

O ESTRANGEIRO E O AUTÓCTONE: DIONÍSIO NO MEDITERRÂNEO

*Leandro Mendonça Barbosa*¹

RESUMO: Tratar da questão mítica do nascimento e da vida do deus Dioniso é o que propõe este artigo. A intenção é trabalhar os conceitos de estrangeiro e autóctone em uma mesma unidade, na tentativa de construir um panorama, de como o culto e a própria imagem de Dioniso difundiu-se nos ambientes mediterrânicos Grécia e Ásia Menor.

PALAVRAS-CHAVE: Dionísio, autóctone, estrangeiro, religião grega

ABSTRACT: To deal with the mythical question of the birth and the life of the Dionysus god is what it considers this article. The intention is to work the concepts of foreigner and autochthonous in one same unit, in the attempt to build a picture of how the cult and the proper image of Dionysus was spread out in Mediterranean environments Greece and Minor Asia.

KEYWORDS: Dionysus, autochthonous, foreign, Greek religion.

Em seu livro, publicado em 2007, sob o título *Unthinking the Greek Polis: ancient greek history beyond eurocentrism*, Kostas Vlassopoulos discute a noção de *polis* para o próprio indivíduo grego. Para isto, retoma a obra *Política*, de Aristóteles. O filósofo grego compreende que a *polis* não seria somente uma reunião de cidadãos politizados, de metecos, de trabalhadores e de escravos e somente estas esferas sociais é que desenhariam o cotidiano políade. A *polis* deveria ser compreendida como um sistema amplo e altamente influenciável pelo sistema mediterrânico como um todo. Assim a *polis* seria um organismo vivo – Aristóteles sempre manteve uma estreita relação com a biologia – que sofre de causas externas e padece com enfermidades, possui vontades e necessidades:

Aristóteles parece ter uma definição biológica da *polis* em dois aspectos: por um lado a *polis* é como um organismo que vem para a vida em forma elementar, mas já com as sementes de seu crescimento futuro, por outro lado, como um organismo é um todo composto de várias peças em diferentes relacionamentos. A razão biológica para este modelo é a filosofia aristotélica e seus polêmicos objetivos: a sua filosofia de *telos* necessitando de um exame das coisas de acordo com o seu suposto objetivo, sua concepção da *physis* como o desenvolvimento das coisas de acordo com a sua inerente predisposição e sua clara tentativa de negar a teoria do contrato social e provar que relações “sociais” são baseadas em necessidades biológicas e, portanto, são naturais (VLASSOPOULOS, 2007:78).

A *polis* é um mundo sistemático influenciado por relacionamentos “interpoleis”. Existe um quadro analítico proposto pelo autor que consiste em três elementos básicos para

¹ Doutorando em História da Antiguidade Clássica pela Universidade de Lisboa. Membro do LEIR – Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano (USP/UFOP) e do Monasterium – Grupo de Pesquisa em História Antiga e Medieval (UFMS).

um novo paradigma do conceito de *polis*: a *polis* faz parte de um sistema maior; existe uma multiplicidade temporal e espacial dentro deste sistema e que a *polis* deve ser analisada no âmbito de um “ambiente”, criado pelo sistema e por seus múltiplos níveis (VLASSOPOULOS, 2007:145). A cidade-estado seria sim um organismo com uma autonomia política própria, porém esta autonomia é quebrada com as diversas influências que a mesma sofre durante seu percurso.

Vlassopoulos também nega a dicotomia Ocidente – Oriente; mesmo para o mundo antigo². Pensarmos em questões como identidade, magistrados, assembleias, democracia e política partindo de uma perspectiva teleológica grega – e que a *polis* grega seria o modelo líder para o funcionamento e compreensão de todas as outras *polis* – é enganosa. As cidades-estado orientais possuiriam uma estrutura complexa capaz de influenciar as cidades-estados gregos e vice-versa, em uma relação de mutualismo:

É bem entendido que alguém possa reconhecer o que Hansen determinou como culturas da cidade-estado em muitas partes do antigo Oriente Próximo, especialmente Mesopotâmia, Síria e Fenícia. A referência à cidade fenícia em documentos Neo-assírios do primeiro milênio é um bom exemplo. Algumas vezes as referências a uma cidade fenícia são dadas por meio do nome da cidade ou a etnia (Tiro, Tyrians), mais um sinal determinante para o conceito de cidade, em outros casos por meio de especificidades étnicas, mais a marca permanente para as pessoas. Temos aqui os conceitos de cidade-estado e comunidade, em grego *polis*. Nestas regiões, a principal unidade política foi uma cidade (alme em acadiano), funcionando como um centro político e controlando uma maior ou menor faixa territorial (VLASSOPOULOS, 2007: 106).

Percebemos que nas narrativas de Heródoto, praticamente em toda a obra, existe uma relação entre as *polis* em um ambiente mediterrânico. Os gregos enxergavam isto. Esta noção de *polis* grega como um sistema onipotente e autóctone é uma abordagem dos historiadores contemporâneos. Vemos isto quando analisamos o mito que retrata o nascimento e a vida de Dioniso.

Precisamos compreender como a *polis* se constitui enquanto organismo para ser possível compreender como suas especificidades – como a política e a religião – se davam, dentro do ambiente *políade*. De acordo com Vlassopoulos, o que passou a existir, em um dado momento da Antiguidade, foi uma interação mediterrânica, muito mais do que uma afirmação da autonomia de pátrias distintas. Dioniso poderia ser considerada a síntese desta “simbiose mediterrânica”. É o deus grego que adere a características bárbaras ou, na

² Já que esta dicotomia na modernidade e na contemporaneidade vem sendo questionada por vários pensadores, como Edward Said (2001).

opinião de outros, o bárbaro que migra para a Península Balcânica, para difundir seu culto. É preciso saber que o deus já possuía uma longa trajetória antes de Homero (TRABULSI, 2004:14) e que os épicos do aedo pouco mostram Dioniso; para ser mais preciso, são duas aparições na *Iliada* – cantos VI e XIV – e duas na *Odisséia* – cantos XI e XXIV. Embora Homero não credite grande relevância, podemos comprovar que Dioniso já era conhecido no período da escrita destas obras. Eudoro de Souza nos pontua que as primeiras fontes arqueológicas que fazem menção aos deuses datam do II milênio (SOUZA, 1973:9), no período minoico, anterior ao período micênico.

