

## AGÓN NAS BACANTES: UMA ANÁLISE DO PRIMEIRO EPISÓDIO<sup>1</sup> (V. 170-369)

Lidiana Garcia GERALDO

Orientador: Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira

**Resumo:** O presente artigo tem o objetivo de analisar o primeiro episódio da tragédia *As Bacantes*, de Eurípides, interpretando tal cena, e realizando um estudo sobre a função dramática do *ágon* na obra. Nessa seção da tragédia, Eurípides manifestou o conflito trágico da peça através do *ágon*, o conflito de argumentos entre dois personagens opostos: Penteu e Tirésias. No debate, Penteu revela-se como o ímpio soberano de Tebas, que pretende desafiar e impedir a propagação do culto a Dioniso na cidade grega. Para defender a religião dionisiaca, Tirésias utiliza artifícios retóricos com o intuito de comprovar a divindade de Dioniso e a veracidade de seu mito e culto. No artigo, será feito um estudo sobre a influência do movimento sofista no *ágon* das *Bacantes*. Palavras-chave: Estudos Clássicos, As Bacantes, ágon, conflito trágico, Eurípides.

### INTRODUÇÃO

O presente artigo tem o objetivo de analisar o primeiro episódio (v. 170-369) da tragédia *As Bacantes*, realizando um estudo sobre a função dramática do *ágon* na peça. Tal tragédia foi escrita por Eurípides, o terceiro e último dos grandes trágicos que a tradição consagrou na Grécia (entre eles estão Ésquilo e Sófocles). A obra foi representada pela primeira vez em Atenas no ano de 405 a.C., um ano após a morte de seu autor.

A tragédia *As Bacantes* dramatiza o mito de introdução do culto de Dioniso em Tebas. Tal peça narra a história de Dioniso de acordo com o mito grego<sup>2</sup> de adesão ao deus: Dioniso é filho de Zeus e da princesa tebana Sêmele, filha de Cadmo. Entretanto, por mais que Dioniso seja filho de Zeus, as irmãs de Sêmele não creem no nascimento

---

<sup>1</sup> Este artigo é parte da monografia *Dioniso nas Bacantes: uma análise interpretativa da tragédia e das representações mítico-rituais da religião dionisiaca* (2014).

<sup>2</sup> No mito grego, Zeus se apaixonou pela princesa tebana Sêmele, filha de Cadmo, o rei de Tebas. Quando Zeus procurou a jovem pela primeira vez, não o fez na forma divina, mas sim na forma de um mortal. Quando Hera soube da traição de Zeus e que ele teria um filho com a princesa tebana, a esposa irada disfarçou-se na ama de Sêmele e a persuadiu para que desejasse ter Zeus na sua forma divina, como Hera o tinha. Enganada pela deusa, Sêmele pediu a Zeus que lhe concedesse a satisfação de apenas um desejo e o deus prometeu fazê-lo. Quando a princesa tebana lhe pediu para que aparecesse como ele aparecera para Hera, o deus visitou-a com um raio, fulminando o corpo de Sêmele e tirando-lhe a vida. Zeus, então, retirou do corpo da jovem o filho imaturo, o infante Dioniso. O pai divino abrigou na própria coxa o deus prematuramente nascido, costurando-o dentro dela e quando chegou o momento adequado do segundo nascimento do filho, o deus à luz no monte Nisa. Após o nascimento, Zeus confiou o infante Dioniso a Hermes para que o levasse às amas divinas (ninfas) que tomariam conta da criança em uma caverna.

divino do sobrinho; e Penteu, governante de Tebas, aprendeu com a mãe Ágave a não crer na divindade de Dioniso, e a considerar seu culto uma falaciosa seita. Sendo assim, a família real tebana não reconhece Dioniso como deus e maldiz os cultos dionisiacos. É por esse motivo que Dioniso planeja uma vingança contra a família real, com o intuito de comprovar a sua divindade e estabelecer os ritos dionisiacos em Tebas. Para cumprir tais propósitos, Dioniso, de acordo com a sua *phýsis*, enlouqueceu todas as mulheres tebanas, fazendo-as abandonar as tarefas domésticas e transformando-as em bacantes, ou seja, em adoradoras dionisiacas. Entre as mulheres convertidas estão Ágave, mãe do rei Penteu, Autônoe e Ino – as tias sacrílegas de Dioniso.

No primeiro episódio das *Bacantes*, o conflito central da tragédia é manifestado através do *agón*, palavra grega que significa luta/competição<sup>3</sup>. Tal conflito está no fato de Penteu, rei de Tebas, travar uma luta contra Dioniso, não aceitando e reconhecendo este como deus. No contexto da tragédia grega, o *agón* caracterizava uma estrutura dramática na qual se realizava o conflito de argumentos entre dois adversários. De acordo com Lloyd (1992, p. 5-6), uma das características marcantes do *agón*, em Eurípidés, é a maneira como os discursos se equilibram mutuamente, sendo salientado que estes deverão mostrar os dois lados de uma mesma questão. No *agón* das *Bacantes*, são expostas: (i) a razão pela qual Penteu repudia a religião dionisiaca; e (ii) as razões pelas quais Tirésias acata e defende a nova religião. Para tal estudo, utiliza-se a principal bibliografia de análise das *Bacantes*, salientando-se os estudos dos helenistas Dodds (1986), Winnington-Ingram (2003) e Lesky (1996). Para apoiar a compreensão da função dramática do *agón* nas *Bacantes*, utiliza-se o estudo de Lloyd (1992). Para a consulta dos significados de palavras e termos em grego antigo, será utilizado o dicionário *A Greek-English Lexicon*, de Liddell & Scott (1996). A tradução da tragédia, apresentada neste artigo, é do filólogo Eudoro de Sousa (2011). O artigo se divide em duas partes: a primeira analisa os versos iniciais do primeiro episódio, realizando a interpretação dessa cena, e introduzindo o contexto no qual o *agón* está inserido na peça. Nessa parte, tem-se esboçados os motivos pelos quais Tirésias e Cadmo veneram o novo deus Dioniso. A segunda parte do artigo explica a função do *agón* na tragédia, e o contexto histórico de sua formação na Grécia do período Clássico. Nessa segunda parte, subdividem-se duas seções nas quais se realiza, separadamente, a análise dos discursos de Penteu e Tirésias, no *agón*.

