Recebido: 07 de maio de 2026 | Aceito: 20 de julho de 2026

O LONGO CAMINHO DOS DEUSES: DIONISO/BACO

Maria Filomena Barata[1]

Resumo

A partir do livro "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*", publicado pela editora Lema d'Origem, 2026.

Dioniso/Baco, uma das divindades mais complexas e multifacetadas, acompanha-nos até hoje, sagrando a Natureza. Tanto é deus das festas, como um deus violento e vingativo. É ainda mediador entre vivos e o mundo inferior, através da morte e da regeneração, afinal, o ciclo contínuo da vida. Dioniso afirma-se como deus da passagem, da transgressão dos limites entre vida e morte, humano e divino, "Um imortal nascido de uma mortal; agora são ambos deuses", como refere a Teogonia (941-942).

Palavras-chave

Dioniso/Baco; mitologia.

Abstract

From the book "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*" (The Long Path of the Gods: Dionysus/Bacchus), published by Editora Lema d'Origem, 2026

Dionysus/Bacchus, one of the most complex and multifaceted deities of Classical Antiquity, has accompanied humanity to the present day, consecrating Nature. He is both the god of celebration and festivity and a violent, vengeful deity. He also acts as a mediator between the living and the Underworld through death and regeneration, embodying the continuous cycle of life. Dionysus thus emerges as the god of transition, transgressing the boundaries between life and death, and between the human and the divine. "An immortal born of a mortal; now both are gods," as stated in Hesiod's *Theogony* (941–942).

Keywords

Dionysus/Bacchus; myth.

[1] Investigadora do Centro de Estudos Clássicos – Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. E-mail: mbarata@letras.ulisboa.pt

São, sem dúvida, longos, os caminhos dos deuses! Não apenas pelo decurso do tempo, que foi consolidando ou alterando as suas características e atributos, mas, também, pelas múltiplas narrativas que se foram tecendo em torno deles ao longo de séculos, ou mesmo de milénios.

Os deuses, ao espelharem os humanos, remetem-nos para as suas próprias características: sentimentos, emoções, desejos e crenças, mas, também, para formas de sociabilidade e modelos de organização.

Há, pois, algo de profundamente psicológico, sociológico e antropológico que nos liga à mitologia. As suas narrativas pertencem à esfera do sagrado e remetem-nos para um imaginário ancestral que continua a cativar pessoas de todas as idades e formações. Os mitos persistem graças à sua extraordinária capacidade de contar histórias, de se reinventar, mas, também, de criar modelos e padrões de interpretação do mundo.

Narrar, explicar e dar sentido à experiência são estratégias humanas fundamentais, tanto a nível individual como social. Ao longo do tempo, estas formas de organização do discurso ajudaram a construir estruturas de pensamento coerentes e vieram mesmo a ser integradas em práticas interpretativas e terapêuticas modernas, como aconteceu com a psicanálise.

Os enredos mitológicos – protagonizados por deuses e heróis –, as lutas pelo poder no Olimpo ou as grandes provas enfrentadas pelos mortais continuam a despertar curiosidade e fascínio. Mesmo os mais novos reconhecem nomes, histórias e atributos, sinal de que estas narrativas permanecem vivas no imaginário colectivo.

O mito é, afinal, uma grande tapeçaria cheia de cor e nuances, que se tece e desfaz, um tema aliás tão presente em tantas das suas narrativas, a exemplo do mito de Aracne, ou da espera paciente de Penélope. É, pois, uma teia de entendimento e de complexidades.

Os mitos ainda nos tocam pelas suas mensagens sociais e culturais, quase como se fizessem parte de nós. Mas também nos inquietam, ao exporem crueldades, abusos de poder e profundas desigualdades. Talvez seja por isso que nos acompanham até hoje: falam-nos de deuses profundamente humanizados e, por isso mesmo, próximos – no que nos cativa, mas também no que nos distancia.

E, sem dúvida, continuam connosco das mais diversas formas, bastando assinalar a recente polémica em torno da encenação mitológico/religiosa dos Jogos Olímpicos de 2024, onde as críticas dirigidas à cena representada

(Última Ceia ou "festim dos deuses" báquico?) originaram uma onda de protestos por parte de uns, e consequentes reacções, por parte de outros, com igual nível de pai-xão. Mas Baco esteve, ainda assim, presente, homenageando a festa! A série Kaos, criada por Charlie Covell, e estreada em 29 de Agosto de 2024, introduz o humor e a cadência da actualidade nos episódios mitológicos. Encontramos um Zeus obcecado com a ideia do abandono humano, enquanto Hera usa todos os estratagemas para suportar o poder do casal divino. Espelham-se, ali as nossas maiores qualidades e defeitos, as ansiedades que domi-naram o Homem desde sempre, o medo da morte que Orfeu tenta vencer, na senda de encontrar a "sua" Eurídice.

E, nesta série, Baco, uma presença constante, é fanfarrão, mas simultaneamente solidário e profundo, dispondo-se a acompanhar o sofrimento e os desejos de Orfeu, para resgatar do mundo de Hades a sua Eurídice.

Nos mitos, tanto os heróis como os simples mortais – ainda que descendentes de divindades – são frequentemente submetidos a longos caminhos de provação, dos quais pode ou não resultar a elevação a um novo estatuto. Tal como na vida real, esses percursos são mais árduos para aqueles que partem de condições menos favorecidas. E nem sempre os trabalhos são bem-sucedidos.

No entanto, Dioniso, como já refere Hesíodo, foi "um imortal nascido de uma mortal; agora são ambos deuses" (Teogonia 941-942), bem como a sua esposa Ariadne – "Diónisos de cabelos de ouro tomou a loira Ariadne, / a filha de Minos, para sua feliz esposa / e o Crónida tornou-a imortal e isenta de velhice" (*Teogonia* vv. 947-949).

Os mitos provocam-nos, também, quando apresentam castigos desmedidos, como o suplício eterno imposto a Prometeu, por ter oferecido o fogo aos Homens, ou quando narram a violência infligida às mulheres. Atormentam-nos, também, ao mostrar figuras levadas à loucura ritual, como a mãe do rei de Tebas, que, sob a influência dos ritos de Dioniso, acaba por matar o próprio filho por este se recusar a reconhecer a divindade.

É neste horizonte de punição exemplar e de violência sacralizada que o mito de Penteu, rei de Tebas, se inscreve, oferecendo, pela voz poética de Ovídio, uma formulação particularmente clara da vingança de Dioniso contra aquele que recusa reconhecer o divino.

> "É que chegará o dia, que eu não prevejo muito distante, / em que aqui virá um novo deus, Líber, filho de Sémele. / E se tu não o achares digno de ser honrado em templos, / serás destroçado e espalhado por mil lugares, manchando / do teu sangue os bosques, tua mãe e as irmãs de tua mãe. / Assim sucederá. Pois tu recusarás venerar o novo deus / e lamentarás eu ter visto, nestas trevas, demasiado bem". Ovídio, *Metamorfoses*, Livro III. vv. 520-525

Será longa esta nossa caminhada, embora muito mais simples do que a da divindade. Que não nos demova a complexidade do seu percurso, que aqui tentaremos tratar, através de uma abordagem que corresponde também a um percurso pessoal de aproximação a Baco, cujo caminho é feito de muito sofrimento, mas também de vingança, de conquista, de apoteose.

