

A MULHER GREGA COMO ‘SACRIFICADORA’:

‘Trangressão’?

TALITA NUNES SILVA*

RESUMO

Neste artigo propomos uma reflexão acerca do termo ‘trangressão’ e sua relação com o papel desempenhado pela mulher grega no sacrifício. O conceito de ‘trangressão’ remete a atitude de ir além dos limites socialmente permitidos, independentemente da consciência ou da intenção do ‘trangressor’. Por meio da análise da atuação de Clitemnestra na ‘Oréstia’ de Ésquilo, cujo assassinio de Agamêmnon é comparado a um sacrifício, procuramos refletir se o fato de assumir o papel de ‘sacrificadora’ seria uma demonstração de ‘trangressão’ às normas religiosas estabelecidas pela sociedade grega.

Palavras-chave: trangressão, sacrifício, gênero.

ABSTRACT

In this article we propose a reflection about ‘transgression’ and its relationship with the Greek woman’s role in sacrifice. The ‘transgression’ concept refers to attitude to go beyond socially permissible limits, regardless of awareness or intent of the ‘transgressor’. Through the Clytemnestra’s performance analysis in Aeschylus’ ‘Oresteia’, whose murder of Agamemnon is likened to a sacrifice, we procure reflect about the possibility of the killer’s role of sacrificial victim performed by a woman be a ‘transgression’ to the religious norms of Greek society.

Keywords: transgression, sacrifice, gender.

*Doutoranda em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF), bolsista CAPES e integrante do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA).
Correio eletrônico: talita.nunes@uol.com.br.

O presente artigo tem o intuito de analisar a atuação da mulher dentro do rito maior da religião grega, o sacrifício e particularmente o sacrifício de sangue. Neste viés buscaremos primeiramente refletir sobre a participação da mulher na *thusia* e na partilha da carne, para posteriormente analisarmos a possibilidade da atuação do gênero feminino no ofício considerado por Marcel Detienne como a esfera mais importante do sacrifício: o abate da vítima. Questionaremos se o papel de uma mulher como sacrificadora seria verossímil ou se consistiria em uma 'transgressão' às normas da sociedade Grega Clássica. Com este objetivo analisaremos um exemplo de personagem feminina que atua como 'sacrificadora' na tragédia, a Clitemnestra do *Agamêmnon* de Ésquilo, cujo assassinio cometido se assemelha a um sacrifício de sangue, a *Bouphonia*.

Segundo Mathew Dillon estudos recentes têm se debruçado sobre a participação feminina nos sacrifícios e na partilha da carne¹. No entanto, durante muito tempo estas indagações estiveram ausentes das preocupações de grande parte dos estudiosos que davam como certo a premissa de que as mulheres estavam incluídas no culto sacrificial, ou seja, de que "homens e mulheres partilhavam igualmente no sacrifício", ainda que ponderassem a existência de diferenças quanto aos papéis desempenhados por cada gênero². Walter Burkert, por exemplo, tomava por certo que apenas mulheres eram *kanephoroi*, desenvolviam o *ololygé* (o choro ritual clamado no momento da deflagração do golpe sobre a vítima) e que apenas homens eram sacrificadores, mas ao mesmo tempo, acreditava que ambos os gêneros partilhavam a carne no banquete sacrificial³. Contudo, após a publicação do livro *The cuisine of sacrifice among the Greeks*⁴ a visão de Marcel Detienne se tornou predominante.