## I. PRIMEIRO EPISÓDIO

O primeiro episódio das *Bacantes* se inicia com uma cena aparentemente cômica. Tirésias, o sacerdote cego de Delfos, aparece à porta do palácio do velho rei Cadmo, vestindo traje báquico, com o intuito de cumprir o combinado que fez com o antigo soberano: “*cingir a nébrida, de hera envolver o tirso e coroar a frente*” (v. 174-75). Nesse combinado, ambos os velhos decidem venerar Dioniso como bacantes genuínos, a fim de prestar ao deus as devidas honras e demonstrar-lhe o respeito e temor divino.

---

<sup>3</sup> Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. 1996, p. 18.

Os dois velhos revestem-se com as insígnias dionisíacas: vestidos como bacantes, trazem a nébrida cingida, o tirso envolto com hera, e a fronte coroada com a mesma planta – eles têm o intuito de dançar as bacanais dionisíacas como legítimos adoradores. O velho rei Cadmo, que recebe Tirésias, é senil e depende da personalidade convicta do profeta para seguir com as venerações báquicas: “*Cadmo: Amigo, lá dentro, de um sábio a sábia voz escutei. Pronto me tens, já investido das insígnias dionisíacas do deus*” (v. 178-79).

De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 41), a religião dionisíaca tinha caráter universal, e a sua adoração simbolizava uma atitude de veneração perante todos os aspectos da vida. Sendo assim, os adoradores de Dioniso constituíam-se, na tragédia, das mulheres estrangeiras sacerdotisas do deus, que se destacavam da vida humana sendo próximas da divindade, e, justapostos ao coro divinizado das mênades, estavam os representantes da vida humana comum: as mulheres tebanas enlouquecidas pelo deus e os velhos Tirésias e Cadmo. A presença dos dois velhos, em contradição com a excitação lírica e divina do coro das mênades, representava a consideração de que o mundo real era composto por seres humanos limitados, organizados em sociedades monótonas, e inaptos para a excitação mística. A realidade de limitações de Tirésias e Cadmo, enquanto velhos, devia ser respeitada por uma religião que se reivindicava universal.

Cadmo aceita a proposta do profeta Tirésias: adorar Dioniso de acordo com seus ritos. Entretanto, segundo Winnington-Ingram (2003, p. 42), Cadmo acata a proposta de Tirésias por este ser um sacerdote respeitado e considerado sábio nas questões divinas. Porém, a orientação de Cadmo, ao venerar Dioniso, não está relacionada com o reconhecimento sincero da divindade do deus, mas sim, pelo dever de cuidar das questões relacionadas à sua casa, e pelo orgulho de ter um deus na família. São por essas razões que Cadmo, verdadeiramente, vestiu os trajes báquicos, cambaleou alguns passos de dança, e se dispôs a adorar Dioniso.

Cadmo: (...) Quanto em nosso poder glorificado seja o nume que de minha filha nasceu, Dioniso, que aos homens se revelou. Aonde levaremos nossos pés? Onde iremos dançar? Onde agitaremos nossos brancos cabelos? Tirésias, guia tu, velho, o velho que sou, tu que és sábio. Doravante noite e dia, não cessarei de bater o solo com este tirso. (...). (v. 180-85).

A seguir, Cadmo pergunta a Tirésias se eles poderão ir para as montanhas de carruagem (a longa caminhada poderia se converter em desgaste), porém, Tirésias, prudente, nega a facilidade e responde: “*A pé, maior honra prestamos ao deus* (v. 193). “*(...) Até eles, o deus nos levará sem custo*” (v. 191). De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 43), Tirésias é um homem sábio, e sempre tentará conduzir seus diálogos de maneira inteligente e sensata. Quando Cadmo pergunta se somente eles, dentre os homens tebanos, irão dançar em honra a Dioniso, Tirésias responde: “*Em são juízo, só nós dois; os outros não*”. (v. 195). As respostas do profeta sugerem certa valorização à solidez da convicção, à sanidade e ao equilíbrio com relação às coisas, nesse caso, com relação à adesão sincera ao dionisismo.

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 43), durante toda a tragédia, as qualidades de sanidade e equilíbrio serão reivindicadas pelas personagens; no caso aqui descrito, essas virtudes são requeridas por Tirésias em relação a Cadmo. No diálogo, Cadmo também deseja ser reconhecido por tais qualidades, e diz ao profeta: “*Nascido mortal, os deuses prezo*” (v. 198). Porém, na fala do velho rei se apresenta uma complicação: o deus em questão, Dioniso, é filho de sua filha Sêmele. Ou seja, a aceitação “piedosa” de Cadmo para com Dioniso representa, apenas, uma política familiar: o orgulho proveniente de ter como neto um deus.

Reconhecendo a verdadeira razão pela qual Cadmo aceitou a religião dionisiaca, Tirésias rebate a fala do velho soberano: “*Com os deuses não cabe o sofisma. As crenças pátrias, antigas como o próprio tempo, nenhum juízo as abala, por muito que se esforce a mente sutil*” (v. 199-201). Aqui, o profeta parece reconhecer que, quando concerne às questões divinas ou ao trato com os deuses, a racionalidade (sofisma) não deve ser usada contra a tradição, pois nessa situação não cabe o conflito entre razão x tradição, mas sim o reconhecimento do poder esmagador de um deus perante um mortal. Tirésias parece respeitar a necessidade de equilíbrio entre o *lógos* e o *nómos*.