Começamos com a definição do deus, ou a falta de definição, segundo Jean-Pierre Vernant. Para o autor, o deus é de difícil enquadramento. Afrodite é a deusa da paixão; Atena, do saber; Hefesto deus ferreiro; já Dioniso não se define. É o deus vagabundo que está sempre de passagem, não cria raízes em lugar algum, está sempre viajando (VERNANT, 2000:145). Dioniso é um deus de mil faces, um deus caleidoscópico. Em diferentes regiões e diferentes épocas, esta divindade toma uma forma distinta da anterior e “troca a máscara”. Dioniso é o deus da máscara. A divindade que se transforma conforme a ocasião, transformação percebida pelos próprios contemporâneos: “Aristófanes recorda (fr. 131 Koch) a afinidade de Dioniso com o mundo das máscaras e dos espantalhos (*mormolukeía*), o que faz dele verdadeiramente o deus da máscara do panteão grego.” (VERNANT, 1991: 163-164). Diversos artefatos de cultura material fazem menção a Dioniso como um deus mascarado. Walter Burkert também relata-nos que em muitos casos a forma de representação do deus consiste em pendurar uma máscara em uma coluna e muni-la de um pedaço de tecido, assemelhando-a a um espantalho (BURKERT, 1993:327). A presença de máscaras cria novas representações que trazem o deus às diversas realidades distintas: “Por suas virtudes epifânicas, o deus que chega conhece intimamente as afinidades da presença e da ausência. Quer caminhe sorrindo ou salte irritado, Dioniso se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro.” (DETIENNE, 1988:19).

Existem diversas representações míticas distintas de Dioniso e, dependendo da tradição em que se insere e do local do culto, o deus modifica seu nome e sua funcionalidade divina: “*Dionysos Ctonios* evoca o mundo subterrâneo dos mortos e das sombras, enquanto *Dionysos Iakchos* é criança: evoca o jogo e a inocência; contudo, na alternância da morte sombria e da vida inocente, *Dionysos Meilichios*, *Zagreus*, *Sabazios*, todos os Dionisos se opõem à rigidez objetiva.” (ALBORNOZ, 1999:5). A própria formação etimológica do nome grego Dioniso é sem definição certa. Marlene Fortuna toma como exemplo um composto do genitivo *dio* (nome do céu em trácio), com *nysa* (filho ou

jovem); Dioniso seria então “o filho do céu” (FORTUNA, 2005:36). Esta construção etimológica poderia identificá-lo como o filho de Zeus, rei do céu e do Olimpo, morada dos deuses. Trabulsi coloca, em sua obra, que a parte final do nome no original grego, *nysos* é um equivalente traço-frígio do grego *kouros* (jovem rapaz) (TRABULSI, 2004:33). Se concordarmos com a questão filológica, Dioniso é um deus aliado à Ásia. Trabulsi dá-nos algumas outras semelhanças entre o deus e os cultos asiáticos: “os traços comuns entre o culto de Dioniso e os da Grande Mãe da Ásia; a associação com o pinho, ligado a vários cultos na Ásia Menor” (TRABULSI, 2004:34). Entretanto, afirmar ao certo não nos é possível e nem temos a pretensão de esgotar estes questionamentos. O que compreendemos é que Dioniso é um deus incomodativo na medida em que é diferente e indiferente à autoctonia grega:

A um só tempo vagabundo e sedentário, ele representa, entre os deuses gregos, segundo a fórmula de Louis Gernet, a figura do outro, do que é diferente, desnordeante, desconcertante, anômico. É também, como escreveu Marcel Detienne, um deus epidêmico. Como uma doença contagiosa, quando ele aparece em algum lugar onde é desconhecido, mal chega e se impõe, e seu culto se espalha como uma onda (VERNANT, 2000:144).

Uma das maiores obras referente à representação das divindades helênicas – tanto na questão das imagens em caráter imaginário quanto em caráter da cultura material, como vestígios arqueológicos – é o *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*³, redigido em 1981, que reúne vários especialistas sobre cada deus grego⁴. Defendemos que o LIMC é de suma importância para o estudo das representações divinas gregas. Dentro do volume I, Alina Veneri nos mostra um apanhado geral da imagem e do culto a Dioniso, enquanto Carlo Gasparri realiza um detalhado estudo descritivo dos vestígios arqueológicos que representam Dioniso, encontrados em várias partes da Península Balcânica e de ilhas do Mediterrâneo, totalizando mais de oitocentas e cinquenta imagens.

Vemos logo no início do LIMC que Dioniso é uma divindade rural. Na definição de Walter Burkert, no livro *Religião Grega na Época Arcaica e Clássica*, é uma divindade *cthônica* (BURKERT, 1993:436), um deus das florestas e das pastagens. É o deus da vinha e da fertilidade; esta fertilidade não é somente de caráter sexual – mas também dele – como também no que tange à fertilização dos vegetais e dos produtos encontrados em ambiente

³ A partir de agora quando a obra for citada, nos referimos com a sigla LIMC, usada na própria obra.

⁴ Curiosamente não vemos nem sequer indícios da referência desta obra no principal livro sobre o dionisismo publicado no Brasil – que já foi citado várias vezes nesta dissertação – de autoria de José Antonio Dabdab Trabulsi.

rural:

A caracterização de Dioniso como deus do elemento úmido (que continua a ser uma parte significativa da memória do mar e da água dentro do mito dionisíaco) e da natureza exuberante, principalmente os vegetais e, portanto, responsável pelo crescimento e pela maturação dos frutos, é o aspecto mais importante da essência desta divindade (VENERI, 1981: 415).

Marcel Detienne considera que Dioniso e o dionisismo apresentam-se na forma epidêmica (DETIENNE, 1988:12). O culto ao deus adentra-se na periferia grega e posteriormente na Ática; primeiramente nos meios rurais e campestres – a *chora* – e posteriormente nas camadas urbanas e sociedades urbanizadas, no seio da *ásty*.

