

EL TRAVESTISMO DE PENTEO
EN LOS RITUALES DIONISIÁCOS
PENTHEUS' TRAVESTISM IN DIONYSIAN RITUALS

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PLACIDO@GHIS.UCM.ES

RESUMEN

Bacantes de Eurípides resume en cierto modo la historia de la tragedia. Los rituales más primitivos se incorporan en la figura de Penteo y el travestismo. En Tiresias y Cadmo se impone la visión civilizada con que el ritual se incorpora en la ciudad de Atenas.

Ello se puede explicar al insertar la obra en las prácticas religiosas propias de los festivales dionisiacos y el proceso experimentado por ellos en la historia cultural y política de Atenas, que los obliga a interesarse por las vicisitudes propias de las preocupaciones cívicas de la democracia.

ABSTRACT

Euripides's *Bacchae* contains to some extent the history of tragedy. The rituals most primitive are incorporated in the person of Pentheus and travestism. In Tiresias and Cadmus is imposed the civilized vision with the ritual that is incorporated in the city of Athens. This can be explained by inserting the work in the religious practices characteristic of the Dionysian festivals and the process experienced by them in the cultural and political history of Athens, which forces them to deal with the vicissitudes of the civic concerns of democracy.

* Agradezco sinceramente a los evaluadores anónimos sus indicaciones que me han permitido subsanar muchos aspectos de mi redacción así como recibir informaciones sobre detalles de gran utilidad para completar aspectos del tema tratado.

PALABRAS CLAVE

Atenas, Bacantes, Eurípides, Penteo, ritual dionisiaco, travestismo

KEYWORDS

Athens, Bachhae, Dionysian ritual, Euripides, Pentheus, travestism

Fecha de recepción: 08/02/2019

Fecha de aceptación: 26/06/2019

LA TRAGEDIA DE LAS *BACANTES* DE EURÍPIDES parece ser la plasmación teatral de rituales derivados de la práctica común del travestismo iniciático. Éste aparece en una serie de rituales, como las Oscoforias, en el mes de Pianepsión, en octubre, en las que se celebra una procesión de efebos disfrazados de mujeres. Se sitúa en la historia de Teseo al llegar a Atenas, según cuenta Plutarco, *Teseo*, 22, sobre la base de Demón, *FGH* 327 F6, dentro de la narración que ocupa 23, 2-5, sobre las Oscoforias: dice que entre las jóvenes colocó a dos muchachos disfrazados. La atención a las fiestas se confió al *génos* aristocrático de los Fitálicas.

Existen dudas sobre el itinerario preciso, en una fiesta atribuida a la época de la guerra con Eleusis. En la procesión de las Oscoforias, los jóvenes llevan ramas de viña, del santuario de Dioniso en Limnas al santuario de Atenea Esciras en Falero, con la presencia de mujeres *deipnophóroi*, portadoras de la comida, que representaban a las madres de los siete jóvenes de cada sexo rescatados por Teseo.

Se llevaban ramas en honor de Dioniso y Ariadna, la pareja formada después del abandono de ésta por parte de Teseo en Naxos. En las Oscoforias la procesión iba desde el santuario de Dioniso, seguramente en Limnas, donde se celebraban fiestas en honor del dios, a donde se lleva el vino nuevo y se sitúa el santuario de Dioniso más antiguo, según Tucídides (II 15, 3-6), o al de Atenea Esciras en Falero, con ramas de viña en los inicios de la vendimia. Se produce así la síntesis de Atenea y Dioniso a través de Teseo, el héroe ático. Sería además el origen de las relaciones de los atenienses con el mar (Plutarco, *Vida de Teseo*, 17, 6). El *génos* se conoce como los Salaminios, el que también administraba el culto de Atenea Escirade, en Falero y en Salamina (Heródoto, VIII 94). Áyax y Eurísaces se incluyen asimismo en el *génos* de los Salaminios que en la isla rendía culto a Esciras, que se sincretiza como Atenea Esciras.

En las Antesterias, en el mes de Antesterión, en febrero, que Hesiquio identifica como la Dionisias y que los atenienses celebraban el mismo mes, participaban dos jóvenes selectos travestidos, que iban con ropas femeninas. Como era normal entre los miembros de las familias aristocráticas, Alcibíades, seguramente del *génos* de los Salaminios, había ganado prestigio por intervenir en los juegos panhelénicos, donde

llegó a invitar a un banquete a toda la “panegiria”. El *yévoç* de los Salaminios sacrificaba a Apolo Patroo, padre de Jon, origen de los jonios.

Las mujeres se relacionan con la comida, como *deipnophóroi*, y acompañan a los jóvenes al Falero, donde se celebran carreras de efebos y banquetes en que se narraban leyendas, seguramente la de Teseo en Creta, que decía que las madres llevaban la comida, con participación de las Tesmoforias. Se prescribe la abstención sexual previa. Nueve meses más tarde, se celebran las Esciras de verano, las Esciroforias.

El *génos* de los Eteobúttadas se localiza en el *dêmos Bouteía*, donde se asentaban los Búttadas, que se sitúan justamente al oeste de Atenas.¹ En el año 508, el *génos* está a su vez dividido en dos ramas, los Licómidas y los Salaminios, situados en diferentes *dêmoi*.² En Atenas, los salaminios de Salamina, en cambio, pertenecían a una sola *phratría*,³ lo que indica que éstas no se han visto afectadas por la organización democrática, conforme a la afirmación aristotélica inicial.⁴ La *phratría* conserva la composición antigua en relación con el *génos*, *katà tà pátria*. El papel político de Solón, en cuya carrera fue tan importante la reivindicación de la isla para Atenas, podía estar relacionado también con su vinculación con los Salaminios. Posiblemente sus miembros se situaron en la aristocracia a partir de relaciones clientelares con Eteobúttadas o Filaidas,⁵ pues se mantienen en los círculos de unos o de otros.

Los Salaminios de Salamina aparecen como Erecteidas en Sófocles, *Áyax*, 201-202, es decir, como miembros de la estirpe más ilustre de la historia mítica ateniense. Los cultos heroicos fueron revitalizados por la tragedia, con un destacado papel de las fiestas dionisiacas. Así se entiende la incapacidad de Temístocles para capitalizar en su favor la victoria naval que había promovido a través de su interpretación del oráculo délfico relativo a los muros de madera.

