



Dioniso: Uma Revisitação Ao Selvagem

Dionysos: A Revisit To The Wild

Túlio Toledo ¹

Luana Telles²

Resumo: Esta proposta busca analisar a simbologia presente nas figuras de Dioniso e de Penteu na tragédia de Eurípidés, utilizando a peça como chave hermenêutica para compreensão da oposição entre o sentimento de *polis* e a experiência natural dionisíaca, vivenciada pelas mênades. O trabalho tem como objetivo compreender a iniciação ao culto de *Dioniso Lysios* como possibilidade para uma transformação na forma de como o sujeito se compreende no mundo e age perante o espaço natural e o espaço civilizado, reconhecendo a não dualidade presente em ambos os cenários, natureza e humanidade são interdependentes e plenamente relacionais. Através de uma análise literária propõe-se uma revisitação a uma condição de natureza ainda não exteriorizada, não separada do Ser. O homem civilizado diante da problemática de seu afastamento com a Natura parte em direção a uma possível reeducação de seu olhar para vivenciar aquele ambiente selvagem proposto por Dioniso.

Palavras-Chave: Dioniso, Mênades, Penteu, Natureza.

Abstract: This paper seeks to analyze the symbolism present in the figures of Dionysos and Pentheus in Euripides tragedy, using the play as a hermeneutic key to understand the opposition between the feeling of the *polis* and the dionysiac natural experience, experienced by the mainades. The objective of this article is to understand the initiation to the cult of *Dionysos Lysios* as a possibility for a transformation of the individual and the form he comprehends himself in the world and acts before the natural and civilized space, recognizing the non-duality present between both spaces, nature and humanity are interdependent and fully relational. Through a literary analysis, this paper proposes a revisitation to a condition where natura has not been externalized, that means, not separated from beings. The civilized man faced with the problem of his detachment with nature, parts toward a possible reeducation of his gaze to experience the wild environment proposed by Dionysos.

Keywords: Dionysos, Mainades, Pentheus, Nature.

Introdução

A obra *As Bacantes*, foi escrita pelo trágico grego Eurípidés na Macedônia, e foi representada pela primeira vez em Atenas em 405 AEC, um ano após a morte de seu autor. Entre os períodos arcaico e clássico da Grécia Antiga a imagem de Dioniso muda muito, assim como seu culto e celebrações rituais. A peça teatraliza o mito de

¹ Mestrando em Ciência da Religião UFJF.

² Mestranda em Ciência da Religião UFJF.

introdução do culto de Dioniso em Tebas, cidade da Beócia. Nela o autor busca expressar de que forma a experiência natural da iniciação dionisíaca se dá em confronto com a ordem social e valores morais defendidos pela aristocracia na *polis*, espelhada na postura do rei Penteu. Por isso, alguns autores consideram que Eurípides buscava, com a tragédia, fazer uma crítica a política ateniense, ao racionalismo e a concepção de mundo olímpica, os quais foram aos poucos se afastando das concepções e do conhecimento mitológico.

Em um primeiro momento, as cidades da Ática rejeitam a proposta dionisíaca por ser incompatível ao sentimento de *polis*. Isso porque, Dioniso era então cultuado no campo relacionado com a agricultura. A melhoria das condições do *demos* e o reconhecimento do Dioniso chthônico, era visto como uma certa vitória dos camponeses no sentido de que, eles passaram a integrar a organização estrutural civilizacional que os abrangia e também os dominava. Porém, os tiranos da época arcaica escolheram certos aspectos do dionisismo – que julgavam mais adequados para a cidade – e transformaram outros, como seu culto, seus festivais e seus domínios. Dessa forma, sua adequação pelos tiranos serviu, ao mesmo tempo, como solvente da religião aristocrática e como sistema alternativo integrado ao novo equilíbrio da *polis* – mas sem as suas características primitivas (menádicas) que podiam ameaçar a harmonia cívica. Especificamente, os cultos orgiásticos, cujo objetivo era esquecer tudo que constituí o mundo como ele é e experienciá-lo de uma forma diferente, aceitando sua condição no devir da natureza. Esse embate no mito euripidiano entre Dioniso e Penteu será interpretado como o homem civilizado tentando compreender o vigor dionisíaco que flui na natureza.