Após esta definição poderíamos pensar que Dioniso poderia ser um deus estrangeiro? Um deus não grego? Vemos as evidências, iniciando pelo mito que traz o deus ao cenário próprio dos mortais e retrata seu nascimento e seu crescimento: o mito fundador da cidade de Tebas, que se mistura ao mito do nascimento de Dioniso. Jean Pierre-Vernant, na obra *O universo, os deuses, os homens* (2005), nos diz que este mito começa com o rapto de Europa – irmã de Cadmo, um fenício – por Zeus, que se encantou com a beleza da jovem e se transfigurou em touro para copular com a moça. Cadmo foi à busca da irmã e, em Delfos, o oráculo lhe disse que deveria seguir uma vaca e, na hora que o animal parasse, deveria ali fundar uma cidade. Quando a vaca finalmente pára, Cadmo mata o dragão, filho do deus Ares, que guardava uma fonte naquele local e, a mando da deusa Atena, joga seus dentes na terra, fazendo germinar guerreiros adultos inteiramente armados, os *Spartoi*⁵. Depois de trabalhar sete anos a serviço de Ares para se redimir do assassinato do filho do deus, Cadmo funda a cidade de Tebas juntamente com estes guerreiros autóctones, nascidos na própria terra e se casa com Harmonia, filha de Afrodite. Com a deusa tem várias filhas: Sêmele, Autônoe, Ino e Ágave. O soberano Zeus encanta-se por Sêmele e se deita com ela com a imagem de um mortal. Esta, já grávida do deus, pede para ele se mostrar com todo seu esplendor de divindade; Sêmele tem seu corpo desintegrado por toda a luminosidade do deus, já que um mortal não suporta a luz de um ser divino. Zeus então tira do corpo de Sêmele o filho, o pequeno Dioniso e faz um corte em sua própria coxa, a coxa uterina que abriga Dioniso até seu nascimento⁶. Sobre o

⁵ Semeados

⁶ Existe um outro mito – provavelmente muito mais antigo – que narra o nascimento do deus. Dioniso – sob o nome de Zagreus – é morto e despedaçado por Hera. Zeus então engole seu coração e posteriormente dá a luz ao deus. Esta lenda não era tão conhecida do povo grego quanto o mito da coxa de Zeus.

nascimento através da coxa faz-se importante observar a constatação de Burkert, quando o autor compara o mito de nascimento da deusa Atena com o mito de nascimento de Dioniso:

No lugar da via “superior” do nascimento da virgem armada aparece uma parte do corpo com associações eróticas e homoeróticas. Em ambos os casos é pressuposto um ferimento do deus pai. A ferida na coxa encontra-se ligada à morte a à castração, manifestamente no contexto de iniciações. Explicar o nascimento a partir da coxa como um mero mal-entendido linguístico, significa desconhecer que, justamente, o paradoxo provoca o efeito desejado (BURKERT, 1993:325).

Para protegê-lo do ciúme de sua irmã e esposa Hera – que durante toda a vida de Dioniso vai persegui-lo – após seu nascimento, Zeus entrega a criança aos cuidados de Hermes. O pequeno Dioniso é criado por ninfas em uma caverna, ou segundo outra tradição, vive no palácio do rei Orcómeno (GRIMAL, 2000:121). Durante sua infância e adolescência, sofre diversas hostilidades de reis e deuses, e percorre toda a Ásia, chegando à Índia e assumindo os costumes deste povo. O ódio acumulado por tanta perseguição faz Dioniso retornar à terra de sua família, Tebas, onde seu primo Penteu, filho de Agave, reina. O deus retorna com traços asiáticos, tanto físicos como nas vestimentas. Como o soberano tebano não aceitou o culto a esse deus com características estrangeiras, Dioniso lega à cidade uma maldição, destruindo o palácio e o reinado de Penteu e enlouquecendo as mulheres da cidade, que saíam errantes pelos montes e florestas. A parte do mito que se inicia a partir de sua chegada é tratado na peça *As Bacantes*, de autoria do tragediógrafo Eurípidés.

Karl Kerényi traz-nos outros mitos que retratam o nascimento de Dioniso, porém a maioria deles são hinos órficos⁷ que o trazem como filho de Deméter ou de sua filha Perséfone (KERÉNYI, 2002: 194). Kerényi, em sua obra *Os Deuses Gregos*, não faz distinção entre os mitos⁸. Nas palavras de José Antonio Dabdab Trabulsi: “Mais grave é o caso de K. Kerényi que, influenciado por Jung, dedicou a maior parte de sua vida intelectual a estabelecer “arquetipos” do mundo antigo. Dioniso foi, para ele, “o arquetipo da vida indestrutível”. É a velha história de buscar na Antiguidade modelos para nossa própria vida (...).” (TRABULSI, 2004: 13). Optamos por continuar com a versão do mito fundador de Tebas por compreender que este está mais próximo do mundo grego e do povo

⁷ Hinos escritos por mitólogos da religião em honra ao deus Orfeu.

⁸ Kerényi apenas apresenta-os, não os analisa, em uma análise jungiana pautada em arquetipos que explicariam nossa vida contemporânea.

grego e também porque os diversos pensadores gregos, posteriores a estes mitos, concordam com o mito fundador de Tebas e o usam em suas obras, como é o caso da peça *As Bacantes*. O LIMC também corrobora com esta versão quando trata do nascimento e da infância do deus: “Na tradição mais antiga Dioniso é consensualmente considerado filho de Zeus e Sêmele.” (VENERI, 1981:416). Porém, os autores do LIMC também admitem que outras versões existem e também foram difundidas durante a história da humanidade

Dioniso é o deus nascido duplamente. O nascimento é o momento mais emblemático de todo deus, mas o de Dioniso foi particularmente atípico. E não há paz após este conturbado nascimento; Hera vai persegui-lo, e este é obrigado a ficar escondido nos campos de Nisa. Lá cresce em meio à vegetação e torna-se um deus de dotes rurais, cultivando principalmente a vinha. Dioniso também se configura como o deus do transe, da loucura. É o deus da *manía* – um estado entre a doença mental e a infâmia. É o deus beberrão que vagueia errante, com um cortejo de homens e mulheres em estado de transe incontrolável.

Algumas pistas sobre o imaginário dos deuses nos são dadas por este mito fundador. Na passagem em que Sêmele é fulminada pela luminosidade divina de Zeus, podemos perceber como as figuras divinas eram temidas e que o humano não tem capacidade de receber o divino em sua presença (FORTUNA, 2005:27). Podemos analisar também o ódio mortal de Hera por Dioniso. Para isso precisamos ter clara qual era a formatação imaginária de Hera e qual sua função no panteão dos deuses. De acordo com Pierre Grimal, Hera é a protetora das mulheres casadas (GRIMAL, 2000:204). É a deusa dos matrimônios perfeitos; esposa legítima do adúltero Zeus. Já Dioniso é o filho bastardo, aquele nascido de uma traição de seu marido. Percebemos que a perseguição de Hera ao menino deus é uma alegoria da dicotomia entre o matrimônio perfeito e as relações extraconjugais.