Nem tão pouco pensamos, através deste trabalho, ser possível abranger a complexidade das narrativas em torno de Dioniso, que já era claramente reconhecida por diversos autores da Antiguidade, como veremos, mas desejamos que este nosso contributo abra caminho para outros percursos e buscas, para além das inúmeras obras já produzidas sobre a divindade.

Propomo-nos, assim, acompanhar Dioniso/Baco, cruzando-nos com outras divindades, na sua longa errância mítica, e seguindo as múltiplas faces que o deus assume, nas fontes antigas e nas leituras que delas se foram fazendo.

Sem dúvida, este longo caminho de Baco remete-nos não só para uma questão de crenças e representações, situadas num determinado tempo social e político, que se vão modificando ao longo dos séculos (Barbosa, 2010: 8), mas também para algo muito mais profundo: os percursos das nossas próprias vidas, permeadas de testes, dores e mágoas, mas igualmente de pequenos momentos de êxtase e "plenitude".

Deus da vinha e do vinho – mas também da máscara, que se transforma conforme a ocasião, do teatro, da poesia, da transgressão, da epifania e da dor, da vida e da morte, – Dioniso atravessa fronteiras geográficas, culturais e simbólicas e obriga-nos a repensar categorias como ordem e excesso, razão e loucura, sendo, de algum modo, "a metáfora da nossa loucura, da espécie humana" (Marques, 2010: 29).

Ao revisitar os seus mitos, ritos e representações, não pretendemos fixar qualquer imagem definitiva do deus, mas antes tentar compreender a sua permanente mobilidade e a forma como ela continua a interpelar o humano, ontem como hoje. "Dioniso é o senhor da máscara de muitas faces, ora risonha ora arquejante de sofrimento, como a própria vida.

Dioniso é o próprio sentido da metamorfose, num movimento que é expresso não só pela variedade geográfica onde ocorrem as suas epifanias, como pelas transformações físicas que o seu divino corpo sofre." (Marques, 2010: 62).

Afinal é "um deus caleidoscópico". Em diferentes regiões e diferentes épocas, o deus toma uma forma distinta da anterior e "troca a máscara" (Barbosa, 2020: 38).

A dificuldade acompanha-nos também, ao tratar o percurso do deus, já que há uma miríade de relatos em torno de Baco, sabendo que todas elas apresentam aspectos diferentes, ou níveis de pormenorização diferenciados. Assim, centrámo-nos mais numas do que noutras, por impossibilidade de todas tratar.

Afinal, já afirmava Diodoro de Sicília, no que se refere aos relatos mitológicos: "Mas o mais grave – e o mais inconcebível de tudo – é que aqueles que relataram estes factos e mitos dos tempos mais antigos estão em desacordo entre si." (Diod. Bilbl. IV. 1). Alguns autores chegam a apontar a existência de mais do que um Dioniso. Vejamos o exemplo de Diodoro, que escreve no século I a.C., num contexto em que a figura do deus já concentrava séculos de interpretações divergentes, provenientes de regiões, cultos e escolas distintas. Atento à natureza sincrética da religião greco-romana e à pluralidade de materiais a que teve acesso, procura sistematizar esse vasto corpus, apresentando-o de forma ordenada e crítica. A sua abordagem é marcada pelo universalismo helenístico e por uma tendência sistemática para reunir, comparar e, quando possível, reconciliar tradições culturais diversas.

A expansão territorial desde Alexandre, que, em 327, atinge o Vale do Indo, a circulação de saberes entre o Mediterrâneo e o Próximo Oriente e a coexistência de cultos locais com leituras filosóficas do mito obrigavam qualquer compilador a lidar com fontes profundamente heterogéneas[2]. Dioniso, enquanto divindade associada à vegetação, ao vinho, aos mistérios e à alteridade cultural, mostrava-se especialmente propenso à proliferação de narrativas etiológicas.

Com Diodoro (ca. 90 a.C. – 30 a.C.), veremos consolidar-se a versão "civilizadora" de Dioniso que ensina a plantação da vinha, funda cidades, institui leis e ritos. (Diodoro III, 62–65). A Biblioteca Histórica, Livro III (séc. I a.C.) refere que "Dioniso foi em expedição por todo o mundo

[2] Alexandre, como é sabido, desejava dirigir-se ao Oceano.

habitado e foi também o que introduziu os mistérios, os ritos e as bacanais" (Diodoro III, 64.2).

Usemos, novamente, as palavras de Diodoro de Sicília, e perdoem-nos ser longa a citação, mas permite sintetizar grande parte da problemática em torno do deus:

> "Visto que os antigos mitógrafos e poetas escreveram sobre Dioniso coisas discordantes uns dos outros e divulgaram muitos e portentosos relatos, é difícil falar claramente acerca da origem deste deus e dos seus feitos. Uns transmitiram que existiu um Dioniso, outros que existiram três, e há quem afirme que o seu nascimento em forma humana não existiu de todo, pois pensam que Dioniso é o dom do vinho. Por isso, nós tentaremos tratar, de forma abreviada, o essencial do que foi dito por cada um." (Diodoro, *Biblioteca Histórica*, Liv. III. 62)[3].
>
> (…) Afirmavam que o mais antigo era indiano e que, produzindo espontaneamente aquele território muita vinha graças ao seu bom clima, foi o primeiro a espremer os cachos e concebeu o uso da substância do vinho. (…) Dioniso, então, percorrendo com o seu exército todo o mundo habitado, ensinou aos homens a plantação da vinha e a prensagem dos cachos em cubas – por isso recebeu o nome de Leneu.
>
> (…) Contam no mito que o segundo Dioniso nasceu de Zeus e Perséfone, mas, segundo alguns, de Deméter. E apresentam-no como o primeiro que meteu bois debaixo do jugo, pois, antes disso, os homens trabalhavam a terra apenas com as mãos. Concedeu, também, com cuidado, muitas outras invenções úteis para a agricultura, pelas quais os povos foram libertados de grande sofrimento. (…) O terceiro Dioniso, afirmam, nasceu em Tebas, na Beócia, de Zeus e de Sémele, filha de Cadmo. Conta o mito que Zeus, enamorado, uniu-se muitas vezes a ela por causa da sua beleza, mas Hera, ciumenta e desejosa de castigar a mortal, tomou a aparência de uma das mulheres afortunadas com a sua consideração e enganou Sémele: disse-lhe que seria adequado que Zeus realizasse o encontro com a mesma aparência e honras que utilizava na sua relação com Hera.
> Assim, quando Sémele pediu a Zeus ser agraciada com honras iguais às de Hera, ele apareceu com raios e trovões. Sémele, incapaz de suportar a magnitude da situação, morreu e abortou o bebé antes do tempo previsto. Zeus escondeu rapidamente o feto em sua própria coxa; e, depois de completar o período natural de gestação, levou o bebé a Nisa[4], na Arábia. Lá, criado pelas ninfas, foi chamado "Dioniso" pelo pai e pelo lugar.