El culto de Aglauro, Pándroso y Herse o Gea Curótrofo pertenece también al *génos* de los Salaminios.⁶ Se trata de un culto vinculado al de la diosa patrona en la Acrópolis, en su identificación con las tradiciones más arcaicas relacionadas con Erecteo y Cécrope.⁷ También son miembros del *génos* las sacerdotisas de Atenea Escírade, así como los encargados del culto de Eurísaces, del héroe de Halas y el Heracles de *Póρθμος*, en Sunio. Todos los *dêmoi* de los Salaminios de las Siete tri-

1. Davies, 1971, p. 348.

2. Davies, 1971, p. 349.

3. De Schutter, 1987, p. 111.

4. Plácido, 2004.

5. Valdés, 2002, p. 177.

6. Garland, 1984, p. 86.

7. Plácido, 1995, pp. 207-215.

bus están cerca de la ciudad de Atenas,⁸ por lo que el *génos* sobrevive a las reformas y no se adapta como tal a la estructuración de Clístenes. En Halas, el sacerdote de Apolo Zoster hacía sacrificios *katà tà patria*.⁹ Los sacerdocios de las tribus Ereteida, Cecrópida e Hipotóntida seguían en manos de los miembros de los grupos gentilicios.¹⁰ El culto de Heracles en Halimunte se atiende entre familias nobles, según Pseudo-Demóstenes, LVII *Contra Eubúlides*, 46, los que tienen derecho al sacerdocio, por la pertenencia al *génos*.

El héroe Esciro recibía en Falero un sacrificio anual por parte de los Salaminios. También ofrecían un sacrificio a Teseo en las Oscoforias, en la procesión que iba de Atenas al Falero. Las Oscoforias celebraban la partida de Teseo para Creta (Pausanias, I 1, 2; Plutarco, *Vida de Teseo*, 17). Llevaban ramas de viña, *ôschon*, y se hacían carreras de efebos en los festivales llamados Escira, en el mes de Esciraforión, último del año ritual ático. Los Salaminios se habrían trasladado a Atenas entre el siglo VII y el VI tras la guerra con Mégara por el control de la isla; se asientan cerca de Sunio y el Falero. El *génos* ha llegado a monopolizar la fiesta de las Oscoforias, como un arbitraje entre las dos ramas de Sunio y Falero, Oscóforos y Dipnóforos. Dos jóvenes selectos se presentan travestidos acompañados de mujeres con la comida: *deipnophóroi*. Acompañan a los jóvenes al Falero, donde se celebran carreras de efebos y banquetes en que se narraban leyendas, seguramente la de Teseo en Creta, que decía que las madres llevaban la comida. Se arrojaban objetos simbólicos de la fertilidad en las cuevas. En el mismo mes se celebran las Apaturias, y las Calqueas el día 30. Las Apaturias son la fiesta de las fratrías. El tercer día era la *Koupeōtis* fiesta de los jóvenes. Éstos estaban dispuestos para el matrimonio, pero las novias no asistirían. Nueve meses después de las Gamelias se celebran las Calqueas con el protagonismo de Hefesto y Atenea, nueve meses antes de las Panateneas de 3 días, cuando se presente el peplo a Atenea.¹¹

Atenea Prómaco y Atenea Lemnia también están presentes en la Acrópolis (Pausanias, I 27, 3). Sin embargo, de los rituales de la Acrópolis, Pausanias destaca los de las Arreforias, de las dos doncellas, seleccionadas por el arconte rey, que pasan el año retiradas en el lugar próximo al templo de Atenea Políade y, cuando llega la fiesta, a principios del verano, transportan la caja secreta y la bajan al lugar dedicado a “Afrodita en los Jardines”, donde se encuentran Afrodita y Eros. Existe pues una

8. Osborne, 1994, p. 155.

9. Garland, 1984, p. 109.

10. Kearns, 1985, p. 193.

11. Valdés, 2015, pp. 19-40.

vinculación entre Atenea y Afrodita a través de la fiesta de las Arreforias. En la ladera se halla la Cueva de Aglauro, por donde pasan las Arreforias. El festival colectivo se celebra en honor de Aglauro, Pándroso y Herse, las hijas de Cécrope, y se considera como misterioso e iniciático, con la práctica de la *deiphnophoría*, en que los jóvenes llevan comida a las jóvenes mencionadas. El sacerdocio está en poder del *génos* de los Salaminios, en que el culto de Aglauro y Pándroso está relacionado con Gea. El Pandroseo se halla vinculado por los muros al Erecteo. En cambio, el culto de su padre Cécrope lo asumía un miembro del *génos* de los Aminándridas.

Igualmente, la historia de Aquiles en Esciro tal como se narra en Pausanias, I 19, 1, representa un rito de travestismo. Hay otras historias de travestismo. Los mesenios, en efecto, acusan a los espartanos de venir atraídos por la *chóra* de Mesenia (Estrabón, VIII 4, 3). Habían introducido jóvenes vestidos de muchachas, en lo que parecerían rituales iniciáticos de travestismo, convertidos en conflictivos en el espacio fronterizo.

Filócoro, F15, en Ateneo, XI 495E-496E, se refiere a juegos en Esciro, con carrera de efebos desde el santuario de Dioniso, con el “osco”, ramo de vid, hasta el templo de Atenea *Skirás*, probablemente el del Falero. Los jóvenes iban con vestidos femeninos (Plutarco, *Teseo*, 23, 2-3), como los jóvenes que habían acompañado a Teseo a Creta,¹² en lo que se considera el origen de las Oscoforias.

En las Pianepsias propiamente dichas, las que dan nombre al mes de Pianepsión, el séptimo día se celebraba el regreso de Teseo con la comida de una mezcla de legumbres cocidas, en la que participaban todos. La fiesta estaría relacionada con la época de la siembra de los vegetales comestibles. La fiesta se relaciona igualmente con la Eiresione, también vinculada con Apolo. La procesión se celebraba con ramas adornadas con frutas. Era la época de la vendimia. Se entonaban cantos y llantos, por el regreso de Teseo y la muerte del padre. Aquí también, tras el sacrificio y la ofrenda a Apolo, con los restos se celebraba un banquete. Llevaban ramas de viña, *ôschon*, y se hacían carreras de efebos en los festivales llamados Escira, en el mes de Esciraforión, último del año ritual ático. Dos jóvenes iban con ropas femeninas, según Plutarco, *Vida de Teseo*, 23.