As Bacantes de Eurípides

A tragédia esboça a oposição entre o mundo natural dionisíaco e um outro mundo, aquele resultante da construção humana, representado, na tragédia, por Penteu. Nesse caso, quem seria o Dioniso deus das mênades evocado por Eurípides? Dioniso era filho de Zeus e da princesa tebana Sêmele³. Quando a esposa de Zeus, Hera, descobre a gravidez da mortal, ela tenta impedir o nascimento do futuro bastardo disfarçando-se de ama para convencer a jovem princesa de que Zeus

³De acordo com Kerényi (2015, p. 156), outras tradições, como a órfica, consideram Dioniso como filho de Perséfone e de Zeus, recebendo o epíteto de *chthônico*.

não a amava como ele amava Hera, pois não mostrava sua real aparência para ela. A ingênua princesa então pede ao deus que lhe conceda um desejo, não importando qual fosse; Zeus consente e a mortal pede que ele se revele em toda a sua glória. Aborrecido, o deus suplica a mortal que não poderia, pois mortais não podem ver os deuses em sua forma divina. Como havia prometido, Zeus aparece então na forma de um raio e mata Sêmele, que ainda tinha Dioniso no ventre. Zeus, então, pega o infante e o abriga em sua própria coxa.

Zeus se dirige atéo monte Nisa no momento do nascimento da criança e a entrega para Hermes que o leva para ser cuidado por amas divinas nas cavernas da montanha. O polonês Kerényi (2015, p. 156-176) adota a vertente que coloca as cuidadoras de Dioniso como as próprias irmãs de Sêmele, mas existe outra corrente, seguida por Eurípidés n'As *Bacantes*, que anuncia essas protetoras como sendo as ninfas, e elas seriam as primeiras mênades. Essas mulheres tinham a tarefa de amamentar e cuidar de Dioniso até que ele atingisse a estatura plena. Kerényi (2015, p. 165) divide a vida de Dioniso em três fases: neste primeiro período de sua vida, estaria associado somente a mulheres, principalmente, a figuras maternais. A segunda fase seria ao atingir a estatura plena, quando entra nas florestas acompanhado por mulheres – as ninfas dos bosques e as mênades – e pelos sátiros, tornando-se assim um jovem deus da floresta. Uma última fase seria um momento missionário, onde Dioniso sairia com seus companheiros dos bosques e se apresenta por diversas cidades, buscando reconhecimento.

O deus Dioniso, portanto, buscava na tragédia a veneração de sua cidade natal. Porém, quando chega a Tebas, encontra resistência dos homens e mulheres da cidade em aceitarem toda liberdade que representava. Já que para Penteu – e conseqüentemente, para os cidadãos de Tebas – o culto dionisíaco seria uma desculpa para permissividades e excessos. No entanto, para suas seguidoras selvagens (que ganham voz na peça *bacantes* pelo coro e pelas bacas), Dioniso relaciona-se com a potência do vigor da natureza, permitindo que elas se desloquem de seu ambiente cotidiano na *polis*, preenchendo-se com uma experiência selvagem, a *mania báquica*, numa dimensão intuitiva que sintoniza o ser com uma condição agreste, não mais nublada pelos vernizes sociais. A iniciação ao culto de Dioniso seria uma possibilidade para uma transformação na forma de como o sujeito se compreende no mundo e age perante o espaço natural.