Porém, de acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 43), o discurso de Tirésias apresenta dois pontos fracos: em primeiro lugar, porque a religião de Dioniso, na tragédia, é nova na Hélade e até mesmo revolucionária se comparada com os costumes das outras religiões olímpicas. Nesses termos, a religião dionisiaca não é uma “*crença pátria, antiga como o próprio tempo*” (v. 199-200), mas muito nova, pois estava a ser introduzida na Grécia naquele momento. Em segundo lugar, porque, como será demonstrado em breve, Tirésias não tem a intenção de abdicar da *sophía*.

Ainda segundo Winnington-Ingram (2003, p. 44), Tirésias é um homem tradicional e extremamente inteligente que é confrontado com uma situação delicada, em que será necessária sua inteligência para defender a tradição dionisiaca. O velho profeta representa a religião tradicional, estabelecida na Hélade, sendo ele o profeta de Apolo, e intérprete do oráculo de Delfos. A posição de Tirésias, que assimila o saber racional com a tradição religiosa, procura controlar, de alguma forma, as forças selvagens da religião dionisiaca, e canalizar o entusiasmo de seus adoradores. Essa adesão foi o triunfo da instituição religiosa de Delfos sobre a religião dionisiaca – um fato histórico que possibilitou a tradição grega assimilar Dioniso como divindade, e trazer para a cultura helena uma religião originariamente estrangeira. Nos versos 201-05, Tirésias fornece outro exemplo de sua esperteza:

Tirésias: (...) Alguém dirá que a minha velhice não sente pudor, pretendendo dançar, coroado de hera. Mas não disse o deus se a velho ou jovem convinha a dança. As mesmas honras de todos exige, sem diferença nem limites.

O velho profeta é consciente do seu aspecto ridículo, vestido de bacante e pretendendo dançar a bacanal, mas se defende de maneira inteligente ao afirmar que o deus exige veneração de todos, e não faz diferença entre jovens e velhos, aludindo à universalidade da nova religião. Cadmo: És cego, Tirésias, e não vês o que meus olhos veem. De minha boca saberás o que sucede: açodado, para este lado dirige seus passos aquele a quem dei poder sobre a nossa terra, Penteu, o filho de Equión. E que turvo semblante! Que virá dizer-nos? (v. 210-14).

Nesse momento, Cadmo avista o seu neto, e anuncia a sua aproximação ao profeta cego: Penteu se mostra nitidamente apressado e atordoado. O principal personagem da tragédia se aproxima, e já se tem o conhecimento (prólogo v. 43-53)<sup>4</sup> de que Penteu é o perseguidor e vítima do deus Dioniso.

## II. O AGÓN ENTRE PENTEU E TIRÉSIAS

De acordo com Lloyd (1992, p. 1), a maioria das peças de Eurípides apresenta algum tipo de conflito como tema central, e este conflito é caracteristicamente expresso através do *agón*. No caso das *Bacantes*, o conflito central está no fato de Penteu, rei de Tebas, travar uma luta contra Dioniso, não aceitando e reconhecendo este como deus. No conflito da tragédia, é expresso o poder esmagador de Dioniso diante do mortal que tenta lutar contra as forças divinas. O conflito central do drama está relacionado com a disputa entre o culto dionisiaco e o poder real (dois tipos diferentes de poder: o divino e o humano).

No *agón*, Penteu irá manifestar, com argumentos, suas causas para combater a religião dionisiaca. Como em um debate, o adversário do jovem rei será o sábio profeta Tirésias. Segundo Lloyd (1992, p. 01), o *agón* é realizado através do debate entre dois adversários, que formulam um conjunto de discursos substanciais e ricos em argumentos. Tais discursos são, muitas vezes, longos: o discurso de Penteu, no *agón*, possui quarenta e cinco versos (v. 215-260), e o discurso de Tirésias possui sessenta e um versos (v. 266-327).

Ainda de acordo com Lloyd (1992, p. 5-6), uma das características mais marcantes do *agón*, em Eurípides, é a maneira como os discursos equilibram-se mutuamente, sendo salientado que estes deverão mostrar os dois lados de uma mesma questão. No *agón* entre Penteu e Tirésias, é exposto o ponto de vista e a razão pela qual o ímpio rei repudia a religião dionisiaca, assim como, as razões pelas quais Tirésias acata e defende a nova religião – nessa discussão, o conflito central da peça é manifestado.

Lloyd (1992, p. 2) afirma que o *agón* em Eurípides é claramente influenciado, tanto na forma como no conteúdo, por uma variedade de situações na vida ateniense que forneceram um contexto formal para o conflito de argumentos (sofística). Os locais para estes debates estavam nos tribunais, mas debates políticos e diplomáticos também eram relevantes. Sofistas e retóricos preocuparam-se com a teoria e a prática da argumentação, e havia um público sofisticado, no final do século V a.C. em Atenas, para cada tipo de debate.