Bacantes de Eurípides responde a una tendencia frecuente en la época a remontarse a los orígenes frente a la gravedad de los problemas de su tiempo;¹³ se presenta como tragedia dionisiaca en las fiestas del travestismo.¹⁴ En ella se detectan rasgos del culto.¹⁵ De hecho es la única tragedia propiamente dionisiaca con-

12. Costa, 2007.

13. Green, 1994, p. 47.

14. Grégoire, 1961, pp. 207, 219.

15. Lacroix, 1976, p. 8.

servada.¹⁶ Son las fiestas de expulsión de la vegetación de la estación que ha pasado, con una víctima travestida. Hay varias tragedias dionisiacas en que domina el tema de la locura de las mujeres, como la de las mujeres de Tebas en *Bacantes* por Dioniso, que las enloquece y las hace salir de sus casas (36): ἐξέμηνα δωμάτων. Penteo amenazaba con perseguirlas en la primera parte de la trilogía en Esquilo.¹⁷ El árbol pertenece a la leyenda etiológica del rito. Es la obra de lenguaje más arcaico determinado por el tema,¹⁸ propio de la religión dionisiaca, como se ve en el uso de θιασώτης, καταβακχιούσθαι.¹⁹ Hay odas corales con carácter semilitúrgico con ritmos asociados a los cultos como en *stásimon* III (862-911).²⁰ Emplea versos jonios típicos del Dionisismo, como en la *párodos* de 64-169 uu-- <breve breve larga larga > (desde el v. 84), que suele asociarse con formas orientalizantes,²¹ aunque ésta no sea más que una de las dicotomías que invaden las formas ideológicas de los griegos.²² Se produce una tensión entre la formalidad clásica y las experiencias religiosas, el orden y la emoción,²³ con un elogio de la inteligencia instintiva del pueblo. La obra plantea el problema básico del Dionisismo: si el humano no reconoce la experiencia dionisiaca y la rechaza, el dios se transforma en un poder destructivo: la justicia natural no tiene réplica.²⁴ Sería como el rechazo de la naturaleza.

En esta tragedia Penteo se disfraza para ver los ritos de las mujeres. Ha heredado el reino (τυραννίδα) a través de la hija de Cadmo (43-44). Penteo es así el típico tirano de la tragedia,²⁵ lo que marca la representación del poder, incluso en personajes que la tradición, desde Roma, traduce como rey; tal es el caso de Edipo, aunque hay que tener en cuenta que *Rex* es el término latino adecuado para el tirano desde figuras como *Tarquinius Superbus*. La ambigüedad sólo se romperá con Percy B. Shelley, que tradujo *Oidipus Tyrannus*. Las mujeres celebran un *thíasos* femenino. Desde el verso 72, el coro, formado por las mujeres tebanas, celebra la llegada del dios: ὦ μάκαρ... Al final, la muerte de Penteo aparece como una bendición resultado del *agón*.²⁶ Representan rituales como los descritos por Plutarco, *Cuestiones romanas*, 112 = *Morales*, 291A, para

16. Lacroix, 1976, p. 9.

17. Grégoire, 1961, p. 222.

18. Dodds, 1944, p. xxxii.

19. Dodds, 1944, p. xxxvii.

20. Dodds, 1944, p. xxxviii.

21. Hall, 1989, p. 82.

22. Hall, 1989, p. 152.

23. Dodds, 1944, p. xxxviii.

24. Dodds, 1944, p. xlv.

25. Dodds, 1944, p. xliii.

26. Thomson, 1946, p. 141.

la locura de las mujeres. Están poseídos como las bacantes, dice Platón, *Ion*, 533E. Se representa una posesión,²⁷ κάτοχος, ἔνθεος y la purificación posterior, la locura curativa que caracterizaba a los Coribantes.²⁸ El intruso entra travestido,²⁹ lo que es propio de festivales dionisiacos, con adornos y estolas como los clérigos, tal vez como herencia de sacerdocios femeninos, con los hombres como meros espectadores. Dioniso se confiesa también μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν (54). Viene con el *thíasos* de mujeres (56). Llevan los tímpanos de la madre Rea (59). Hay también una contraposición entre el palacio (Βασιλεία) de Penteo y la *pólis* de Cadmo (60-61). Dioniso defendería la identificación de la *pólis* con la introducción de cultos místéricos frente al palacio de Penteo, que será descubierto. El inicio (68-77) se relaciona con los misterios órficos.³⁰

El que lleve tiasos es Bromio (115), nombre de Dioniso, pues en el ritual hay una transformación. Lo acompaña la masa femenina alejada de los telares, θηλυγενῆς ὄχλος ἀφ' ἰστῶν (117-118). El ritual rompe momentáneamente la función convencional femenina.

Pero era frecuente el disfraz, según se deduce de Luciano, *Que no debe creerse fácilmente una calumnia* (*De cal.*) 16. Dice que en la corte de Ptolomeo (Auletes, padre de Cleopatra) llamado Dioniso, uno acusaba al platónico Demetrio de beber sólo agua y no llevar ropa femenina en la fiesta de Dioniso.

Como ya se señala en la “Hipótesis”, Penteo se disfraza para unirse a las mujeres y espiar, persuadido por Dioniso, para poner a prueba su escepticismo. Al final de la misma, en un texto corrupto, se pone de relieve la diferencia de actuar, ἔργοις, ἵνα μὴ λόγῳις, la diferencia entre la acción y las palabras. Dioniso viene a la tumba de su madre Semele y recuerda la *hýbris* de Hera (9). Semele es la diosa ctónica de Tebas, como en Diodoro, III 62, y Apolodoro III 5, 3. Con ἀμπέλου en el v. 11 se marca ya el carácter dionisiaco³¹ de la escena. Ha venido por tierra a través de ciudades mezcladas de griegos y bárbaros (18). Tebas aparece como la primera ciudad después de Asia (20-22), donde se manifiesta el culto orgiástico, ἀνωλόλυξα (24). Se plantea el dilema entre Semele como νυμφευθεῖσαν (28), eufemismo por “seducida”,³² por un mortal, o la paternidad de Zeus. Las mujeres enloquecidas habitan el monte (33). Dioniso las obliga a llevar el atavío, *skeuḗ*, de las orgías (35), donde se impone la exclusión de los varones (35-36).