Será que a cidade (através do rei) podia aceita-lo? Não haveria uma incompatibilidade de princípio entre os dois? Chegamos assim, a um problema central da peça e do movimento dionisiaco: na sua relação com a cidade, o dionisismo é definido (ou se define) por uma série de oposições ou de distanciamentos, tais como cidade/montanha, grego/bárbaro, homem/ mulher, *sophrosune/mania*, poder do deus/poder político, e outras, que são às vezes acentuadas, às vezes apagadas. (TRABULSI, 2004, p. 181)

Na tragédia, a atitude da cidade estava entrelaçada com um sentimento de desprezo ao que era estrangeiro, e, fundamentando-se na figura do rei, rejeitava a proposta dionisiaca libertária. A postura do tirano defendia a ideia de afastamento de tudo que seria bárbaro para a Hélade⁴. Por isso, o culto a Dioniso deveria ser desautorizado: as mênades que aceitaram Dioniso por vontade própria, não eram gregas; nem o próprio Deus, que para Eurípides, teria origem na Frígia/Lídia. Penteu então rejeita o que é bárbaro e vil, em nome dos costumes gregos. No entanto, com a morte do déspota, o próprio poder político da *polis* desmorona, abrindo espaço para a influência dionisiaca: “a morte de Penteu cria um vazio de poder político real em Tebas (TORRANO, 1995, v. 1306). Vemos por aí o quanto Dioniso era contrário a esse tipo de poder” (TRABULSI, 2004, p. 189). A autoridade de Penteu é assegurada pelo sentimento de *polis* dos gregos que habitavam o espaço civilizado: o palácio, a cidade e as muralhas, e também os *demos*⁵. Já o domínio dionisiaco seria através da experiência que ocorreria no espaço natural, representado pelo monte Citéron e as terras bárbaras; esta, confirmada pela *potência selvagem* que o deus carrega com ele.

Penteu simboliza os aspectos e entendimentos dos homens civilizados, enquanto as mulheres selvagens *pro poleôs* manifestam a sabedoria dodeus tauriforme. O comportamento das bacantes reflete essa oposição, quando, sob a influência de Dioniso, elas saem de Tebas em direção ao Citéron, e dessa forma, afastam-se de seus lares, maridos e filhos, abandonam suas atividades domésticas, “longe das rocas e dos teares” (TORRANO, 1995, v. 118) – tudo que na época clássica definia o papel da mulher – e, também, o espaço civilizado. Trabulsi (2004, p. 178) diz que, “isso tudo significa questionar seu estatuto de mulher, mas também, através disso, ameaçar a cidade em seus fundamentos mais indispensáveis”. Porém, na opinião do rei tebano, as mulheres estavam fora das cidades para praticar

⁴O termo *hélade* é usado nos estudos de história antiga para designar a região hoje conhecida como Grécia.

⁵*Demo*, de acordo com o Glossário digital do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (LABECA), designa “circunscrição territorial; população desta circunscrição; no sentido político, o conjunto de cidadãos livres; em Atenas, subdivisão da tribo.” Disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>. Acesso em: 22/10/2019.

libertinagens e se embriagar de vinho e, seria papel dos homens irem buscá-las a força.

Dioniso também desestabiliza e inverte as relações e os papéis entre os gêneros, ao atacar diretamente o sistema patriarcal, olimpiano e hierárquico grego. Esse comportamento é representado quando expõe o rei Penteu transvestido de mulher ao ambiente políade: “se for bem pensante não consentirá vestir roupas femininas. Impelido para fora do siso, vestirá. Quero condená-lo ao riso dos tebanos, ao levá-lo vestido de mulher pela cidade, por suas ameaças em que antes era hábil” (TORRANO, 1995, v. 850-856). Porém, sua verdadeira intenção ao realizar tal feito seria muito mais profunda, “mas o adorno com que ele irá ao Hades massacrado pelas mãos de sua mãe vou por em Penteu” (TORRANO, 1995, v. 857-859). Eric Robertson Dodds (1966, p. XXVII), em seu comentário sobre as bacantes, *Eurípidēs Bacchae: edited with Introduction and Commentary*, ele fala sobre a teoria dionisiaca do sacrifício, ilustrando-a sobre esse momento da morte de Penteu. Enquanto vítima sacrificial, o rei tebano torna-se veículo do deus ao mesmo tempo em que se torna o animal a ser sacrificado, desmembrado pelas bacantes. Ressalta-se que o sacrifício dionisiaco não buscava fortalecer a hierarquia dos seres, como o sacrifício normativo da *polis*, ele buscava o estado *bákchoi*:

Eurípidēs parece sugerir, da mesma forma, um efeito adicional, uma fusão da consciência individual em uma consciência coletiva: o *θιασεύεται ψυχάν*, ele é ao mesmo tempo não somente um com o Mestre da Vida, mas com seus companheiros devotos; e ele também é um com a vida da terra (726-7). (DODDS, 1966, p. XX).

A lógica tradicional seria então invertida: o deus da *mania* apresentava-se essencialmente calmo nos versos da tragédia, enquanto Penteu, defensor da razão e do poder políade, era acometido pela *hybris*⁶. Por isso, o coro (mênades asiáticas) chama Penteu de *maine* (louco) por rejeitar o novo deus e Tirésias de *sophroneis* (sábio) por tentar convencer o jovem rei a aceitar os cultos orgiásticos. Desdobra-se dessa forma uma importante diferença: para Penteu, a sabedoria residia na tradição e na cultura grega, enquanto para Dioniso a sabedoria consistia no reconhecimento perante a experiência não dual com o espaço e ciclos naturais.

O episódio do palácio – símbolo da ordem e hierarquia social – nas *Bacantes* de Eurípidēs esboça precisamente a figura da cidade tentando aprisionar (domesticar) a *potência selvagem* de Dioniso, porém o deus destrói o palácio e,

⁶*Hybris* “nome que designa, em grego, toda espécie de desmedida, de exagero ou de excesso no comportamento de uma pessoa: orgulho, insolência, arrebatamento etc. Bastante empregado na filosofia moral, esse termo se opõe a medida, equilíbrio” (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2008, p. 137).

simbolicamente, destrói aquilo que representa o poder do rei, que ele se apresenta contrário, revelando seu caráter anti-poliáde. “Resistir a Dioniso é reprimir o essencial na própria natureza do ser; a punição é o repentino e completo colapso das barreiras internas quando o elemental rompe através da força e a civilização desaparece” (DODDS, 1966, p. XVI). À vista disso, teria o Estado grego conseguido colocar amarras nessa potência que Penteu não conseguiu? Na verdade, como descreveremos a seguir, não. O dionisismo que chega à cidade não é o orgiástico, e sim um dionisismo agrário – que enxerga Dioniso como possibilidade de civilização, e não mais como possibilidade de uma experiência não dual com a natureza.

Dioniso Acorrentado

De acordo com Barros,

Dionísio está ligado, originalmente, a ritos agrários que celebram a renovação da natureza e da vegetação. (...) não está instalado na cidade; por isso se diz que é o deus que se apresenta diante da cidade (*pro poleôs*). A natureza é seu templo; a montanha, espaço forte, porque sagrado é, de preferência, o sítio de seu culto. (BARROS, 2013, p. 86),

A adoração a Dioniso estava associada com os festivais rurais que ocorriam no início da primavera, por ser uma divindade responsável pela fertilidade dos homens, dos campos e rebanhos de animais. As Dionisiacas Rurais apresentavam-se através de festivais dedicados a Dioniso nos *demos* Áticos, eram festas de aldeia que celebravam o ciclo de criação e destruição da natureza – fecundidade, criação e destruição das vidas orgânicas. Por isso, nessas áreas o culto era mais local e dedicado, principalmente, a heróis locais e a divindades agrárias.