De acordo com Lesky (1996, p. 190), o movimento que surgiu em Atenas, na segunda metade do século V a.C., a sofística, representou a ruptura com a tradição em todos os setores da vida grega. Para caracterizar o espírito deste novo movimento, tem-se a famosa

---

<sup>4</sup> “Dioniso: Penteu, a quem Cadmo confiou o cetro régio – que de filha sua nascera –, em mim combate o combate iníquo: de suas libações me aparta, em suas preces me olvida. Mas hei de mostrar-lhe que deus eu sou, a ele e a todo o povo de Tebas! Depois, bem cumprido o que cumprir devia, a outros países dirigirei meus passos, por toda a parte expondo minha divindade. E se Tebas em fúria, de armas nas mãos intenta das montanhas arrancar as Bacantes, na batalha lançarei as Mênades. Por isso, de mortal vesti o semblante e minha forma divina mudei em natureza humana”.

frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são” (apud Lesky, 1996, p. 190). Nas palavras de Protágoras, observa-se que na sofística havia a reivindicação revolucionária de converter em objeto de debate racional todos os setores da existência humana: a religião, o Estado e o Direito. Para os sofistas, não era mais possível orientar o pensamento e a atuação humana segundo os costumes consagrados pela tradição, mas somente através da racionalidade, do livre pensar. Porém, a sofística não oferecia ao homem uma visão unitária do mundo que solucionasse suas contradições (como fazia a convicção religiosa). Nesse movimento, o homem saía do campo seguro da religião, e via-se dentro do mundo das antinomias: a tradição já não era uma obrigação, e toda a carga de decisão e responsabilidade recaía, com esse conhecimento racional, sobre o homem.

Portanto, segundo Lloyd (1992, p. 13), o *agón* em Eurípidés tem uma função estrutural puramente dramática, e evoca os debates da sofística nos quais conflitantes lógoi competiam uns com os outros. O tribunal ateniense estabelecia o paralelo mais relevante para o *agón* eurípidiano. Eurípidés adaptou a forma dos julgamentos atenienses, a fim de obter uma estrutura dramática na qual os personagens opostos tinham a oportunidade de expor suas razões de maneira sistemática. Eurípidés utilizou o *agón* para expressar, em uma forma concentrada, o conflito central da peça.

## II. I. ANÁLISE DO DISCURSO DE PENTEU

Nos primeiros versos recitados por Penteu, este demonstra ser o ímpio que comete *asebeia*<sup>5</sup> contra Dioniso. Ao saber da possessão que caiu sobre sua mãe, tias e todas as mulheres de Tebas, Penteu diz ter conhecimento que as tebanas são orientadas por um jovem asiático, que se denomina o sacerdote de Dioniso. Nessa entrada exaltada, o jovem rei demonstra toda a sua repulsa pela nova religião que acredita ser falsa.

Penteu: Desta terra ausente, bem longe, ouvi falar de outros males que caíram sobre esta cidade; que nossas mulheres abandonam seus lares, correm pelos montes boscosos a venerar com danças um tal Dioniso, um novo deus. (...). Por toda a parte, em ermos lugares se entregam ao prazer dos machos. Tais são os ritos das ménades; porém, antes de Baco, a Afrodite celebram! (v. 215-22).

O conteúdo dos primeiros versos recitados por Penteu refere-se às ocorrências apontadas no prólogo (v. 1-63) por Dioniso. De acordo com Sousa (2011, p. 86), as alusões sobre a divindade do deus, citadas no prólogo, são mal interpretadas por Penteu, pois, mesmo com alegações que comprovam a divindade de Dioniso, o jovem rei se mostra cego e indiferente a tais acontecimentos extraordinários – tem-se aqui salientada a *áte*<sup>6</sup> do herói, seu ato de *hýbris*<sup>7</sup>. Essa cegueira de Penteu vai assumir trágico relevo no decorrer de toda a ação, e de todas as palavras ditas pelo jovem soberano.

---

<sup>5</sup> Impiedade, sacrilégio; falta de respeito/veneração com as coisas sagradas (Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. 1996, p. 255).

<sup>6</sup> Desnorteamto/extravio causado por cegueira ou ilusão enviada pelos deuses, principalmente como castigo de imprudência e culpa (Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. 1996, p. 270).

<sup>7</sup> Insolência, arrogância, violência gratuita (Ibidem, p. 1841).

De acordo com Lesky (1996, p. 102), a *hýbris* é caracterizada como a arrogância do herói trágico que faz com que este ultrapasse, em suas ações, os limites do lícito. Sendo assim, a *hýbris* é um importante conceito da moral grega que designava, basicamente, um excesso, uma transgressão de limites, pois para todo mortal há limites estabelecidos no plano divino, e transgredi-los é um ato punido, violentamente, pelos deuses. As transgressões de Penteu são seus atos de *asebeia* contra Dioniso, e serão devidamente punidos pelo deus delirante.

Ainda segundo Lesky (1996, p. 103), a existência do homem se encontra, em relação com os deuses, constantemente ameaçada pela tentação à *hýbris* – soberba, arrogância – que, por meio da ofuscação da *áte*, recai ao ser humano. Dessa forma, os infortúnios enviados pelos deuses não são indiscriminados, mas decorrem da falta cometida pelo herói trágico. A *hýbris* sobrevém ao homem como destino: mesmo que os deuses tenham parte no cego proceder do homem, este ainda permanece responsável por sua insolência.

Sendo assim, por mais que Penteu tente lutar de todas as formas contra a religião dionisiaca, é impossível que o rei escape de seu destino, já esboçado no prólogo por Dioniso (v. 43-53)<sup>8</sup>, uma vez que todas as ações do ímpio se mostrarão, ao longo da tragédia, solitárias e ineficazes contra a força da bacanal dionisiaca. É impossível para Penteu escapar de seu destino, pois tudo aquilo que o jovem soberano faz para lutar já havia sido delineado pelo deus, e já fazia parte de seu destino. Nesse sentido, Dioniso é o *daímon*<sup>9</sup> que influencia diretamente o destino de Penteu, manifestando-se, assim, como seu *kakòs daímon* – a divindade que rege o destino do soberano de forma má, com intuito de provocar o infortúnio e a queda do rei ímpio. Existem considerações a serem feitas sobre o jovem rei que acabou de entrar em cena. Segundo Sousa (2011, p. 86), Penteu não acredita na divindade de Dioniso. Entretanto, deve-se reconhecer o fato de que no decorrer de sua infância e adolescência, em familiar convívio com as irmãs de Sêmele, dentre elas a sua mãe Ágave, o rei foi levado a crer que o nascimento prematuro de Dioniso não passava de uma “*astuciosa mentira de Cadmo*” (v. 29). Penteu foi orientado a acreditar que o segundo nascimento divino de Dioniso, gerado numa das coxas de Zeus, era apenas uma justificativa para se defender a existência de um novo deus proveniente da linhagem de Cadmo.