27. Thomson, 1946, pp. 374, 377-378.

28. Thomson, 1949, p. 459.

29. Thomson, 1949, p. 486.

30. Thomson, 1955, p. 275.

31. Dodds, 1944, *ad loc.*

32. Dodds, 1944, *ad loc.*

Dioniso ha cambiado su aspecto por una forma mortal εἶδος θνητὸν (54). En el coro de 64-169, se trata de la recuperación de las prácticas primitivas, en una procesión, ὁδῶ (68-71), y un himno ritual a Dioniso (71-72), con metro tradicional y lenguaje de los misterios, μάκαρ, εὐδαίμων, τελετάς (72-75). En 77 se trata de purificaciones (καθαρμοῖσιν) y en 85 la ménades piden a Dioniso que traiga la vegetación (κατάγουσαι). Dioniso tuvo que ser escondido, κρυπτόν, de Hera (98), lo que implica secreto en su nacimiento. En los ritos están presentes también los árboles (109-110). Honran al dios ἀμφὶ δὲ νάρθηκας ὕβριστὰς... (113), “en torno a los tirsos frenéticos”,³³ índice de impulso báquico. Gritan “al monte”, εἰς ὄρος εἰς ὄρος (116), como en los cultos conocidos como ὀρειβασία, rituales femeninos con un solo varón, celebrante identificado como Baco. Se dirigen al monte, donde está la multitud de mujeres aguijoneadas por Dioniso (118-119), que las libera del telar para pasar a convertirse en cazadores, en una inversión de los papeles de género.³⁴ En 133 menciona las τρηπερίδων, fiesta bienal orgiástica por la epifanía de Dioniso, según Diodoro, IV 3.³⁵ En los montes, se consume carne cruda, con sangre del macho cabrío (136-141). El dios se encarna temporalmente en el celebrante (144-150).

Desde 170 a 369, según Dodds, destaca el protagonismo de Tiresias, con una visión ilustrada del dionisismo, al que tratan de helenizar y racionalizar las nuevas corrientes. Desde 179 Cadmo busca la *sophía* en el dios. Junto con Tiresias tratan de racionalizar su propia conversión al culto dionisiaco como contraste a las danzas de las ménades de la *párodos*.³⁶ Cadmo viene con el atavío, *skeuế*, del dios (181). El culto busca aumentar, αὔξασθαι, el poder de la divinidad más que enunciar la petición.³⁷ “Olvidamos que somos viejos” (188-189). Tiresias considera que sólo ellos, él y Cadmo, son sensatos y danzan en honor de Baco (195-196). Sólo son sensatos los seguidores de Baco, μόνοι γὰρ εὖ φρονοῦμεν. Lo divino es contrario a la *sophía*, οὐδ’ ἐνσοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι (200). Ningún *lógos* derribará *patríous paradochás* (202), con la expresión *lógos καταβαλεῖ*, lo que recuerda los *Λόγοι Καταβάλλοντες* de Protágoras³⁸ (DK80B1) y, por tanto, definen la actitud de Tiresias, entre el racionalismo y la irracionalidad, que en gran medida caracteriza la obra de Eurípides.³⁹ El

33. Trad. Rodríguez Adrados, 1990, Madrid.

34. Rehm, 1992, p. 13.

35. Dodds, 1944, *ad loc.*

36. Rehm, 1992, p. 57.

37. Dodds, 1944, *ad loc.*

38. Lacroix, 1976, p. 15.

39. Diller, 1983, p. 358.

dios no distingue edades (206). Quiere honras comunes (208-209). Aparece entonces Penteo, que es el que está enloquecido según Cadmo, ἐπτόηται (214). El dilema es quién está loco, ¿las bacantes o sus críticos desde la razón?

Penteo se queja de que las mujeres han abandonado las casas (217) para honrar a la divinidad nueva: τὸν νεωστὶ δαίμονα (219). En medio hay crateras llenas... (221-222). En lugares desiertos buscan la unión con hombres (223). Honran a Afrodita más que a Baco (225), pero el coro también querrá dirigirse a Chipre como isla de Afrodita (402-403). Penteo califica a Dioniso de *góes*, “brujo”, de Lidia (234). Destaca su aspecto afeminado, como ocurría en Esquilo, *Edonos*, fr. 72. Penteo amenaza con la represión. Considera θαῦμα, “un prodigio”, ver a Tiresias y a Cadmo disfrazados (248-249) ἐν ποικίλαισι νεβρίσι, digno de risa, βακχεύοντ’ (251), “como bacante”. Se avergüenza de verlos bailar (251) y se escandaliza de que las mujeres beban vino (261), οὐχ ὑγιᾶς οὐδὲν... Para Tiresias el discurso de Penteo no es propio de un sabio (266-269), νοῦν οὐκ ἔχων (271). En cambio, Tiresias se refiere a un falso Dioniso creado por Zeus para calmar la hostilidad de Hera, ὄμηρον ἐκδιδοῦς / Διόνυσον Ἥρας νεϊκέων, para ser rehén de la diosa, como base de la leyenda, λόγος (293-294).⁴⁰

El dios penetra, τὸ μανιῶδες, “a modo de delirio”, en el cuerpo, ἐς τὸ σῶμα ἔλθη (299-300), y provoca la mántica. Esta μανία también funciona para la guerra (305).

Habla Tiresias (entre 314 y 318) sobre el hecho de que Dioniso no fuerza a las mujeres, sino que ἐν τῇ φύσει / τὸ σωφρονεῖν ἔνεστι, “en la naturaleza está ser prudente” γ, si es σώφρων, ni en las fiestas báquicas se corromperá. No hay moralidad propia de Dioniso.⁴¹ Eurípides refleja el conflicto, no toma partido,⁴² pero busca representar la liberación.