Neste mito que introduz Dioniso no panteão divino, a relação autóctone X estrangeiro se faz presente desde o início. O próprio fundador da cidade é um asiático estrangeiro. Já a alegoria dos viris guerreiros armados que nascem da terra representa os autóctones nascidos no local e feitos para defenderem a pátria onde nasceram (DETIENNE, 2008:103). Dioniso possui uma estreita relação com o Oriente. É o deus que conquista a Índia com seu exército de sacerdotes, que empunham tirsos e tambores ao invés de armamento de guerra. O deus – de acordo com o mito fundador de Tebas – é tebano mas, com seu distanciamento forçado, adquiriu características orientalizadas, inclusive na vestimenta e nas feições. O Oriente sempre foi o exótico, o atípico, e nunca

um deus com características orientais seria aceito pelo poder grego:

Dioniso é considerado estrangeiro pelos gregos porque cresceu em outras terras e foi levando seu culto a outras paragens longe da Hélade, sempre passando por elas e permanecendo pouco nelas: chegando e rapidamente partindo. Daí afirmar-se ser Dioniso o deus que nunca conseguiu um lugar fixo, um altar eterno, um templo, um centro, um *omphalós*. Era o vadio, o vagante, o bêbado errante, de pouco valor para uma Atenas aristocrática, racional e implacável (FORTUNA, 2005:39).

Concluimos finalmente que Dioniso é um deus grego. A definição de “grego” é demasiada complexa e por vezes até impossível, destarte colocamos que ao menos na Ática o deus foi absorvido socialmente e, embora a própria concepção de não existir um “local fixo” para o deus possa remeter a uma negação de sua autoctonia, os gregos – ou os áticos – nunca negaram Dioniso como divindade (DETIENNE, 1988:21), embora algumas de suas atitudes possam ser vistas como bárbaras. Marcel Detienne denomina o deus como o “Estrangeiro do interior” (DETIENNE, 1988:37); aquele que mesmo sendo gerado dentro da pátria torna-se um bárbaro, irreconhecível pelos seus iguais. Barbara Cassin, Nicole Louraux e Catharine Peschanski, na obra *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*, nos dão a ideia da noção de bárbaro para os gregos. São considerados bárbaros não aqueles que não nasceram em território grego, mas aqueles que não adeririam aos costumes helênicos (LOREAUX; CASSIN; PESCHANSKI, 1993:107).

O barbarismo não é tratado pelo determinismo geográfico, mas sim pelos costumes culturais; o que tornava o indivíduo um heleno não era sua etnia e sim o seu conhecimento e sua aderência à cultura helênica. Dioniso é considerado de costumes bárbaros não por não haver vivido a maior parte de sua vida na Grécia, mas sim por ter aderido a costumes e culturas “não helênicas”. É a divindade estrangeira, pois embora nascido em terra grega, torna-se um desconhecido de sua própria cultura. É um deus misterioso sempre coberto com uma máscara. Um deus que viajou a um mundo exótico e tão sombrio quanto ele próprio; é um deus a ser desvendado, a ser descoberto: “Através da máscara que lhe confere sua identidade figurativa, Dioniso afirma sua natureza epifânica de deus que não para de oscilar entre a presença e a ausência” (DETIENNE, 1988:23). Temos na peça *As Bacantes*, um Dioniso, se não bárbaro, barbarizado. O Dioniso euripidiano era asiático e com traços bárbaros:

DIONISO

Deus, filho de Zeus, chego à Tebas cthônia

Dioniso. Deu-me à luz Semele cádmia.
O raio – Zeus porta-fogo – fez-me o parto.

CORO

Deixando o solo asiático
transposto o sacro Tmolo,
em penar prazeroso,
em dor indolor,
empenho-me por Brômio, deus-Rumor,
no louvor a Baco!⁹

Em outro momento da peça, Penteu – primo de Dioniso e rei de Tebas –
descreve a chegada de Dioniso:

Nos informam que chegou
da cthônia Lídia um forasteiro, um mago
impostor. Seus cabelos ondulados
exalam doce olor. Tem as maçãs
do rosto cor de vinho e o olhar de Cípirs;
conviva de donzelas, noite e dia,
ensina-lhes evoés e os seus mistérios¹⁰ (Eurípides. *As Bacantes*, v. 232-238)

Estes dizeres, presentes no relato euripídiano, serviram como instrumento para especialistas afirmarem que Dioniso era um deus vindo de fora. A descrição que Penteu faz de Dioniso coloca o deus, a primeira vista, como essencialmente asiático: “(...) chegou da cthônia Lídia um forasteiro (...)”. Todavia, este não afirma que a divindade é nascida na Lídia, e sim que veio de lá, não podendo ser possível a sustentação da hipótese que o deus é lídio. O que Penteu quis dizer foi provavelmente que os traços asiáticos do deus tornaram-no um bárbaro, um forasteiro incapaz de aderir à cidadania, de acordo com aquela idéia de bárbaro para os gregos, já discutida por nós.

Muitos autores de obras sobre o dionisismo, no século XIX e início do XX, de acordo com Jean-Pierre Vernant, acreditavam em um deus nascido de cultos trácios ou lídios. Porém, como atesta o próprio Vernant:

⁹ Eurípides. *As Bacantes*, v. 63-69.

¹⁰ *Idem*, v. 232-238.

A ‘inversão’ de perspectiva operada por Sabatucci (...) de um Dioniso vindo do estrangeiro, da Trácia ou da Lídia, ou de ambas, se viu arruinado pela presença nos documentos micênicos em linear B do nome de Dioniso, que, portanto, parece não ser menos ancestralmente grego do que os outros deuses do panteão (VERNANT, 1991:172).

Em um outro momento da peça – durante um diálogo entre Dioniso e Penteu, em que o rei pergunta à divindade sobre sua origem – o deus fala sobre sua pátria:

DIONISO

É fácil responder-te, sem vanglória:
alguém já te falou do flóreo Tmolo?

PENTEU

Sim. A cadeia que envolve a urbe Sárdea.

DIONISO

De lá eu vim; a Lídia é minha pátria.

PENTEU

E de onde trazes teus mistérios à Hélade?