Na época arcaica, o dionisismo foi um vetor das reivindicações populares, um instrumento nas mãos dos tiranos (e, em outros locais, por outros mecanismos, de maneira menos espetacular) talvez, em parte, por ele não ser um deus particularista, mas também, e, sobretudo, por ser um deus chthônico, ligado à terra e à produção, um deus que, até nos seus aspectos “apolíticos”, enquanto deus alienante da embriaguez e do esquecimento das diferenças, representava um perigo (que tinha seus limites, mas que não deixava de ser revolucionário) imenso para o exclusivismo da dominação aristocrática. (TRABULSI, 2004, p. 104)

A crise agrária é resultado das insatisfações frente ao crescimento desenfreado, oriundo da expansão demográfica, e por um descontentamento do mundo camponês, que exigia a abolição da escravidão por dívidas e a redistribuição das terras, pois estavam em sua maioria sob o controle das grandes famílias aristocratas. As reformas também apresentavam críticas em relação às práticas culturais das cidades, que não acolhiam os cultos agrários; “isso é ainda mais verdade para os cultos de Demeter e Dioniso, que revela uma dimensão rural da religião dos *demos* que se

diferencia da religião já domesticada da cidade. Os inventores divinos da agricultura e da viticultura estão naturalmente mais em casa no campo que na cidade” (HENRICHS, 2005, p. 261). Essencialmente, isso acontecia porque a religião da *polis* era tratada como: uma religião olímpica com deuses e cultos políades, heroica – dedicada principalmente aos antepassados das grandes famílias, o que aumentava e assegurava o prestígio destas – e, por último, os grandes santuários pan-helênicos, práticas estas, já estruturas e normatizadas pelo caráter civilizacional, não existindo espaço para um dionisismo agreste.

Exalta-se a extrema importância que o cenário religioso teve diante da crise social do período arcaico grego, pois como o golpe tirânico se deu contra a aristocracia, era fundamental para a nova ordem política que emergia assegurar o controle das magistraturas em geral, da justiça e da religião. Enfatizando que, a revolta era contra o sistema aristocrático como um todo, isso quer dizer que as críticas não se dirigiam diretamente aos aristocratas, até porque, muitos tiranos eram aristocratas.

Eis dois fatos que associados às lendas, à tradição literária, à organização das festas, não permite mais qualquer dúvida quanto ao caráter do dionisismo: popular, revolucionário e perigoso para a *polis*, utilizado pelos tiranos como solvente da religião tradicional e sistema alternativo, mas ao mesmo tempo desprovido da violência que poderia colocar em perigo a existência da polis, onde apesar do alargamento da sua base política os nobres conservavam um papel importantíssimo e onde a ideologia aristocrática, reelaborada continuava a garantir a reprodução das estruturas sociais. (TRABULSI, 2004, p. 97)

À vista disso, os tiranos buscaram alargar suas bases sociais, estimulando o reconhecimento dos cultos populares (rurais), agradando a base sólida da reforma que, seriam os próprios aldeões. “Deste ponto de vista, o estímulo dado aos cultos populares foi à resposta, por um lado, à reivindicação dos *demos* cuja insatisfação foi fundamental para o surgimento das tiranias e, por outro lado, um solvente perfeito da religião tradicional” (TRABULSI, 2004, p. 79).

Paradoxalmente a reforma constituirá um dos pilares do novo equilíbrio políade, contra o qual Dioniso muitas vezes se apresentava. “Com efeito, tirania e difusão do dionisismo caminharão lado a lado com o desmoronamento da ordem aristocrática” (TRABULSI, 2004, p. 53). A crise e, posteriormente, a reforma, serviram como possibilidade de fortalecimento do culto – no sentido de sua difusão – e, ao mesmo tempo foram possibilidade de domesticação da figura de Dioniso, através da tentativa de implantação de um “dionisismo aceitável” que se enquadrasse nas normas rígidas da cidade. A Grande Dionisiaca foi parte deste projeto dos tiranos

que, através da religião cívica buscaram implantar um dionisismo sem a “anarquia” (liberdade e permissividade) das Dionisiacas Rurais e sem o orgiasmo menádico.

