia-se das noções desenvolvidas por Eurípides: a susceptibilidade à loucura e à irracionalidade das mênades euripidianas, por exemplo, contrastam diretamente com a lucidez das Tíades e com sua capacidade de dominar certas áreas de conhecimento. Ou, enquanto as mênades de *As Bacantes* são condenadas a um destino de exílio ou delírio, distinguimos, no caso de Corea, um tratamento que procura exaltar sua dignidade e reputação após a morte. Ao contrário de uma manifestação de aspectos selvagens, irracionais e violentos associados à figura feminina, os rituais menádicos são caracterizados por Pausânias como atividades religiosas de prestígio e importância para a comunidade local.

Com efeito, como vimos anteriormente, diversos autores defendem que, ao caracterizar monumentos e templos e reproduzir aspectos da tradição mitológica, Pausânias procura evocar uma identidade religiosa e recuperar uma herança coletiva grega. Vinciane Pirenne-Delforge (2008, p. 349) enfatiza a relevância dos rituais nesse processo: “Os rituais são concebidos como o lugar privilegiado da continuidade, ainda que a memória das tradições antigas tenha falhado por vezes”.¹⁹⁰ É concebível supor, por esse motivo, que as Tíades de Pausânias, auxiliando a tarefa de recuperação da memória antiga, contribuem no processo de reconstrução de um espaço religioso grego; desse modo, ao mesmo tempo que desvendam sua própria tradição, as Tíades conectam o espaço geográfico, Pausânias e o leitor a uma história compartilhada desde os tempos de Homero.

Por outro lado, embora Pausânias demonstre interesse e evidencie a notoriedade da posição ocupada pelas Tíades, sua atitude geral em relação ao sacerdócio feminino é, como Sherwood destaca, muitas vezes influenciada por concepções tradicionais associadas ao gênero feminino: constatamos, na seção anterior, que Pausânias, além de vincular a mulher a aspectos estranhos e incomuns, demonstra, com certos mitos, os problemas acarretados pela expressão da sexualidade feminina. A interpretação de Sherwood, embora não aborde, em particular, a atitude do autor no que concerne o menadismo, é fundamental para o entendimento de uma questão crucial que será discutida no próximo capítulo: distantes do período clássico por diversos séculos, os textos de Diodoro, Plutarco e Pausânias introduzem,

¹⁹⁰ Original em francês: “Les rituels sont conçus comme le lieu privilégié de la continuité, même si la mémoire des traditions anciennes a pu faillir parfois”. Tradução nossa.

de modos distintos, novas possibilidades – em comparação a Eurípides – de conceber a figura da mênade, atribuindo novos significados a seus rituais e a suas funções religiosas. Contudo, nos casos de Plutarco e Pausânias em particular, os textos também transparecem noções tradicionais de gênero que, por vezes, assemelham-se à abordagem euripidiana do papel feminino em *As Bacantes*. Como podemos então conciliar as imagens – presumivelmente antagônicas – da “mulher louca” do mito com a sacerdotisa respeitada de um culto prestigioso?

5. CAPÍTULO IV: A CONDIÇÃO FEMININA

5.1. MITO E HISTÓRIA

Exibimos, ao longo dos Capítulos II e III, diversas representações da figura da mênade na literatura grega através do tempo. Ocasionalmente, nossa análise foi capaz de evidenciar o importante papel religioso realizado pelas praticantes do menadismo; como sacerdotisas de elevada posição social, eram responsáveis pela tarefa de honrar o deus Dioniso por meio de eventos prestigiosos à cidade e à comunidade religiosa. Em outros textos, por outro lado, o retrato dessas mulheres salienta seu comportamento violento e selvagem, associado a inversões de gênero, transgressões de costumes tradicionais gregos e à imagem das mênades da tradição mitológica. Como aponta Vivienne McGlashan (2022, p. 147), historiadores do presente, destituídos de testemunhos em primeira mão de como se davam tais rituais, enfrentam o desafio de conciliar imagens tão discordantes e contraditórias, que por vezes suscitam, dentro de um mesmo texto, interpretações divergentes. Essa questão, diz McGlashan, tem “estimulado debates extensos abrangendo argumentos sobre histeria, crença e a interação entre culto e mito”.¹⁹¹

Bremmer, por exemplo, no intuito de compreender plenamente as particularidades do menadismo, considera essencial diferenciar entre componentes mitológicos e componentes históricos ou ritualísticos das práticas. Para Bremmer (1984, p. 273), o mito é capaz de “representar atos simbólicos como realidade”, sem que necessariamente tais atos aconteçam na vida real. Segundo o autor, existem critérios para determinar se algum elemento pertence ao domínio do mito ou da história: em primeiro lugar, é necessário comparar o aspecto em questão com relatos similares na Grécia antiga ou em demais locais. O manuseio de cobras – que é um dos *motifs* de *As Bacantes* –, aponta Bremmer (1984, pp. 268-272), não figura em nenhuma outra obra literária, e, por esse motivo, é mais plausível que pertença apenas ao campo mitológico; a manipulação do fogo – também presente na peça –, por outro lado, não era um aspecto incomum em rituais da antiguidade, e, dessa forma, pode compor um dos elementos históricos incorporados por Eurípides em seu texto.

O ponto de vista de Bremmer, embora amplamente pertinente a uma investigação da veracidade histórica de cultos dionisiacos, não nos convém. Andrew Noakes (2019, p. 1), sobre a interação mito-história, anuncia: “é uma rede emaranhada, em que a história influencia o mito, que, por sua vez, influencia a história novamente, até que esteja difícil

¹⁹¹ Original em inglês: “(...) stimulated a long-running debate encompassing arguments about hysteria, belief, and the interplay between cult and myth”. Tradução nossa.

discernir um do outro”.¹⁹² De fato, ao contrário de avaliar evidências históricas e mitológicas que auxiliem a *separação* entre as áreas, é mais proveitoso para nossa pesquisa refletir sobre a *coexistência* entre ambas e considerar, enfim, a possibilidade de que a própria “rede emaranhada” entre mito e história define um dos elementos fundamentais no processo que dá forma, no imaginário grego, a figuras tão fascinantes, singulares e dissonantes como as ménades. Incorporando assim contrastes e oposições, e atuando como produto do entrecruzamento entre mito, fantasia, história e literatura, essas figuras são capazes de perdurar – exibindo diferentes aspectos, aparências e condutas – na imaginação de diversos tempos e autores da antiguidade.

Em adição à análise já realizada nos capítulos II e III, optamos por brevemente explorar, nesta seção, outras fontes de informações acerca do menadismo no período helenístico que, embora não sejam o foco de nossa pesquisa, também exemplificam a coexistência de imagens discordantes das ménades em épocas próximas, mas contextos distintos. De fato, o contexto social, político e até mesmo geográfico, como veremos nas próximas seções, desempenha um papel essencial em nosso estudo.

As práticas de culto dionisiaco, além de figurarem em obras literárias, também apresentam registros em inscrições datadas do período helenístico. Acredita-se que muitas dessas evidências epigráficas revelam que as atividades menádicas eram, acima de tudo, consideradas dignas de respeito, indicavam o elevado status social das participantes dentro da comunidade e possivelmente acarretavam em prestígio às sacerdotisas após a morte (McGlashan, 2022, p. 151; Noakes, 2019, p. 50). Exemplo disso é um epitáfio, encontrado em Mileto e datado de aproximadamente 200 a.C., dedicado à sacerdotisa *Alkmeiōnís*:

“τὴν ὁσίην χαίρειμ” πολίτιδες εἶπατε Βάκχαι
 “ἱρεῖν.” χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις.
 ὅμᾳς κεῖς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἱρά
 ἦνεικεμ πάσης ἐρχομένη πρὸ πόλεως.
 τοῦνομα δ’ εἴ τις ξείνος ἀνείρεται, Ἀλκμειωνίς
 ἡ Ῥοδίου, καλῶμ μοῖραν ἐπισταμένη.¹⁹³

Bacantes da cidade, dizei "Adeus, venerável sacerdotisa". Isso é o direito de uma mulher virtuosa. Ela conduziu-vos até a montanha, realizou todos os ritos secretos e carregou objetos sagrados, caminhando diante de toda a cidade. Se algum estrangeiro perguntar seu nome: *Alkmeiōnís*, filha de Ródio, que se encarregava de sua porção das honras.¹⁹⁴

¹⁹² Original em inglês: “It is a tangled web, where history influenced myth, which in turn influences history again until it can be hard to discern the two”. Tradução nossa.

¹⁹³ PH252546 (Miletos 457), disponível em: <<https://inscriptions.packhum.org/text/252546>>.

¹⁹⁴ Tradução nossa.

Alkmeiōnís era líder das bacantes e sacerdotisa oficial de Dioniso, cujas incumbências incluíam o transporte de objetos sagrados e a procissão, com outras participantes, até a montanha. Henrichs (1978, p. 149) sugere que o evento liderado pela sacerdotisa comemorava o retorno de Dioniso a cada primavera e era restrito às mulheres do tíaso privado de *Alkmeiōnís*. Goff (2004, p. 216), por sua vez, enfatiza que as funções dionisiacas, ao menos no período helenístico, proporcionavam estruturas nas quais mulheres eram identificadas em relação às suas cidades, uma vez que *Alkmeiōnís*, além de ser caracterizada como *πολιτίδης* (“da cidade”), também lidera as procissões “diante de toda a cidade”.

Funções religiosas similares às de *Alkmeiōnís* são também descritas em um trecho de uma inscrição de Magnésia, registrando o conselho do Oráculo de Delfos à cidade, datada de aproximadamente 278-250 a.C.:

ἐλθέτε δὲ
 ἐς Θήβης ἱερὸν πέδον, ὄφρα λάβητε
 Μαινάδας, αἱ γενεῆς Εἰνοῦς ἅπο Κα-
 δμειῆς· αἱ δ' ὑμῖν δώσουσι καὶ
 ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλὰ καὶ θιά-
 σους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν
 ἐν ἄστει. κατὰ τὸν χρησμὸν διὰ
 τῶν θεοπρόπων ἐδόθησαν ἐκ Θηβῶν
 Μαινάδες τρεῖς Κοσκῶ Βαυβῶ
 Θετταλή, καὶ ἡ μὲν Κοσκῶ συνήγαγεν
 θίασον τὸν Πλατανιστηνῶν,
 ἡ δὲ Βαυβῶ τὸν πρὸ πόλεως, ἡ δὲ
 Θετταλή τὸν τῶν Καταιβατῶν·
 θανούσαι δὲ αὗται ἐτάφησαν
 ὑπὸ Μαγνήτων, καὶ ἡ μὲν Κοσκῶ
 κεῖται ἐν Κοσκωβούμφ, ἡ δὲ Βαυ-
 βῶ ἐν Ταβάρνει, ἡ δὲ Θετταλή
 πρὸς τῷ θεάτρῳ.¹⁹⁵

Ide até a terra sagrada de Tebas para buscar as Mênades descendentes de Ino, filha de Cadmo: e elas trarão a ti ritos secretos, nobres costumes e estabelecerão os tíasos de Baco na cidade. Segundo o Oráculo, por intermédio de seus representantes, três Mênades foram trazidas de Tebas: *Koskō*, *Baubō* e *Thettalē*; *Koskō* conduziu o tíaso dos *Platanistēvai*¹⁹⁶, *Baubō* o tíaso em frente à cidade, e *Thettalē* o tíaso dos *Kataibátēs*¹⁹⁷. Após a morte, elas foram sepultadas pelos magnésios, e *Koskō* jaze na Colina de *Koskō*, *Baubō* em Tabarnis¹⁹⁸, e *Thettalē* junto ao teatro.¹⁹⁹

O Oráculo encoraja a cidade de Magnésia a trazer três mulheres tebanas para liderar um tíaso em homenagem a Dioniso. A menção do trio e de Tebas não é coincidência, e, segundo Dillon (2003, p. 146), demonstra a importância do “modelo de três tíasos” na esfera menádica, em paralelismo com o mito das três filhas de Cadmo. A inscrição, assim como o epitáfio de *Alkmeiōnís*, indica que o cargo religioso de mênade garantia a certas mulheres enterros honrosos e posições de autoridade, segundo Goff. A “transmissão matrilinear de

¹⁹⁵ PH260765 (Magnesia 324), disponível em: <<https://inscriptions.packhum.org/text/260765>>.

¹⁹⁶ Palavra associada à árvore do plátano (Walser, 2019).

¹⁹⁷ Termo associado à Zeus, lit. “que cai sobre a terra”.

¹⁹⁸ Possível nascente que fornecia água à cidade (Saldaña, 2020).

¹⁹⁹ Tradução nossa.

autoridade”, diz a autora, – uma vez que as mônades mencionadas são descendentes de Ino – aparenta ser especialmente poderosa no contexto dionisiaco (Goff, 2004, p. 215).

Em contraste, enquanto essas inscrições insinuavam certas recepções em relação ao menadismo, a imagem da mônade em Roma, por volta do início do século II a.C., ostentava outros traços. Recepções das práticas dionisiacas e da peça de Eurípides em Roma tendem a manifestar comportamentos de censura em referência a Dioniso, apontam Perris e Mac Góráin. Segundo os autores, a “retórica anti-dionisiaca” – censurável, cínica e racional – representada por Penteu ecoa através dos séculos nas obras de Tito Lívio e de escritores cristãos (Perris e MacGóráin, 2020, p. 40). Alguns dos primeiros registros de celebrações báquicas em Roma originam-se do ano de 186 a.C.: Tito Lívio, em *Ab Urbe Condita* (Liv. 39.8-39.19), apresenta uma descrição detalhada dos eventos do suposto Bacanal de 186 a.C., e uma inscrição de Tiriolo (Itália) preserva a legislação *Senatus Consultum de Bacchanalibus* em favor da abolição do mesmo evento.

A narrativa de Tito Lívio compreende 12 capítulos de sua obra e, segundo Noakes (2019, p. 55; 60), se ocupa principalmente em expor, a partir da descrição de atos exagerados, a “degeneração moral” da população romana e a eficiência e prontidão do estado no processo de restauração da ordem. Tito Lívio (Liv. 39.8) denuncia que o culto – devido a presença de vinho, discursos libidinosos, e a mistura dos gêneros – extinguiu qualquer sentimento de modéstia e abria espaço para que depravações de todos os tipos fossem praticadas. Outros crimes também eram supostamente cometidos durante o culto, incluindo sacrifício humano, homicídios violentos, envenenamentos, e falsificações de testamentos e evidências. Sobre o comportamento dos praticantes, Tito Lívio (Liv. 39.13) menciona que os homens, delirantes, profetizavam e contorciam seus corpos; e as mulheres, com os cabelos bagunçados, corriam e carregavam tochas.