El coro considera que Tiresias ha sabido conciliar a Apolo y Dioniso (328-329). El dionisismo se integra a través de Apolo, de la *sophrosýne*. Igual que la tragedia, cuando se convierte en actividad cívica. Sería un proceso como el de Delfos con el dionisismo.⁴³ Representa la integración conflictiva propia de la ciudad y de la tragedia misma como género. Cadmo ataca el falso racionalismo de Penteo: φρονῶν οὐδὲν φρονεῖς (332). Propone mentir para admitir al dios y a su madre. En esa disyuntiva, Penteo ni es un héroe ni un ilustrado.⁴⁴

40. Ver traducción y nota de Grégoire, 1961.

41. Dodds, 1944, *ad loc.*, destaca la contraposición de φύσις frente a νόμος.

42. Dodds, 1944, pp. xlvi-xlvii.

43. Dodds, 1944, *ad loc.*

44. Diller, 1983, p. 364.

Dioniso es atacado por Penteote como extranjero que además adopta forma femenina, *thelymorphon* (353).⁴⁵ Según éste, trae la locura a las mujeres y ultraja los lechos (354). Luego, en 359, Tiresias marca el contraste entre dos manifestaciones de locura de Penteote:⁴⁶ ἤδη καὶ πρὶν... Para Tiresias y Cadmo, τῷ Διὸς δουλευτέον (367), “hay que servir al hijo de Zeus”. Y el primero hace un juego de palabras entre Πενθεὺς γὰρ πένθος (367), que en las traducciones suele requerir explicación.

El coro invoca a la Piedad, Ὀσία, frente a la *hýbris* de Penteote, que se opone a las celebraciones floridas bañadas en el vino, εὐφροσύναις (377), con la ἀνόμου τ’ ἀφροσύνας (387), “le demencia sin ley”. Frente a ello, predica la *hesychía*, “la serenidad”, καὶ τὸ φρονεῖν (390), “el pensar”. Τὸ σοφὸν δ’ οὐ σοφία (395): juega con las paradojas, que permiten afirmaciones como éstas para contraponer una sabiduría a otra, el saber místico o revelado y el saber racional, dentro de los problemas lingüísticos que caracterizaron los debates intelectuales del siglo V ateniense:⁴⁷ φρονεῖν, pero no fuera de los límites humanos (396). Por perseguir grandes cosas se escapa el presente (398-399). El hijo de Zeus ama ὀλβοτότειραν Εἰρήναν, κουροτρόφον θεάν (419-420), “la paz, diosa nodriza de jóvenes, portadora de la paz”,⁴⁸ como la estatua de Cefisódoto, con Πλοῦτος en brazos.⁴⁹ Ofrece el vino al rico y al pobre (421-422). Se presenta explícitamente a Baco como dios interclasista. Odia al que no quiere vivir feliz, εὐαίωνα διαζῆν (426). El coro en cambio elogia la felicidad y lo que ama la masa, *plêthos* (430). Acepta τὸ πλῆθος ὅ τι τὸ φαυλότερον.⁵⁰

El servidor de Penteote presenta a Baco como un animal cazado, τήνδ’ ἄγρην (434). Ὁ θῆρ... “la fiera (en 436). Dioniso muestra la sonrisa ambigua (439),⁵¹ mientras Penteote acusa a Dioniso de raptar, συνήρπασας (443), a las bacantes. Bromio viene a llenar de maravillas (θαυμάτων) la ciudad de Tebas (449).

Penteote reprocha a Dioniso su aspecto femenino (453-459), no marcado por la lucha, sino pleno de amor, πόθου πλέως (456), de piel blanca (457), como los orientales y las mujeres. No expuesto al sol, sino a la sombra (458), cazando a Afrodita con la belleza (459). Penteote cuestiona que Zeus engendre “nuevos dioses” (467). Interpreta que lo violentó, σ’... ἠνάγκασεν (469). Los misterios son secretos, ἄρρητ’ (372).

45. En su comentario, Dodds cita Esquilo fr. 61, pero Eurípides sigue también la tradición ya presente en Esquilo fr. 448. Éste dedicó al tema una trilogía entera (Lacroix, 1976, p. 12).

46. Dodds, 1944, *ad loc.*

47. Wise, 1998, p. 54.

48. Plácido, 1996, pp. 55-66.

49. Dodds, 1944, *ad loc.*

50. Ver *Himnos homéricos IV (Himno a Dioniso I)*, 14.

51. Dodds, 1944, *ad loc.* Como hará de nuevo en 1020-23.

Penteo le pregunta si viene con su δαίμονα (481). Los bárbaros los celebran (482). Todos los bárbaros “procesionan” esta orgía, dice Dioniso (482). Penteo lo atribuye a la inferioridad intelectual con respecto a los griegos (483). Dioniso aclara que sólo difieren los *nómoi* (484). Penteo opina que es porque son peores de mente que los griegos (483). Y Dioniso contesta que οἱ νόμοι δὲ διάφοροι (483). La oscuridad es sagrada (486). Penteo amenaza con castigar por los sofismas (489). Dioniso le reprocha en cambio su ignorancia e impiedad (490). También Penteo lo acusa de no inexperto en discursos κοῦκ ἀγύμναστος λόγων (491), de compartir la práctica de los sofistas.

Penteo amenaza con cortar la “afeminada cabellera”, *habròn bóstrychon* (493). Dice ser más fuerte, κυριώτερος, que el dios (505). Pero el nombre de Penteo es “sufridor” (508). Amenaza con vender como esclavas a las bacantes (514) y llevarlas al telar de donde las ha liberado Dioniso (en 118).⁵²

La invocación del coro (520-603) invita a Dítirambo a entrar “en mi varonil matriz” (526-527),⁵³ donde usa νηδύς que se puede referir al estómago pero más específicamente al vientre femenino, y así lo consideran LS y Tovar. Penteo se presenta como un monstruo (539) χθόνιον, hijo de Equión, también ctónico (541), y como un gigante (544). Ahora se trata de castigar la *hýbris* del hombre asesino (555). Reclama al portador del tirso (557) para los tíasos (558), con referencia a Orfeo (562). Llegará para danzar ἅμα Βακχεύμασι (567), “en las fiestas báquicas”. Traerá la *eudaimonía* a los mortales (572). Dioniso desde la prisión reclama a las bacantes (578). Pide quemar la casa de Penteo (595). Dioniso aparece ahora como *ánax* que destruye el palacio de Penteo (602). Este segundo *stásimon* contrasta con la violencia desatada a partir de ahora.⁵⁴ Dioniso pretende tranquilizarlas como βάρβαροι γυνναίκες (605). El coro celebra Ὡ φάος μέγιστον (608), “¡oh grandísima luz!”. Dioniso es esperado como φύλαξ y liberador (612-613). Se ha liberado solo (614), proclama él mismo.