Sendo assim, de acordo com Sousa (2011, p. 87), para Penteu, Dioniso não passava de um “*magos da terra Lídia*” (v. 233) falsário, que propunha subverter os valores instituídos, atingindo a pólis, primeiramente, pelo seu ponto mais fraco e indefeso: as mulheres. Porém, Penteu se mostra iludido com relação a um aspecto relevante da “subversão” báquica. Sousa (2011, p. 87) salienta que, na realidade, as mulheres tebanas não desertaram dos seus lares para se entregarem aos prazeres do sexo, depois de estarem embebidas pelo vinho. Todavia, é neste ponto que Penteu insiste em acusar a religião dionisiaca, com uma insistência suspeita: “*Por toda a parte, em ermos lugares, se entregam ao prazer dos machos. Tais são os ritos das mênades; porém, antes de Baco, a Afrodite celebram!*”. (v. 220-22); “[Dioniso] os mistérios báquicos consuma junto com as mulheres jovens”. (v. 236-37); “*Pois não creio em orgias sãs, quando a mulheres se serve o licor da vinha*”. (v. 259-60).

---

<sup>8</sup> Ver nota 3.

<sup>9</sup> Deus, deusa (Liddell & Scott. A Greek-English Lexicon. 1996, p. 365).

De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 45), não foi à toa que Penteu atacou tantas vezes o tema das mulheres luxuriosas. Foi, exatamente, o comportamento das mulheres que o trouxe às pressas para Tebas, uma atitude que demonstra certo interesse e curiosidade de Penteu sobre as ações das tebanas no monte Citeron, dentre elas a sua mãe. Winnington-Ingram (2003, p. 45-46) afirma que a lascívia é uma das acusações contra o ímpio que os críticos mais utilizam, porém, não se deve condená-lo às pressas. Nessa primeira fala, Penteu reproduz o que os outros disseram sobre os delírios das tebanas, e o ponto relacionado ao sexo seria certamente salientado pelos homens assustados com o sumiço repentino de suas mulheres.

Para Winnington-Ingram (2003, p. 46), não se deveria esperar de Penteu uma desconfiança diante dos relatos ditos a ele, pois sua mãe Ágave já o tinha feito desprezar a relação amorosa de Sêmele com Zeus, e acreditar que o fruto desse relacionamento não era um deus, mas sim um bastardo qualquer. Ora, Penteu não apenas ouviu maus rumores a respeito das ações das tebanas enlouquecidas, mas também conviveu com pessoas que mal diziam o novo deus nascido de sua tia.

De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 46), o jovem rei se interessa intensamente pelo novo acontecimento, e imagina os fatos relatados. A fala vívida e detalhada do iludido ímpio fornece pistas desse grande interesse: as taças de vinho, as mulheres fugitivas a dançarem freneticamente, ensandecidas por encontrarem amantes nas moitas. Se Penteu está, realmente, obcecado por curiosidade e desejo, a vitória de Dioniso já é metade ganha.

De toda a forma, o fato das mulheres estarem desertadas de seus lares e enlouquecidas a dançar é um escândalo, e Penteu reage com medidas enérgicas (atos de *hýbris*). Algumas das mulheres ele capturou e prendeu, o restante ele pretende caçar pelos montes e interromper a “bacanal odiosa” (v. 227). O rei continua a demonstrar seu desprezo por Dioniso, transfigurado em sacerdote do deus, considerando-o um charlatão que serve aos interesses de Afrodite.

Penteu: Dizem que um forasteiro aqui chegou, mago da terra de Lídia, de fulvos cabelos em madeixas perfumadas, de pele rosada e olhos ressudando as graças de Afrodite, e que dia e noite, os mistérios báquicos consuma junto com as mulheres jovens. Se alguma vez o alcanço, aqui sob meu teto, não mais o solo baterá com o tirso, nem os cabelos agitará ao vento, pois a cabeça lhe cortarei do tronco. Dá-se ele pelo deus Dioniso, o tal outrora costurado numa coxa de Zeus! Mas a verdade é que foi consumido pelo fogo do raio, no ventre de sua mãe, que ousou alegar os divinos esponsais. (v. 233-44).

Winnington-Ingram (2003, p. 46) ressalta que Penteu está se baseando em boatos, e o jovem rei está disposto a aceitá-los com impetuosidade. O estrangeiro, como é descrito, não pode ser a pessoa que Penteu aprova, sendo que o rei é moralmente preconceituoso. Além do mais, Penteu procura demonstrar a insolência do desconhecido quando este afirma que Dioniso foi gerado pela coxa de Zeus. O ímpio soberano acredita que o filho de sua tia Sêmele morreu com ela, ao ser partejada pelos raios do grande deus, como punição por mentir que Zeus era o seu amante: “*Penteu: Então? Não será digno de força o estrangeiro, quem quer que ele seja, o insolente que me insulta?*”. (v. 243-44). Para Penteu, a afirmação de que Dioniso é, de fato, filho de sua tia com Zeus é um insulto monstruoso, e o jovem rei sabe o que fazer: reagir com violência (ato de *hýbris*) é a sua solução para punir o estrangeiro insolente.