DIONISO

Dioniso, filho de Zeus, nisso me instruiu-me.¹¹

Percebemos que a questão do nascimento do deus é confusa para seus próprios contemporâneos. Todavia reafirmamos a tese de que, para o ateniense, o estrangeiro era aquele que não se adequava aos costumes. Dioniso – embora ainda não identificado como divindade – não considera mais Tebas sua pátria. Entretanto, devemos constatar que Eurípidés segue o mito fundador de Tebas e o mito do nascimento de Dioniso; desta forma o deus seria tebano. Concordamos com Trabulsi que, quando se trata da origem do deus, este texto trágico é por vezes ambíguo (TRABULSI, 2004:158). Acreditamos que o que o autor atestou foi que Dioniso se considera muito mais um bárbaro. Dioniso não se sente bárbaro por não ter nascido em solo helênico, ele se sente bárbaro por ter aderido a costumes não helênicos; para os gregos é isto que importa. Embora Eurípidés concorde com o mito de seu nascimento, coloca-o como lídio por este ter aderido a diversos traços

¹¹ *Idem*, v. 461-466

lídios, deixando de ser grego para se tornar bárbaro¹². O elogio que Dioniso tece aos costumes bárbaros deixa clara esta questão:

DIONISO

Só coreografam essa orgia os bárbaros.

PENTEU

Pois, no pensar, são piores que os helenos

DIONISO

São melhores: adotam outras normas.

PENTEU

Celebras ritos diurnos ou noturnos?

DIONISO

Noturnos sobretudo. A treva é sacra

PENTEU

Para as mulheres, uma burla sórdida.

DIONISO

Também de dia o torpe mostra a cara.¹³

Muitos especialistas do dionisismo atrelam a representação do deus com a de outras divindades, algumas do panteão principal dos deuses olímpicos, como um método comparativo estrutural. Faremos aqui uma breve elucidação destas divindades que partilham a representação dionisíaca por acreditarmos que é de suma importância a constatação de que a idéia da divindade Dioniso não se constrói sozinha, mas sim traz para perto do deus um conjunto de outras divindades que o complementam. Marlene Fortuna afirma que faz parte da genealogia de Dioniso a companhia de outras divindades:

Sempre envolto, desde pequenininho, por grupos, Dioniso nunca conheceu a solidão; ou pior que isso, e talvez exatamente por ser assim Dioniso seja o deus da mais obscura solidão que há no Olimpo. No entanto, “por fora”, desde pequeno esteve sempre sob os cuidados de muita gente: as ninfas que o retiraram do meio das cinzas maternas, se encarregando de sua educação; as Híades, as Horas que auxiliaram sua tia Ino na

¹² Há um outro aspecto que deve ser levado em conta. O período em que Eurípides viveu foi um período de incerteza em sua pátria, Atenas. A peste que afetou uma grande parte da população, além da derrota na Guerra do Peloponeso, fez com que os atenienses passassem a questionar e ter incertezas quanto às suas divindades. O barbarismo pode ter sido elogiado por Eurípides – assim como a inclusão de aspectos bárbaros nesta sua última peça – como uma forma de exaltar deuses que até então nunca eram vistos pelos atenienses, assim como para retornar a épocas em que a Grécia conhecia seu crescimento e, conseqüentemente, seu apogeu: “Eurípides, no final da vida, diante de uma Atenas esgotada por mais de duas décadas de guerra contra Esparta, reavalia noções tradicionais da cultura grega, que remontam a Homero, como prudência e piedade religiosa.” (VIEIRA, 2003:18).

¹³ *Idem*, v. 482-506

vigilância de seu crescimento; as musas e Sileno – “paizão beberrão do cortejo” –, os que pegaram Dioniso na adolescência (FORTUNA, 2005:128).

Dividiremos as divindades que aparecem atreladas a Dioniso em três grupos de afinidades: por afinidade *cthônica*; por afinidade afetiva e por afinidade de ritual.

No primeiro grupo, temos de imediato a figura de Deméter. Deméter pertence à segunda geração divina, a dos Olímpicos. Filha de Réia e Cronos, irmã de Zeus e conseqüentemente tia de Dioniso, Deméter é a deusa da terra fértil; do trigo. Foi cultuada em todas as regiões que cultivavam este cereal. Seus principais locais de culto são as planícies de Elêusis e da Sicília, embora seu culto fosse praticado em diversos locais (GRIMAL, 2000: 114-115). A relação *cthônica* entre Deméter e Dioniso é facilmente percebida, pois estas duas divindades estão ligadas à vegetação e à fertilidade: “(...) Dioniso pode estar associado a Deméter, assim como o fruto de uma árvore ao do campo, o vinho ao pão.” (BURKERT, 1993:431). Entretanto, também existem distinções entre estas duas divindades: enquanto Deméter é a deusa vegetal que alimenta os homens com o trigo necessário para sobreviver, Dioniso é o deus vegetal que alimenta os homens com a vinha, essencial para o gozo humano e para a capacidade de embriagar-se divinamente, juntamente com um deus. Dioniso também é ligado à filha de Deméter, a jovem Perséfone. Como já foi citado, alguns hinos órficos colocam Dioniso como sendo filho desta deusa. Então Deméter seria sua avó. Embora estes hinos não façam parte da tradição dionisíaca, está aí registrada mais uma ligação deste deus com Deméter, sem diminuir nenhuma espécie de documento.

Uma hipótese plausível da imagem de Dioniso ser aliada à de Deméter pode ser as relações políticas e econômicas que os dois deuses representavam. Enquanto Dioniso representa a ruralidade mais empobrecida, aquela dos camponeses e das pessoas campestres, Deméter representaria as grandes porções de terras, a grande agricultura que abastece a *polis*, representa também a grande aristocracia rural que detinha o poder econômico na Ática. Se concordarmos com esta hipótese, Deméter foi utilizada pelo poder – provavelmente o poder tirânico do período arcaico – para conceder à aristocracia a sensação de se sentir contemplada. Desta forma, a política ateniense trazia para perto as camadas menos abastadas da sociedade, sem perder de vista a elite, tão importante para a manutenção do poder político.

Outra divindade importante é o deus dos pastores e dos rebanhos Pã. Esta divindade também *cthônica* habitava os bosques e era representado semi-humano, com pés e pernas

de bode, todo peludo e com o rosto barbudo. Pã é um deus de caráter sexual, persegue ninfas e mancebos com igual paixão, agride as pessoas com ameaças de penetração e dizia-se que se suas incursões amorosas fossem infrutíferas, este procurava um meio de se resolver sozinho (GRIMAL, 2000:345). São várias as contradições de seu nascimento. Seu nome vem de Πάν, que significa “tudo”. Esta alusão ao seu nome pode significar a lenda que coloca o deus como filho de Hermes; quando este o levou até o Olimpo, agradou a todos, sobretudo Dioniso (GRIMAL, 2000: 345). Foi através da alegria de Dioniso ao ver aquele deus que Pã passa a compor os cortejos desta divindade. Já Dioniso e Ártemis são aproximados por uma festa em Patras (BURKERT, 1993:432). O ritual dos dois deuses é semelhante em alguns aspectos: enquanto as ménades acompanham Dioniso em seu *thíasos*, as ninfas virgens dançam junto a Ártemis durante o ritual. Ártemis representa a noite enluarada, a caça e a força feminina, todos os aspectos ligados também a Dioniso.