Dioniso conserva la tranquilidad, ἡσυχος en v. 622. Penteo se atrevió a combatir con un dios siendo hombre (635). Lo propio del sabio es σῶφρον’ εὐοργησίαν (641), “un temple moderado”. Para Penteo, Baco es ó ξένος (642). Éste le recomienda ἡσυχον πόδα (647), “un pie tranquilo”. Penteo pregunta quién lo liberará, τοὺς λόγους γὰρ εἰσφέρεις καινοὺς αἰεὶ (650), “pues siempre acudes a los nuevos argumentos”. Lo liberará ὅς τὴν πολύβροτον ἄμπελον φύει βροτοῖς (651), “el que cría la rica viña para los mortales”. Penteo lo llama σοφός... salvo para lo que hay que ser sabio, y él contesta que sobre todo para lo que es preciso, ... ταῦτ’ ἔγωγ’ ἔφυν σοφός

52. Ver Rodríguez Adrados, 1990, *ad loc.*

53. Traducción de Tovar, 1982.

54. Rehm, 1992, p. 103.

(655-656), “es cuando soy sabio”. El mensajero teme al poder βασιλικόν de Penteo (671). Puede superar los muros de la ciudad. Penteo se pronuncia contra el que ha inventado τὰς τέχνας γυναιξί... (675-676). El mensajero ha visto tres tíasos de cores femeninos dirigidos por Autónie, Ágave e Ino (681-682). Todo en un ambiente pastoril, no enloquecido (686-688), alternativo al de Ágave (720). Las Ménades no están borrachas,⁵⁵ según versos 686-687: οὐχ ὡς σὺ φῆς / ὦνωμένας κρατήρι... “no como tú dices”; de nuevo trataría de un ritual de invierno, no de primavera, cuando se abría el vino nuevo, en las Antesterias.

Se levantan θαῦμ’ ἰδεῖν εὐκοσμίας (693), “como un milagro de buen orden digno de verse”, en contraste con la orgía. Las imágenes (695-713) responden a la iconografía de las bacantes:⁵⁶ con la simbología de la abundancia. Los pastores comentan ὡς δεινὰ δρῶσι θαυμάτων τ’ ἐπάξια (716), “cuántos prodigios hacen dignos de admiración”. Habló uno, πλάνης κατ’ ἄστν, “habitual de la ciudad”, que propuso salir a cazar a Ágave (717-719). Ágave ordena atacarlos (728-733). Nos libramos del σπαραγμόν: con referencia al descuartizamiento a manos de las bacantes (735). Los toros ἐσφάλλοντο (744). El mundo aparece al revés: mujeres persiguiendo a hombres (764). El mensajero pide a Penteo que reciba al dios en la ciudad (770), pues dio la viña πανσίλιπον, “que acaba con las penas”, a los mortales (772). Sin vino no hay Κύπρις y no hay nada τερπνόν..., “placentero”, para los humanos (773-774). El pueblo se inclina por la aceptación frente al tirano.⁵⁷ El coro declara que hablará libremente al tirano a pesar del temor: “Dioniso no es menor que ningún dios” (775-777). La reacción de Penteo es bélica (779-786), indignado por tener que enfrentarse a mujeres, ὕβρισμα βακχῶν; no soporta que venga de mujeres. Dioniso recomienda una vez más ἡσυχάζειν (790). Cuando Penteo amenaza con encarcelarlo, Dioniso responde con hacerle sacrificios, θύοιμ’ ἄν αὐτῶ..., por las amenazas θνητὸς ὢν θεῶ (794-795), “a un dios siendo mortal”. Penteo amenaza a su vez con hacer sacrificio de mujeres, φόνον γε θῆλυν (796).

Los escudos retrocederán ante los tirsos de las bacantes, según Dioniso (798-799). Penteo considera que ceder es servir a sus esclavos (804). Dioniso declara que lo que quiere es salvarlos (806). En el verso 810 se produce un cambio en la actitud de Dioniso,⁵⁸ cuando Penteo quiere ver a las bacantes en acción (811-820) en los montes y declara que quiere ver “penosamente”, λυπρῶς (814), y Dioniso se sorprende de que

55. Dodds, 1944, p. xiii.

56. Grégoire y Meunier, 1961, *ad loc.*, citando a Phillipart, 1940.

57. Rodríguez Adrados, 1990, *ad loc.*

58. Grégoire, 1961, *ad loc.*

quiera ver con gusto cosas amargas para él, ἡδέως ἄ σοι πικρά (815), en un lenguaje absolutamente paradójico, parte del comportamiento general del dios frente a Penteo, en una especie de estrategia de la confusión. Dioniso se propone cubrirse con βυσσίνους πέπλους (821), “con peplos de lino”, tal como aparece en la cerámica.⁵⁹ Y viene la propuesta a Penteo de vestirse de mujer (822), εἰς γυναῖκας, “para que no te maten” (823). Para poder ser θεατῆς Μαινάδων (829), “espectador de las Ménades”.

El travestismo de expresa en 831-833, donde Penteo se pone una peluca, κόμην, vestidos largos y la μίτρα; ya fuera de sí, tomará forma de mujer, γυναικόμορφον, lo que hará reír a los tebanos (854-855). Así el hombre está en la red: γυναῖκες, ἀνὴρ ἐς βόλον καθίσταται (847-848), como una caza del hombre por las mujeres. Estará fuera de sí. Entonces es cuando Dioniso entra en él.⁶⁰ Pone a Penteo fuera de razón, ἔκστησον φρενῶν (850). Con el nuevo vestido marchará al Hades (857), estrangulado por su madre, κατασφαγεῖς (858), término habitual en el sacrificio. Conocerá a Dioniso, el hijo de Zeus (859-860). Dioniso, δεινότητος, ἀνθρώποισι δ’ ἠπιώτατος (861): “muy terrible, pero benigno para los hombres”, característica del dios así como de la tragedia y de los espectáculos dionisiacos. El coro canta la imposición de la piedad.