Outro fator importante que foi retirado pela cidade foi o caráter igualitário do culto dionisíaco rural: mulheres, homens, escravos, camponeses e cidadãos eram todos indiferenciados pelo deus do vinho. Isso porque, a participação intensa das mulheres em seu culto, assim como dos escravos, revelava-se um perigo para o equilíbrio da *polis*, visto que, a presença de Dioniso provocaria essencialmente um esquecimento de tudo que constitui o mundo *poliade* como tal, questionando as distinções e as fontes de hierarquia e poder. Daí, os civilizados buscaram acorrentar o deus da *mania* as suas estruturas hierarquizadas e lugares comuns, atribuindo-lhe santuários, teatros e sacerdotes masculinos. E essa é justamente a grande imprudência retratada na peça de Eurípedes, onde o rei tebano tenta prender o tauriforme em seu palácio, “Penteu quer usar a força para prender o deus que liberta. Ele quer confinar na prisão, que representa a junção da cidade e do poder repressivo do Estado, aquilo que é princípio de liberdade” (TRABULSI, 2004, p. 182).

Resgate Mitológico

Eurípedes coloca sutilmente nas entrelinhas de sua tragédia uma crítica à ordem e a religião olímpica do quinto século AEC em Atenas, ao expressar de que forma a experiência natural da iniciação dionisíaca se dá em confronto com a ordem social e valores morais defendidos pela aristocracia na *polis* tebana, espelhada na postura do rei Penteu. Aos poucos, a racionalidade dos novos filósofos acorrentaria o conhecimento mítico e a própria natureza deixaria de ser um mistério, e conseqüentemente, Dioniso. O Dioniso estimado por Eurípedes se encontrava somente nas terras distantes da Beócia, da Macedônia e da Trácia:

(...) seu domínio é o todo – não só o fogo líquido na uva, mas a seiva que se lança em uma árvore jovem, o sangue pulsando nas veias de um animal jovem, todas as misteriosas e incontroláveis marés que fluem e refluem na vida da natureza. (DODDS, 1966, p. XII).

O Dioniso ateniense fora domesticado, hierarquizado, normatizado – assim como seu habitat. A natureza deixava de ser domínio das potências divinas e tornava-se objeto de dissecação dos homens *poliades*.

Pierre Hadot em sua obra, *Véu de Isis*, coloca que o homem tentaria “desvelar” os segredos da Natureza de duas formas: através da tortura – realizada pelas análises

técnicas e epistemológicas, ou pelo pensamento poético e mitológico. Entendemos por mito, a forma como Mircea Eliade conceitua no livro *Mitos, Sonhos e Mistérios*, como a “expressão dum modo de ser no mundo” (ELIADE, 1957, p. 16); e como Hadot expressa ao citar Porfírio: “o mito é um relato tradicional contando a história dos deuses, na qual se podem descobrir alusões às forças divinas invisíveis e incorpóreas que animam a Natureza” (HADOT, 2006, p. 77).

Se o mito é a expressão *dum modo de ser no mundo*, Penteu é um ser civilizado – ou seja, passou pelo adestramento social e cultural imposto pela *polis*. Dioniso apresenta uma insubmissão perante o sentimento da cidade ao questionar a ordem estabelecida e valores idolatrados ao se estabelecer como o Outro. Seu caráter indócil causa um sentimento de desobediência perante a lógica estabelecida: a escravidão, a hierarquia dos sexos, o poder estatal, a xenofobia grega. Analisando o problema como Henri Thoreau faria: seria o modo de ser no mundo de Penteu responsável pela mecanização de Dioniso e da Natureza, e infelizmente, toda essa questão teria causado crises ambientais, econômicas, sociais. Para o autor, portanto, precisaríamos enriquecer nossa própria natureza com a libertação do olhar, o despertar de uma nova visão, para que possamos assumir outra relação com a Natureza e suas distintas e diversas alteridades manifestadas.