Os eventos registrados por Tito Lívio provocam, em 186 a.C., a proclamação do decreto *Senatus Consultum de Bacchanalibus* que buscava suprimir as atividades realizadas nos Bacanais.²⁰⁰ Fernández (2013, p. 187) aponta que as proibições do *Senatus Consultum* correspondem, em grande parte, às alegações de *Ab Urbe Condita*, ainda que a versão de Tito Lívio seja mais literária e “colorida”. De qualquer forma, ambos os textos sugerem uma “atmosfera de medo” em relação aos Bacanais. P.J. Heslin (2005, p. 246), similarmente, afirma que a “propaganda anti-dionisiaca” em Roma era amplamente eficaz e que estruturas religiosas organizadas além do controle do estado eram julgadas com desconfiança pelas autoridades romanas. Esses “medos populares”, nas palavras do autor, também encontram

²⁰⁰ Ver Flower (2002) para mais detalhes sobre as proibições.

expressão nas obras de Plauto que frequentemente alude à prática dionisiaca como violenta e assustadora (Plaut. *Aul.* 3.1.3-4; Plaut. *Amph.* 2.2.73-74; Plaut. *Bacch.* 1.1.19).

Erich S. Gruen (1990, p. 77), por sua vez, propõe que a crise dos Bacanais e a narrativa de Tito Lívio fazem parte de um enredo cuidadosamente planejado:

Líderes romanos construíram um cenário meticuloso em 186. A denúncia contra as bacantes manifestou-se em termos violentos, enfatizando os traços estrangeiros do culto, acusando uma combinação de crimes e estigmatizando o movimento como um *coniuratio*.²⁰¹

Heslin, recorrendo a Gruen (1990, pp. 34-78 *apud* Heslin, 2005, p. 246), declara que o escândalo possivelmente atuou como pretexto para que o estado romano ampliasse seu poder na região da Itália. “Se o senado romano impunha sua habilidade de regular e controlar cultos gregos e a cultura grega”, deduz Heslin (2005, p. 247), “ele fazia, em parte, através de sua liberdade em reescrever a literatura grega conforme bem entendia”.²⁰² De fato, tanto a narrativa de Tito Lívio quanto o decreto do senado nitidamente ecoam motivos literários presentes em *As Bacantes* de Eurípides – Heslin (2005, p. 247) compara as acusações de libertinagem sexual e as atitudes de desconfiança em relação ao culto noturno e à mistura de gêneros aos temores expressados por Penteu na tragédia (vv. 215-225). Através do processo de revisão de *As Bacantes* a partir da perspectiva de Penteu – não mais representando um “tirano ímpio e irresponsável”, mas um “magistrado romano diligente” –, Heslin (2005, pp. 247-248) conclui que a “manipulação consciente de modelos literários” não estava além das capacidades do senado romano.²⁰³

Observamos, portanto, que as imagens dos rituais menádicos interpretadas a partir de inscrições gregas dos séculos III e II a.C. e a partir da literatura e legislação romana do século II a.C. revelam-se extremamente discrepantes, demonstrando, mais uma vez, não só a complexidade da figura da mônade, mas também seu estado de oscilação constante entre dois pólos de significado – ora tais mulheres aparecem como símbolos da organização da *pólis* e de sua reverência religiosa, ora como representações de aspectos irracionais e impuros, associados ao mundo selvagem e alheio à civilização grega. Não é coincidência que tais

²⁰¹ Original em inglês: “Roman leaders built a carefully constructed scenario in 186. Denunciation of the Bacchantes came in virulent terms, stressing the alien features of the cult, alleging a combination of crimes, and stigmatizing the movement as a *coniuratio*”. Tradução nossa.

²⁰² Original em inglês: “If the Roman senate was asserting its ability to regulate and control Greek cult and Greek culture, it was doing so in part by demonstrating its freedom to rewrite Greek literature as it saw fit”. Tradução nossa.

²⁰³ Original em inglês: “The Bacchae was revised by the Roman Senate from the perspective of Pentheus, considered not as an impious and feckless tyrant, but as a dutiful Roman magistrate. (...) the self-conscious manipulation of literary models was not beyond the capabilities of the senate”. Tradução nossa.

paradoxos tipicamente dionisíacos associados ao menadismo também se aplicam a outra figura da imaginação – e da realidade – grega: a mulher.

5.2. A MULHER NA ANTIGUIDADE

É concebível afirmar, portanto, que a representação multifacetada da mênade no imaginário grego espelha, se inspira ou é, até mesmo, fortalecida pela ambiguidade da condição feminina na antiguidade. Nesta seção buscamos então discutir como interagem as principais visões de feminilidade na Grécia antiga, a fim de melhor compreender, posteriormente, o papel das mênades na obra de Eurípides e dos autores historiográficos analisados.

No artigo “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, Sherry Ortner explora a dicotomia natureza/cultura inicialmente proposta por Levi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*.²⁰⁴ Helene P. Foley (1981, p. 141) sintetiza as principais ideias de Ortner: a consciência humana tende a separar elementos do mundo a sua volta a fim de controlar seu próprio ambiente; o que existe acima do domínio da *cultura* é definido como *divino*, e o que existe abaixo é definido como *natureza*. De modo universal, a maioria das culturas humanas atribuem à mulher uma posição inferior em relação ao homem e, enquanto o homem mantém-se associado à esfera da *cultura*, a mulher torna-se símbolo de elementos externos à *cultura*; na maioria das vezes, àqueles inferiores à ela. Foley observa que a correspondência do feminino com a natureza se dá por meio de sua identificação com a reprodução sexual e com o mundo dos cuidados infantis que a cultura busca controlar. A existência feminina é então associada a laços familiares e emocionais, e a qualidades como irracionalidade e subjetividade. Uma vez que pode ser considerada, simultaneamente, parte da cultura e parte dos aspectos que a cultura procura domar e suprimir, a mulher, afirma Foley (1981, p. 141), “representa princípios de transcendência, de um lado, ou está conectada ao mundo das feras, de outro”.²⁰⁵

Com efeito, algumas das mesmas características que aproximam a mulher, no imaginário grego, ao domínio da natureza, também estabelecem sua íntima conexão com o âmbito do divino; por esse motivo, como notam Sue Blundell e Margaret Williamson (1998, p. 1), podemos identificar uma forte afinidade entre o feminino e a esfera religiosa. Goff

²⁰⁴ Ver Ortner (1972) e Levi-Strauss (1982).

²⁰⁵ Original em inglês: “(...) she represents principles of transcendence on the one hand, or is linked to the world of beasts on the other”. Tradução nossa.

(2004, p. 3) especula que a proeminência da mulher na prática religiosa se dá em virtude de sua suposta permeabilidade à influências externas não-humanas, e de sua associação com a fertilidade – o que justifica a participação feminina frequente em rituais relacionados à agricultura. Joan Connelly (2007, p. 2), além disso, sugere que a necessidade de uma estreita identificação entre divindade e sacerdote demanda a existência de uma classe especial de sacerdotisas mulheres para atender ao panteão grego repleto de divindades femininas.

Antes de aprofundarmos nosso estudo a respeito da vida religiosa das mulheres na Grécia antiga, é imprescindível recorrer à advertência de Janett Morgan (2007, p. 298): ao reunir uma grande variedade de informações e evidências de diversas fontes, “corremos o risco de homogeneizar o comportamento religioso feminino”.²⁰⁶ Visto que aspectos financeiros e posições sociais detêm a capacidade de influenciar o grau de participação de mulheres em rituais, suas experiências, ainda que em uma mesma comunidade, podem ser muito discrepantes. Morgan (2007, p. 298) renuncia a ideia de que todas as mulheres atuavam em um mesmo nível de participação; o agrupamento indiscriminado de mulheres (mulheres da elite com escravas, ou de anciãs com jovens meninas) “resulta em um retrato da vida feminina que ignora as diferenças que o local, a época, o status social e o sistema político podem trazer para uma experiência religiosa”.²⁰⁷ Com o intuito de evitar tais tipos de problemas, optamos por concentrar a seguinte investigação às atividades de mulheres livres em Atenas do período clássico.

Embora fossem essencialmente excluídas de funções públicas como debates e processos políticos e legislativos, as mulheres atenienses participavam assiduamente na vida religiosa da cidade (Blundell e Williamson, 1998, p. 1). Sua presença em rituais públicos da comunidade não era apenas tolerada, mas necessária, diz Gould (1980, p. 50). Segundo Blundell (1995, p. 160),

o papel desempenhado por elas [mulheres] na manutenção da coesão e da estabilidade da família tornava-as colaboradoras indispensáveis nas atividades rituais, e seu papel perdurava nas práticas sagradas que auxiliavam a união da comunidade.²⁰⁸

²⁰⁶ Original em inglês: “(...) in gathering a wide range of information we run the risk of homogenizing female religious behavior”. Tradução nossa.

²⁰⁷ Original em inglês: “We risk grouping together mistress and slave, matron and maiden, without discrimination. The final result is a composite picture of female lives which ignores the differences that place, time, social status, and political system can bring to religious experiences”. Tradução nossa.

²⁰⁸ Original em inglês: “The role which they played in maintaining the cohesion and stability of the family made them indispensable cooperators in its ritual activities, and this role was carried through into the sacred practices that helped to bind the community together”. Tradução nossa.

Essas mulheres presidiam sobre celebrações públicas e privadas e atuavam como sacerdotisas em mais de quarenta dos principais cultos da *pólis* (Blundell, 1995, p. 161): eram *kanēfóroi* e *hydrofóroi*²⁰⁹ das procissões religiosas, atuavam como *arrēfóroi*²¹⁰ de Atenas Polias, oficializavam as Panateneias, desempenhavam os papéis dos ursos – *árktoi* – no culto de Ártemis Braurônia²¹¹, e entoavam o grito ritual – *ololygē* – em sacrifícios e funerais (Gould, 1980, p. 51). Em Oráculos, o exercício de mulheres sacerdotisas era altamente valorizado; em Delfos, por exemplo, as Pítias possuíam certa autoridade política e eram consultadas por representantes governamentais acerca de assuntos de importância pública. A participação feminina era também reconhecida em rituais funerários, uma vez que eram responsáveis pela preparação do corpo e pelos cantos de lamento (Blundell, 1995, pp. 161-162). Blundell e Williamson (1998, p. 7) destacam que até mesmo festivais atuados em privado ou em segredo, como as Tesmofórias, detinham significância:

o gesto central desse festival patrocinado pelo estado, mas estritamente exclusivo à mulheres, celebrava a conquista sobre a qual os gregos, e especialmente os atenienses, mais se orgulhavam: a civilização.²¹²

Por outro lado, como já mencionamos no início da seção, a mulher é tipicamente associada na cultura grega ao mundo natural, ou o “mundo das feras”, nas palavras de Foley (1981, p. 141). Mulheres – assim como suplicantes, estrangeiros, hóspedes e outros “intrusos” – são tidas como indivíduos incapazes de controlar seus próprios limites, ou hábeis em confundir os limites alheios, discute Anne Carson (1990, p. 135). Em uma sociedade sensível a transgressões de limites pessoais e orientada para a manutenção da ordem, tais indivíduos suscitam medo e demandam que atitudes sejam tomadas pela sociedade para controlar tal ameaça (Carson, 1990, p. 135). Carson (1990, p. 136) argumenta que a essência transgressiva feminina provém – dentre outros elementos – do caráter móvel da mulher: o homem, desde o nascimento, possui um local fixo no *oîkos* e na *pólis*, enquanto a mulher transita entre lares. Entretanto, a ameaça representada pela mulher relaciona-se, sobretudo, ao corpo.

Concepções acerca do corpo feminino na antiguidade provém, majoritariamente, de uma coleção de tratados médicos, produzidos por autores anônimos, conhecida como *Corpus Hippocraticum* (ou *Coleção Hipocrática*); oito desses tratados, aponta Blundell (1995, pp.

²⁰⁹ Mulheres que carregavam cestas e recipientes com água, respectivamente.

²¹⁰ Mulheres que carregavam objetos escondidos.

²¹¹ No rito Braurônia em Brauro, meninas atenienses imitavam ursos em um ritual de iniciação antes de atingirem a puberdade.

²¹² Original em inglês: “(...) the central gesture of this state-sponsored and yet strictly women-only festival celebrated the achievement on which Greeks, and especially Athenians, most prided themselves: civilisation”. Tradução nossa.

98-99), concentram-se no corpo das mulheres e expõem conhecimentos nitidamente derivados de uma perspectiva ideológica da fisiologia feminina, reforçando concepções morais sobre sua identidade. Sobre o período da puberdade, por exemplo, um dos autores adverte: visto que o útero da mulher não foi ainda “aberto” por meio da relação sexual, o sangue não é capaz de fluir livremente, arriscando a obstrução dos pulmões e do coração e causando alucinações, febre e pensamentos suicidas (Blundell, 1995, p. 99). Similarmente, Platão, em *Timeu* (Pl. *Ti.* 91c), descreve o fenômeno do “útero errante”:

Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama ‘matriz’ ou ‘útero’, um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vagar por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto.²¹³

Froma I. Zeitlin (1982, p. 135) estabelece uma comparação entre a imagem do útero em Platão e a figura da mênade em Eurípides: “a natureza animal que vaga pelas montanhas, dilacera criaturas e as ingere cruas constitui uma visão cultural da essência da mulher à mercê de sua sexualidade e das exigências de seu útero”.²¹⁴ A solução responsável por aplacar a natureza feminina é a irrigação do útero pelo sêmen e a consequente gravidez – isto é, a estabilidade é apenas alcançada pelo controle patriarcal atingido através do casamento e da produção de herdeiros (Zeitlin, 1982, p. 135).

Os autores hipocráticos, da mesma forma, sustentavam que a relação sexual e a gravidez detinham o poder de desobstruir o corpo feminino e estimular que ele funcionasse de modo adequado. Blundell (1995, p. 101) destaca que esse pensamento é um dos exemplos mais claros da interpretação ideológica atribuída à fisiologia feminina: “a inquietude do útero sugere uma instabilidade básica e fisiológica da qual a mulher é vítima, a não ser que um homem intervenha em sua vida”.²¹⁵ Por esse motivo, assim, jovens que atingiam a puberdade eram tidas como “difíceis de controlar” e eram associadas a aspectos selvagens; não é coincidência que a prática grega de casamento era comumente aludida como um ato de “domar” ou “domesticar” (δαμάζω, *damázō*) e mulheres recém-casadas eram chamadas de

²¹³ Tradução de Rodolfo Lopes (2011).