Temos no segundo grupo os deuses que são representados em diversos mitos junto a Dioniso e possuem com este deus uma afinidade afetiva. Começamos pelos amores de Dioniso: Afrodite e Ariadne. Afrodite é a deusa da paixão, nascida da espuma dos testículos de Urano atirados ao mar, quando da castração por seu filho Cronos. Casada com o deus ferreiro Hefesto – que era coxo e muito feio – a deusa teve vários amantes. A maioria das tradições míticas refere-se ao deus da guerra Ares como principal amante da deusa, mas também é sabido que esta se uniu com Dioniso. Pelos seus diversos casos adúlteros, Platão irá classificá-la mais tardiamente como Afrodite Pândemia – Afrodite popular – deusa do amor vulgar (GRIMAL, 2000:10). A tradição mais aceita é que Dioniso teve um filho com Afrodite: Príapo, protetor das pastagens e plantações; um deus asiático venerado primordialmente em Lâmpsaco (GRIMAL, 2000: 395). Com um descomunal falo ereto – castigo de Hera, por sua mãe, Afrodite, ter se deitado com Zeus – o filho do deus representava a fertilidade sexual e passou a fazer parte das representações do culto dionisíaco. De acordo com alguns pesquisadores, como Marlene Fortuna (2005), Príapo chegou a ser representado como o ciúme da virilidade, o ciúme e a insegurança que os homens sentiam – e sentem – de suas mulheres com outros homens de falo maior que o dele. Marlene Fortuna nos relata um mito, que faz parte do nascimento de Príapo em Lâmpsaco, após Afrodite ter dado à luz a este verdadeiro monstinho e o ter abandonado:

As senhoras de Lâmpsaco, no entanto, adoram-no, só tem olhos para ele e seu membro. O jovem Príapo, desejando pôr seu “grande instrumento” à prova, se sente todo entusiasmado a responder à solicitação delas. Os maridos se opõem e exigem o exílio de Príapo. As esposas, aos prantos, suplicam o auxílio dos deuses. E

daí, por uma maldição dos deuses, uma doença grave abate-se sobre o sexo dos cidadãos de Lâmpsaco. Príapo tem de ser chamado de volta à pátria para o infortúnio acabar e os cidadãos voltarem à normalidade (FORTUNA, 2005:136).

Contudo, Príapo jamais conheceu o gozo, seu falo desproporcional é inútil para o seu prazer.

O segundo amor de Dioniso foi Ariadne. Abandonada na Ilha de Naxos por seu amor Teseu, Ariadne presenciou o culto de Dioniso e se fascinou com a beleza do deus (GRIMAL, 2000: 45). Este a desposou e a levou até o Olimpo onde, segundo a tradição mais aceita, tiveram quatro filhos: Toas, rei de Mirina, que se vestia como Dioniso; Estáfilo, pastor que inventou a mistura de vinho e água; Enópion, rei de Quios, introduziu o vinho em seu reino e seu nome vem do grego $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$, que significa “o que bebe vinho” e Pepareto, epónimo da Ilha de Pepareto. Percebemos que tanto Príapo como os outros filhos de Dioniso mantêm a raiz de poder *cthônica* do pai, assim como o apelo sexual no caso de Priapo, como uma forma de continuísmo das tradições.

Outro deus ligado a Dioniso por afinidades faz parte do primeiro panteão olímpico, trata-se do deus dos mares Poseidon. As duas divindades são relacionadas ao elemento úmido. Marcel Detienne, na obra *A Invenção da Mitologia*, chama este poder fecundo da água como o poder do jorro (DETIENNE, 1998:47), embora este poder seja diferente nos dois deuses. Enquanto Poseidon jorra a água de seus mares com maremotos para destruir cidades ou ondas gigantescas para confundir os marinheiros – como fez com Odisseu – o não menos poderoso e destrutivo jorro de Dioniso faz crescer a vinha e a uva, que se transforma na bebida que embebeda e enlouquece os homens – e mulheres também, como no caso das mênades – podendo torná-los tão destrutivos como um maremoto. Dioniso possui relação também com seu irmão mais velho Hermes, o mensageiro dos deuses, que a mando de Zeus levou Dioniso até as ninfas. Hermes também é um deus itifálico, representado sobre a forma de um pilar com um falo em ereção (DETIENNE & SISSA, 1990:268) e durante o terceiro dia das festas das Antestérias em honra a Dioniso os sacrifícios são dedicados a “Hermes *cthônico*” (BURKERT, 1993:432). A ligação de Hermes com o mundo dos mortos – ele é o deus mensageiro que conduz as almas ao mundo subterrâneo – faz com que Dioniso também se ligue a este mundo; o deus vai até o reino de Hades buscar sua mãe Sêmele para ser levada ao Olimpo como deusa. Algumas festas dionisíacas também celebram a relação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos.

Haiganuch Sarian aponta-nos algumas cerâmicas do século VI a.C. que representam Dioniso junto a Hércules. Embora os mitos tradicionais não façam relação aos dois deuses – excluindo o fato de serem meio irmãos, ambos filhos de Zeus – Sarian afirma que estas representações aconteceram somente após a ascensão do poder tirânico – principalmente o ateniense – que aproxima o anti-social Dioniso do herói cívico Hércules, desta forma atenuando as distinções de Dioniso e o mundo religioso oficial¹⁴ (SARIAN, 2005:127). Um caso distinto destes é a relação entre Dioniso e Hera. Classificamos esta relação de anti-afinidades, porém não com menor importância. Já foi colocado no mito fundador que Hera perseguiu Dioniso por onde o jovem deus andou. Estes relatos ligam-se aos rituais dionisíacos: “No ritual, a polaridade das duas divindades é sublinhada pelo facto de as suas respectivas sacerdotisas não se saudarem, e pelo facto de não ser levada hera para o santuário de Hera.” (BURKERT, 1993:433)

Todavia, a mais polêmica relação de Dioniso com um deus, sem dúvida, é a com seu outro irmão Apolo; relação que influenciou até a filosofia do século XIX. Para Burkert: “A antítese entre Dioniso e Apolo, entre o aspecto dionisíaco e o aspecto apolíneo, foi a que se tornou mais famosa.” (BURKERT, 1993:434). Ao contrário do que acredita parte do senso comum, as relações entre Dioniso e Apolo não surgem na obra de Friedrich Nietzsche. Nietzsche possuía um pleno conhecimento dos mitos gregos, principalmente no que dizia respeito à relação entre estes dois irmãos – como no mito que Dioniso desce do berço e rouba as cabras sagradas de Apolo – contudo Nietzsche não foi o primeiro a realizar uma comparação reflexiva entre os dois. Marcel Detienne, com exímio conhecimento das fontes clássicas, aponta que hinos órficos já tratavam das crenças apolíneas e dionisíacas, no que o autor chamou de “Orfeu apolonizado” (DETIENNE, 1991:92).