Para Detienne há uma homologia entre poder político e prática sacrificial. Desta maneira, do mesmo modo que as mulheres estão excluídas dos direitos políticos elas "são mantidas longe de altares, da carne e do sangue"⁵. Contudo, o autor afirma que ainda que conservadas à distância da carne as mulheres não eram excluídas do sacrifício. Esta afirmação que pode soar como paradoxal consiste, em nosso entender, no fato de que o feminino não estava totalmente à parte dos sacrifícios sanguinolentos. Ou seja, de acordo com o autor havia ritos sacrificiais dos quais as mulheres participavam, às vezes até mesmo como sacerdotisas e comensais da carne sacrificial. Entretanto, Detienne pontua que estes casos são na verdade exceções e que estas - cujos exemplos proliferam em seu texto - "provam o monopólio masculino nos assuntos do sacrifício de sangue e tudo conectado ao comer da carne"⁶. Deste modo, ao contrário de seus predecessores que no geral pensavam que a exclusão do gênero feminino representava uma exceção (característica peculiar de alguns cultos), o referido autor considera que as mulheres estavam normalmente banidas do sacrifício sangrento, assim como da partilha da carne sacrificial. No entanto, Robin Osborne chama a atenção para o fato de que o número de exclusões específicas de mulheres nas atividades cúlticas é muito maior do que o de inclusões no corpus das leis sagradas. O que nos faz questionar o pressuposto de Detienne de que as mulheres estavam geralmente excluídas deste rito e do comer da carne.

Assim como Osborne encontramos em Mathew Dillon uma visão que rebate o pressuposto de que a exclusão do feminino do sacrifício sangrento e do banquete era a 'norma'. Dillon chama a atenção para o fato de que "Exemplos de proibições gerais não são escassos,

1 DILLON, Mathew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. New York: Routledge, 2008, p.236.

2 OSBORNE, Robin. "Women and Sacrifice in Classical Greece", *The Classical Quarterly*. Cambridge University Press, vol.43, n.º 2, 1993, p. 393.

3 *Idem*, p.394.

4 DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre (orgs.). *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

5 *Idem*, p.131.

6 *Idem*, p.133.

mas parecem ser comparativamente poucos em número, sugerindo que as proibições nascem a partir da combinação de um local e de um culto particular para banir as mulheres⁷. O autor pontua que embora o feminino pudesse ser proibido de participar da partilha da carne dos festivais promovidos pelo estado, principalmente daquele nos quais os sacrifícios eram conduzidos por homens, essa não era uma proibição geral. Sendo que em alguns destes sacrifícios públicos elas claramente partilhavam da carne⁸. Nestes sacrifícios muitas vezes elas participavam do banquete sacrificial por intermédio de seus parentes masculinos. No entanto, ao contrário de Detienne que considera que em geral as mulheres têm acesso à carne unicamente por meio da mediação de seus maridos, Dillon ressalta que as evidências sugerem que elas não recebem a carne sacrificial unicamente como complemento dos homens de sua família. Em muitos sacrifícios a participação do feminino é requerida pela divindade, não sendo poucos os cultos nos quais mulheres oficiavam como sacerdotisas. Alguns sacrifícios eram mesmo reservados a atuação feminina como as Tesmofórias em honra a Deméter. Nestes as mulheres não só partilhavam da carne como os homens eram proibidos de fazê-lo, justamente porque não estavam presentes para tomar parte da comensalidade.

Isto posto, acreditamos que não se deve tomar como 'norma' nem a inclusão nem a exclusão das mulheres do rito do sacrifício e da partilha da carne, mas que a exclusão ou inclusão devem ser analisadas dentro de cada grupo de culto e lugar específico, ou seja, devem ser observadas como fruto de contextos determinados. Desta forma, podemos asseverar que as mulheres exerciam muitas vezes um papel ativo nos rituais de sacrifício, não apenas como *kanephoroi*⁹ e declamadoras do choro sacrificial, mas também como sacerdotisas e compartilhadoras da carne. Mas, e com relação ao papel de sacrificador¹⁰ no sentido específico de abatedor do *hiereion*? Poderia uma mulher atuar como sacrificadora? Ou o desempenho deste ofício seria considerado como uma *transgressão* às normas da sociedade grega? Para responder tais questões é necessário primeiramente elucidar o que entendemos por *transgressão*. Neste intuito, devido a centralidade do conceito de *transgressão* para o presente artigo faremos um balanço das definições que as Ciências Sociais, a Psicanálise e o Direito conceberam para o termo *transgressão* e demarcaremos nossa concepção do conceito.