²¹⁴ Original em inglês: “(...) this animal nature that wanders on the mountain, tears creatures apart and eats them raw constitutes the cultural view of the essence of the female at the mercy of her sexuality and the demands of her womb (...)”. Tradução nossa.

²¹⁵ Original em inglês: “(...) the restlessness of the womb is suggestive of a basic physiological instability to which a woman inevitably falls victim unless a man intervenes in her life”. Tradução nossa.

“recém-jugadas” (νεόζυγος, *neózygos*), do verbo ζεύγνυμι (*zeúgnymi*, “submeter ao jugo”) (Blundell, 1995, p. 99).²¹⁶

No tratado *De diaeta*, Hipócrates (Hippoc. *De diaeta*. 1.27) declara que a mulher prospera em ambientes molhados, frios e macios, enquanto o homem prospera em ambientes secos e quentes. A partir dessa perspectiva, Carson (1990, p. 138) aponta que a “umidade” está relacionada, na cultura grega, à limitação da inteligência – seja por excesso de sono ou de bebida –, e ao arrebatamento de emoções, como lágrimas, ciúme, medo, impulsividade e loucura. Por tal razão, a mulher não possui a virtude da σωφροσύνη (*sōphrosýnē*), ou “sensatez, prudência”. Segundo Carson (1990, p. 142), *sōphrosýnē* é a essência que caracteriza o “poder de manter os limites físicos e psicológicos intactos”, intimamente relacionada com auto-controle, negação de impulsos naturais e castidade, no caso das mulheres.²¹⁷ Para Aristóteles (Arist. *Pol.* 1.1260a; 3.1277b), a *sōphrosýnē* feminina expressa obediência; já que a mulher não pode controlar a si mesma, a *sōphrosýnē* é a característica que permite que ela se submeta ao controle alheio.

A noção de *sōphrosýnē* desempenha um papel interessante em *As Bacantes*, argumenta Spyros Syropoulos. Como um governante, Penteu se orgulha de sua *sōphrosýnē* e vigorosamente refuta o comportamento ilógico de todos que reconhecem o novo deus. Seu estado mental é contestado por Dioniso quando aceita se disfarçar de mulher para espiar as mênades nas montanhas:

Primeiro fá-lo sair do seu juízo (ἔκστησον φρενῶν), insuflando-lhe um delírio oscilante. É que, se ele estiver no seu bom senso (φρονῶν), não quererá enfiar uma veste mulheril; mas, se se tresmalhar do caminho do juízo (ἔξω δ' ἐλαύνων τοῦ φρονεῖν), revesti-la-á (Eur. *Bacch.* vv. 850-853, destaques em grego nossos).

Syropoulos (2003, p. 49) afirma que a atitude irracional de Penteu é então visualmente associado à figura feminina, uma vez que ele age enlouquecido depois da transfiguração em mulher: “a transformação marca o momento da perda de sua *sōphrosýnē*, e vice-versa”.²¹⁸

De fato, demonstrações intensas de emoção e falta de modéstia, argumentação coerente ou bom senso são tidos como sinais de loucura na literatura, atesta Maria Gerolemou. No gênero trágico, contudo, mulheres “enlouquecidas” na maioria dos casos não exibem tais sintomas. A loucura feminina na tragédia, como sugere a autora, atua como uma “metáfora de comportamento de gênero não convencional que ameaça o patriarcado”

²¹⁶ Ver Hom. *Il.* 18.432 para δαμάζω e Eur. *Med.* 804 para νεόζυγος.

²¹⁷ Original em inglês: “Sophrosyne, the essence of the power to keep one's physical and psychological boundaries intact (...)”. Tradução nossa.

²¹⁸ Original em inglês: “The transformation marks the losing of his σωφροσύνη, and vice versa”. Tradução nossa.

(Gerolemou, 2019, p. 121).²¹⁹ Assim, com o intuito de neutralizar a conduta “antinormativa” feminina, qualquer atitude transgressiva – como a exibida por Clitemnestra ou Antígona, por exemplo, – é desacreditado, pela autoridade masculina, como insanidade; espera-se, desse modo, que as ações dessas mulheres sejam destituídas de significado, e que o risco acarretado à organização da cidade seja eliminado (*Ibid.*, p. 120).

Em suma, o corpo é, segundo Zeitlin (1990, p. 74), um dos componentes que mais “define a mulher no sistema cultural” grego. O corpo está conectado aos “processos físicos do nascimento e da morte” e “ênfatisa as dimensões materiais de sua própria existência”.²²⁰ Na mitologia, diz Carson (1990, p. 154), corpos femininos ultrapassam limites; seus contornos são porosos e mutáveis, eles “dilatam, encolhem, vazam, são penetrados, sofrem metamorfoses” e acabam assumindo formas monstruosas: Calisto se transforma em um urso, cobras nascem da cabeça de Medusa, a Esfinge ostenta partes de outros animais, Dafne torna-se uma árvore, para citar alguns exemplos.²²¹ Ao mesmo tempo, mulheres da mitologia também tendem a corromper violentamente a forma masculina, como Agave faz com Penteu, e costumam violar espaços e reservatórios proibidos, como Pandora, a primeira mulher (Carson, 1990, p. 155).

Pandora é um ótimo exemplo do tratamento reservado para o gênero feminino na Grécia antiga. Em diversos mitos, não só da cultura grega, a mulher é um elemento secundário da criação, concebida depois do homem. Sua “presença suplementar”, nas palavras de Zeitlin (1995, p. 58), demanda um motivo ou um mito explicativo para sua existência. O mito de Pandora é narrado por Hesíodo em *Teogonia* (Hes. *Theog.* 560-612) e *Os trabalhos e os dias* (Hes. *Op.* 42-100). Em ambas as versões, Pandora é gerada às ordens de Zeus em retaliação pelo roubo do fogo cometido por Prometeu. Na versão de *Os trabalhos e os dias*, Pandora é acompanhada do recipiente que, após aberto, dispersa todos os terrores, doenças e sofrimentos pelo mundo. Zeitlin (1995, pp. 58-59) argumenta que sua condição secundária expressa a “perturbação” e a “distinção” que caracteriza a condição humana. Pandora é um “lindo mal” (καλὸν κακὸν, Hes. *Op.* 585), uma “armadilha arriscada” (δόλος αἰτύς, Hes. *Op.* 589) e uma “grande desgraça aos mortais” (πῆμα μέγα θνητοῖσι, Hes. *Op.* 592). Por um lado, defende Zeitlin (1995, p. 60), Pandora é apenas o produto de uma disputa entre homens; por

²¹⁹ Original em inglês: “(...) metaphor of unconventional gender behavior that is threatening to patriarchy”. Tradução nossa.

²²⁰ Original em inglês: “Bodiliness is what most defines her in the cultural system that associates her with the physical processes of birth and death and stresses the material dimensions of her existence (...)”. Tradução nossa.

²²¹ Original em inglês: “She swells, she shrinks, she leaks, she is penetrated, she suffers metamorphoses”. Tradução nossa.

outro lado, ela é um produto único, sem linhagem familiar, separada dos processos de criação do universo – ela é o Outro.

O caráter de “deslocamento” associado à figura feminina, aliado a transgressões de limites físicos e psicológicos, garante que o conceito de “poluição” seja facilmente atribuído à mulher, elabora Carson (1990, p. 158). Durante o trabalho de parto, por exemplo, a mãe era considerada ritualmente impura, poluindo a casa por vários dias (MacLachlan, 2012, p. 53). Anne Carson (1990, pp. 180-181), enfim, sintetiza a concepção da mulher na cultura grega:

Mulheres estão propensas à poluição, são poluídas e poluem de diversas maneiras. São membros de uma classe anômala, posto que são homens imperfeitos, informa Aristóteles. Possuem uma conexão íntima com a deformação e a transgressão em sua associação com o molhado, o selvagem e a natureza. Como indivíduos, são comparativamente amorfas, sem controle firme de seus limites pessoais. Como entidades sociais, são unidades de perigo, transpondo limites da família e do *oikos*, seja por meio do casamento, da prostituição ou do adultério. Como entidades psicológicas, são conjuntos instáveis da trapaça e do desejo (...).²²²

É evidente, portanto, que a figura da mênade – ao estabelecer uma conexão especial com o divino e com a atividade religiosa e, ao mesmo tempo, incorporar tudo aquilo que transpõe limites, rompe com a ordem social e alia-se às partes mais selvagens do domínio natural – transpõe associações atribuídas às mulheres na cultura grega. Partindo dessa perspectiva, discutiremos na próxima seção de que maneira as mênades, assim como as mulheres, tornam-se figuras literárias estratégicas, por meio das quais Eurípides, Diodoro, Plutarco e Pausânias são capazes de desenvolver, em seus textos, tensões entre os gêneros e questões históricas e políticas, refletindo suas perspectivas sobre o teatro, a literatura e seu próprio contexto social.

5.3. O DRAMA DE EURÍPIDES

Apesar de sustentarmos, como um dos principais objetivos da pesquisa, a investigação da imagem da mênade segundo Eurípides, não cabe ao nosso estudo assegurar com convicção as pretensões e os “porquês” do autor em representar as mênades da maneira como as interpretamos. Por meio da discussão no decorrer das próximas páginas, entretanto, buscamos

²²² Original em inglês: “Women are pollutable, polluted, and polluting in several ways at once. They are anomalous members of the human class, being imperfect men, as Aristotle informs us. They are intimate with formlessness and the unbounded in their alliance with the wet, the wild, and raw nature. They are, as individuals, comparatively formless themselves, without firm control of personal boundaries. They are, as social entities, units of danger, moving across boundaries of family and *oikos*, in marriage, prostitution, or adultery. They are, as psychological entities, unstable compounds of deceit and desire (...).” Tradução nossa.

sugerir caminhos interpretativos no intuito de compreender a figura e como ela se relaciona estreitamente com o teatro ateniense, seu contexto social e a concepção feminina no drama.

No artigo “Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama”, Froma I. Zeitlin (1990, p. 65) discorre sobre as condições da representação artística no teatro grego. Zeitlin argumenta que a cena de transvestimento de Penteu em *As Bacantes*, além de necessária para garantir a conclusão do ritual dionisíaco nas montanhas, também é emblemática de um dos principais aspectos do processo teatral: o teatro demanda o emprego do “disfarce mimético” que assegura sua condição como um festival dramático. Além disso, um dos elementos mais marcantes do teatro também é evidenciado nessa cena – isto é, o fato de que apenas homens atuavam no espaço teatral:

a fim de representar mulheres no palco, homens devem sempre vestir roupas femininas e máscaras. Isso significa que não é uma mulher que fala por si mesma, ou age por si mesma no palco; é sempre um homem que a imita (Zeitlin, 1990, p. 65).²²³

O drama ateniense é, segundo Gould (1980, p. 38), produto da idealização de homens, direcionado a homens, em um mundo dominado por homens. De modo semelhante, a grande maioria das obras literárias da antiguidade foram produzidas por homens, de tal forma que quase todo o material disponível hoje sobre as mulheres gregas – literatura, arte, leis, tratados médicos – provém de uma fonte masculina. Todas as mulheres do drama ou de qualquer obra da literatura são incapazes, nas palavras de Blundell (1995, p. 11), de “falarem por si mesma, nenhuma delas é capacitada para dizer o que pensa sobre sua própria vida e seu próprio espaço ocupado na sociedade grega”.²²⁴ Não obstante, Blundell (1995, p. 11) salienta que o estudo da visão masculina da mulher ainda pode ser vantajoso, uma vez que é a partir da investigação das imagens construídas por homens que obtemos uma percepção mais clara não só da dinâmica cultural de um sistema dominado pelo poder masculino, mas, de modo mais amplo, da história da subordinação feminina. Isso posto, podemos partir para uma análise mais aprofundada da presença da mulher na tragédia ateniense.

Foley (1981, p. 128) salienta que o drama, em geral, em comparação a textos em prosa, atribui às mulheres mais poder e está propenso a representá-las de modo mais proeminente, posto que fornece a personagens femininas funções significativas durante crises sociais. No entanto, Gould adverte contra a suposição, defendida – dentre outros autores – por A.W. Gomme (1925), de que os textos dos três tragediógrafos evidenciam, em especial, a

²²³ Original em inglês: “(...) in order to represent women onstage, men must always put on a feminine costume and mask. What this means is that it is not a woman who speaks or acts for herself and in herself onstage; it is always a man who impersonates her”. Tradução nossa.

²²⁴ Original em inglês: “None of these women is allowed to speak for herself. None is able to tell us what she thinks about her life and the place which she occupies in Greek society”. Tradução nossa.

honra dedicada à posição das mulheres da sociedade ateniense; a ideia de que as mulheres atenienses se comportavam como as personagens das tragédias é, segundo Gould (1980, p. 42), nada mais do que uma “fantasia simplista”. Foley (1981, p. 128; 135) discute, portanto, que para adequadamente compreender a representação feminina no drama, é necessário examinar a mulher como um “produto cultural” situado no campo da sociedade ateniense, tendo em mente que questões sexuais e de gênero no teatro constantemente aludem a “contradições impostas pelos sistemas sociais e filosóficos de Atenas como um todo”.²²⁵

Considerando, dessa forma, que o drama busca “desafiar, modificar e reinterpretar” mitos, o contexto social e histórico em que tais interpretações são realizadas é essencial para desenvolver um estudo de gênero no teatro, diz Foley (1981, pp. 134-135). Com base em uma gama de histórias coletivamente herdadas da literatura e da arte, poetas atenienses foram capazes de adaptar o material disponível a fim de criar novos gêneros – como a tragédia e a comédia – e estabelecer um “complexo diálogo público entre a reinterpretação de mitos em gêneros poéticos precedentes e a democracia ateniense contemporânea” (Foley, 1981, p. 134).²²⁶

Blundell (1995, p. 173) sugere que a interação entre as esferas masculinas e femininas, sobretudo, é um proveitoso ponto de partida para que outras pluralidades e dicotomias da sociedade ateniense sejam exploradas no teatro. Em geral, inversões de papéis de gênero destacam-se como recursos narrativos comuns nos enredos das peças: intrusões de mulheres em espaços públicos, manifestação de comportamentos masculinos por personagens femininas, ou feminização de personagens masculinos. Em *As Bacantes*, por exemplo, esse aspecto é nítido, como já desenvolvemos no Capítulo II. Em um contexto repleto de aceleradas mudanças sociais e políticas, inúmeros pressupostos acerca das divisões convencionais da cultura estavam sendo questionados e desafiados; as peças do período, assim, transparecem tais tensões (Blundell, 1995, p. 173). Contudo, é necessário exercer cautela: não é viável assumir que todos os textos dramáticos compartilham as mesmas visões em relação a papéis de gênero, uma vez que são produzidos em diferentes épocas por diferentes autores (*Ibid.*, p. 173). Como então interpretar a presença expressiva da mulher no palco dramático, considerando sua participação limitada na vida política e social ateniense?