[3] Tradução livre a partir da edição castelhana.

[4] Monte Nisa, lugar mítico e longínquo e associado à Etiópia, Líbia, Tribalia, Índia ou Arábia, de acordo com as diversas fontes, onde as ninfas da chuva, as Híades, teriam

> Extraordinário em beleza, no início passava o tempo entre danças e cortejos de mulheres, entregando-se a todo o tipo de lazer e diversão; mas, mais tarde, recrutou um exército de mulheres, armou-as com tirsos e fez uma expedição por todo o mundo habitado. Também ensinou os ritos e divulgou os mistérios aos homens piedosos e justos; além disso, organizava romarias por todos os lugares e promovia concursos musicais, reconciliando disputas entre povos e cidades e, em vez de revoluções e guerras, promovendo concórdia e paz.
>
> Anunciada por todos as regiões a presença do deus, e visto que tratava benevolamente todos e contribuía para a civilização da vida em comum, diz-se que as pessoas saíam em massa para encontrá-lo, recebendo-o com grande alegria. Havia alguns poucos que o desprezavam por arrogância e impiedade, dizendo que conduzia as bacantes à incontinência e divulgava ritos e mistérios para corromper mulheres alheias; estes, porém, eram punidos por ele imediatamente. Algumas vezes, usava a supremacia de sua natureza divina para castigar os ímpios, quer infundindo-lhes loucura, quer despedaçando-os vivos pelas mãos das mulheres".
> (Diodoro, *Biblioteca Histórica*, Liv. III. 62-65. "O mito de Dioniso segundo os gregos")[5].

Com Dioniso, para além da complexidade quanto à sua origem, tratada, em traços largos, por Diodoro, bem como as suas incursões por territórios desconhecidos, seremos confrontados com múltiplos estados de alma, idades e mesmo ambivalências e sexualidades.

Recordemos, entre outros episódios em que nos deteremos ao longo desta obra, os amores de Baco por Âmpelo, segundo as palavras do poeta Ovídio (43 a.C – 18 d.C.), na sua obra Fastos (Liv. III vv. 409-410):

> "Dizem que Baco amou, no Ísmaro, o jovem Âmpelo / – que era o filho de um sátiro e u'a ninfa". / Deu-lhe u'a videira que pendia no alto olmeiro, / e que hoje tem o nome do menino".

Ainda na versão tardia de Nono de Panopolis, Dionisíacas (X–XI-XII) se refere que Âmpelo é um jovem sátiro de extraordinária beleza e graça,

---

criado Baco. Nos Hinos Homéricos. I. vv. 8-9. diz-se que "Há uma tal Nisa, uma montanha que verdeja com florestas / lá longe na Fenícia, mesmo ao lado das correstes do Egipto".

[5] Tradução livre a partir da edição castelhana.

associado ao mundo natural e pastoril, que desperta em Dioniso um afecto profundo e singular.

Âmpelo encarna a juventude efémera, a leveza e a exuberância da natureza ainda indomada. Dioniso, por sua vez, surge como um deus intensamente emocional, capaz de ternura, cuidado e sofrimento – uma divindade que ama e que se expõe à perda.

A morte prematura de Âmpelo, que, num gesto de ousadia imprudente (*hybris* juvenil), sobe a um local elevado para colher uvas e perde o equilíbrio e cai, morrendo em consequência dessa queda, provoca em Dioniso um luto profundo. Âmpelo é metamorfoseado na videira, e, do seu corpo, nasce o vinho, dádiva ambígua que traz prazer, esquecimento, êxtase e, também, perigo. Dioniso/Baco remete-nos, ainda, para a ideia de errância, marcada pelas suas infindáveis viagens. "É o mais itinerante dos deuses. Não parece estar bem em parte alguma, dada a sua necessidade de mudar. E, contudo, não se sente constrangido em nenhuma circunstância, ainda que seja feito prisioneiro pelo ordeiro Penteu ou pelos abomináveis piratas". (Marques, 2010: 18).

As suas deslocações são tratadas de forma extensa, tanto por Diodoro Sículo, no livro II e livro IV da Biblioteca Histórica, como na obra tradicionalmente atribuída a Apolodoro, datável entre os séculos I a.C. e II d.C. Séculos mais tarde, foram ainda pormenorizadas nas Dionisíacas de Nono de Panópolis (final do século IV / início do V).

Segundo Apolodoro, a divindade foi levada por Hermes para junto das ninfas em Nisa (III, 4.2), local mítico frequentemente situado na Ásia ou na Arábia. Enlouquecido por Hera, "vagueou pelo Egipto e pela Síria". Acolhido por Proteu, rei dos Egípcios, chegou, em seguida, a Cíbele, onde foi purificado por Reia. Iniciado nos seus mistérios e recebendo dela a veste ritual, atravessou, então, a Trácia numa expedição "[contra os Indos]" (III, 5.1). Mais adiante, "refugiou-se no mar, junto de Tétis, filha de Nereu" (III, 5.1).

> "Depois de ter percorrido a Trácia e toda a Índia (…) chegou a Tebas e obrigou as mulheres a deixarem as casas e a celebrarem os ritos báquicos no Citéron (…) Depois de ter mostrado aos tebanos que era um deus, Dioniso chegou a Argos e ali, como uma vez mais não lhe prestassem a devida veneração, enlouqueceu as mulheres" (Apolodoro. Bibl. III, 5.2).

Essas narrativas remetem-nos para um mundo diverso, complexo, simultaneamente real e imaginário, que gerou múltiplas interpretações, ao longo dos séculos, algumas das quais vêem nelas uma representação

simbólica da própria história do vinho e das zonas de difusão do seu cultivo; outras associam-nas à propagação do culto e dos ritos iniciáticos. É, pois, quase impossível mapear, de forma linear ou coerente, as viagens de Dioniso.

Terá sido numa das suas viagens, de regresso da Índia, que Dioniso encontra Ariadne, abandonada por Teseu na ilha de Naxos, e a toma por esposa, sendo a sua coroa imortalizada como constelação, como nos narra Ovídio.

> "À jovem abandonada, que se lastimava sem cessar, Líber / trouxe carinho e auxílio. E para ela se tornar ilustre / por meio de um astro eterno, toma-lhe da cabeça a coroa / e atirou-a para o céu. Esta voa lá no alto pelas ténues aragens. / e, ao voar, as jóias trans-formaram-se em fogos cintilantes. / E conservando a forma de uma coroa, fixam-se ao centro, / entre Nixo ajoelhado e aquele que agarra a Serpente". Ovídio (Met. VIII vv. 176-182).