Após salientar a grande insolência do estrangeiro (o próprio deus), e quais serão as medidas punitivas para seus crimes, Penteu finalmente vê seu velho avô e o profeta Tirésias vestidos como bacantes. O rei sacrílego se surpreende com tamanho ridículo e diz com desdém:

Penteu: Ah! Mas que novo prodígio é este? Pois não vejo Tirésias, o adivinho de presságios, vestido de sarapintada pele de corço, com o pai da minha mãe – ó ridículo espantoso! -, empunhando o tirso como bacante? (v. 248-51).

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 47), Penteu deve ser insistente a respeito da dignidade, por ser rei de Tebas e por se acreditar o defensor da ordem social e da moral pública – elementos que o dionisismo “ameaça”, de acordo com a ótica ofuscada do ímpio. Sendo assim, Penteu implora, com termos de indignação e carinho, para seu avô respeitar a idade e a velhice: “*Pai, eu me envergonho de tua velhice insensata. Não tirarás essa grinalda, não largarás da mão esse tirso, ó pai de minha mãe?*” (v. 251-54). Entretanto, não há carinho na atitude de seu avô Cadmo que se vestiu como bacante, acatando a estranha seita de seu inimigo: Penteu está com o orgulho ferido, pois Cadmo o fez também ridículo. Envergonhado, o rei irá atacar, com notável ira, o profeta Tirésias. Penteu não é ingênuo e percebe que Tirésias teve grande influência na atitude do senil Cadmo. De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 47), o jovem rei irá atacar as razões pelas quais Tirésias induziu Cadmo.

Penteu: Tirésias, decerto foste tu quem o persuadiste, tu, que este novo deus queres entre os homens, para lucro auferires dos presságios alados e das entranhas das vítimas! Não te protegesses esses cabelos brancos, e já agrilhoado estarias no meio das Bacantes, ó iniciador de novos ritos!. (v. 254-60).

Winnington-Ingram (2003, p. 47) salienta que o discurso de Penteu termina como começou: as últimas impressões sobre o rei devem ser como as primeiras, ou seja, de ordem moralista e sexual. Dodds (1986, p. XIII) destaca que as bacantes, na tragédia, não estão todas embriagadas, a beberem insaciadamente, como Penteu acredita, apesar de tomarem o vinho dionisiaco (v. 701-04). Algumas delas preferem beber leite ou mel (v. 704-07). Ainda de acordo com Dodds (1986, p. XIII), Eurípides foi, provavelmente, correto ao demonstrar uma das formas do ritual dionisiaco: os atos das bacantes, na tragédia, condizem com os rituais de inverno e não com um festival do vinho.

Logo a seguir, tem-se uma pequena intervenção do coro: “*Que palavras ímpias, estrangeiro! Não temes nem aos deuses nem a Cadmo que fez brotar a celebrada messe? Tu, um filho de Equión, queres desonrar a tua estirpe?*” (v. 263-66). De acordo com Sousa (2011, p. 88), esta será a primeira manifestação de um antagonismo que se desenvolverá nos estásimos seguintes. O corifeu observa uma contradição essencial que Penteu ainda não se deu conta: o rei não poderia opor-se a Dioniso, negando o seu milagroso nascimento, pois o próprio Penteu é filho de Equión (um dos homens que nasceu dos dentes de um dragão), portanto tendo ele mesmo uma ascendência sobrenatural. O coro das ménades tenta questionar o jovem rei, mas Penteu parece ignorar este fato importantíssimo – ou sua cegueira o impede de enxergar tais verdades.

## II. II. ANÁLISE DO DISCURSO DE TIRÉSIAS

Quando Penteu começa a atacar Tirésias, ao afirmar a sua adesão duvidosa e interesseira à nova religião, o profeta responde adequadamente e racionalmente às acusações incabíveis do rei. De acordo com Lesky (1996, p. 196), no *agón*, como em um debate, nenhum argumento é demasiado mau ou rebuscado, tem-se deliberado o gosto pela doutrina sofista na qual todas as coisas atuam em conjunto e combinam-se. Aqui, Tirésias usará argumentos inteligentes e racionais para defender a tradição dionisíaca, e para rebater as acusações sacrílegas de Penteu. No prelúdio de seu discurso, Tirésias procura atentar Penteu para a arrogância de suas palavras: o jovem rei não se mostra sábio cometendo insolência contra Dioniso, e possui, apenas, a língua afiada para disparar palavras violentas contra o novo deus e os velhos (v. 266-70). Com essa atitude, Penteu ainda se revela um mau cidadão e um mau exemplo aos seus súditos, uma vez que não ele respeita a velhice de Tirésias e Cadmo, além de se mostrar contrário ao que acredita ser: um defensor da moral – aqui, Penteu demonstra desconhecer o seu próprio ser, e o significado de suas ações.

De acordo com Lloyd (1992, p. 24), no *agón* de Eurípidés, a ênfase é dada sobre a manipulação da argumentação pelo orador, sendo ressaltado o contraste entre autocontrole e paixão – nitidamente observado na hostilidade de Penteu contra a religião dionisíaca, e o comportamento equilibrado de Tirésias ao aconselhar o jovem rei. Lloyd (1992, p. 26-27) afirma que alguns discursos no *agón* de Eurípidés se iniciam com proêmios ofensivos, sem evidências da retórica formal. Nesses proêmios, um tipo específico de abuso e/ou ataque é dirigido particularmente contra a maneira de o oponente falar, criticando sua verbosidade e inteligência. Um exemplo é a resposta de Tirésias aos insultos de Penteu: “*Mas tu, se tua língua é ágil e parece revelar bom senso, nenhuma razão há no que dizes. E quando razão não tem, triste cidadão é aquele que só audácia possui e o vigor da palavra*”. (v. 267-70).