A noção de *transgressão* é popularmente concebida como um ato desviante de particular gravidade. No entanto, essa definição empobrece a complexidade e a profundidade do conceito que comporta significações e campos de aplicação múltiplos. De acordo com Michel Hastings, Loïc Nicolas e Cédric Passard na introdução de *Paradoxes de la transgression*¹¹, obra que expõe a perspectiva das Ciências Sociais acerca do referido conceito, 'transgredir' evoca como primeira acepção o ato de extrapolar um limite. Entretanto, o conceito não se refere de modo indiscriminado a toda e qualquer ultrapassagem. A *transgressão* consiste na ação de exceder os limites (crenças, valores, normas) considerados fundamentais para uma dada sociedade e que são mantidos para o seu próprio bem. Deste modo, a referida noção é "a expressão do trabalho de qualificação social" que torna certos desvios particularmente reprováveis, os fazendo entrar assim "em uma categoria moral depreciada"¹².

O transgressor representa assim uma ameaça, pois coloca em dúvida as fronteiras

7 OSBORNE, *op.cit.*, p.237.

8 *Ibidem*, p.266.

9 *Kanephoros* (uma garota solteira livre de mácula que carrega na frente da procissão sobre sua cabeça a cesta sacrificial).

10 "Sacrificador pode ser usado em vários sentidos, no sentido de 'assassino', no sentido de pessoa oficiante, e no sentido de 'aquele que leva o animal a ser sacrificado'." OSBORNE, 1993, p.393.

11 HASTINGS, Michel; NICOLAS, Loïc; PASSARD, Cédric. *Paradoxes de la transgression*. Paris: CNRS ÉDITIONS, 2012, p.9.

12 *Idem*.

estabelecidas lançando incertezas sobre a validade e a imutabilidade das mesmas. No entanto, “o ato do transgressor não é apenas uma ruptura e despedaçamento, mas (...) contribui também para a atualização das dinâmicas da ordem política e social”¹³. A transgressão permite uma renovação da sociedade e dos princípios que a fundamentam, pois ao infringir suas fronteiras ela permite não só que o grupo as restabeleça, mas igualmente que as reavalie e atualize. Deste modo, “o mesmo comportamento pode constituir uma transgressão das normas se ele é cometido em um momento preciso ou por uma pessoa determinada, mas não se ele é cometido em um outro momento ou por uma outra pessoa; (...)”¹⁴

Outro aspecto, relevante da definição de transgressão apresentada em *Paradoxes de la transgression* se encontra no capítulo ‘Les limites du tolérable’, de Albert Ogien. De acordo com o autor o ato de transgressão é voluntário, ou seja, o indivíduo que o comete atua de modo deliberado. Isso porque a *transgressão*, ao consistir na inversão de valores fundamentais e, portanto, comumente aceitos pelos membros de uma sociedade, se torna um ato “transparente a si mesmo e aos outros”. Por conseguinte, é impossível exceder um limite essencial à comunidade sem ter consciência de fazê-lo. Nesse sentido, Ogien diferencia *transgressão* dos atos de desvio ou de ilegalismo, pois - de forma objetiva - estes seriam involuntários, geralmente perdoáveis e remeteriam “a uma pluralidade de ordens normativas - que se situam entre o que é adequado e o que é ilegal - o julgamento da transgressão vem simplesmente lembrar as fronteiras do sagrado ou do privado e os limites da abjeção.”¹⁵ O autor ao considerar os atos de *transgressão* como imperdoáveis pontua que estes esses se referem ao domínio do sagrado e do privado. Contudo, a *transgressão* ao se referir aos excessos cometidos contra os princípios basilares de um grupo não remete apenas ao sagrado e ao privado, mas igualmente ao que é estabelecido socialmente como adequado. O que pode ser explicitamente definido por lei - tornando sua infração como um ato ilegal - ou instituído de modo implícito, uma vez que os preceitos fundamentais de uma comunidade, em nosso entender, são os que definem seu ‘sistema de conduta’. Esse se refere de modo geral a todos os costumes, leis e valores aceitos pela sociedade como fundamentais a manutenção de seu modo de vida.