Por sua vez, Luciano de Samósata (125 – 190 d.C.?) retrata Dioniso como "meio-homem", estrangeirado, "amaricado e efeminado[6]" e "meio louco", sendo assim mencionado na "Assembleia dos Deuses":

> "Por exemplo, aqui este valentíssimo Dioniso, meio-homem como é, nem sequer grego por parte da mãe, neto de um certo mercador sírio-fenício chamado Cadmo, e que, mesmo assim, foi galardoado com a imortalidade... enfim, não falo propriamente da sua pessoa, nem da mitra [que ele usa], nem da embriaguez, nem da maneira de andar, pois todos, julgo eu, vêem como ele é, de sua natureza, amaricado e efeminado, meio louco, tresandando a vinho logo desde manhã. Este tipo introduziu entre nós toda uma tribo, arrasta consigo um coro, que ele dirige, e além disso transformou em deuses o Pã, o Sileno e os Sátiros, uns rudes campónios, quase todos eles cabreiros, uns saltimbancos de aspecto físico muito estranho. Um deles tem cornos, parece uma cabra na parte inferior [do corpo], tem uma barba espessa, pouco diferindo de um bode; outro é um velho calvo, de nariz achatado, e que anda a maior parte das vezes montado num burro... é da Lídia; quanto aos Sátiros, têm orelhas espetadas, também são calvos e cornudos, semelhantes aos cabritos recém-nascidos, de cornos a despontar... estes são da Frígia. Todos eles têm caudas. Estais a ver que espécie de deuses é que este tipo nos traz". (Luciano de Samósata, Obras. "Assembleia dos Deuses". Vol. VIII).

[6] Na Época Clássica, Dioniso/Baco tinha um aspecto mais masculino. A partir do Helenismo adopta um ar feminino, acentuado pelo uso da túnica (Coixão, Oliveira & Correia, 2016, 80).

Dioniso/Baco é, pois, tido como mortal e imortal, uma divindade multiforme, complexa e sem uma definição clara, tanto é deus das festas, como um deus violento e vingativo. Ora nos surge como um "efebo efeminado" e atractivo, como um homem selvagem e brutal.

Surge-nos, ainda, como um deus ruralizado, que cresceu, fruto da perseguição de Hera, escondido nos campos de Nisa, onde cultivava a vinha.

Ora é o "disfarçado de bode o filho de Sémele", mas, também, o deus vagabundo que está sempre de passagem ou de viagem, que não cria raízes em lugar algum, como o define Jean-Pierre Vernant, embora reconhecendo-lhe momentos de sedentarismo.

É, ainda, o deus da máscara, como é amiúde representado, e o deus da "mania", vagueando errante, com um cortejo de homens e mulheres em estado de transe. Toda esta ambiguidade faz de Dioniso uma divindade com características únicas, capaz de aparecer em ocasiões religiosas e de celebrações rurais ou outras, sacralizando o vinho e a fertilidade em geral, como expande o seu culto em momentos políticos e de grandes transformações sociais, como no caso da tirania ateniense.

A história de Dioniso, tal como nos é narrada n´ *As Bacantes*, de Eurípides (480-405 a.C.), confronta-nos, também, com a intolerância ou rejeição face ao diferente, o que se afastou da Hélade, que a reacção do rei Penteu de Tebas espelha. Dioniso representa aqui o "outro", o diferente, o desconhecido, com características orientalizantes, dadas as vicissitudes do seu crescimento e das suas viagens, ou mesmo da sua possível origem distante[7], como defendem alguns autores. Não obstante, o seu culto alastra-se como uma doença contagiosa, quando ele aparece em algum lugar onde é desconhecido – "mal chega e se impõe, e o seu culto espalha-se como uma onda", como afirmava Jean-Pierre Vernant em O Universo, os Deuses, os Homens.

Eurípides explorara, já no século V a.C., n' *As Bacantes*, a ambiguidade sobre a origem e identidade de Dioniso, apresentando-o como se se tratasse de um "estrangeirado", um "bárbaro", quando do seu regresso a casa, a

[7] Para muitos helenos, Dioniso é um deus trácio que terá sido primitivamente fenício, que em qualquer caso se havia alojado na Trácia primitiva, nos recônditos lugares dos cultos lunares de Hécate, a deusa de três cabeças; jovem, madura e velha, semeadora da discórdia e que deveria representar o lado mais caótico e perturbado da existência; a que se apropriava da desgraça" (Marques, 2010: 33).

Tebas. E explora, bem, essa ideia do "estrangeiro" através das suas características vingativas ou "selváticas".

Contudo, é um facto, as suas aventuras e viagens, designadamente à Índia, sempre fascinaram, quem sabe devido ao interesse que nos foi transmitido pela obra de Nono de Panópolis (final do século IV e o início do V ?), Dionisíacas, que pormenoriza muitas das anteriores narrativas sobre as aventuras índicas de Dioniso, a exemplo da que nos é descrita por Apolodoro, na Biblioteca, datada de entre os séculos I a.C. e o II d. C., e, satiricamente, por Luciano de Samósata (c.120 – entre 180 e 192) , em "Dioniso"[8]. Nessa viagem vitoriosa, faz-se acompanhar, de regresso, por um séquito, onde participam Sileno; Bacantes; Ninfas; Sátiros e mesmo o deus Pã.

Assim no-lo apresenta Luciano de Samósata:

> "1. Quando Dioniso conduziu o seu exército contra os Indianos (sim, nada me impede – cuido eu – de vos contar uma história báquica), dizem que as pessoas desse país, logo ao princípio, a tal ponto desdenharam dele, que riam dessa sua avançada e, mais do que isso, tiveram dó da sua temeridade, por ele ir ser logo completamente espezinhado pelos elefantes, caso lhes fizesse frente. Na verdade – cuido eu –, tinham ouvido os seus espiões contar coisas muito bizarras a respeito do seu exército [dizendo,] por exemplo, que 'a falange e os batalhões eram constituídos por mulheres doidas e fora de si, coroadas de hera, vestidas com peles de corça, que empunhavam pequenas lanças sem ponta de ferro, também feitas de hera e tinham uns escudos pequenos e leves, que rufavam, quando lhes tocavam – julgo que tomaram os tímpanos por escudos –; e ainda havia alguns jovens rústicos, todos nus, que dançavam o córdax[9] e tinham caudas e cornos como os que despontam nos cabritos, recém-nascidos'".
>
> 2. Quanto ao comandante deste exército, é transportado num carro puxado por panteras, é completamente imberbe, sem o mínimo vestígio de penugem na face, está provido de cornos, coroado de folhas de videira, com os cabelos atados por uma fita, vestido de púrpura e com sandálias de ouro. Tem [junto de si] dois lugares-tenentes, um deles baixinho, já velho, um tanto gordo, ventrudo, de nariz chato, com grandes orelhas arrebitadas, um tanto ou quanto trémulo, arrimado a um bordão, geralmente montado num burro, com uma veste cor de açafrão

[8] Luciano (ed. 2007). *Obras*, vol. VI Dioniso. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Edições 70 / Imprensa da Universidade de Coimbra.

[9] O córdax era uma dança licenciosa, considerada imprópria de pessoas decentes, segundo nota de Custódio Magueijo.

... um belo companheiro de armas de Dioniso! O outro [lugar-tenente] é uma figura humana monstruosa, parecido com um bode na parte inferior, com pernas muito peludas, provido de cornos, de longa barba cerrada, irascível e arrebatado, tendo na mão esquerda uma siringe, e na direita um cajado recurvado; percorre excitado e aos saltos todo o acampamento; as mulheres têm grande pavor dele, pelo que, sempre que ele se aproxima, fogem, agitando os cabelos soltos ao vento e gritando evoé! Imaginavam [os espiões] que tal era o nome do chefe delas. Os rebanhos até já estavam a ser assaltados por estas mulheres, que despedaçavam os animais ainda vivos, pois algumas delas alimentam-se de carne crua.