Apolo e Dioniso são representações da contraposição. Apolo é o deus da luz, o deus da música e da harmonia, do conhecimento, da temperança e da sabedoria individualista; esta arte representa a individualização, conseguida através da glória (MACHADO, 2006:204). Já Dioniso é um deus noturno, que se manifesta através do que é desordenado e misterioso; ambos são deuses que, embora irmãos, representam a diferença e a contraposição: “O culto dionisíaco, em vez de delimitação, calma, tranquilidade, serenidade apolíneas, impõe um comportamento marcado por um êxtase, um entusiasmo, um enfeitiçamento, um frenesi sexual, uma bestialidade natural constituída de volúpia e

¹⁴ A cerâmica no período arcaico também representa Dioniso junto a Hefesto.

crueledade, de força grotesca e cruel.” (MACHADO, 2006:214). Contudo, os deuses não são rivais e muito menos são representados desta forma dentro da sociedade Ática, haja vista que sempre próximo a um espaço teatral – na sua essência um espaço dionisíaco – existia um templo dedicado a Apolo. As representações de ambos constroem a ideia de contraposição na sociedade, como o claro e o escuro, a serenidade e o êxtase, a temperança e o frenesi, que não necessariamente se contrapõem, mas se complementam. Nas palavras de Roberto Machado, a alegoria entre Dioniso e Apolo “(...) postula a divisão entre uma Grécia marcada pela serenidade, ou simplicidade, (...) e uma Grécia arcaica, sombria, violenta, selvagem, mística, extática (...)” (MACHADO, 2006:215).

O terceiro grupo seria o das divindades que são representadas juntamente com Dioniso durante seu ritual. Trata-se dos sátiros e de Sileno. Os primeiros acompanham Dioniso em seu cortejo, tomando vinho e perseguindo as ménades e as ninfas. Os sátiros eram extremamente itifálicos e sexualizados, pelo menos em um primeiro momento: “E como se masturbavam! Eram bestiais em suas investidas às Ménades ou Bacantes, (...). Mas tudo isso eles faziam mais de uma forma jocosa, para se divertirem, do que de uma forma erótica para aproveitarem os prazeres do sexo.” (FORTUNA, 2005:132). Estas divindades sofrem diversas mudanças em sua representação. Nas figuras mais antigas, a parte inferior do corpo era a de um cavalo ou um bode, enquanto a superior era humana. Em outras representações possuíam cauda e um falo ereto de proporções sobre-humanas (GRIMAL, 2000: 413). Estas figuras bestiais não são aceitas de início pelos ceramistas Áticos do período homérico, que em muitos vasos representavam o herói cívico em detrimento das figuras rústicas não cívicas (BÉRARD, 1974:43) por motivos de poder real ou aristocrático que já elucidamos anteriormente. Pouco a pouco as imagens vão se atenuando e se tornando menos bestiais, provavelmente com a ascensão das tiranias. Alguns autores vão até forjar outro nome para estes sátiros transformados: faunos. Já Sileno tinha a aparência de um sátiro envelhecido, era muito feio, com nariz anduco, calvo, com lábios grossos e olhar taurino (GRIMAL, 2000: 418); estava quase sempre embriagado. Algumas tradições colocam-no como filho de Hermes e de uma ninfa (VENERI, 1981: 416), outras como nascido das gotas de sangue de Urano, quando este foi castrado por seu filho Cronos; ainda há a tradição que o coloca como filho de Pã. Sileno era marido da ama-de-leite de Dioniso (FORTUNA, 2005: 129) e passa a ser o conselheiro do deus em toda a sua adolescência. A questão central é que estas figuras – os sátiros e Sileno – são primordialmente bestiais, mas vão se abrandando conforme o poder necessitava, adentrando gradativamente na oficialidade da polis. Thomas Carpenter elucidada

que até meados do século IV a.C. as duas palavras – sátiros e Sileno – tornaram-se quase que sinônimos; na obra *Symposium* de Platão pode-se perceber que Alcibíades utiliza os dois termos como sendo a mesma coisa, quando descreve as mudanças de Sócrates (CARPENTER, 1986:78). Toda a difusão destas imagens obteve a colaboração dos artistas e ceramistas para “criar” representações próprias para as divindades, como nos aponta Claude Bérard, em sua obra *Anodoi: essai sur l’imagerie des passages chthoniens*:

A presença de criaturas demoníacas, longe de nos remeter para um determinado gênero teatral, anuncia o nível de experiência religiosa em que a cena se desenrola. Associados a essa divindade, eles a caracterizaram em função de suas prerrogativas essenciais: colocam em evidência o aspecto "selvagem", muitas vezes chônico; algumas vezes originariamente não-grego. (BÉRARD: 1974, 41)

Onde efetivamente o culto a Dioniso se instaurou? Precisamos ter clareza de que esta não é uma inquietação somente nossa. Os atenienses já possuíam esta inquietação, sobretudo no século V a.C., onde a dicotomia grego X bárbaro se acentuou. Trábulsi coloca até que a suposta origem estrangeira de Dioniso seja um discurso construído nas diversas *poleis*, em uma tentativa de colocar Dioniso no lado do abismo bárbaro, já que seu culto consistia em um certo lado de êxtase irracional (TRABULSI, 2004:35).