Tal ‘Sistema’, ao instituir os parâmetros do convívio social, cria igualmente seus interditos, os quais são essenciais para o desenvolvimento e proteção da ‘civilização’, sendo o estabelecimento de interditos o ingrediente essencial para a existência da mesma. Contudo, a ‘civilização’ está ligada essencialmente à noção de *transgressão*. E é devido a esta relação e ao fato da psicanálise se dedicar ao estudo do conflito entre o desejo do inconsciente e o interdito, que este campo de investigação volta sua atenção para a questão do limite e da transgressão. A obra coletiva *Transgression* procura explorar todos os aspectos desse conceito, mostrando seus diferentes usos tanto no plano da ‘civilização’ como nos domínios específicos do campo psicanalítico¹⁶. Doravante, delinearémos brevemente as conceituações esboçadas pelo referido trabalho que consideramos pertinentes à nossa exposição sobre o uso teórico da *transgressão*.

No texto ‘L’idéal et la transgression’, Paul Denis define a *transgressão* como o resultado da ruptura entre o *Superego*, mecanismo que impõe os limites, e o *Ideal do Eu*, organismo que visa a satisfação dos desejos. Esta ruptura decorre da falha do *Superego*, instância psíquica

13 HASTINGS, Michel et al, *op.cit.*, p.16.

14 *Idem*, p.17.

15 OGIEN, Albert. ‘Les limites du tolérable’. In: HASTINGS, Michel; NICOLAS, Loïc; PASSARD, Cédric. *Paradoxes de la transgression*. CNRS ÉDITIONS, Paris, 2012, p.66.

16 BOUHSIRA, Jacques; DREYFUS-ASSÉO, Sylvie; DURIEUX, Marie-Claire; JANIN, Claude. *Transgression*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

que internaliza as regras e valores da sociedade, em conter o *Ideal do Eu*, o que ocasiona a quebra dos limites e, portanto, a *transgressão*. Jacqueline Schaeffer pontua a existência de um duplo limite: os 'tabus' e os 'interditos'. O 'tabu' consistiria no primeiro limite se relacionando à "questão do sagrado e de seu terror, dos tabus do tocar ou do nomear, entre o humano e seu além ou o que lhe está abaixo. Trata-se do tabu das origens"¹⁷. Já os 'interditos' aludiriam a organização do ser humano em sociedade, as leis e limitações estabelecidas pelos homens para os homens - e no que diz respeito especificamente ao tema que concerne o artigo de Schaeffer, pelos homens para as mulheres.

A *transgressão* a estes esses limites provoca, no caso dos 'tabus', vergonha ou terror e dos 'interditos', a possibilidade do triunfo ou da culpabilidade. O superego, ao internalizar os interditos e inibir as violações aos mesmos, responde aos desvios com o sentimento de culpa. Todavia, se a *transgressão* representa uma ameaça à 'civilização', ao romper os interditos que esta estabelece para seu desenvolvimento e proteção, a autora pontua que "ela é igualmente um motor do progresso, de crescimento e de emancipação"¹⁸. Nesse sentido, a autora se aproxima da consideração presente em *Paradoxes de la transgression* - anteriormente mencionada - de que a *transgressão* permite a reavaliação e a atualização das fronteiras, permitindo o dinamismo e desenvolvimento da sociedade.

Do mesmo modo, Matthieu Robineau considera que as *transgressões* - mas não todas, apenas as *transgressões* admitidas - permitem a evolução das regras e normas de um sistema, uma vez que essa evolução decorre das mudanças pelas quais passam os costumes¹⁹. Sua observação advém da perspectiva do Direito que separa as *transgressões* em 'boas' e 'más'. As boas *transgressões* são necessárias, consistindo naquelas "transgressões que a sanção ignora ou que esquece", enquanto as más compreendem a à infração, à sanção, etc²⁰. O Direito reconhece assim graus de transgressão que podem ser observados na distinção que o Direito Civil faz "entre inexecução, má execução e atraso na execução de um contrato", ou na separação estabelecida pelo Direito Penal entre crimes, delitos e contravenções²¹. Segundo Michel Van de Kerchove, as diferenciações entre as *transgressões* têm a ver com a importância que se dá à norma excedida e aos valores que ela visa proteger. Esta percepção difere da definição do conceito que encontramos em *Paradoxes de la transgression*. De acordo com seus organizadores - Michel Hastings, Loïc Nicolas e Cédric Passard - o que determina que certa ultrapassagem de limite seja considerada como transgressão consiste no papel fundamental da norma, valor ou costume excedido. Em nosso entender, de acordo com esta definição, a diferenciação entre *transgressões* não seria possível uma vez que todos os atos *transgressores* consistem no desvio de pressupostos essenciais.