3. Naturalmente, os Indianos e o seu rei riam ao escutar este relato dos espiões, pelo que não julgaram necessário marchar contra eles em ordem de combate, mas apenas, eventualmente, se eles se aproximassem, mandar ao seu encontro as suas próprias mulheres, uma vez que se lhes afigurava uma coisa vergonhosa vencer e matar mulherezinhas loucas, um comandante com uma fita feminina [na cabeça], um velhote pequenino e embriagado[10], um outro [metade] soldado e metade bode, e [por fim] uns dançarinos nus, todos completamente ridículos. Todavia, assim que se espalhou a notícia de que o deus já andava a arrasar o país pelo fogo, a incendiar cidades com os seus habitantes, a puxar fogo às florestas e, numa palavra, a pôr toda a Índia em chamas (pois o fogo é a arma de Dioniso, [arma] paterna, que ele obteve do raio), só então pegaram a toda a pressa em armas, selaram os seus elefantes, puseram-lhes um freio, colocaram-lhes no lombo as [tais] torres e marcharam contra eles, ainda desdenhosos, mas cheios de raiva e dispostos a esmagar aquele general imberbe, juntamente com o seu exército

4. Quando já estavam perto e ficaram à vista uns dos outros, os Indianos fizeram alinhar os elefantes e lançaram-nos em fileiras cerradas. Por outro lado, Dioniso ocupava pessoalmente o centro, enquanto Sileno comandava a ala direita, e Pã a ala esquerda. (…) O grito de guerra era, em coro, evoé! E logo os tambores começaram a rufar, os címbalos deram o sinal de combate, um dos Sátiros empunhou a corna e soltou o toque órtio[11], o burro de Sileno zurrou em tom marcial, e as Ménades cingidas de serpentes lançaram-se sobre eles em grande alarido e fazendo ver o ferro na ponta dos seus tirsos. Então os Indianos e os seus elefantes deram meia-volta e debandaram desordenadamente, sem sequer esperarem por ficar ao alcance de disparo, acabando por serem capturados à força e serem levados como reféns por aqueles mesmos de quem até então troçavam, assim aprendendo por experiência própria que não

[10] Trata-se de Sileno.

[11] "Toque órtio", em tom elevado e muito forte, era o toque de iniciar o ataque, segundo Custódio Magueijo.

> devemos, com base só nos primeiros boatos, menosprezar os exércitos estrangeiros"[12]

As referências aos momentos de êxtase e a este grito "evoé", proferido nos cultos de Dioniso[13] e o tema do "Triunfo Indiano de Baco" serão inúmeras vezes tratados quer na literatura, quer nas artes plásticas, ao longo dos séculos.

Dioniso, pela sua relação com a fertilidade e com a renovação da vida, representa, também, uma profunda intimidade com a natureza, tal como Deméter, com quem se cruza no contexto dos Mistérios, particularmente nos Mistérios de Elêusis, onde ambos participam numa mesma lógica ritual de morte e regeneração. Como observa Burkert, "Dioniso pode estar associado a Deméter, assim como o fruto de uma árvore ao do campo, o vinho ao pão" (Burkert, 1993: 431).

Heródoto em Histórias II, 123, chega mesmo a referir que: "E, de resto, segundo dizem os egípcios, quem governa nos infernos são Deméter e Dioniso".

Assim, Dioniso manifesta-se também como psicopompo[14], mediando entre os vivos e o Mundo Inferior, e reafirmando, através da morte e da regeneração, o ciclo contínuo da vida e da fertilidade. Trata-se, portanto, de um deus da vegetação, uma divindade que morre e renasce, possuindo, desse modo, uma relação estreita com o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos – razão pela qual alguns ritos das celebrações dionisíacas são consagrados aos defuntos – e com a noção de renascimento ou ressurreição, integrando-se, assim, no âmbito das chamadas "Religiões dos Mistérios", como salientaram diversos autores, entre os quais Tatiana Kuznetsova-Resende.

Também n' *As Argonáuticas*, de Apolónio de Rodes (c. 295-c. 215 a.C.), Dioniso surge associado a "rituais sagrados secretos", sendo designado como "Niseu, filho de Zeus, que, ao instalar-se em Tebas depois de deixar os povos da Índia, celebrou orgias e instituiu danças diante de uma gruta, onde passava as noites em rituais sagrados secretos" (Apolónio de Rodes, Argonáuticas, II, 905–908). Dioniso faz, aliás, parte do conjunto de

[12] Luciano de Samósata. Luciano [VI] "Dioniso". Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo

[13] Grito ritual dionisíaco de invocação e exaltação, proferido nos cultos de Dioniso/ Baco, para celebrar a presença do deus, marcar o êxtase colectivo e estimular o "entusiasmo" ou a possessão sagrada.

[14] Psicopompo – divindade ou entidade que guia as almas dos mortos até o Mundo Inferior.

entidades mitológicas, como Orfeu, Héracles e Perséfone, que desceram ao submundo –neste caso específico, para resgatar a sua progenitora, Sémele.

Héracles, tal como Dioniso, alcança a imortalidade através de um processo de apoteose, integrando o grupo das deidades imortalizadas.

Diodoro de Sicília[15] menciona que, para os antigos, estes deuses pertenciam ao conceito de seres terrenos, que alcançaram, pelos seus feitos, honras e fama imortais.

Aliás, diversas tradições antigas tendem a reconhecer uma filiação divina comum, enquanto descendentes de Zeus, de várias divindades e heróis, como:

> – Dioniso (H H, Hino a Dioniso; Hesíodo, *Teogonia* vv. 940 ss. e Eurípides, *Bacantes)*
>
> – Héracles (Hesíodo, *Teogonia* (vv. 943–944); Apoll, Bibli., II.4: Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, IV)
>
> – Alexandre (Plutarco, Vida de Alexandre: 2–3 (sonhos de Olímpia, serpentes, associação dionisíaca) 27 (oráculo de Amon-Zeus). A ascendência de Alexandre é, sobretudo, construída no plano genealógico pelo lado paterno. Por seu lado, Olímpia, mãe de Alexandre, era associada a práticas e crenças ligadas aos cultos mistéricos dionisíacos.

Relativamente à descida de Dioniso ao Hades, Apolodoro é um dos autores que se refere ao episódio, do seguinte modo: "Dioniso resgatou a mãe do Hades, deu-lhe o nome de Tione[16] e subiu ao céu com ela" (Apol. Bib. Liv. III 5.3.).

Novamente Diodoro alude a este episódio (BH. Liv. IV. 25), fazendo um paralelismo com a descida de Orfeu ao Hades, para resgatar Eurídice, bem como a catábase[17] de Héracles (BH. Liv. IV. 26).

Em Pausânias (c. 110–180 d.C.), na Descrição da Grécia, Livro II (Argólida), capítulo 37, §§ 5–6, encontramos, também, menção à descida de Dioniso

---

[15] Diod. Sic. 6.1.2, 6.2

[16] No "Grande Hino a Dioniso", Sémele também é assim denominada (HH, 1.)