Eudoro de Souza responde que já no período minoico existem vestígios arqueológicos que remetem a um possível culto de um antiquíssimo Dioniso (SOUZA, 1973:18). O período minoico assistiu ao apogeu da cultura cretense e de várias cidades que buscavam autonomia, sendo a principal delas Cnossos, a cidade do lendário Minotauro. É sabido que após o ano 1900 a.C., Creta passa a ter relações estreitas com o Oriente, tanto econômicas quanto culturais. O autor então conclui que Dioniso surgiu nesta região e por volta desta época, e segundo ele isto explicaria o porquê do deus ter tantas características orientais, sendo um deus em parte cretense e em parte asiático. Karl Kerényi também parte da ideia de um Dioniso cretense e em uma de suas obras, intitulada *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*, elucida vários vestígios arqueológicos que provam que a divindade era cultuada já neste período (KERÉNYI, 2002:50)

Destarte, ter o deus em imagens cretenses não nos ajuda em nada a provar que Dioniso começou a ser cultuado nesta época e, ao contrário de ambos os autores, não acreditamos que estes vestígios sejam uma prova de que o culto nasceu em Creta e era praticado por habitantes das cidades cretenses. Esta afirmação, que Dioniso surgiu especificamente em Creta, já foi descartada pelos historiadores do dionisismo

(TRABULSI, 2004:32). Quando o culto se instaura? Antes da decifração da escrita Linear B, os historiadores datavam o culto a Dioniso no século VIII a.C., pois Homero o conhecia e cita-o em quatro passagens em seus poemas, embora o deus pouco ou quase nada foi representado antes do século VI. Posteriormente a decifração da escrita minoica, esta data retrocede muito porque o nome de Dioniso é encontrado em dois tabletes de argila cozida, em Pilos, mostrando o deus já como uma divindade do vegetal e do vinho (TRABULSI, 2004:22).

Não existem vestígios arqueológicos que representam a imagem concreta de Dioniso que datem de antes do século VI a.C.. As primeiras imagens em cerâmica do deus são vasos coríntios (TRABULSI, 2004: 110) já deste século. Uma hipótese bem provável, que já foi elucidada neste trabalho para esta escassez de imagens materiais, seria a elite aristocrática que predominava até o século VI a.C.; para isso é preciso compreender a configuração política e social desta época. Primeiramente, vamos citar uma informação e guardá-la: Ciro Flamarion Cardoso aponta-nos que a aristocracia que ascendeu com a queda da monarquia micênica era detentora da maior parte das terras, controlando grande parte do motor econômico grego (CARDOSO, 1987:21).

Vamos a uma segunda constatação: Dioniso era um deus rural, deus da vegetação, um deus essencialmente popular, um deus dos habitantes que viviam nos campos. Juntando as duas informações não é difícil percebermos o motivo de o dionisismo ter sofrido uma enorme resistência por parte da elite do período homérico. Não era interessante aos aristocratas detentores do poder que um culto popular se difundisse na *polis*. Dioniso, até o século VI a.C., era um deus marginalizado pela elite aristocrática, cultuado somente por festejos populares rurais, longe das oficialidades religiosas de parte da elite:

Dos festejos populares até sua utilização pelos tiranos como solvente da religião aristocrática, sistema alternativo promovido ao mesmo tempo que controlado e integrado no novo equilíbrio, despojado da rudeza “primitiva” que podia ameaçar a *polis*, onde, apesar do alargamento da base política, os nobres conservavam um papel dominante e onde a ideologia aristocrática, ainda que reelaborada, continuava a garantir a reprodução das estruturas sociais. (TRABULSI, 2004:118)

Dioniso será difundido na oficialidade da *polis* somente após a ascensão das tiranias, já no século VI a.C. Contudo, o deus sempre foi conhecido em distintas regiões mediterrânicas, haja vista várias regiões aderirem a seu culto, e ao próprio deus ser concedida pátrias diversas, como ficou claro na peça *As Bacantes*.

Como ficou especificado no início deste artigo, as diversas *poleis* estão integradas em sistemas econômicos e culturais que as fazem conviver em simbiose como um organismo. Dioniso, que surge em ambiente helênico, vai ao mundo bárbaro, retorna, viaja novamente, está sempre ele mesmo em uma simbiose, sintetiza de forma concreta a proposta de Vlassopoulos: a Península Balcânica, completamente em interação com o ambiente mediterrânico, concebe um Dioniso com diversas características bárbaras, e o absorve em seu teatro – pois Eurípides encontrava-se na Macedônia quando escreve *As Bacantes*, e não em Atenas – e em seu imaginário religioso.

Bibliografia

Documentação Textual:

EURÍPIDES. *As Bacantes/Bakxai*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003. [edição bilíngüe português – grego].

_____. *As Bacantes*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

Obra de Referência:

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. 4ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

Obras Gerais:

ALBORNOZ, Suzana. Os ideais morais segundo Ernst Bloch – a união de Dioniso e Apolo. *Humanas*. Porto Alegre. Vol. 28, nº 2, 2006, p. 177-200.

BÉRARD, Claude. *Anodoi: essai sur l'imagerie des passages chthoniens*. Roma: Institut Suisse de Rome, 1974.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A Cidade-Estado Antiga*. São Paulo: Ática, 1987.

CARPENTER, Thomas H. *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art: its development in black – figure vase painting*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

CASSIN, Bárbara; LOREAUX, Nicole e PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros e estrangeiros*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Trinta e Quatro, 1993.

DETIENNE, Marcel. *A Escrita de Orfeu*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro:

Jorge Zahar, 1991.

_____. *A Invenção da Mitologia*. Trad. de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2ª edição. Brasília: Ed. UnB, 1998.

_____. *Dioniso a Céu Aberto*. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Os Gregos e Nós: uma antropologia comparada da Grécia antiga*. Trad. Mariana Paolozzi Sér vulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

_____ e SISSA, Giulia. *Os Deuses Gregos*. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FORTUNA, Marlene. *Dioniso e a Comunicação na Hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: Annablume, 2005.

KERÉNYI, Karl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

_____. *Os Deuses Gregos*. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2002.

LEFEBVRE, Henri. *La Presencia y La Ausência: contribución a la teoria de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Econômica, 2006.

LIMC = Lexicon Iconographiae Mithologiae Classicae, obra coletiva

MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SAID, Edwar. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARIAN, Haiganuch. *Arqueologia da Imagem: expressões figuradas do mito e da religião na antigüidade clássica*. Trabalho de Livre-Docência, Arqueologia Clássica, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2005.

SOUZA, Eudoro de. *Dioniso em Creta e Outros Ensaio: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Figuras, Ídolos, Máscaras*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991.

_____. *O Universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek Polis: ancient Greek history beyond*

Mare Nostrum, ano 2011, n. 2

eurocentrism. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007.