Assim como as Ciências Sociais e a Psicanálise, o Direito parte inicialmente da ideia geral do termo *transgressão* como 'passar para o outro lado', 'cruzar', 'ultrapassar um limite': "chamaremos transgressão, num sentido muito elementar (...), tudo que perturba a ordem das coisas e do pensamento estabelecido, assim como o conforto daqueles que aí se acham. Transgredir é não estar 'dentro'²². É assim que Jean-Jacques Suer define em linhas gerais o termo para posteriormente ressaltar as seguintes acepções: I) A *transgressão* não é o contrário da aplicação da regra do Direito, ela se reduz a uma oposição entre o que poderia ter ocorrido

17 SCHAEFFER, Jacqueline. 'Ève ou Lilith ? Les Transgressives'. In : BOUHSIRA, Jacques; DREYFUS-ASSÉO, Sylvie; DURIEUX, Marie-Claire; JANIN, Claude. *Transgression*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009, pp.87-88. 18 *Idem*, p.89.

19 ROBINEAU, Matthieu. 'Le Droit Civil et La Tolérance, ou L'ombre Portée de La Transgression'. In: SUER, Jean-Jacques; RICHARD, Pascal (orgs.). *La transgression*. Bruxelles : Éditions Bruylant, 2013, p.92.

20 SUER, Jean-Jacques. 'Transgresser, Interpréter, Traduire'. In: SUER & RICHARD, *op.Cit.*, p.16.

21 VAN DE KERCHOVE, Michel. 'Transgressions. Essai de Typologie'. In: SUER & RICHARD, *op.Cit.*, p.24.

22 SUER, Jean-Jacques, *op.cit.*, p.3.

(o que devia ter sido feito) e o que de fato ocorreu²³; II) ‘Transgredir’ é também se recusar a estar dentro, a aceitar os pressupostos do Direito como algo advindo de um contrato social que consistiria num pacto original. Transgredir é expor a não naturalidade desse pacto, suas inconseqüências e “recusar a se dobrar às suas mentiras práticas de todos os dias (transgressão em primeiro grau);²⁴ III) Transgredir significa que o sistema (guia para ação) ainda está de pé, que suas regras permanecem em vigor²⁵. Com essas considerações pontuais sobre o modo como o Direito enxerga a noção de *transgressão*, finalizamos a exposição feita até o momento sobre o uso e as definições consagradas ao referido conceito. Doravante, nos dedicaremos a elucidar a definição teórica de *transgressão* por nós adotada.

Definimos *transgressão* como a ação de exceder, ou seja, ultrapassar limites considerados fundamentais por uma determinada sociedade e que, por isso, consiste numa ação particularmente reprovável e socialmente inserida dentro de uma categoria moral depreciada²⁶. A *transgressão* consiste, portanto, em exceder normas jurídicas, culturais ou éticas as quais todos os membros de uma comunidade se sentem ligados e que, em conseqüência, são consideradas como os parâmetros que unem e mantêm o grupo. Assim sendo, a *transgressão* ao colocar em xeque os princípios que fundamentam a sociedade permite que esta os reafirme, mas também que os reavalie e atualize. Quanto ao ato transgressor, pontuamos que um determinado comportamento pode ser considerado ou não como uma transgressão dependendo da pessoa que o comete²⁷ e que a *transgressão*, como argumenta Albert Ogien, é necessariamente um ato voluntário. O caráter deliberado da *transgressão* advém do fato dela consistir na inversão de valores avaliados como fundamentais para a sociedade e, deste modo, comumente aceitos por seus membros, o que torna impossível exceder um limite essencial para a comunidade sem ter consciência de o fazê-lo. Tendo exposto nossa concepção do termo de *transgressão* e dando continuidade ao intuito de responder as indagações anteriormente levantadas, questões relativas a possibilidade ou não de uma mulher atuar como abatedora do *hiereion*, faremos uma breve análise da atuação da Clitemnestra Esquiliana como ‘sacrificadora’.