Muitos autores tendem a interpretar a tensão proeminente entre aspectos masculinos e femininos na tragédia como um elemento derivado da estrutura religiosa do festival dramático

²²⁵ Original em inglês: “(...) the contradictions posed by the social and philosophical systems of Athens as a whole.” Tradução nossa.

²²⁶ Original em inglês: “(...) a complex public dialogue between the interpretation of myth in earlier poetic genres and the contemporary Athenian democracy.” Tradução nossa.

em Atenas; rituais religiosos em que mulheres e homens imitavam os costumes e as vestimentas uns dos outros eram comuns. Acredita-se que tais rituais, na medida em que representavam uma inversão momentânea de convenções sociais e identidades sexuais, contribuíam para o fortalecimento de funções tradicionais de gênero. Essa função foi, assim, atribuída à tragédia. Segundo Blundell (1995, p. 176), contudo, a interpretação de certas peças como apenas “contos de advertência” contra a figura feminina destruidora (como *Medeia* ou *As Bacantes*) constitui uma leitura simplista, já que o tratamento complexo de temas de inversão sexual e a multiplicidade de significados acarretada pelo tema inviabilizam a possibilidade de que as peças reforçam os papéis de gênero.

Outros autores, como Foley (1981), buscam investigar a função simbólica da mulher na tragédia a partir de outras abordagens. Uma delas propõe a possibilidade de compreender o papel da mulher através da dicotomia *oîkos* e *pólis*, em que o feminino representa o espaço privado e o masculino, o espaço público. No drama, é comum que essas mulheres cruzem os limites entre ambos os universos em defesa do *oîkos*, principalmente quando ações masculinas em domínio público aparentam perturbar os interesses do âmbito doméstico. Essa análise, embora válida, minimiza a complexidade da interação *oîkos/pólis*: “a *pólis* nunca é totalmente pública, e o *oîkos* nunca é totalmente privado – o que tange uma esfera inevitavelmente tange a outra” (Blundell, 1995, p. 177).²²⁷ De fato, as mulheres na tragédia não só agem pelo *oîkos*, mas também pela *pólis*. Antígona, por exemplo, ao mesmo tempo que resguarda os princípios do *oîkos* contra Creonte, também aborda questões políticas do estado em relação a enterros ao defender as leis dos deuses (Foley, 1981, p. 153).

Foley também discute a possibilidade de sistematizar o comportamento feminino na tragédia a partir das equações *feminino* = *natureza* e *masculino* = *cultura*. Essa abordagem, como realizamos na seção anterior, é certamente verdadeira em determinado nível e proporciona uma análise válida de aspectos da literatura grega. Porém, ela não é eficaz em contemplar toda a ação feminina e as “distorções complexas da vida” essenciais ao gênero dramático (Foley, 1981, p. 142; 135). *As Bacantes*, por exemplo, na perspectiva de Foley (1981, p. 143), não é uma peça fundamentalmente sobre a ameaça “natural” feminina em relação à cultura – esse é apenas um dos clichês sustentados por Penteu. Segundo a autora, o coro de ménades não existe apenas para denunciar a ameaça de movimentos religiosos femininos, mas também para expor à audiência a similaridade entre os princípios dessas

²²⁷ Original em inglês: “The polis is never entirely public and the oikos never entirely private – what touches one sphere inevitably touches the other (...)”. Tradução nossa. Foley (1981, pp. 148-162) também discute sobre a oposição *oîkos* e *pólis*.

mulheres e as ações da democracia ateniense da época (*Ibid.*, p. 144). Em suma, do mesmo modo que personagens masculinos e femininos são capazes de representar interesses do *oîkos* e da *pólis*, ambos os gêneros também são competentes em empreender ações naturais ou culturais.

Foley (1981, p. 144) favorece o ponto de vista de que a relação entre natureza e cultura é dialética, isto é – “como é o caso com todas as polaridades do pensamento grego, a relação entre natureza e cultura é simultaneamente de oposição e complementaridade. A cultura se separa da natureza enquanto, ao mesmo tempo, a imita”.²²⁸ Natureza e cultura, enfim, são conceitos culturalmente definidos e “suposições instáveis e culturalmente relativas” (*Ibid.*, p. 147).²²⁹ Em outras palavras, o significado de cada uma dessas concepções depende intimamente do seu sentido em um contexto específico e, conseqüentemente, as visões a respeito dos gêneros também ecoam tais perspectivas. Atenas do século V a.C., por exemplo, protegida contra o mundo natural através das muralhas da cidade, considera a natureza como fonte de instabilidade. Durante o período helenístico, ao contrário, é possível observar uma transformação quanto à recepção de religiões de mistério: Dioniso conquista um espaço cultural de prestígio e as noções de natureza e cultura não são mais tidas como perfeitamente opostas (*Ibid.*, p. 145). Coincidentemente ou não, notamos, nas obras dos prosadores a partir do período helenístico, o surgimento mais evidente de concepções de menadismo menos apoiadas no texto de Eurípides e na tradição mitológica. É plausível supor, portanto, como veremos nas próximas seções, que existe uma conexão entre a visão da natureza em determinado contexto social e a imagem da mênade concebida naquele momento.

Embora as propostas de Foley sejam pertinentes, não existe um método ordenado de sistematização para confrontar ou entender a visão da mulher no drama ateniense. Ainda que muitos aspectos cruciais do problema não sejam contemplados pela análise da autora, Foley (1981, p. 163) enfatiza a importância de se considerar o contexto social e cultural durante o processo.

Zeitlin (1990, p. 69), sob outra perspectiva, defende que ainda que personagens femininas no drama sejam desafiadas por conflitos gerados a partir de sua posição subordinada, “suas demandas por identidade e autoestima são, ainda assim, elaboradas

²²⁸ Original em inglês: “That is, as is the case with all polarities in Greek thought, the relation between nature and culture is simultaneously one of opposition and of complementarity. Culture separates itself from nature while simultaneously imitating it”. Tradução nossa.

²²⁹ Original em inglês: “My point here, then, is that “nature” and “culture”, as culturally defined rather than natural concepts, are unstable, historically relative assumptions”. Tradução nossa.

principalmente para explorar o projeto masculino de individualidade de modo mais amplo”.²³⁰ Assim, essas mulheres podem, de fato, ocupar o centro do palco ou ter o próprio nome como título de peças (*As Bacantes*, *Antígona*, *Electra*, etc), porém, tendem a desempenhar papéis de catalisadoras, ajudantes, destruidoras ou instrumentos para as ações e narrativas dos personagens masculinos (Zeitlin, 1990, p. 69). A autora defende, por esse motivo, que o drama é projetado, essencialmente, em benefício da educação de cidadãos homens atenienses: “as mulheres não são representadas por si mesmas, mas em virtude do que revelam sobre a identidade masculina”, sintetiza Blundell (1995, p. 179).²³¹

Similarmente, Zeitlin (1990, p. 69) propõe a ideia de que as mulheres do drama fornecem “antimodelos” de comportamento para as identidades masculinas, isto é, devido a sua função de “extremo Outro”, a mulher pode ser empregada para examinar e reconstruir valores e condutas dos homens. Certamente, esse processo não só ocorre em nível narrativo, mas também no âmbito da representação teatral: os papéis femininos, como definimos no início da sessão, eram sempre desempenhados por homens. A atuação do papel do Outro se dá de modo inconfundível em *As Bacantes*, uma vez que Penteu literalmente veste e incorpora a mênade para que aspectos de sua identidade sejam examinados na peça (Zeitlin, 1990, p. 69; Blundell, 1995, p. 180).

A questão central do estudo de Zeitlin, portanto, aborda as conexões intrínsecas entre noções gregas de feminilidade e masculinidade, e a representação teatral das tragédias; a maioria dos homens nas peças ora são derrotados ou redimidos por forças femininas, ora vivenciam experiências “femininas” (Zeitlin, 1990, p. 86). A autora analisa esse processo em quatro categorias essenciais ao teatro – a representação do corpo, a disposição do espaço no palco, o enredo e a mimese – e, como veremos a seguir, as mênades em *As Bacantes* participam ativamente do processo em cada uma delas.

A condição corporal mais relevante à tragédia é o sofrimento; a audiência se interessa pelo corpo em estados não naturais de degradação, impotência e constrição, como ocorre em situações de paixão, doença ou loucura. Nesses momentos de dor absoluta, homens na tragédia tendem a desenvolver a consciência de que possuem um corpo, e, consequentemente, de que se assemelham a uma mulher (Zeitlin, 1990, p. 72). “A mulher nunca pode esquecer que tem um corpo”, explica a autora (*Ibid.*, p. 74), uma vez que ele é um dos elementos que

²³⁰ Original em inglês: “Even when female characters struggle with the conflicts generated by the particularities of their subordinate social position, their demands for identity and self-esteem are nevertheless designed primarily for exploring the male project of selfhood in the larger world”. Tradução nossa.

²³¹ Original em inglês: “Women are being represented not for their own sake, but because of what they reveal about the male identity”. Tradução nossa.

mais a define no sistema cultural grego. Vestido de mênade, Penteu tem seu corpo tocado pela primeira vez: por Dioniso (vv. 932-933) e por Agave durante o *sparagmós*; não é incomum, ao mesmo tempo, que mulheres sejam responsáveis pelo sofrimento ou pela morte de homens (*Ibid.*, pp. 74-75). A mênade, ademais, fornece um modelo de comportamento para o homem tomado pela loucura: o personagem Héracles de Eurípides, durante seu delírio, é descrito como uma “bacante” (Eur. *HF*. 1119).²³²

A segunda categoria é a organização espacial do palco, ou as “idas e vindas” através das portas que estruturam o debate entre público e privado, conhecido e desconhecido, e mapeiam as relações sociais entre gêneros (Zeitlin, 1990, pp. 75-76). A tensão entre o espaço, Penteu e as mulheres é evidente em *As Bacantes*: Penteu não é capaz de trazer as mulheres tebanas de volta ao espaço doméstico e sua tentativa de dominar o espaço privado ao aprisionar as mulheres lídias dentro da casa desmorona com um terremoto (vv. 585-595). A inversão de gêneros é expressa também em termos espaciais, posto que, enquanto as mulheres partem para o exterior, Penteu permanece no interior; sua saída desse espaço se dá apenas quando está vestido de mulher (*Ibid.*, pp. 77-78).

Em relação ao enredo, Zeitlin (1990, pp. 79-81) revela que a exclusão feminina das áreas masculinas de atuação garante à mulher acesso irrestrito a poderes além do alcance dos homens, de tal maneira que são frequentemente hábeis em tramar, conspirar e manipular as duplicidades da história. Ao passo que, para a mulher, esse tipo de comportamento é considerado inerente a sua natureza, para o homem, o emprego de *dólos* (*dólos*, armadilhas, maquinações) é tido como uma afronta à sua integridade. Na peça de Eurípides, Penteu adere aos meios masculinos de conduta – isto é, a força física – a fim de alcançar a vitória; Dioniso, contudo, responde às ameaças com a trapaça, persuadindo Penteu a disfarçar-se e, conseqüentemente, a adotar um modo de ação oposto, associado ao feminino. Visualmente, a conversão de Penteu é marcada no momento em que se veste de mulher. No fim, Penteu é apenas um impostor e é derrotado por Dioniso, mais experiente na arte da manipulação (*Ibid.*, pp. 83-84).

A última categoria analisada por Zeitlin (1990, p. 84) diz respeito a mimese, ou “arte da imitação” que “torna os personagens realistas” e permite que o “enredo e a ação ofereçam uma representação adequada da realidade”.²³³ A mimese, além disso, salienta as dimensões duplas e o caráter ilusório da encenação, que, para os gregos, são consideradas características

²³² Original: εἰ μὴ κέθ' Ἄιδου βάκχος εἶ, φράσαιμεν ἄν.

²³³ Original em inglês: “(...) the art of imitation through which characters are rendered lifelike, and plot and action offer an adequate representation of reality”. Tradução nossa.

fundamentalmente femininas. Como uma “criatura mimética por excelência”, a mulher é tida com desconfiança: apta em ocultar sentimentos, dizer uma coisa e pensar outra, e disseminar incertezas, ela se aproxima, mais do que o homem, da condição de “personagem” (*Ibid.*, p. 85). Vestindo roupas femininas, Penteu vê “dois sóis e duas Tebas” (vv. 918-919) pela primeira vez, o que, na perspectiva de Zeitlin (1990, p. 86), representa a “dupla consciência adquirida pelo homem ao representar a mulher dentro da ilusão teatral”.²³⁴

Portanto, ainda que a tragédia acabe, muitas vezes, reafirmando a autoridade e a estrutura patriarcal, o drama possibilita a expansão da visão masculina do universo: por meio dos quatro recursos teatrais associados ao feminino exemplificados por Zeitlin, a tragédia introduz ao homem novas maneiras de sentir, enxergar e compreender (1990, p. 87). No palco, a figura feminina é

o coração e a alma do teatro. A mulher instrui os outros a partir de seu próprio exemplo – isto é, sob seu nome e sob sua experiência – mas também através de sua habilidade de ensinar o outro, seja ele Penteu ou Dioniso, a imitá-la (*Ibid.*, p. 86).²³⁵

Como foi possível esclarecer a partir dos aspectos corporais, espaciais, do enredo e da mimese no processo teatral, as complexidades do gênero dramático e a essência da representação teatral favorecem em *As Bacantes*, enfim, a exploração do feminino a partir da figura da mênade. Sobretudo, assim como Foley enfatiza a relevância contexto social e cultural durante o processo de interpretação da mulher no drama, o contexto também é, na perspectiva de Zeitlin (1990, p. 65), a palavra-chave para compreender como operam as tensões sexuais na tragédia:

As condições históricas do drama curiosamente coincidem com um período que polariza de modo acentuado as definições e distinções entre papéis femininos e masculinos. Podemos dizer que o drama, como a mulher é útil para a sociedade, e é, ao mesmo tempo, potencialmente subversivo e destrutivo.²³⁶

Considerando, como observamos nos capítulos anteriores, que a mênade é uma das figuras do imaginário grego que mais explora as definições, distorções e limites entre gêneros, é coerente supor que as condições históricas de surgimento do drama, e o espaço do teatro em si, correspondem a circunstâncias propícias para que a imagem da mênade como a

²³⁴ Original em inglês: “(...) seeing double is also the emblem of a double consciousness which a man acquires by dressing like a woman and entering into the theatrical illusion”. Tradução nossa.