Ainda segundo Lloyd (1992, p. 26-27), nesse tipo de proêmio, o orador, além de criticar a inteligência do adversário, salienta a inexperiência e falta de habilidade em falar do oponente, e insiste na necessidade deste em falar de maneira racional e sensata. Tirésias, no início de seu discurso, procura mostrar a Penteu que sua fala é irracional e, portanto, não há verdade em suas palavras. No discurso, Tirésias demonstra ser o sábio que possui a sabedoria adequada para discorrer acerca da nova religião que se manifesta na Hélade, pois ele é o profeta de Apolo, sacerdote de Delfos. Não sendo, portanto, ignorante em tais assuntos, e imprudente para travar uma luta contra um deus. Tirésias se afirma como o homem certo para falar e instruir sobre a religião de Dioniso.

Winnington-Ingram (2003, p. 48) destaca que Tirésias se mostra também como um bom cidadão que, respeitando os deuses, tem bom senso para tratar de um assunto com grande importância política para ele (o culto de Dioniso, na Grécia Antiga, foi controlado pela instituição religiosa de Delfos). Todavia, o profeta conhece os limites da inteligência de Penteu, sua “cegueira” com relação aos milagres dionisíacos, e a instabilidade de seu caráter, muitas vezes violento. Tirésias também está ciente de que o melhor insulto para atacar Penteu, o orgulhoso soberano de Tebas, é julgar como mau cidadão aquele que deveria ser o exemplo aos súditos. Penteu negou a existência de Dioniso (v. 239-43). Agora, Tirésias irá rebater o argumento do rei:

Tirésias: Esse novo deus, alvo de teu discurso escarminho, nem sei dizer-te quanta para a Hélade será a sua grandeza. Jovem, duas coisas há, primaciais, entre os humanos: uma a deusa Deméter, que é a terra, - por qualquer dos nomes pode chamá-la -, a que do elemento seco nutre os homens; e outra, o seu oposto, o filho de Sêmele, que achou o doce suco da vinha, o que ele nos trouxe para pôr fim às penas dos míseros mortais, pois quando se repletam do sumo da vide, dormindo se esquecem de seus males cotidianos – que outro remédio não há para nossas dores. (v. 272-81).

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 48-49), Tirésias utiliza um sofisma no seu argumento. Apesar da fala comedida, o profeta de Apolo não descarta as divindades olímpicas, e equivale Dioniso a Deméter, ambos com dons sobre as “coisas primaciais”: Tirésias faz uma boa equação sofista, de acordo com as regras da arte retórica. Winnington-Ingram salienta que a estratégia do profeta é engenhosa, ao fazer do culto dionisiaco uma “religião comparativa” com as religiões já praticadas na Grécia; entretanto, é uma estratégia perigosa para o mito de Dioniso, uma vez que explica de maneira pragmática e funcionalista a importância do deus para os gregos. O argumento de Tirésias apresenta outro obstáculo: a dificuldade de Dioniso ser um novo deus que traz o antigo dom do vinho. Apesar de falho, o argumento agrada a doutrina do profeta, pois permite este acomodar o novo com o velho: apresenta Dioniso como novo na Hélade, porém velho sobre a terra como a própria videira.

De acordo com Kitto (1990, p. 338), a tragédia *As Bacantes* não apresenta um conflito entre o racionalismo e a crença, mas sim o poder esmagador do deus a quem Penteu presumiu negar e a quem Cadmo, inclinado à política familiar, presumiu proteger. Dioniso, na tragédia, é o símbolo do êxtase que se encontra acima ou fora da razão. O deus é mais do que, simplesmente, o deus do vinho, ele é, também, o deus do êxtase na religião (e o que envia o frenesi), da pureza natural, da felicidade, da beleza. Dioniso não é necessariamente a fonte de todas as coisas boas, mas é uma delas: como Tirésias expressou, duas divindades estão em primeiro lugar entre os homens, Deméter, que fornece os alimentos, e Dioniso, que dá o vinho, o sono e o descanso.

Nos versos 272-81, Tirésias expressa quanto generoso e bondoso Dioniso é para os homens, pois, através do vinho, o deus põe fim aos males dos mortais que o veneram. Porém, não é apenas através da embriaguez do vinho que Dioniso cura os males dos homens: a loucura dionisiaca também pode ter finalidades benéficas. Segundo Platão (apud Burkert, 1993, p. 556), Dioniso é o senhor da loucura “teléstica”, que o filósofo distingue como um tipo de loucura profética, musical e erótico-filosófica. O deus delirante atua através de “purificações e iniciações”, *katharmoi kai teletai*, trazendo a cura e a salvação da “doença e das maiores aflições”, que podem se manifestar em uma família. Para tal benção, a pessoa tem que se entregar à loucura dionisiaca, e deixar-se possuir pelo deus para alcançar a liberdade e a cura não apenas para o presente, mas para todo o futuro.

“*Tirésias: Sendo ele próprio um deus, para os outros deuses é vertido como oferenda, de modo que a ele devem os homens todos os bens que lhe cabem*”. (v. 282-84). Nesse trecho, Tirésias fala quanto digna é a veneração a Dioniso, pois o deus sendo o “vinho”, que é vertido em oferenda aos deuses, permite aos mortais o alcance dos bens que pedem aos olímpicos, em forma de libação. Entretanto, Winnington-Ingram (2003, p. 50) mostra que o discurso de Tirésias é um sofisma: os homens subornam os deuses

oferecendo outro deus para eles. É um *reductio ad absurdum* da equação que apresenta o deus como o elemento do vinho, uma demonstração absurda na qual Tírsias transforma Dioniso em um elemento de suborno, que os homens utilizam para agradar aos deuses olímpicos; e aí residiria, de acordo com o argumento de Tírsias, a simplória e funcional importância de Dioniso.