O termo *thusia* se aplicava originalmente a todas as formas de sacrifício, mas a partir do século V a.C. assumiu o sentido restrito de ‘sacrifício sangrento de tipo alimentar’²⁸ do qual a *Bouphonia*, rito realizado durante a Dipoléia (festa ateniense em honra a Zeus Políeas) era um exemplo. No *Agamêmnon*²⁹, Ésquilo apresenta o assassinato do rei argivo por Clitemnestra como metáfora de uma *Bouphonia* (sacrifício do boi). Elementos como o desfile ostensivo da *pompé* (procissão do sacrifício que levava o boi atraído até ao local sacrificial), a chegada da vítima ao altar e a indicação por meio da mesma de que o momento propício ao ato é chegado (por intermédio do consumo de iguarias que lhe são oferecidas ou do estremecimento de sua cabeça ao ser aspergida pela água lançada), permeiam a cena central da trilogia: a cena do tapete no qual Agamêmnon é recebido de volta ao palácio por sua esposa.

Ao retornar da guerra de Tróia o herói é recebido com honras e elogios por Clitemnestra que pede que o mesmo ao descer do carro pise no tapete purpúreo que lhe conduziria até a entrada do palácio³⁰. Inicialmente ele resiste alegando que tais honrarias cabem apenas aos

23 *Idem*, p.16.

24 *Idem*, p.5.

25 *Ibidem*, p.9.

26 HASTINGS, Michel et al, *op.cit.*, p.9.

27 *Idem*, p.17.

28 FAUQUIER, Michel; VILLETTE, Jean-Luc. *La vie religieuse dans les cités grecques aux VIe, Ve, et IVe siècles*. Paris: OPHRYS, 2000, p.98.

29 ÉSQLILO. *Agamêmnon (Orestéia Vol.I)*. Trad. Jaa Torrano, Edição bilingüe. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

30 *Idem*, vv.905-911.

deuses, mas por fim cede. O rei argivo caminhará assim sobre o tapete purpúreo que lhe dará honras indevidas e o conduzirá a morte. A cor da tapeçaria é aqui uma metáfora do destino de Agamêmnon, a cor carmesim indica o sangue que em breve será vertido. Destarte, Clitemnestra assume aqui o status de sacrificadora em todos os sentidos do termo. Ela não só é a assassina da vítima, como é também a oficiante do rito e a pessoa que conduz o animal até a morte. Através de seus argumentos e de sua afabilidade convence o herói a, por meio da via purpúrea, adentrar no local sacrificial. Como condutora da vítima, Clitemnestra o trata com a devida doçura que é esperada ser relegada ao animal até o momento exato de sua morte. O rei argivo que é equiparado pela tragédia a um boi imolado da mesma forma que a vítima sacrificial parece consentir com sua morte. Após ser convencido a aceitar as honras a ele oferecidas e adentrar no palácio, ordena que lhe tirem as sandálias e caminha calmamente como em uma *pompé* até o lugar onde lhe será desferido o golpe fatal. O outro momento do rito sacrificial que está presente na execução de Agamêmnon é o da aspersão d'água sobre a rês no qual o animal ao movimentar sua cabeça dá o consentimento e o sinal para sua morte. Ao tocar a água do banho preparado por sua esposa o herói, assim como a vítima do sacrifício, aquiesce com sua execução³¹.

A semelhança entre o assassinato do esposo de Clitemnestra e o sacrifício sanguinolento do tipo *Bouphonia* é verificada igualmente no fato do homicídio cometido ser totalmente narrado. Pois todos os atos que constituem este rito visam à negação da morte. Deste modo, assim como as imagens do sacrifício nos vasos não mostram a execução da vítima, a cena da morte de Agamêmnon - a cena de seu sacrifício - não poderia ser encenada. Não se representa a cena do assassinio do *hiereion*, pois não se admite que alguém tenha matado o animal. O próprio animal é quem causou sua morte ao tocar as sementes e assim tomar a iniciativa, ou ao assentir com a cabeça ao ser tocado pela água aspergida. Portanto, o único momento representável é aquele onde os animais têm a iniciativa e assim causam sua morte, no caso de Agamêmnon, o caminhar calmamente em direção ao local do sacrifício e o seu consentimento ao tocar a água do banho.