El coro γὰ ἀναβακχεύουσα (864), “danza al modo de las bacantes”. Se plantea τί τὸ σοφὸν (877), “¿qué es lo sabio?”. Y sobre el dominio del vencido declara ὃ τι καλὸν φίλον ἀεὶ (881), “lo bello es siempre querido”. Se repite como estribillo (897-901). En el epodo de versos 903-911, expone una especie de letanía con la repetición del término εὐδαίμων, “bienaventurado...”.

Según Dioniso, Penteo quiere ver lo que no debe (912), ἂ μὴ χρεῶν ὄρα̃ν. Tiene que mostrarse travestido para espiar (913-916), como una de las hijas de Cadmo, y lo llama a salir de casa. Penteo comienza a ver a Dioniso como un toro (920), en reconocimiento de su poder. Dioniso dice que Penteo ya ve lo que hay que ver (924), ἂ χρεὶ σ’ ὄρα̃ν. Dioniso no lo ve ὑπὸ μίτρα (929), pero él se justifica. Se reconoce βακχιάζω (931). Penteo pide a Dioniso que lo adorne él, σὺ κόσμει (934), entregado ya al dios, “en una grotesca parodia de la coquetería femenina”.⁶¹ El hecho de que el peplo llega hasta el pie (937) le confiere un aspecto fúnebre que lo identifica con un cadáver.⁶²

“Cuando veas a las bacantes σώφρονας” (940) en el ritual será el momento en que cambie la visión de Penteo; es el momento en que se ha transformado su mente:

59. Rodríguez Adrados, 1990, *ad loc.*

60. Dodds, 1944, p. xxviii.

61. Zeitlin, 1990, p. 74.

62. Rehm, 1992, p. 67.

μεθέστηκας φρενῶν (944). Tiene que pasar ἀγῶνες (964), “pruebas”. El dios será σωτήριος (965), “salvador”. Dioniso le dice que va a terribles sufrimientos, πάθη, y en el cielo alcanzará κλέος (971-972), la “gloria”. Dioniso exhorta a las mujeres a conducir a Penteo, εἰς ἀγῶνα μέγαν (975), “a la gran prueba”. En la oda comprendida entre los versos 977 y 1023, compuesta de estrofa, antistrofa y epodo, se propone la venganza por la actuación de Penteo, en forma de sacrificio.⁶³ Las bacantes lo atacan por espiar con vestimenta femenina (980). Penteo es calificado como γεγενῆ (996 y 1016), “nacido de la tierra”. Con él cae la próspera casa de Cadmo (1024). Se muestra como gran dios a Bromio (1031). Dioniso se coloca por encima de Tebas (1038). Él pone a Penteo en un árbol y lo eleva y expone al castigo de la Ménades (1064-1083). Las Bacantes se muestran enloquecidas, θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανεῖς (1094). ¡Que no pueda anunciar las danzas secretas del dios!, μὴ ἀπανγγεῖλη... (1108). En su furor, arrancan el árbol (1110).

Se trata de una exposición propia del culto desde el verso 992,⁶⁴ como invocación, ἴτω δίκη φανερός, ἴτω ξιφηφόρος..., para promover la justicia contra el ateo (1015).

El mensajero anuncia la muerte de Penteo (1030) y el coro celebra la grandeza del dios (1031). Queda destrozado como el propio Dioniso con los Titanes.⁶⁵ Dioniso, no Tebas, tiene el poder, *krátos* (1037-1038). Penteo se vuelve a Citerón como *despótes* (1046). Las Ménades estaban ocupadas ἐν τερπνοῖς πόνοις (1053), “en dulces labores”.

Penteo se ha subido a un abeto (1061) para ver μαινάδων αἰσχουργίαν (1062), “acciones impúdicas de las ménades”, los actos obscenos con que se restaura la fertilidad, por ejemplo en el *Himno homérico a Deméter*. El mensajero vio τοῦ ξένου <τὸ> θαῦμα (1063), “el milagro del extranjero”, es decir, Dioniso. Dobla el abeto como un arco (1066). Ofrece la víctima a las ménades para el castigo (1081). Apareció una luz de fuego sagrado (1083). La ménades saltan θεοῦ πνοαῖσιν ἐμμανεῖς (1094), “enloquecidas por la inspiración del dios”. Para evitar μήδ’ ἀπαγγεῖλη θεοῦ χοροὺς κρυφαίους (1108-1109), “que anuncie los coros ocultos”. La madre es ἱερέα φόνου (1114), “sacerdotisa del sacrificio”. Ella οὐ φρονοῦσ’ ἄ χρῆ φρονεῖν (1123), “sin pensar lo que hay que pensar, estaba poseída por Baco” (1124)... Como en muchas ocasiones, la escena más dramática aparece en boca de los mensajeros.⁶⁶

63. Wiles, 1997, p. 97.

64. Dodds, 1944, p. xxxviii.

65. Thomson, 1946, p. 141

66. Rehm, 1992, p. 62.

La homofagia, a partir del v. 1125, mezcla el gusto y la repugnancia, como indica Plutarco, *Sobre la falta de oráculos*, 14 = *Morales*, 417C, que cita a Heródoto II 171, para referirse a sacrificios cruentos con ὠμοφαγαίαι y otras prácticas, igual que Píndaro, fr. 208, 10-11 Christ = 61 Bowra = 70 Schroeder.⁶⁷ Colabora la masa de las bacantes, *óchlos* (1130), en la destrucción del cuerpo, 1135: *sparagmoís*. Se sucede el triunfo y la desgracia: 1147, el triunfo con lágrimas.