²³⁵ Original em inglês: “The feminine figure onstage is (...) the heart and soul of the theater. The female instructs the other through her own example—that is, in her own name and under her own experience—but also through her ability to teach the other, whether Pentheus or Dionysos, to impersonate her”. Tradução nossa.

²³⁶ Original em inglês: “I would suggest merely that the historical conditions of drama, interestingly enough, coincide with a period that sharply polarizes definitions and distinctions of masculine and feminine roles. Drama, like the woman, we might say, is useful for its society, and at the same time potentially subversive and destructive”. Tradução nossa.

conhecemos através de Eurípides – a mulher que subverte funções tradicionais de gênero e desestrutura a ordem social – seja explorada. Com efeito, o caráter “subversivo e destrutivo” do drama e da mulher se vê nitidamente refletido na representação do menadismo de *As Bacantes*; as ménades, são figuras que, assim como as mulheres, simbolizam o “extremo Outro”, nas palavras de Zeitlin (1990, p. 68).²³⁷

Para Maria Gerolemou (2019, p. 128), similarmente, o contexto específico de formação da democracia ateniense do século V a.C. influencia as questões desenvolvidas na tragédia, uma vez que essas relacionam-se, de múltiplas maneiras, “aos esforços de homens e mulheres atenienses de formular sua identidade como cidadãos nesta nova realidade política e de negociar seus papéis na hierarquia democrática”.²³⁸ Desigualdades sociais e políticas suscitadas pela interação entre estruturas hierárquicas atenienses e princípios democráticos são, dessa forma, examinados pela dramatização trágica de conflitos entre gêneros.

De fato, a produção de *As Bacantes* situa-se em um momento histórico de crise: Atenas estava envolvida, desde 431 a.C., em uma série de extensos conflitos contra cidades-estado lideradas por Esparta – a Guerra do Peloponeso. Muitos cidadãos foram mortos e a moral pública, segundo David Stuttard (2016, p. 5), foi seriamente enfraquecida. A democracia ateniense em 405 a.C., – coincidentemente o mesmo ano da produção de *As Rãs* de Aristófanes – estava à beira do colapso (Stuttard, 2016, p. 16).

Além da polarização de noções de feminino/masculino e natureza/cultura, verifica-se na literatura desse período uma tendência à recuperação de princípios tradicionais. Em *As Rãs*, por exemplo, Aristófanes dramatiza uma disputa entre Ésquilo e Eurípides no mundo inferior; a competição consiste em avaliar o trabalho de ambos os autores para que o vencedor – o tragediógrafo superior – fosse conduzido por Dioniso até o mundo dos vivos. Quando os versos de cada um dos poetas são pesados por uma balança, o texto de Ésquilo aparenta ser superior em massa. Ésquilo é, então, ressuscitado.

Segundo Zeitlin (1990, p. 89), o texto de Aristófanes busca avaliar o estado do gênero trágico do período e sugere que “a perda de potência política da cidade” está conectada à “falta de poetas férteis e potentes no teatro trágico”. Aristófanes, assim, dramatiza uma disputa entre o velho (Ésquilo) e o novo (Eurípides); ao restituir a vida a Ésquilo, Aristófanes elege o autor como o salvador da cidade e ressuscita também ideais passados, ao invés do presente “caótico e angustiante” (*Ibid.*, pp. 88-89). Luigi Barzini (2021, p. 194) propõe, em

²³⁷ Original em inglês: “the radical other”. Tradução nossa.

²³⁸ Original em inglês: “(...) efforts of Athenian men and women to form their identity as citizens in the new political reality and negotiate their roles in the democratic hierarchy”. Tradução nossa.

outras palavras, que a “adoção do modelo de Ésquilo” sugere que a intenção de Aristófanes era evocar na audiência a memória da “intensidade cívica e religiosa” de Ésquilo e da glorificação do “nascimento do sistema judicial da *pólis* de Atenas no final de Eumênides”.²³⁹

Zeitlin (1990, p. 89), além disso, destaca que o embate entre Ésquilo e Eurípides em *As Rãs* não limita-se somente a questões políticas, mas também de gênero: Ésquilo representa o lado masculino da disputa, exortando valores militares e viris, enquanto Eurípides simboliza o lado feminino – mais fraco e despreparado, propenso a ações “patéticas”, segundo a autora. Aristófanes, portanto, aponta a “decadência moral e de valores estéticos” – e a feminilidade que tais elementos insinuam – como principal causa da frustração dos interesses masculinos na cidade. Embora manifeste uma opinião potencialmente distorcida sobre Eurípides, Aristófanes, ao identificar uma afinidade com o feminino nas características poéticas e teatrais do tragediógrafo, já revela indícios da percepção popular contemporânea atribuída a Eurípides (*Ibid.*, p. 90).

Eurípides, de sua própria maneira, também reconhece o ânimo geral de Atenas e a necessidade de resgatar valores passados. Vale a pena recorrer, novamente, à observação de Foley (1985, p. 207) sobre *As Bacantes*: “ao conduzir o festival de volta às suas origens, ele [Eurípides] examina o papel do festival e do teatro em estabelecer, reforçar ou ameaçar a ordem social”.²⁴⁰ Eurípides, portanto, investiga as relações entre teatro, festival e sociedade e, por meio da dramatização de Dioniso e das mênades – em sua versão mais próxima da natureza violenta primitiva e da tradição mitológica –, explora complexidades, polarizações e inquietações de um período intensamente turbulento.

5.4. DIODORO, PLUTARCO E PAUSÂNIAS

Procuramos, desde o início do capítulo, desenvolver uma investigação acerca dos fatores e aspectos capazes de inspirar a concepção de diferentes imagens da mênade na literatura e, consequentemente, no imaginário grego. Nosso percurso interpretativo inicia-se com uma reflexão a respeito da coexistência entre mito e história como um dos elementos que influencia a aparente oposição entre as caracterizações das mênades realizadas nos capítulos anteriores; em seguida, examinamos a estreita afinidade entre essa figura multifacetada e a

²³⁹ Original em inglês: “The adoption of an Aeschylean model suggests that Aristophanes’ intention was to recall to the audience the extraordinary expressions of civic and religious intensity of Aeschylus’ glorification of the end of *stasis* and of the birth of the judicial system of the polis of Athens in the finale of Eumenides”. Tradução nossa.

²⁴⁰ Original em inglês: “By taking festival back to its origins, he examined the role of festival and theater in establishing, enforcing, or threatening the social order (...)”. Tradução nossa.

ambiguidade da condição feminina na antiguidade. Ao direcionarmos a atenção à obra de Eurípides, buscamos explorar o contexto histórico e social do período, bem como o gênero dramático em interação com a representação do feminino concebida pelo homem, pelo teatro e pelo sistema político ateniense. Concluímos, portanto, que o contexto histórico, social e político pode fornecer condições para que a mênade, assim como a mulher, seja reproduzida na literatura de maneiras distintas. De forma similar, no intuito de discutir os textos de Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias, pretendemos elaborar a seguir uma breve síntese das condições sociais dos períodos posteriores a Eurípides, procurando apurar, sobretudo, a posição feminina em diferentes momentos e o relacionamento estabelecido pelo homem com aspectos naturais da própria existência. Recorremos, dessa forma, às obras “From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World” (1987), de Marilyn Arthur e *Women in the Classical World* (1994), de Fantham et al.

Durante o período arcaico (séculos VII a IV a.C.), revela Arthur (1987, p. 81), o modelo cultural grego predominante baseava-se em Hesíodo: a evolução da humanidade e da civilização demanda a transição de um mundo dominado pelos poderes femininos – simbolizado por Gaia, a natureza descontrolada, espontânea e violenta – para um universo governado pela autoridade masculina. A supremacia das divindades masculinas, nesse sentido, implica a manutenção do controle sobre as forças da natureza e de seus traços mais agressivos. A autora identifica um paradigma constante no pensamento grego, de Hesíodo a Eurípides: a civilização corresponde a um triunfo do homem sobre a natureza e, conseqüentemente, do homem sobre a mulher. Arthur (1987, p. 84) sugere, portanto, que a associação de mulheres com aspectos incivilizados é emblemática de um conjunto de temáticas que usualmente emergem em períodos de transição entre uma sociedade aristocrática para uma sociedade mais igualitária.

A transição da aristocracia para a democracia, diz Arthur (1987, p. 79), é marcada pela importância da família nuclear no processo de criação e transmissão de riquezas. O sistema do *oïkos*, dessa forma, gradualmente se torna um dos principais alicerces da sociedade. Embora permanecesse sob custódia legal de um homem, a mulher constituía parte necessária do *oïkos*, uma vez que produzia e garantia a legitimidade de herdeiros, e supervisionava as atividades do dia-a-dia no espaço doméstico. A família nuclear, agora não só uma unidade social e biológica, mas política e social, exige que os deveres de esposa e mãe sejam desempenhados e garante conseqüências morais e legais à mulher quando não são (1987, p. 85). Arthur (1987, pp. 87-88) elucida que a “subordinação da mulher aos seus maridos em nome dos interesses do *oïkos*, cuja prosperidade beneficiava a ambos, era uma característica única da democracia

da classe média”.²⁴¹ A liberdade democrática da *pólis* do período clássico, assim, implica a “subordinação legal e cultural da mulher” (*Ibid.*, p. 79).

O período helenístico (323 a.C. a 19 a.C.), por outro lado, é marcado por múltiplas transformações culturais. Arthur (1987, p. 91) verifica, em comparação ao período clássico, um fortalecimento da importância de divindades como Afrodite e Dioniso e uma mudança nos relacionamentos entre o homem e a natureza e, logo, entre o homem e a mulher. Afrodite e Dioniso, em virtude de sua origem oriental, eram tidos como estrangeiros ou intrusos no panteão do período clássico. No período helenístico, contudo, à medida que religiões de mistério e cultos de fertilidade alcançavam popularidade, essa origem foi legitimada. Dioniso, em especial, – patrono de artistas e respeitado por outras religiões estabelecidas, como o Orfismo – torna-se a divindade mais importante fora da Grécia (Arthur, 1987, p. 92).

Em uma era definida pelo governo centralizado e pela população diversificada, Arthur (1987, p. 79) aponta que “grandes impérios burocraticamente organizados” conquistam o poder antes detido por pequenas cidades-estado. O *oikos* não mais atua como centro socioeconômico do estado e “a filiação étnica substitui a identidade nacional” – ou seja, a autodenominação da identidade a partir do nome da cidade (“atenienses”) é substituída pelo termo mais geral de “helenos” (*Ibid.*, p. 92).

Quanto à posição da mulher na sociedade helenística, por sua vez, Arthur (1987, p. 93) reconhece progresso. Dado que a cidadania não mais procedia da conexão com determinado *oikos*, regulamentações que asseguravam a produção de herdeiros são aliviadas e a unidade familiar passa a aproximar-se do princípio de parceria, diz a autora: o casamento refletia “o enviesamento humanístico” e enfatizava a colaboração entre duas pessoas na divisão de responsabilidades.

Não mais atrelada tão fortemente às obrigações de procriação graças a atenuação da relevância do *oikos* familiar no estado, a mulher foi capaz de obter propriedades e ocupar cargos elevados – há relatos de mulheres que adquiriram cidadania ou cargos políticos em retribuição por serviços prestados à cidade (Arthur, 1987, p. 93). Como previamente mencionado, religiões de mistério cresceram em popularidade e contavam com uma ampla participação feminina; o culto à Ísis, por exemplo, era especialmente proeminente. Ísis era associada, simultaneamente, ao domínio humano e natural, representando a unidade entre ambas as esferas. O mundo natural, em religiões de mistério, simbolizava o ciclo de nascimento e de morte comum a toda a existência humana: a base de muitas religiões de

²⁴¹ Original em inglês: “This subordination of women to their husbands in the interests of the *oikos* whose prosperity benefited them both was a unique feature of middle-class democracy”. Tradução nossa.

mistério era, portanto, a mortalidade universalmente partilhada e a expectativa da imortalidade após a morte (*Ibid.*, p. 95).

Escolas filosóficas do período, como o Estoicismo e o Epicurismo, compartilhavam ideais similares. Ambas consideravam a natureza como a “fonte biológica e moral da existência” e o Estoicismo, em particular, veiculava a expressão da racionalidade ao domínio natural. “Uma vida racional e moral, portanto”, diz Arthur (1987, p. 95), “era uma vida vivida em conformidade com a natureza”.²⁴² A autora, dessa forma, sintetiza:

o mundo natural não era mais visto como a antítese da esfera humana, e consequentemente, mulheres eram vistas de modo mais positivo. Os domínios aos quais eram tradicionalmente associadas – casamento, amor sexual, vida familiar, o mundo natural – se tornaram de interesse cultural comum (1987, p. 95).²⁴³

Embora seja possível identificar o progresso social e político da posição feminina no período helenístico, Arthur (1987, p. 95) enfatiza a necessidade de adotar um certo “cinismo” ao conceber tais informações: em primeiro lugar, a mulher era capaz de possuir propriedades, de fato, mas é importante recordar que a cidadania não era mais determinada pela posse de bens; em segundo lugar, mulheres poderiam se tornar cidadãs da *pólis*, mas a *pólis* não era mais o sistema político dominante.

Ao analisar o contexto da aristocracia da República romana (séculos III a.C a I a.C.), podemos observar características certamente herdadas da tradição humanista do período helenístico, afirma Arthur. A esfera feminina, por exemplo, não era mais tida como antagônica à vida política civilizada, e, dentro de seus limites de atuação, mulheres eram ocasionalmente honradas por suas contribuições ao estado (Arthur, 1987, p. 97). Legalmente, contudo, essas mulheres permaneciam sob a custódia do marido que possuía poder absoluto sobre a vida ou morte da esposa. O código legal romano, não obstante, permitia às mulheres algumas oportunidades de emancipação: por exemplo, a mulher era gradualmente capaz de destituir seu guardião caso ele não respeitasse suas vontades; similarmente, se a mulher se ausentasse da casa por mais de três noites consecutivas, seus laços com sua família original eram reatados (Arthur, 1987, p. 98).