Conclusão

O afastamento do ser civilizado perante a natureza parece ter atingido seu ápice em nossa sociedade atual diante das crescentes desigualdades e de uma iminente crise ambiental global. O reino natural encontra-se inserido forçadamente numa lógica de mercado, onde as ações do indivíduo acabaram por acarretar na precificação da água, do vento, da terra, do fogo, dos animais e da própria vida humana. A coerência da *polis* herdada da cultura grega antiga, ainda é patriarcal e excludente, como ocorria em pleno arcaísmo na Ática: as mulheres ainda são subjugadas, o acúmulo de riqueza e terras ainda está nas mãos de poucos, as classes mais pobres ainda são marginalizadas. Considerando a figura de Dioniso, não apenas seu aspecto selvagem, mas no sentido de abalar as estruturas normativas imersas no senso comum, a tragédia, utilizada aqui como chave hermenêutica para uma reflexão atual de caráter emergencial, apresenta um Dioniso da fluidez da natureza,



indomesticável, reacionário, que se coloca frente a um cenário grego repleto de desigualdades.

Dioniso *Lysios* é a potência que relembra o ser cultural da existência de uma selvageria imanente e inerente que habita todos os seres vivos, pertencentes a um processo cíclico de transformações naturais de morte e vida. O reencontro com o natural possibilita a libertação do indivíduo operante a instrumentalização e mecanização da vida. O paradigma civilizacional consumista está nos levando para uma nova crise existencial, é necessário um movimento reflexivo de reeducação perante uma sensibilidade relacional. Diante disso, a proposta de uma visão dionisíaca, para se pensar o contexto atual, não seria, portanto, uma proposta a se considerar?

Referências

- EURIPIDES. *Bakxai*; tradução E Dodds – In: *Eurípides Bacchae: edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. Reino Unido: Oxford at the Clarendon Press, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1957.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Isis: Ensaio Sobre a História da Ideia de Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HENRICHS, Albert. *Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica*. In: Scholar Press, Dept. of Classics. Berkeley, Univ. of California, p. 257-277, 2005.
- HESÍODO. Teogonia: *A Origem dos Deuses* / Hesíodo; tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- HOMERO. *Ilíada* / Homero; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- _____. *Odisseia* / Homero; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Bernard Knox – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico e Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- KERÉNYI, Karl. *A Mitologia dos Gregos I: A História dos Deuses e dos Homens*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- _____. *XV Dioniso e suas Companheiras*. In: *Mitologia dos Gregos I: A História dos Deuses e dos Homens*. Petrópolis: Editora Vozes, p. 156-176, 2015.
- LARSON, Jennifer. *Epiphany and Transformation: Dionysos*. In: *Ancient Greek Cults*. New York: Routledge, 2007.



- _____. *A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion*. In: *A Companion to Greek Religion*. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd, p. 56-70, 2007.
- SOUSA, Maria de Fátima Silva. *Bacantes de Eurípides: Símbolos em Confronto*. In: *Synthesis*, v. 14, p. 11-30, 2007. Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.407/pr.407.pdf.
- TRABULSI, José Antonio. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- TORRANO, Jaa. *Hinos Homéricos a Dioniso*. Disponível em: https://www.academia.edu/9915772/Hinos_Hom%C3%A9ricos_a_Dioniso. Acesso: 22 de outubro de 2019, às 20:36.
- TORRANO, Jaa. *Bacas*. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- VIEIRA, Trajano. *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- WOODARD, Roger. *The Cambridge Companion to Greek Mythology* / edited by Roger Woodard. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

Recebido em: 27/10/2019
Aprovado em: 27/12/2019