Las bacantes cantan la desgracia (ξυμφοράν) de Penteo, ὅς τὰν θηλυγενῆ στολὰν νάρθηκά τε..., que, con vestido de origen femenino...; y cambiaron en llanto la gloria..., en un bello combate, καλὸς ἀγών, lo que viene a ser la definición de la tragedia...; se propone bañar la mano en sangre del hijo (1154-1164). Corre Ágave enloquecida y van a recibir el *kômon* del dios (1166-1167); invoca a las bacantes como Ἀσιάδες Βάκχαι. Considera a Penteo caza feliz, *makárimon thératon* (1171). La caza es *eutychés* (1183), “afortunada”. Ágave invita a la participación en el banquete: μέτεχέ νυν θοίνας (1184). La víctima se define como joven ternero νέος ὁ μόσχος (1185) y el rey como cazador, ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς (1192). Siguen alabando la caza, *perissán* “sublime” (1197). Han cazado con sus blancos brazos (1206). Alardea de la pieza cobrada e incluso llama a Penteo para enseñársela (1212).

Cadmo lo considera un asesinato (1245), un castigo del dios (1250), frente al entusiasmo de Ágave. Ésta atribuye las palabras de Cadmo a la torpeza de la vejez (1251). Cadmo advierte del dolor que sufrirán cuando comprendan, φρονήσασαι (1259). Ágave cree que ya está libre de la locura (1270). Ha olvidado lo anterior (1272). Reconoce a Penteo con espanto (1282) y se considera desgraciada, *tálaina* (1282), con gran dolor, μέγιστον ἄλγος. La verdad aparece de modo no oportuno, ἐν οὐ καιρῷ (1287). Según Cadmo, Penteo había ido al Citerón a burlarse del dios (1293). Las mujeres estaban locas (1295) y toda la ciudad *exebakcheúthe* (1295), “fue poseída por Baco”. El dios los castigó a él y a ellas (1303). Ágave muestra cómo ha cambiado su situación, μετεστράφη (1329): del triunfo a la catástrofe.

Dioniso promete a Cadmo ir μακάρων τ’ ἐς αἶαν (1329), “a la tierra de los bienaventurados” con Harmonía. Cerca del final (1348-1349), entre Ágave y Dioniso proponen que los dioses eliminen la crueldad hacia los humanos con muestras de simpatías hacia las víctimas del dios, que los dioses no se asemejen a los mortales (habla Ágave o Cadmo, p. e. en Adrados). Dioniso ha castigado porque su nombre no era honrado en Tebas, ἀγέραστον (1378). En cualquier caso, se trata de un modo peculiar de manifestarse la divinidad en el final de la obra, diferente al clásico *deus ex macchina*.⁶⁸

67. Dodds, 1944, p. xvii.

68. Rehm, 1992, p. 71.

La obra está impregnada por el ritual, pero en ella es patente el tránsito hacia la tragedia. En ese tránsito desempeña un importante papel la indumentaria de Penteo disfrazado de mujer, donde los rituales tradicionales de jóvenes travestidos se convierten en el núcleo de la περιπέτεια que Aristóteles consideraba esencia de la tragedia (*Poética*, 6 = 1350a 33-35).

BIBLIOGRAFÍA

- Alcock, S.E. y Osborne, R. (1994). *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.
- Cartledge, P.A., Harvey, F.D. (eds.) (1985). *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix*. Londres: Duckworth.
- Costa, V. (ed.) (2007). *Filocoro di Atene. I, Testimonianze e Frammenti del'Atthis*. Tivoli: TORED.
- Davies, J.K. (1971). *APF = Athenian Propertied Families, 600-300*. Oxford: Oxford University Press.
- De Schutter, X. (1987). Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes. *AC*, 56, pp. 103-129.
- Diller, H. (1983). Euripides' Final Phase: the *Bacchae*. En Segal, 1983, pp. 357-389.
- Dodds, E.R. (ed.) (1944). *Euripides. Bacchae*. Oxford: Clarendon Press (ed. 1960).
- Garland, R.S.J. (1984). Religious Authority in Archaic and Classical Athens. *ABSA*, 79, pp. 75-123.
- Green, J.R. (1994). *Theatre in Ancient Greek Society*. London y New York: Routledge.
- Grégoire, H. (1961). *Euripide, Les Bacchantes*. Paris: CUF.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hernández, L. y Alvar, J. (eds.) (2004). *Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX. Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo (Valladolid, 7-9 de noviembre 2002)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Kearns, E. (1985). Change and Continuity in Religions' Structures after Cleisthenes. En Cartledge y Harvey, 1985, pp. 189-207.
- Lacroix, M. (1976). *Les Bacchantes d' Euripide. Introduction, texte, traduction et commentaire ; analyse métrique des parties lyriques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Munn, M. (2000). *The School of History. Athens in the Age of Socrates*. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press.
- Osborne, R. (1994). Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica. En Alcock y Osborne, 1994, pp. 143-160.
- Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.) (1996). *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Phillipart, H. (1940). Iconographie des Bacchantes d' Euripide. *RBPhH*, 9, pp. 5-72.
- Plácido, D. (1995). La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, pp. 207-215.
- Plácido, D. (1996). Las ambigüedades de la Paz. El culto de Irene en Atenas. En Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, 1996, pp. 55-66.
- Plácido, D. (2004). Las prácticas religiosas atenienses y el control social en la democracia. En Hernández y Alvar, 2004, pp. 163-167.
- Rehm, R. (1992). *Greek Tragic Theatre*. London y New York: Routledge.

- Rodríguez Adrados, F. (1990). *Eurípides, Andrómaca, Heracles loco, las Bacantes*. Madrid: Alianza.
- Segal, E. (ed.) (1983). *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, G. (1946²). *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*. London: Lawrence & Wishart.
- Thomson, G. (1949). *Studies in Ancient Greek Society. I. The Prehistoric Aegean*. London: Lawrence & Wishart.
- Thomson, G. (1955). *Studies in Ancient Greek Society. II. The First Philosophers*. London: Lawrence & Wishart.
- Tovar, A. (1982). *Eurípides, Tragedias, II. Las Bacantes. Hécuba*. Madrid: Alma Mate.
- Valdés, M., 2002 *Política y Religión en Atenas Arcaica*. Oxford: Archaeopress.
- Valdés, M. (2015). De las Calqueas a las Hefestias: consideraciones sobre los artesanos, la ciudadanía y Hefesto. *DHA*, 41.2, pp. 19-40.
- Wiles, D. (1997). *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winckler, J.J. y Zeitlin, F.I. (eds.) (1990). *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press.
- Wise, J. (1998). *Dionysus Writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Zeitlin, F. (1990). Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. En Winckler y Zeitlin, 1990, pp. 63-96.