[17] Catábase é a descida, simbólica ou mítica, ao mundo subterrâneo, ao Hades ou a um plano inferior da existência, frequentemente associada a prova, morte simbólica, conhecimento ou transformação.

"ao Hades para trazer Sémele de volta, sendo que esse acesso à descida lhe teria sido mostrado por Polimno"[18].

Na tradição clássica, designa sobretudo a descida ao além (como a de Orfeu, Héracles ou Dioniso), em contraste com a anábase, o movimento de ascensão.

Após a descida ao Hades para resgatar Sémele, sua mãe, Dioniso realiza a anábase, isto é, o retorno ao mundo dos vivos, conduzindo-a à esfera divina, onde passa a chamar-se Tíone.

Dioniso afirma-se como deus da passagem, da transgressão dos limites entre vida e morte, humano e divino, reforçando o seu caráter iniciático, salvífico e mistérico.

O conhecimento do além, o poder sobre a morte e a capacidade de mediação entre mundos constituem atributos fundamentais das divindades associadas aos "mistérios", isto é, cultos que prometem ao iniciado uma relação privilegiada com o divino e esperança, ou mesmo vitória, para além da morte. Neste contexto, Dioniso oferece, através do êxtase ritual, uma experiência de passagem que implica a suspensão temporária da identidade individual, funcionando como uma vivência liminar, simbolicamente comparável à morte.

Em muitas tradições, sobretudo as de matriz órfica, Zagreu/ Dioniso surge como o deus que morre e regressa à vida, permitindo ao iniciado reconhecer e libertar a parcela divina que carrega em si. Assim, os Mistérios dionisíacos constituiriam vias de purificação, coragem e renovação espiritual, nas quais o participante imitava a trajetória do deus.

Nos Hinos Órficos, colectânea de poemas rituais compostos, provavelmente, entre os séculos II e IV d.C.[19], na Ásia Menor, destinados à invocação e louvor das divindades, possivelmente herdeiros de uma tradição órfica bem mais remota, encontramos composições que

[18] Segundo a tradição, Polimno, pastor da região de Lerna, revelou a Dioniso o caminho para o Hades em troca de uma promessa amorosa. Após a morte de Polimno, o deus teria cumprido simbolicamente essa promessa através de um ritual de fecundidade, empregando um falo de madeira (cf. Maria de Fátima Silva, ad Paus. Descr. Gr.).

[19] Embora atribuídos ao poeta Orfeu – personagem lendária, dito filho de uma das nove Musas, geralmente identificada como Calíope ou Polímnia, e de Eagro, rei trá-cio, ou, segundo outras tradições, de Apolo –, os poemas teriam, na realidade, sido compostos por um autor anónimo. A sua composição dataria, assim, não do período arcaico ou clássico, quando se regista a primeira menção do nome de Orfeu, mas, atendendo à linguagem e ao vocabulário, do século II ou III d.C., segundo a opinião actualmente mais aceite.

interpelam directamente os deuses. "Tratando-se de preces, é natural pensar que tais composições se dessem em meio a um ritual ou iniciação", ou seja, seriam textos que visavam propiciar as divindades e atrair o seu favor para aquele que as invoca (Antunes, 2028: 9–10).

Dada a complexidade que envolve a sua possível filiação no Orfismo e a questão da sua autoria, não nos deteremos excessivamente nos Hinos Órficos. No entanto, lembremos que tradição órfica foi um sistema de crenças místicas da Grécia Antiga, centrado nos ensinamentos atribuídos ao mítico Orfeu[20]. Esta corrente estava baseada na origem divina da alma, na purificação espiritual e na salvação após a morte. Reinterpretava os mitos da criação e as hierarquias divinas.

No caso específico de Zagreu/Dionísio, assumido como filho de Zeus e de Perséfone, o Orfismo centra-se no sofrimento e na morte do deus às mãos dos Titãs, quando ainda criança é morto, mas também dilacerado e consumido. Um dos mitos basilares dos Mistérios Órficos diz que, logo quando do seu nascimento, Zagreu/Dioniso foi alvo da fúria de Hera, que lhe preparou uma armadilha, atraindo-o com brinquedos e um espelho, para perto dos Titãs, que o teriam despedaçado e devorado, sobrando, assim, apenas o coração, que teria sido resgatado por Hermes ou Atena e levado até Zeus.

Furioso com os Titãs, o pai dos Homens e Deuses fulmina-os, e, das suas cinzas, foram moldados os seres humanos, nos quais, portanto, restaria uma parte dionisíaca.

Este mito, além de explicar a origem simbólica da humanidade, fundamenta a estrutura dos rituais iniciáticos dionisíacos, que reproduzem simbolicamente a morte e o renasci-mento da divindade.

Os *Hinos Órficos* destacam, pois, a sua ascendência, dando-o como filho de Zeus e de Perséfone, e os seus atributos.

Revelam, também, a estreita relação da divindade – bem como de sua progenitora – com os mistérios e as iniciações noturnas, durante rituais. A narrativa em torno de Zagreu/Dioniso revela-se particularmente complexa: Zeus, transformado em serpente, une-se a Perséfone, da qual nasce Dioniso, apresentado como o "derradeiro deus regente do cosmo". O seu reinado é ameaçado pelos Titãs, que o desmembram, ainda criança,

[20] O próprio Orfeu surge, em algumas versões, como tendo sido despedaçado por um grupo de mulheres trácias (como Dioniso/Zagreu o foi pelos Titãs, episódio que os aproxima).

e devoram partes da sua carne. Contudo, são fulminados pelo raio de Zeus, e, das suas cinzas, nascem os humanos.

O coração de Dioniso é resgatado por Atena. Posteriormente, Zeus faz com que Sémele conceba novamente o deus, completando a gestação na coxa do pai. Sémele morre, porém, no sexto mês de gravidez, quando Zeus se lhe manifesta sob a forma de raio, sendo, então, Dioniso costurado na coxa do pai para completar a gestação (Antunes, 2028: 18).

Um dos *Hinos Órficos* é dedicado a Sémele, mãe do "jubiloso Dioniso, portador do tirso". Já ao deus, são dedicados sete hinos distintos. (HH 30; 45, 46, 47, 48, 52, 53), revelando a centralidade e a complexidade da sua figura, no contexto órfico, e evidenciando a sua natureza múltipla – "ditoso de muitos nomes" (HH 52).

A Sêmele [21] – Incenso de estoraque

> Invoco a jovem e soberana filha de Cadmo, / Sêmele de bela figura, de tranças encantadoras, de colo farto, / Mãe do jubiloso Dioniso, portador do tirso, / Ela que levou adiante grandes sofrimentos devido ao lume flame-jante, / Do que foi levada a dar à luz pela resolução do imortal Zeus Crónida, / Conquistando honras junto à brilhante Perséfone / Em meio aos humanos mortais por períodos bienais, / Quando celebram o sofrido parto do teu Dioniso, / A sagrada mesa e os puros mistérios / Agora, deusa, suplico-te, jovem filha de Cadmo, senhora, / Que, pelo meu chamado, sejas serena aos iniciados".