A literatura republicana, aponta Arthur (1987, p. 99), não desenvolve o costume de empregar oposições entre homem e mulher a fim de “articular” a posição masculina no

²⁴² Original em inglês: “A rational and moral life, therefore, was a life lived in conformity with nature”. Tradução nossa.

²⁴³ Original em inglês: “The natural world was no longer viewed as the antithesis of the human sphere, and consequently women were seen in a more positive light. The realms with which they had traditionally been associated – marriage, sexual love, family life, the natural world – had become the common cultural concern”. Tradução nossa.

mundo. Na poesia, temáticas de relações sexuais e sexualidade no geral são positivamente recebidas (ex. *Da Natureza das Coisas*, de Lucrécio). O lado natural da existência humana, assim como no período helenístico, era acolhido. A dimensão do amor e das paixões, assim, é contemplada por outra perspectiva. Em contraste com a Afrodite grega – associada ao mundo das paixões perigosas e do amor como “prelúdio para a destruição” –, a imagem da deusa Vênus romana – “benévola, iluminada, jovial e vivificadora”²⁴⁴ permitia que intensas emoções fossem plenamente expressadas com facilidade (1987, pp. 99-100). A figura feminina, conclui Arthur, tanto na Grécia quanto em Roma, “era associada ao mundo das paixões mas era julgada de modo diferente, conforme a visão cultural predominante em relação aos instintos naturais” (*Ibid.*, p. 100).²⁴⁵

A transição da República romana para o Império assemelha-se em certos aspectos à passagem do sistema aristocrático para o democrático na Grécia. Com a ascensão do imperador Augusto ao poder (19 a.C.), o sistema legal romano, assim como na Grécia, foi reformulado e um conjunto de regulamentações acerca da conduta sexual, econômica e cultural da mulher foram implementadas. O resultado ideológico dessa transformação, expõe Arthur (1987, p. 79), foi o desenvolvimento de uma “forma particular de misoginia romana estruturada em torno de questões sociais”.²⁴⁶

Como parte de um programa legislativo projetado para “promover o crescimento da família nuclear e desvalorizar a autoridade entre as famílias aristocratas”, violações previamente categorizadas como ofensas civis, como o adultério, tornam-se infrações criminais; mulheres adúlteras eram especialmente penalizadas pelo ato (Arthur, 1987, p. 100).²⁴⁷ Assim como na Grécia, onde o surgimento da democracia acompanha a mudança de atitude em relação à mulher, o mesmo ocorre no início do Império: pela primeira vez, diz Arthur (1987, p. 101), manifesta-se na literatura romana o conceito de mulher como antagônica à civilização. Um dos temas explorados por Virgílio na *Eneida*, por exemplo, é a ideia de que a força feminina é uma das responsáveis por dificultar a jornada de Eneias; Tito Lívio, de forma similar, enaltece em seu texto as características da dona-de-casa e da esposa

²⁴⁴ Original em inglês: “The Roman Venus was a benign goddess, and her world was a sunlit, joyous, and life-giving realm”. Tradução nossa.

²⁴⁵ Original em inglês: “Women, in both cases, were associated with passion but were judged differently, according to the prevailing cultural view of natural instincts”. Tradução nossa.

²⁴⁶ Original em inglês: “(...) a particularly Roman form of misogyny organized around social issues (...)”. Tradução nossa.

²⁴⁷ Original em inglês: “This was part of a whole legislative program designed to promote the growth of the nuclear family and to undermine the authority of and allegiances among the few remaining aristocratic families”. Tradução nossa.

ideal: silenciosa, obediente e submissa; Juvenal, por fim, destaca os vícios femininos e atribui a corrupção do estado à mulher.

Em suma, Arthur (1987, p. 103) conclui que a percepção cultural que corresponde a mulher a um “mal-estar social” depende do momento histórico: na Grécia clássica, as mulheres correspondem ao selvagem e ao irracional, enquanto que no período helenístico a atenuação da misoginia associa-se a uma forma de governo que desvaloriza a família nuclear; em Roma, a restituição da centralidade da família acompanha a intensificação da misoginia.

O período do Alto Império (aproximadamente entre a metade do século I d.C. e o fim do séc. III d.C.) manteve ideais conservadores de gênero do período augustano, apontam Fantham et al (1994, p. 345). Defendidas por escritores da elite romana e apropriadas em grande parte pela classe alta, essas noções tradicionais de feminilidade integram aspectos da legislação, literatura, arte e vida social do período e estendem-se principalmente ao longo das regiões mais romanizadas e helenizadas do Império (Fantham et al., 1994, p. 349). Em relação às Imperatrizes, por exemplo, Fantham et al. (1994, pp. 355-356) informam que a participação, ou “interferência” dessas mulheres em assuntos do estado era constantemente considerada inadequada e ameaçadora, uma vez que implica a desestruturação da ordem social. Por esse motivo, embora representações artísticas e inscrições sobre mulheres da corte – como as esposas de Adriano, Antonino Pio, e Marco Aurélio – costumavam destacar sua modéstia e virtude, não era incomum o surgimento de rumores a respeito de sua licenciosidade sexual. No entanto, apesar da discrepância entre as interpretações dessas figuras, devemos considerar uma ideia central, segundo Fantham et al. (1994, p. 359): “as mulheres da corte, independentemente de sua aparente sofisticação ou complexidade, eram sempre elogiadas quanto a seu comportamento doméstico conservador”.²⁴⁸

Ao mesmo tempo, inscrições do período evidenciam que mulheres ricas e influentes envolviam-se em atividades públicas, exercendo suas responsabilidades sociais e religiosas e empregando o próprio dinheiro a fim de fortalecer o prestígio de sua família (Fantham et al., 1994, p. 361). Como já desenvolvemos em capítulos anteriores, era comum que mulheres de classe alta honrassem a cidade através de suas funções como sacerdotisas – isso, segundo inscrições, era tido como uma ocorrência positiva e louvável. Assim, Fantham et al. (1994, pp. 365-366) revelam que essas mulheres nitidamente demonstram “a ambiguidade dos termos ‘público’ e ‘privado’ no mundo romano”, pois, ainda que atuassem em domínios públicos por intermédio de suas riquezas, não eram autorizadas a votar ou ocupar cargos no governo.

²⁴⁸ Original em inglês: “The women of the court , regardless of how sophisticated and complex they might have been, always are praised in terms of conservative domestic behavior”. Tradução nossa.

Ao contrapor registros das atividades femininas com a recepção de autores masculinos do período, Fantham et al. (1994, p. 368) reconhecem uma tensão acentuada entre as conquistas de autonomia da população feminina e o desconforto de escritores romanos frente à ideia de uma possível participação política dessas mulheres. Juvenal (Juv. 6.445-6.452), por exemplo, em *Sátiras*, aconselha contra a escolha de uma parceira questionadora e recomenda a alternativa de uma mulher que não entende o que lê, visto que questões intelectuais pertencem apenas ao homem. Plutarco (Plut. *Con. praec.*145c-d), por outro lado, recomenda ao amigo Poliano que eduque sua esposa e a familiarize com materiais de variadas fontes; segundo Plutarco, o estudo afasta a mulher da conduta inadequada, posto que uma mulher instruída terá constrangimento ao dançar e não cederá a nenhuma crença de bruxaria. Embora Plutarco favoreça a educação feminina, isso apenas se dá com o intuito de que os princípios tradicionais de comportamento das mulheres sejam preservados.

“Educação e patrimônio podem ser igualmente problemáticos e respeitáveis ao mesmo tempo”, dizem Fantham et al (1994, p. 350). Em outras palavras, notamos que o poder, quando detido pelas mulheres, torna-se inaceitável posto que é intrinsecamente político. Entretanto, a celebração da benfeitoria feminina e as possíveis consequências políticas de tais atos não aparentam constituir um problema. Fantham et al. (1994, p. 368) concluem que ainda que a intervenção de mulheres em assuntos do governo transgredisse valores da elite, existiam opções aceitáveis – como a benfeitoria e o serviço religioso – por meio das quais mulheres poderiam conquistar algum tipo de autonomia.

Buscamos, durante esta seção, discorrer brevemente sobre o panorama geral das sociedades gregas e romanas em determinados períodos históricos. O retrato aqui proposto, no entanto, não deve ser tomado como homogêneo e invariável; uma série de complexos fatores, em interação entre si, também devem ser considerados a fim de realizar uma análise abrangente e meticulosa dos valores culturais de cada período e, sobretudo, da condição feminina, tais como: elementos geográficos, classes sociais e econômicas, e quantidade e qualidade dos materiais arqueológicos e literários analisados. As circunstâncias das mulheres da elite não correspondem ao contexto de mulheres escravas, ou de classe baixa, ou estrangeiras, por exemplo. Não obstante, este amplo estudo já estabelece suporte suficiente para que seja possível articular aspectos da mênade no imaginário grego a partir dos textos de Diodoro Sículo, Plutarco e Pausânias.

Em relação à obra de Diodoro Sículo, por exemplo, é conveniente retomar o comentário de Iris Sulimani (2011, p. 335), já mencionado na análise no Capítulo III: a *Biblioteca Histórica*, embora não seja tida como a obra mais importante da época, pode ser

considerada uma verdadeira representação do período helenístico. De fato, a importância atribuída a Dioniso no período helenístico, a popularidade alcançada por cultos de mistério e a participação feminina em tais práticas, são nitidamente refletidas no texto de Diodoro e no trecho destacado pela análise. Diodoro, além de realçar Dioniso como um dos principais personagens da *Biblioteca*, também direciona grande parte de sua atenção para o processo de estabelecimento e propagação do culto dionisíaco.

Sulimani, similarmente, expressa que Diodoro – inspirado por atos religiosos e políticos de indivíduos históricos do período helenístico – busca transmitir valores pagãos e noções de progresso através das narrativas das jornadas de seus personagens. Como uma possibilidade de interpretação, supomos então que as ménades de Diodoro, como “missionárias pagãs”, atuam como agentes do progresso civilizatório do período. Observamos, no retrato dessas mulheres, a manifestação das novas atitudes em relação aos cultos de mistério e à dicotomia natureza/cultura; enquanto Eurípides evidencia aspectos selvagens e primitivos das mulheres, a imagem construída por Diodoro, em nossa interpretação, situa essas mulheres no centro de um processo cultural de helenização, ao contrário de afastá-las ao âmbito da natureza – essa, por sua vez, é tida como uma força aliada à existência humana.

Durante o período do Alto Império romano, identificamos, simultaneamente, dois fenômenos: a conservação de ideais misóginos na literatura aliada à manifestação da mulher e da natureza como incompatíveis com a civilização, e o surgimento da conquista por autonomia feminina reconhecida através das atividades públicas de benfeitoria e do serviço religioso. O texto de Plutarco transparece, acima de tudo, a ambivalência desse período.

O tratado “As virtudes das mulheres”, como analisamos, suscita interpretações conflitantes. Alguns autores defendem que Plutarco viabiliza a expansão do espaço conferido à mulher na literatura, expondo novas convicções acerca de relações conjugais. Outros argumentam que o autor favorece o modelo conservador e restritivo da imagem feminina, situando as mulheres como secundárias e marginais em comparação às ações masculinas e contradizendo, assim, o projeto de igualdade entre virtudes de ambos os gêneros. A ambivalência se mantém na imagem das Tíades: ao contrapor as mulheres tradicionalmente virtuosas de Anfisa com as mulheres “enlouquecidas”, a função menádica de perturbação da ordem social e desequilíbrio entre limites do público e do privado é evidenciada. Paralelamente, no entanto, a vulnerabilidade dessas mulheres também é destacada, bem como sua importância como parte respeitável de uma comunidade religiosa. A “ambiguidade” das

mulheres no mundo romano mencionada por Fantham et al., portanto, encontra um exemplo indiscutível nesta obra de Plutarco.

É importante considerar, além disso, que o contexto político da Grécia sob o domínio do Império Romano, como desenvolvemos no Capítulo III, associa-se amplamente ao intuito do autor de estabelecer sua identidade grega nesse período: ao refletir sobre a condição feminina, Plutarco investiga como atuam as relações de poder não só no âmbito entre os gêneros, mas entre Grécia e Roma.

Ainda que situado em um período posterior, o texto de Pausânias também manifesta certas ambivalências em relação ao sacerdócio feminino e a atuação das Tíades. Lyons e Goff, de um lado, argumentam que o autor concebe a prática menádica de maneira positiva: Pausânias, na perspectiva das autoras, não julga o culto com desconfiança, mas aparenta cultivar respeito em relação às práticas secretas; as Tíades figuram como mulheres instruídas, organizadas, competentes e prestigiadas pela comunidade. Por esse motivo, exploramos a ideia de que as mônades de Pausânias, ao colaborar com o processo de recuperação da memória antiga, favorecem a reconstrução do espaço religioso e da identidade grega. Ao mesmo tempo, a partir da discussão proposta por Sherwood, observamos que a atitude geral de Pausânias em relação ao sacerdócio feminino denuncia o posicionamento conservador e misógino do período em que está inserido; embora Pausânias destaque práticas religiosas de tempos passados, sua obra transparece aspectos de suas circunstâncias presentes e constata, assim como em Plutarco, a capacidade de conservação de noções convencionais de gênero, herdadas do período clássico grego e vigentes durante o período do Império romano.

6. CONCLUSÃO

Em suma, Eurípides, Diodoro, Plutarco e Pausânias, através de processos distintos, atribuem à figura da mênade funções e significados particulares. Em Eurípides, assim, as mênades exibem um comportamento marcado pelo abandono de responsabilidades sociais tradicionalmente atribuídas ao gênero feminino – como as funções domésticas de mãe e esposa e a subordinação ao domínio de um guardião masculino – e pela manifestação de ações tipicamente masculinas – como condutas associadas à guerra e à caça. A inversão de papéis de gênero é acompanhada pela associação dessas mulheres à elementos incivilizados, violentos e transgressivos, que resultam, na peça, na infração de normas e na perturbação da ordem social e política da cidade. Dessa forma, interpretamos essas mulheres como projeções de ansiedades masculinas relacionadas à figura feminina durante a antiguidade.

Diferentemente de Eurípides, Diodoro Sículo resgata e ressignifica a tradição mitológica das mênades de acordo com seu projeto literário. As mênades de Diodoro aparentam cumprir um papel missionário de representantes da cultura grega, assim como o personagem de Dioniso e de outros heróis em *Biblioteca Histórica* que comunicam, durante suas viagens, valores religiosos do período helenístico, mensagens culturais e noções de progresso à civilizações estrangeiras.