Portanto, observamos que Clitemnestra pode ser designada não só como *assassina* (foneu/v, *Ag.*, v.1231), mas igualmente como *sacrificadora* (qu/ousan, *Ag.*, v.1235). Devido ao seu *status* de homicida podemos claramente classificar a personagem como 'transgressora'. Entretanto, poderíamos classificá-la igualmente como 'transgressora' pelo fato de assumir o papel de sacrificadora? Em outras palavras, o ato de uma mulher atuar como abatedora da vítima sacrificial consistiria numa ultrapassagem a limites fundamentais impostos pela sociedade grega? Segundo Marcel Detienne "o sistema Grego não permite qualquer pensamento das mulheres como retalhadoras da vítima e sacrificadoras"³². Para o autor que divide a participação na esfera sacrificial em três níveis de importância – matar a vítima, comer as vísceras assadas e partilhar a carne – as mulheres estavam permanentemente excluídas da esfera mais significativa do sacrifício: o abate. Excluídas normalmente – segundo a visão do referido historiador – do sacrifício de sangue e do comer da carne, as mulheres gregas estavam assim "totalmente desqualificadas para manusear os instrumentos que nós veríamos, devido as suas funções culinárias, como naturalmente pertencendo ao mundo doméstico e feminino"³³. O *mageiros* (açougueiro-sacrificador-cozinheiro) é sempre um homem, não havendo uma forma feminina para o termo. Por isso, de acordo com Detienne, mesmo nos sacrifícios cruentos onde a divindade requer pessoal feminino é um homem que executa a vítima.

31 ÉSQUILO, *op.cit.*, vv.1107-1111.

32 DETIENNE, M., *op.cit.*, p.143.

33 *Idem*, 133.

Em contraposição a essa visão, Mathew Dillon assevera que ao menos em algumas cidades Gregas as mulheres matavam leitões por ocasião dos ritos em honra a Deméter e que é possível que nos sacrifícios privados as mulheres executassem pequenos animais³⁴. Contudo, se sua visão relativiza a afirmação de Detienne sobre a exclusão do gênero feminino do papel de abatedor da vítima, ele parece corroborar a perspectiva de que normalmente os executores do animal sacrificial teriam sido do sexo masculino. Ponto de vista partilhado pelos historiadores Robin Osborne, Sue Blundell³⁵ e Joan Breton Connolly³⁶, pesquisadora que observa que esse papel era desempenhado por homens que realizavam igualmente esta atividade em contextos não sagrados. Portanto, o papel de ‘sacrificador’ no sentido daquele que executa a vítima não parece ter sido especial, uma vez que era realizado por ‘açougueiros’ e não por oficiais sagrados. Assim, como observa Osborne, o fato de as mulheres não serem as executoras das vítimas do sacrifício não é, portanto, algo relevante. Todavia, voltemos à questão colocada anteriormente sobre a possibilidade de a mulher grega exercer o papel de executora da vítima sacrificial. Os autores por nós analisados, em sua maioria, não expressam uma visão categórica sobre a exclusão do gênero feminino deste papel. Os referidos historiadores pontuam que, normalmente, as mulheres eram excluídas desta atividade, o que nos dá margem a pensar que exceções eram cometidas. Consideramos que como o ato de imolar um animal oferecido em sacrifício não era uma honraria, a proeminência masculina neste ofício se deve ao fato de no cotidiano serem os homens que atuavam como ‘açougueiros.’ O que podemos supor se dava devido às características físicas que possuíam os tornarem aptos para o desempenho desta função. Portanto, concluímos que se uma mulher viesse a exercer o papel de abatedora da vítima sacrificial ela não recairia em *transgressão*, uma vez que o ato desempenhado pelo sacrificador - no sentido de assassino da vítima - não era considerado pela sociedade como um ato basilar da religiosidade políade.

34 DILLON, *op.Cit.*, p.245.

35 BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.160.

36 CONNELLY, Joan Breton. *Portrait of a Priestess: Women and ritual in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2007, p.415.