44. Hino Órfico, 44. "A Sémele".

> 52. Ao (Dioniso) Bienal – Incenso de ervas aromáticas / Invoco-te, ditoso, de muitos nomes, delirante, Baco, / De táureo corno, lagariço, de ígneo lote, Nísio, Libertador, / Criado da coxa, do Cesto, sacrificador e fundador dos mistérios, / Noturno, Eubuleu, portador da mitra, agitador do tirso,
>
> 5. Inefável ofício, de tripla natureza, broto secreto de Zeus, / Primogénito, Ericepeu, pai e filho dos deuses, / Omófago, detentor do cetro, da delirante dança, líder da procissão,/ Bacante em meio às devotas e serenas festas bienais, / Irrompendo do solo, ígneo luzir, espumoso, jovem de duas mães, / Frequentador dos montes, cornado, da armadura cerval, celebrado / anualmente, Peã de áurea lança, no colo de tua mãe, ornado com uvas, / Vulpino[22], apreciador das heras, das muitas

[21] Tradução Pedro Barbieri Antunes, 2018.

[22] Neste contexto, refere-se a Bassaré, que o tradutor optou por "Vulpino". Trata-se de um epíteto cujo sentido é "o que usa um manto de pele de raposa", que também era usada nas celebrações dionisíacas.

> virgens, de bela coma[23], / Vem, ditoso, sempre exuberante e favorável aos iniciados".

Salientamos, ainda, como já acima referido, a ligação de Dioniso com a agricultura e o renascimento da natureza. Por isso, é natural que o seu culto se tenha misturado, a um dado momento, com os "Mistérios de Elêusis", ritos de iniciação ao culto das deusas agrícolas Deméter e Perséfone, que se celebravam em Elêusis, promovidos pela polis de Atenas. Eram considerados os de maior importância entre os que se celebravam na Antiguidade.

Os cultos de Elêusis são conhecidos desde o século VI a.C., e foram o tipo de "mistérios" mais amplamente praticados. "Em Elêusis, a iniciação (myesis) culminava, normalmente, no festival de outono chamado Mysteria".[24] (Burkert, 2005: 27).

Os rituais de Dioniso surgem documentados mais tardiamente (Burkert, 2005, p. 17). Ao contrário dos cultos de Elêusis, centrados num lugar específico, os chamados "mistérios báquicos" parecem ter-se desenvolvido em múltiplos contextos geográficos, desde o Mar Negro ao Egipto e da Ásia Menor ao sul da Itália.

No entanto, o "historiador do século V Heródoto (2.48–49), que conhecia bem o Egipto, considerava que as procissões dionisíacas na Grécia tinham origem egípcia, incluindo o transporte, por mulheres, de imagens articuladas com cerca de um côvado de altura, acompanhadas por tocadores de flauta. Mais tarde, o historiador Diodoro fez igualmente derivar do Egipto a procissão dionisíaca do falo" (Boardman, 2014: 6).

Adoptados, posteriormente, pelo Império Romano, os mais célebres acabaram por ser as Bacanais, suprimidas pelo senado romano em 186 a.C. (Burkert, 2005: 20).

Os ritos e crenças associados a estes cultos eram guardados em segredo, sendo transmitidos apenas aos novos iniciados, ou neófitos.

Na *Apologia* (LX, 9), Apuleio (c. 125–170 d.C.) declara-se iniciado nos mistérios de Líber, uma das denominações romanas do deus Baco.

---

[23] Coma – termo literário antigo de origem grega, que significa "cabelo". No contexto órfico, "bela coma" refere-se ao cabelo belo e vistoso de Dioniso/Baco, simbolizando juventude, beleza e vitalidade divina.

[24] Tradução livre a partir da edição castelhana.

São elucidativas as seguintes palavras do autor:

> "Na Grécia participei em grande parte das iniciações dos cultos mistéricos; e conservo cuidadosamente alguns dos seus símbolos e recordações, que me foram transmitidos pelos sacerdotes. Não há nisto nada de insólito, nada de desconhecido." (Apologia 55.8).

Os designados Mistérios de Dioniso, difundidos geograficamente do Mar Negro ao sul da Itália, constituíam rituais iniciáticos baseados nesta narrativa de morte e renascimento, oferecendo ao iniciado uma experiência simbólica de aproximação ao divino (Burkert, 2005: 17–27). Inspirados no percurso da própria divindade – errante, perseguida, mas vitoriosa – estes rituais, embora em larga medida desconhecidos, ofereciam ao iniciado uma forma privilegiada de aproximação ao divino.

O conhecimento dos Mistérios de Dioniso assenta num corpo diversificado e fragmentário de fontes antigas, complementado por uma bibliografia contemporânea que tem vindo a consolidar a sua interpretação histórica, ritual e simbólica. Entre as fontes primárias, As Bacantes, de Eurípides, permanecem centrais, pela descrição literária mais desenvolvida do "entusiasmo" dionisíaco. Autores como Plutarco, em Sobre Ísis e Osíris, e Diodoro Sículo (IV, 2–6) contextualizam tradições míticas e elementos cultuais, enquanto a documentação órfica – nomeadamente os Hinos Órficos – contribui para a compreensão do ciclo dionisíaco de morte e renascimento.

As Dionisíacas, de Nono de Panópolis, ainda que obra tardia, constitui uma espécie de repositório de tradições dispersas, muitas vezes de carácter arcaizante.

Séculos mais tarde, Santo Agostinho, n´*A Cidade de Deus* (Vol. I. Livro IV. Capítulo X), sintetizava a aproximação dos cultos dedicados à Grande-Mãe e Líber/Baco do seguinte modo:

> "Fazem Líbero e Ceres presidir às sementes – ele às sementes masculinas e ela às sementes femininas, ou ele aos seus elementos líquidos e ela aos seus elementos secos. E tudo isto se relaciona sem dúvida com o Mundo, isto é, com Júpiter, que se chama precisamente "progenitor e progenitora", porque expele de si e em si recebe todas as sementes. Pretendem também, por vezes, que Ceres seja a Grande-Mãe que, dizem eles, mais não é que a Terra. Esta apresentam-na 'ainda como sendo Juno, à qual atribuem as causas segundas. (*A Cidade de Deus*, Vol. I Liv. VII. Capítulo XVI). p. 645.

Baco, é, pois, uma divindade muito complexa e multifacetada e constitui

uma das mais "fascinantes metáforas da vida que nos pode oferecer o universo das Mitologias" (Marques, 2010: 29).

> "E nesse logo percurso de mais de mais de quinze séculos de variações, incorporações e transformações de seus mitos, tradições, ritos e lendas, desde o alvorecer da civilização helênica, até o ocaso do mundo pré-cristão, o deus do vinho, como conhecido pelo seu principal atributo, recebeu incontáveis epítetos, títulos e apelidos, dos quais temos hoje apenas vago conhecimento. E, em cada nova denominação que lhe era dada, um novo aspecto de sua natureza divina manifestava-se e realçava-se, evidenciando sua aparência, os locais de seu culto, seu poder, sua natureza divina ou suas formas de invocação, de modo que um passeio por esses nomes, ainda que feito de maneira superficial e inevitavelmente lacunosa, poderá ajudar, de algum modo, na aproximação desse deus, no "Longo caminho de Baco" (Gôuvea Júnior, 2026: 10)

Fontes Antigas

APOLODORO. *A Biblioteca de Apolodoro*. Introdução, tradução, notas e índices de Abel N. Pena. Prefácio de José Pedro Serra. Lisboa: Espaço Ulmeiro, 2025.