As mênades de Plutarco, em contrapartida, suscitam duas perspectivas de interpretação. Por um lado, as Tíades simbolizam uma ameaça à organização da cidade, uma figura oposta ao parâmetro ideal (segundo Plutarco) da mulher servil e obediente incorporado pelas mulheres de Anfisa; de outro lado, o aspecto vulnerável das mênades é constantemente destacado nos textos de Plutarco, bem como a importância das Tíades para a comunidade religiosa e o respeito reservado a essas mulheres. É evidente, portanto, que noções tradicionais de gênero derivadas da tradição grega coexistem, em Plutarco, com ideias novas de se conceber a mulher, expondo questões, como desenvolvemos na seção prévia, associadas às relações de poder entre Grécia e Roma durante o período.

Sobressaem, no retrato das Tíades construído por Pausânias, o respeito e a reverência dedicados a essas mulheres. Observamos que, interpretado através de certas perspectivas, o texto de Pausânias destaca a lucidez, instrução, e dignidade dessas Tíades, assim como suas habilidades de liderança, organização e identificação coletiva de um tradição na qual estão inseridas. Por esse motivo, exploramos a possibilidade de compreender as mênades de Pausânias como figuras presentes no processo – proposto por Plutarco em *Descrição da Grécia* – de recuperação da memória e de reconstrução da identidade grega através da

celebração de espaços religiosos. Contudo, ao mesmo tempo, notamos na obra de Pausânias a manifestação de atitudes e ideias conservadoras de gênero em relação ao sacerdócio e à sexualidade feminina que denunciam a sociedade patriarcal da época.

Concluimos, portanto, que as múltiplas representações da mênade – ora a mulher delirante e transgressiva, ora a sacerdotisa respeitável de um culto prestigioso – refletem a ambivalência do local ocupado pela mulher na antiguidade que, simultaneamente, estava intimamente associada à esfera divina e à poluição acarretada pela transposição de limites. A imagem da mênade construída por Eurípides, por exemplo, manifesta-se como um produto do contexto social e histórico de Atenas do século V a.C. Em um momento em que a democracia e a estrutura política da cidade encontravam-se em crise, o drama oferecia um espaço para que, a partir da reinterpretação de mitos tradicionais, tensões entre gêneros fossem exploradas e dicotomias fundamentais da cultura fossem contrapostas. As mênades de Diodoro, de outra forma, espelham as mudanças decorridas durante o período helenístico, como o fortalecimento de divindades como Dioniso, a expansão de cultos de mistérios e a transformação gradual de atitude em relação ao mundo natural que, por sua vez, não era mais visto como o oposto do mundo civilizado. Isso, consequentemente, foi capaz de influenciar como era concebida a interação entre aspectos masculinos e femininos. Em Plutarco e Pausânias, constatamos, enfim, o reflexo da ambivalência reservada à participação feminina na sociedade durante o Império Romano; ao mesmo tempo que observamos a ampliação do espaço de atuação da mulher – principalmente de mulheres ricas e influentes em atividades públicas e de contribuição à cidade –, essas mulheres não podiam ocupar cargos no governo e ainda estavam sujeitas à dominação masculina. Da mesma maneira, como revelamos no capítulo anterior, a educação e o patrimônio por elas assegurado era, simultaneamente, algo nobre e inadequado.

Nessa perspectiva, Eurípides, Diodoro, Plutarco e Pausânias, inseridos em determinados contextos políticos, sociais e literários que influenciam e caracterizam as relações entre homens e mulheres, público e privado, e natureza e cultura, examinam suas próprias concepções de gênero, identidade, civilização e poder por meio da figura da mênade e das personagens femininas. Procuramos, com esse estudo, nos distanciarmos da tendência de confinar o estudo do menadismo à investigação pela autenticidade histórica e à diferenciação de práticas reais e literárias. Ao contrário de priorizar apenas uma versão dos fatos, buscamos interpretar a mênade como uma produto cultural mutável, dinâmico, discordante e vivo na imaginação grega (e romana) da antiguidade, capaz existir no campo do mito, da literatura e da história e de proporcionar, até hoje, extensos debates.

REFERÊNCIAS

Estudos e referências:

AINSWORTH, Theresa. Sparagmos and Omophagia as Representations of Cultural Inversion in Dionysian Ritual and Myth. *Ceres: Queen's University Graduate Journal for Classical Studies and Archaeology*, v. 3, pp. 6–14, nov. 2017.

ANGHELINA, Catalin. The Drunken World of Dionysos. *Trends in Classics*, v. 9, pp. 113–161, 2017.

ARTHUR, Marylin. From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World. In: BRIDENTHAL, Renate; KOONZ, Claudia; STUARD, Susan (Eds.). *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1987.

BARRINGER, Judith M. *The Hunt in Ancient Greece*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.

BARZINI, Luigi. *Mystery Cults, Theatre and Athenian Politics: A Reading of Euripides' Bacchae and Aristophanes' Frogs*. London: Bloomsbury, 2021.

BEARD, Mary. Re-reading (Vestal) Virginity. In: HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara (Eds.). *Women in Antiquity: New Assessments*. Londres e NY: Routledge, 1995.

BELL, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BERNABÉ, Alberto. Dionysos in the Mycenaean World. In: BERNABÉ, Alberto *et al* (Eds.). *Redefining Dionysos*. Berlim: De Gruyter, 2013, pp. 23-37.

BERNABÉ, Alberto *et al* (Ed.). *Redefining Dionysos*. Berlim: De Gruyter, 2013.

BIERL, Anton. God of Many Names: Dionysus in the Light of his Cult Epithets. In: KAVOULAKI, Athena (Ed.). *Πλειών: Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood*. Heraklion: Typokreta, 2018, pp. 229-288.

BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

BLUNDELL, Sue; WILLIAMSON, Margaret. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London/NY: Routledge, 1998.

BOSI, Alfredo. Colônia, Culto e Cultura. In: _____. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 11-63.

BOWDEN, Hugh. *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

BREMEN, Riet Van. Women and Wealth. In: CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie (Eds.). *Images of Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 1993.

BREMMER, Jan N. Greek Maenadism Reconsidered. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 55, pp. 267-286, 1984.

BREMMER, Jan N. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

BREMMER, Jan N. Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship. In: HAEHLING, Raban von (Ed.). *Griechische Mythologie und Frühchristentum*, 2005, pp. 21-43.

BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: EDUSP, 1991.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURKERT, Walter. Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos: A Study in Myth and Ritual. In: BUXTON, Richard (Ed.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CABALLERO, S. P. Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction? In: BERNABÉ, Alberto *et al* (Eds.). *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 159-184.

CARSON, Anne. Putting her in her place: Woman, Dirt and Desire. In: HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (Eds.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

COLE, Susan Guettel. Finding Dionysus. In: OGDEN, Daniel (Ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 327-341.

COLLINS, Elizabeth. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual. *Journal of Ritual Studies*, v. 12, n. 1, pp. 1-7, 1998.

CONNELLY, Joan Breton. *Portrait of a Priestess: women and ritual in ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

DARAKI, Maria. *Dionysos*. Paris: Arthaud, 1985.

DEMAND, Nancy. *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994.

DETIENNE, Marcel. Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice. In: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, pp. 1-20.

DILLON, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London: Routledge, 2003.

DOODS, E.R. Maenadism in the Bacchae. *Harvard Theological Review*, v. 33, n. 03, pp. 155-176, 1940.

DODDS, E.R. Introduction. In: EURIPIDES. *Bacchae*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

EDWARDS, Mark W. Representation of Maenads on Archaic Red-Figure Vases. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 80, pp. 78 - 87, 1960.

ELSNER, John. A Greek Pilgrim in the Roman World, *Past & Present*, n. 135, pp. 3-29, 1992.

FANTHAM, Elaine et al. *Women in the Classical World: Image and Text*. NY/Oxford: Oxford University Press, 1994.

FARAONE, Christopher A. Introduction. In: CARPENTER, Thomas H.; FARAONE, Christopher A. (Eds.). *Masks of Dionysus*. London: Cornell University Press, 1993, pp. 1-12.

FERNÁNDEZ, Zoa Alonso. Maenadic Ecstasy in Rome: Fact or Fiction? In: BERNABÉ, Alberto et al (Eds.). *Redefining Dionysos*. Berlim: De Gruyter, 2013, pp. 185-199.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: J. Vrin, 1972.

FITZPATRICK, David. Reconstructing A Fragmentary Tragedy 2: Sophocles' *Tereus*. *Practitioners Voices in Classical Reception Studies*, n. 1, pp. 39-45, 2007.

FOLEY, Helene P. The conception of women in Athenian drama. In: FOLEY, Helene P. (Ed.). *Reflections of Women in Antiquity*. London/NY: Routledge, 1981.

FOLEY, Helene P. *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*. London: Cornell University Press, 1985.

FLOWER, Harriet I. Rereading the Senatus Consultum de Bacchanalibus of 186 B.C.: Gender Roles in the Roman Middle Republic. In: GORMAN, Vanessa e ROBINSON, Eric W. (Eds.). *Oikistes: Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World*. Leiden/Boston: Brill, 2002.

GEORGOUDI, Stella. Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals. In: SCHLESIER, Renate. (Ed.). *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2011.

GEROLEMOU, Maria. The politics of female madness in Greek tragedy. In: TSAKIROPOULOU-SUMMERS, Tatiana; KITSI-MITAKOU, Katerina. *Women and the Ideology of Political Exclusion: from classical antiquity to the modern era*. Lonson/NY: Routledge, 2019.

GOFF, Barbara. *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*. Los Angeles: University of California Press, 2004.

GOMME, A.W. The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries. *Classical Philology*, v. 20, n. 1, 1925.

GOULD, John. Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 100, p. 38–59, 1980.

GOULD, John. On Making Sense of Greek Religion. In: EASTERLING, P.E.; MUIR, J.V. (Eds.). *Greek Religion and Society*. New York : Cambridge University Press, 1985.

GLUCKMAN, Max *et al* (Eds.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1966.

GRUEN, Erich S. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. NY/Leiden: E. J. Brill, 1990.

HABICHT, Christian. Pausanias and the Evidence of Inscriptions. *Classical Antiquity*, v. 3, n. 1, pp. 40-56, 1984.

HEDRICK JR, Charles W. Religion and Society in Classical Greece. In: OGDEN, Daniel (Ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 283-296.

HENDERSON, Jeffrey. *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HENRICHS, Albert. Greek Maenadism from Olympias to Messalina. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 82, pp. 121–160, 1978.

HENRICHS, Albert. Dionysos: One or Many? In: BERNABÉ, Alberto *et al* (Eds.). *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 554-582.

HESLIN, P.J. *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius' Achilleid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HONIG, Bonnie. *A Feminist Theory of Refusal*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2021.

HUGHES, Dennis D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London and New York: Routledge, 1991.

HUMPHREY, Caroline.; LAIDLAW, James. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HUTTON, William. The Construction of Religious Space in Pausanias. In: ELSNER, Jas; RUTHERFORD, Ian (Eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1970.

JUST, Roger. *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge, 1989.

KOWALZIG, Barbara. *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KRAEMER, Ross. Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus. *Harvard Theological Review*, v. 72, n. 1-2, pp. 55-80, 1979.

KRAEMER, Ross. *S. Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

LARSON, Jennifer. *Understanding Greek Religion: A cognitive approach*. London: Routledge, 2016.

LAWLER, Lillian B. The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece. *Memoirs of the American Academy in Rome*, v. 6, pp. 69-112, 1927.

LAWLER, Lillian B. Dance Mania in Prehistoric Greece. *The Classical Outlook*, v. 24, n. 4, pp. 38-39, 1947.

LEINIEKS, Valdis. *The City of Dionysos: A Study of Euripides' Bakchai*. Stuttgart: B. G. Teubner Stuttgart, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

LYCAON. In: GRIMAL, Pierre. *The Concise Dictionary of Classical Mythology*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

LYONS, Deborah. "What the women know": Plutarch and Pausanias on female ritual competence. In: DILLON, Matthew; EIDINOW, Esther; MAURIZIO, Lisa (Eds.). *Women's Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean*. London e New York: Routledge, 2017.

MACLACHLAN, Bonnie. *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*. NY/London: Continuum, 2012.

MACLEOD, Leona. Marauding Maenads: The First Messenger Speech in the Bacchae. *Mnemosyne*, v. 59, n. 4, p. 578-595, 2006.

MALHADAS, Daisi. As Dionisiacas urbanas e as representações teatrais em Atenas. In: _____. *Tragédia grega: o mito em cena*. Cotia: Ateliê, 2003.

MASTRONARDE, Donald J. (Ed.). *Euripides: Medea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MCGLASHAN, Vivienne. The Bacchantes Are Silent: Using Cognitive Science to Explore the Experience of the Oreibasia. In: EIDINOW, Esther; GEERTZ, Armin W; NORTH, John. (Eds.). *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

MCINERNEY, Jeremy. Parnassus, Delphi, and the Thyiades. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 38, n. 3, pp. 263-283, 1997.

MCINERNEY, Jeremy. Plutarch's Manly Women. In: ROSEN, Ralph M.; SLUITER, Ineke. (Eds.). *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Leiden, Boston: Brill, 2003.

MCNALLY, Sheila. The Maenad in Early Greek Art. *Arethusa*, v. 11, n. 1/2 (Women in the Ancient World), pp. 101-135, 1978.

MCNAMARA, Jo Ann. Gendering Virtue. In: POMEROY, Sarah B (Ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*. Oxford/NY: Oxford University Press, 1999.

MELAMPUS. In: SMITH, William. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, Vol. II*. Londres: Taylor, Walton, and Maberly, 1849.

MELEAGRO. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MENDELS, Doron. *Identity, Religion and Historiography: Studies in Hellenistic History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

MINÍADES. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORAIS, Fernando Luís Barreto de. *Livro III do Tratado da Música de Aristides Quintiliano*: Introdução, Tradução e Comentários. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Paraná, p. 136. 2016.

MORGAN, Janett. Women, Religion, and the Home. In: OGDEN, Daniel (Ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 297-310.

NAIDEN, F. S. *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. New York: Oxford University Press, 2013.

NILSSON, Martin P. *Greek Folk Religion*. New York: Harper Torchbooks, 1961.

NOAKES, Andrew. *Rejection and Integration: State Reactions to the Evolution of Dionysian Mystery Cult in Greece and Rome*. Tese (Master of Arts in Classical Studies) - University of Waterloo, Canada, p. 100. 2019.

OLDFATHER, C.H. Introduction. In: _____. *Diodorus of Sicily: In Twelve Volumes, Vol. I*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature Is to Culture?. *Feminist Studies*, v. 1, n. 2, 1972, pp. 5-31.

OSBORNE, Robin. Women and Sacrifice in Classical Greece. *The Classical Quarterly*, v. 43, n. 2, pp. 392-405, 1993.

OTTO, Walter. *Dionysus: Myth and Cult*. Trad. Robert B. Palmer. Bloomington/London: Indiana University Press, 1965.

PAPAIIOANNOU, Christina; LYKESAS, Georgios. The role and significance of dance in the Dionysian Mysteries. *Studies in Physical Culture and Tourism*, v. 19, n. 2, pp. 68–72, 2012.

PAYEN, Pascal. Plutarch the Antiquarian. In: BECK, Mark (Ed.). *A Companion to Plutarch*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

PEIRANO, Mariza G. S. Análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, Mariza G. S. (Org.). *O Dito e o Feito: Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 17-40.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica Vol. I*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Traduções do Grego*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

PERRIS, Simon e MAC GÓRÁIN, Fiachra. The ancient reception of Euripides' Bacchae from Athens to Byzantium. In: MAC GÓRÁIN, Fiachra (Ed.). *Dionysus and Rome*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

PETERSEN, Lauren Hackworth; SALZMAN-MITCHELL, Patricia. Introduction: The Public and Private Faces of Mothering and Motherhood in Classical Antiquity. In: _____. *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*. Austin: University of Texas Press, 2012.

PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur. *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*. Liège: Presses universitaires de Liège, 2008.

POMEROY, Sarah B. *Goddesses, whores, wives, and slaves: women in classical antiquity*. New York: Schocken Books, 1975.

PLUTARCH. In: RUSSEL, Donald. Oxford Classical Dictionary, 2015. Disponível em: <<http://tinyurl.com/5383juw6>>.

RANTALA, Jussi; VUOLANTO, Ville. Pilgrimage in Pausanias. In: KUULIALA, Jenni; RANTALA, Jussi (Eds.). *Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages*. London e New York: Routledge, 2020.

RAPP, A. Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, v. 27, pp. 1-22, 1872.

RAPPAPORT, Roy A. Obvious Aspects of Ritual. *The Cambridge Journal of Anthropology*, v. 2, n. 1, pp. 3-69, 1974.

REDFIELD, James. From Sex to Politics: The Rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras. In: HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (Eds.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

RICHARDS, Rebecca. "Sing the Dionysus": Euripides' Bacchae as Dramatic Hymn. Monografia, University Honors, Utah State University. Logan, Utah. p. 39. 2011.

RIEDWEG, Christoph. Initiation - Tod - Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen. In: GRAF, Fritz. *Ansichten griechischer Rituale: Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1998, pp. 359-398.

ROHDE, Erwin. *Psyche: The cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1966.

ROY, J. Polis and *Oikos* in Classical Athens. *Greece & Rome*, v. 46, n. 1, pp. 1-18, 1999.

SACKS, Kenneth S. *Diodorus Siculus and The First Century*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

SALDAÑA, Marie. Cave and City. *Procedural Magnesia: Reconstructing the Urban Topography of Magnesia on the Maeander in 3D*, 2020. Disponível em: <<https://www.proceduralmagnesia.com/cave-and-city.html>>.

SAN CRISTÓBAL, A.I. Jiménez. Celebrando a Dioniso en las Cumbres del Parnaso: Las Tiades. *Prometheus*, v. 49, pp. 23-44, 2023.

SAWYER, Deborah F. *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London/NY: Routledge, 1996.

SCHMITZ, Thomas A. The Second Sophistic. In: PEACHIN, Michael (Ed.). *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SEAFORD, Richard. Introduction to Bacchae. In: EURIPIDES. *Euripides Bacchae*. Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1996.

SEAFORD, Richard. *Dionysos*. New York: Routledge, 2006.

SEGAL, Charles. The Raw and the cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor. *The Classical Journal*, v. 69, n. 4, pp. 289-308, 1974.

SEGAL, Charles. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

SHERWOOD, Jane E. *Perceptions of Gender and the Divine in Greek Texts of the Second and Third Centuries A.D.* Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Oxford, p. 233, 1996.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. A segunda sofística. *Mimesis*, v. 29, n. 2, pp. 151-167, 2008.

SILVEIRA, Mariana Duarte. *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo, p. 137. 2006.

SMITH, Christian. *Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. What is Polis Religion? In: BUXTON, Richard (Ed.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 13-37.

STUTTARD, David. Introduction. In: _____. *Looking at Bacchae*. London: Bloomsbury, 2016.

SULIMANI, Iris. *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission*. Leiden, Boston: Brill, 2011.

SULIMANI, Iris. Diodorus' Mythography: The Distinctive Features of Mythology within Universal History. *Polymnia*, n. 4, pp. 1-32, 2019.

SULIMANI, Iris. Diodorus Siculus, Library. In: SMITH, Scott R.; TRZASKOMA, STEPHEN M. (Eds.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

SYROPOULOS, Spyros D. *Gender and the Social Function of Athenian Tragedy*. Oxford: BAR Publishing, 2003.

TALLARINI, Amelia. *Echoes of Identity: Reflections of Medea in Euripides' Bacchae*. 2023. 44 f. TCC - Bachelor of Arts Summa cum Laude in Classics-Greek, University of Minnesota, Twin Cities, 2023.

TAMBLIAH, Stanley J. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TAYLOR-PERRY, Rosemarie. *The God Who Comes: Dionysian Mysteries Revisited*. New York: Algora Publishing, 2003.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade: na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRALAU, Johan. Cannibalism, Vegetarianism, and the Community of Sacrifice: Rediscovering Euripides' *Cretans* and the Beginnings of Political Philosophy. *Classical Philology*, v. 112, n. 4, pp. 435-455, 2017.

USHER, Stephen. *The Historians of Greece and Rome*. New York: Taplinger Pub. Co., 1970.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERSNEL, H.S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden: E.J. Brill, 1993.

WALSER, Andreas Victor. ho thiasos ho Platanistenon. *Inventory of Ancient Associations*, 2019. Disponível em: <<http://ancientassociations.ku.dk/assoc/1401>>.

WEAVER, Benjamin. Euripides' *Bacchae* and Classical Typologies of Pentheus' Sparagmos, 510-406 BC. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 52, n. 1, pp. 15-43, 2009.

ZAGREU. In: GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

ZAIDMAN, Louise Bruit. Pandora's Daughters and Rituals in Grecian Cities. In: PANTEL, Pauline Schmitt (Ed.). *A History of Women: From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1992.

ZAIDMAN, Louise Bruit; PANTEL, Pauline Schmitt. *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ZEITLIN, Froma. Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter. *Arethusa*, v. 15, n. 1/2, p. 129-157, 1982.

ZEITLIN, Froma I. Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. In: WINKLER, John J; ZEITLIN, Froma I. (Eds.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZEITLIN, Froma I. Signifying difference: the myth of Pandora. In: HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara (Eds.). *Women in Antiquity: New assessments*. London/NY: Routledge, 1995.

ΑΪΔΩΣ, ΟΟΣ-ΟΥΣ (H). In: DICIONÁRIO grego-português (DGP): vol. 1. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

ΚΑΤΟΙΚΕΩ-ῶ. In: DICIONÁRIO grego-português (DGP): vol. 3. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

ΣΩΦΡΩΝ, ΩΝ, ΟΝ. In: DICIONÁRIO grego-português (DGP): vol. 5. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

ΣΩΦΡΟΝΕΩ-Ω. In: DICIONÁRIO grego-português (DGP): vol. 5. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ, ΗΣ (H). In: DICIONÁRIO grego-português (DGP): vol. 5. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

Edições e traduções consultadas

AESCHYLUS. Ἀγαμέμνων. In: _____. *Aeschyli Tragoediae*. Arthur Sidgwick. Oxford: Clarendon Press, 1902. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/e3ru24fb>>.

AGGIO, Juliana. O "feminismo" de Musônio Rufo. *Revista ethic@*, v. 7, n. 2, pp. 179-204, 2018.

ANONYMOUS. *The Homeric Hymns and Homerica*. Trad. e Ed. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press, 1914. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/2dnwfkms>>.

APOLLODORUS. *The Library*. Ed. James George Frazer. Cambridge: Harvard University Press, 1921. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/4h6uh843>>.

ARISTÓFANES. As Nuvens. In: _____. *Lisístrata & As Nuvens*. Trad. David Jardim Júnior. Ediouro, 1996.

ARISTOPHANES. Βάτραχοι. In: _____. *Aristophanis Comoediae, Vol. 2*. Ed. F.W. Hall, William M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/yzu595n9>>.

ARISTOPHANES. Νεφέλαι. In: _____. *Aristophanis Comoediae, Vol. 1*. Ed. F.W. Hall; William M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1906. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/84m5j32f>>.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Portugal: Vega, 1998.

ARISTOTLE. *Aristotle's Politica*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ywm5hz3k>>.

DIODORO SÍCULO. *Diodorus of Sicily: in Twelve Volumes, Vol. II*. Trad. C.H. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

EURÍPIDES. As Bacantes. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Traduções do Grego*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

EURÍPIDES. Medeia. In: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Traduções do Grego*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

EURIPIDES. ΒΑΚΧΑΙ. In: _____. *Euripidis Fabulae, Vol. III*. Ed. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/bdd75s3n>>.

EURIPIDES. Ἡρακλῆς. In: _____. *Euripides Fabulae, Vol. II*. Ed. Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ye9yt8vd>>.

HERODOTUS. *Herodotus: Histories (Books 3-4)*. Ed. Alfred Denis Godley. Cambridge and London: Harvard University Press, 1928. (Loeb Classical Library). Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/mrcnytzh>>.

HERODOTUS. *Herodotus: Histories (Books 8-9)*. Ed. Alfred Denis Godley. Cambridge and London: Harvard University Press, 1966. (Loeb Classical Library). Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/mrcnytzh>>.

HESIOD. Theogony. In: HESIOD; HOMER. *Theogony, The Homeric hymns, Homerica*. Trad. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press, 1914. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ypvfwksf>>.

HESIOD. Works and Days. In: HESIOD; HOMER. *Works and Days, The Homeric Hymns, Homerica*. Trad. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press, 1924. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/2db7ppfd>>.

HESIOD. Catalogue of Women. In: _____. *The Shield, Catalogue of Women and Other Fragments*. Ed. e Trad. Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HIPPOCRATES. De diaeta. In: LITTRÉ, Émile (Ed.). *Oeuvres complètes d'Hippocrate, Vol. 6*. Paris: Baillière, 1849.

HOMER. *The Odyssey, Volume 1-2*. Ed. A.T. Murray. London: William Heinmann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1919. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/kxr6cuh8>>.

HOMER. Ἰλιάς. In: _____. *Homeri Opera, Volumes 1-2*. Ed. D. B. Monro, Thomas W. William. Oxford: Clarendon Press, 1908-1920. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/tad8d5d9>>.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

JUVENAL. *The Sixteen Satires*. Trad. Peter Green. London: Penguin Classics, 2004.

LIVY. *History of Rome, Volumes 1-2*. Trad. Rev. Canon Roberts. London, New York: J. M. Dent and Sons; E. P. Dutton and Co., 1912. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/3uj66r52>>.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia, Livro I*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSANIAS. *Pausaniae Graeciae descriptio, Volumes 1-3*. Ed. Friedrich Spiro. Leipzig: Teubner, 1903. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ynz8cf3a>>.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. Laws. In: _____. *Platonis Opera Tomvs V Tetralogia VIII*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1914. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ysw9kayc>>.

PLATO. Phaedrus. In: _____. *Platonis Opera Tomvs II Tetralogia III-IV*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1901-10. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/44ncrptb>>.

PLAUTUS. Amphitryon, or Jupiter in Disguise. In: _____. *The Comedies of Plautus, Volume 2*. Trad. Henry Thomas Riley. London: G. Bell and Sons, Ltd., 1913. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/3rceraz5>>.

PLAUTUS. Aulularia, or The Concealed Treasure. In: _____. *The Comedies of Plautus, Volume 1*. Trad. Henry Thomas Riley. London: G. Bell and Sons, Ltd., 1912. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/2jats33b>>.

PLAUTUS. Bacchides, or The Twin Sisters. In: _____. *The Comedies of Plautus, Volume 1*. Trad. Henry Thomas Riley. London: G. Bell and Sons, Ltd., 1912. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/27a56cr6>>.

PLUTARCH. Γαμικὰ παραγγέλματα. In: _____. *Moralia, Vol I*. Ed. Grēgorios N. Vernardakēs. Leipzig: Teubner, 1888. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/mrx7j5ra>>.

PLUTARCH. De Iside et Osiride. In: _____. *Moralia, Vol II*. Ed. Gregorios N. Vernardakes. Leipzig: Teubner, 1889. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/zkvr2sdk>>.

PLUTARCH. Αἷτια Ἑλληνικά. In: _____. *Moralia, Vol. IV*. Ed. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1936. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/3352m9af>>.

PLUTARCH. Γυναικῶν ἀρεταί. In: _____. *Moralia, Vol. III*. Ed. Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1931. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<http://tinyurl.com/mc9ax8jt>>.

PLUTARCH. Θεμιστοκλῆς. In: _____. *Plutarch's Lives, Vol. II*. Ed. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/ymbcpptv>>.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Clássica*, v. 19, n. 2, 2006.

PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña; PRIETO, João Maria de Teves Costa Ureña; PENA, Abel de Nascimento. *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SICULUS, Diodorus. *Diodori Bibliotheca Historica. Vols. 1-2 (partial)*. Ed. Immanuel Bekker; Ludwig Dindorf; Friedrich Vogel. Leipzig: Teubner, 1888-1890. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/mphhte67>>.

SOPHOCLES. Αντιγόνη. In: _____. *Sophocles, Volume 1*. Ed. Francis Storr. London e New York: William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company, 1912. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/5am792hh>>.

SOPHOCLES. Οιδίπους Τύραννος. In: _____. *Sophocles, Volume 1*. Ed. Francis Storr. London; New York: William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company, 1912. Disponível em *Perseus Digital Library*: <<https://tinyurl.com/22hn4zan>>.

LIVIUS, Titus. *The History of Rome: Books Thirty-Seven to the End*. Trans. William A. M'Devitte. London: Henry G. Bohn, 1850. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/44318/pg44318-images.html>>.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.