APOLÓNIO DE RODES. *Argonáutica: livros I e II*. Estudo introdutório, tradução e notas de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. Disponível em: https://books.uc.pt/book/argonautica-books-i-and-ii-literary-study-translation-and-notes/. Acesso em: 19 jul. 2026.

APULEIO. *O burro de ouro*. Tradução de F. A. de Campos. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

APULEIO. *Asno de ouro: conto de Amor e Psique*. Tradução de D. Leão. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2010.

ARISTÓTELES. *Obras completas*. Introdução geral de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2025.

CAMÕES, Luís de. *Sonetos*. Direção literária de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Edição Expresso, 2003.

CÍCERO. *Da natureza dos deuses*. Tradução de João Gomes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2019.

CLAUDIANO. *O rapto de Prosérpina*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1991.

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca histórica*. Livros I-III e IV-VIII. Introdução, tradução e notas de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001-2004. Disponível em: https://archive.org/details/diodoro-de-sicilia.-biblioteca-historica-libros-iv-viii-g-2004. Acesso em: 24 set. 2024.

ERATÓSTENES. *Mitología del firmamento (Catasterismos)*. Introdução, tradução e notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

ESTRABÃO. *Geografia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2018.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro II: *Euterpe*. Introdução de Francisco R. Adrados. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro IV: *Melpómene*. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

HESÍODO. *Teogonia e Trabalhos e Dias*. Introdução e tradução de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

HIGINO. *Fabulae*. Introdução e tradução de Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 2009.

HIGINO. *Astronomica*. Tradução e comentários dos livros I e II de Robson Lucena Carneiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, notas e comentários de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOMERO. *Ilíada*. Introdução, tradução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2022.

HOMERO. *Hinos Homéricos*. Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2018.

HORÁCIO. *Odes*. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras*. Introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012-2013.

MACHADO, R. C. M. Submersão, subversão trágica de Baco n'*Os Lusíadas*. *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, v. 8, n. 16, p. 149-165, jul. 2026.

MACRÓBIO. *Saturnalia*. Edição bilíngue. Tradução de Robert A. Kaster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas*. Tradução de W. H. D. Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas: cantos I-XII*. Tradução de S. D. Manterola e L. M. Pinkler. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Livros Cotovia, 2007.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Apresentação e comentários de Rafael Falcón. Madrid: Editora Concreta, 2016.

OVÍDIO. *Fastos*. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Lisboa: Autêntica Editora, 2015.

RESENDE, André de. *As antiguidades de Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio e notas de Dias Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016-2018. 3 v.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1999.

VERGÍLIO. *Geórgicas*. Tradução, introdução e notas de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *Bucólicas I*. Tradução de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *As Geórgicas*. Livro IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1948.

Referências bibliográficas

ANTUNES, P. B. *Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-31082018-103727/. Acesso em: 19 jul. 2026.

BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

BARBOSA, L. M. *De selvagem a efeminado: as representações de Dioniso no imaginário ático (séculos VII a V a.C.)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

BOARDMAN, John. *The Triumph of Dionysos: convivial processions, from antiquity to the present day*. Oxford: Archaeopress, 2014.

CERQUEIRA, F. V. Apolo e Mársias: certame ou duelo musical? Abordagem mitológica da dualidade simbólica entre a *lýra* e o *aulós*. *Classica*, v. 25, n. 1/2, p. 61-78, 2012.

COIXÃO, A. S.; CORREIA, V. H.; OLIVEIRA, C. F. O *thiasos* báquico rumo ao *paradeisos*: o exemplo do mosaico de Vale do Mouro (Coriscada, Meda). In: **IMAGENS do Paradeisos nos Mosaicos da Hispania**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, [s.d.].

GERALDO, L. G.; OLIVEIRA, F. R. Ditirambo: culto e louvor a Dioniso. *Hélade*, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2026.

GONÇALVES, L. J. Dioniso/Baco na Lusitânia Ocidental através da escultura. *Anas*, n. 27/28, p. 157-171, 2014/2015.

GONÇALVES, L. J. A vinha rugosa de Dionísio/Baco, sem vida, no inverno… desperta na primavera! A propósito dos sarcófagos com Erotes a Vindimar e das Quatro Estações. In: VII REUNIÓN SOBRE ESCULTURA ROMANA EN HISPANIA. Santiago de Compostela, 2013.

GOUVÊA JÚNIOR, M. Introdução. In: BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Reflexos da cultura e da religião no Portugal romano do início do séc. IV: o mosaico das Musas e da procissão báquica de Torre de Palma. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*, série nova, v. 13, p. 39-52, 1999.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. O triunfo imperial de Dioniso na mosaística da Hispania romana. In: ALVAR, Jaime; HERNÁNDEZ GUERRA, Liborio (coord.). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 7-9 nov. 2002. Valladolid, 2004. p. 333-336.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Iconographies et allégories: essai de classification des triomphes bachiques de la péninsule Ibérique. In: *La mosaïque gréco-romaine IX*. Rome: École Française de Rome, 2005. p. 1023-1032.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Religião e viticultura na Hispânia Romana. *Cadmo: Revista de História Antiga*, Lisboa, n. 16, p. 275-284, 2006. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/cadmo16_artigo13. Acesso em: 19 jul. 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Sexualidade e rituais báquicos. In: *A sexualidade no mundo antigo*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2009. p. 457-468.

MARQUES, J. M. G. *Dioniso, entre cena e mito*. 2010. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

MOREIRA, E. D. *A mitologia dos astros na tradução dos Catasterismos de Eratóstenes de Cirene*. 2021. Monografia (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

PATROCÍNIO, M. O vinho, a videira e o cacho em tradições da Antiguidade: contextos simbólicos, de culto e representação. In: CASTRO, Carla Ferreira de; ESTEVES, Elisa Nunes; PINA, Margarida Esperança (org.). *Ensaios sobre Literatura e Enoturismo: venha mais e dêem-mo vezes cento*. Évora: Imprensa da Universidade de Évora, 2023. p. 13-27.

RIBEIRO, J. C. (coord.). *Religiões da Lusitânia: Loquuntur saxa*. Lisboa: Instituto Português de Museus, 2002.

SERIGNOLLI, L. V. G. *Baco, o simpósio e o poeta*. 2017. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SERRA, J. P. *Aspectos do dionisismo na literatura grega*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.

SILVA, F. N.; FUNARI, P. P. O vinho, o sagrado e o profano. In: *Encantos de Baco: vinho e cultura no Sul de Minas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 65-72. Disponível em: https://www.academia.edu/63999183/O_vinho_o_sagrado_e_o_profano. Acesso em: 19 jul. 2026.