Outra acusação de Penteu contra Dioniso é a zombaria do rei a respeito do nascimento divino do deus. Tírsias irá rebater tal sacrilégio:

Tírsias: Achas risível que Zeus o tenha costurado em sua coxa? Pois vem, verás como a explicação é fácil. Quando Zeus arrebatou o filho ao fogo do relâmpago, e ao Olimpo transportou o deus-menino, Here o queria precipitar do céu; e Zeus, como só em poder dele estava, novo ardid imaginou: tendo rasgado uma parte do éter que circunda a terra, essa parte, Dioniso fingido [\*\*\*]<sup>10</sup> a Here a deu, como penhor do ciúme. Mais tarde, veio a dizer-se que Dioniso na coxa de Zeus fora criado – haviam mudado a palavra: porque o deus era penhor do ciúme de Here, disseram depois que em sua coxa Zeus o criou. (v. 286-96).

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 50), Tírsias tem uma tarefa difícil que é a de explicar, de maneira razoável, o miraculoso nascimento de Dioniso. Nessa explicação, o profeta racionaliza ainda mais, e o argumento parece incerto: de alguma forma Zeus enganou Hera com um falso Dioniso formado de “éter”. E para dar veracidade ao argumento, Tírsias lembra que os homens confundem as palavras *homéros* (refém) e *méros* (coxa) e, dessa forma, chegou-se a acreditar que Dioniso na coxa de Zeus fora criado (v. 296).

Ainda de acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 50), a tentativa de Tírsias de refinar o mito, por meio da razão, não o deixou melhor do que era antes. Todavia, é interessante observar que algumas partes do mito de nascimento do deus permaneceram intocadas: a morte violenta de Sêmele, o ciúme de Hera, a trapaça de Zeus. A consciência intelectual de Tírsias devia ser satisfeita, assim o grotesco no mito dionisíaco foi eliminado e substituído por uma afirmação vaga, porém plausível. Isso fez com que a mitologia estivesse em harmonia com a razão. De acordo com Lloyd (1992, p. 30), a sofisticação no argumento geralmente reside na capacidade de manipular situações hipotéticas, ao invés de limitar-se a dirigir a evidência para o que realmente aconteceu – da mesma forma que Tírsias fez ao tentar explicar o nascimento milagroso de Dioniso.

Segundo Lloyd (1992, p. 19), os conjuntos de discursos opostos são muitas vezes compostos por uma forma retórica sofisticada e autoconsciente: como se observa na composição do longo discurso argumentativo de Tírsias – repleto de sofismas e artifícios retóricos. Para Lloyd, essa característica do agôn possibilita identificá-lo como uma estrutura dramática distinta, presente nas tragédias de Eurípedes, uma vez que esse modelo retórico é muito mais comum no agôn do que em outras partes da peça. Ainda de acordo com Lloyd (1992, p. 36), a sofisticação retórica tende a ter algum significado para a caracterização da personagem que é retratada como um orador qualificado: como no caso de Tírsias, considerado um homem sábio e inteligente, que possui o discernimento adequado para tratar sobre as questões divinas.

---

<sup>10</sup> O tradutor Eudoro de Sousa (2011) utiliza os asteriscos para indicar as lacunas presentes no texto original das Bacantes.

Após responder com artifícios retóricos o ceticismo de Penteu acerca do nascimento divino de Dioniso, Tirésias desvia sua argumentação sobre a natureza do deus (doador do vinho) para a intensidade de seu poder divino (o deus que envia o frenesi profético e o furor da guerra – através dos delírios violentos das bacantes). Sousa (2011, p. 90) salienta que Tirésias reconhece os efeitos do entusiasmo nas bacantes. Tais efeitos consistem na capacidade de prever o futuro, e provocar violentas guerras – Dioniso é um deus arrebatador e poderoso que pode ser benéfico para os homens, mas também o mais colérico dos deuses.

Tirésias: E profeta é este nume; pois o báquico frenesi tem muito de divinatório. Se copioso em nós penetra, logo o deus faz que os ébrios vaticinem. E de algum modo participa de Ares: erga-se contra ele um exército em armas, antes que se entrechoquem as lanças, o terror o dispersa. Loucura tal, da mesma maneira de Dioniso vem. E tu o verás sobre os penhascos de Delfos, archotes em punho, brandindo e agitando o ramo báquico. Enfim, um grande deus para toda a Grécia! (v. 298-306).

De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 51), no discurso acima, Tirésias declara que Dioniso não é somente o deus que dá o vinho aos homens, mas também é o deus inspirador da profecia e da guerra. A profecia e o furor selvagem das bacantes constituem elementos da *mania*<sup>11</sup> – em ambas as atitudes, a vontade (arbitrio) e a razão humana estão submersas em um impulso misterioso que controla a consciência individual (resultado da possessão dionisiaca). Em seu argumento, o profeta destaca a possibilidade de relacionar os poderes de Dioniso (deus estrangeiro) com os de Apolo e Ares (deuses olímpicos), e, dessa forma, estabelecer outro vínculo para o novo deus entrar no panteão helênico. Ao mencionar Ares, um grande deus em Tebas, Tirésias utilizou um forte artifício em seu argumento; mas, como Tirésias é um profeta, o poder profético de Dioniso deveria vir em primeiro plano na argumentação, e ganhar maior ênfase.

Tirésias: Crê em minhas palavras Penteu. Não penses que tua força tudo possa entre os homens, nem, só porque assim o julgas, que sábio sejas, com tua mente insana. Acolhe o deus; de tuas libações não o apartes; celebra as orgias; cinge a tua fonte de hera. (v. 306-10).

Segundo Sousa (2011, p. 90), a intenção do argumento de Tirésias, ao destacar os grandes poderes de Dioniso, era de preparar uma advertência oportuna para Penteu: o deus é poderoso e o rei, sendo apenas um mortal, deve respeitá-lo com temor divino. Penteu deve reconhecer seu lugar humano, e não travar uma luta insana contra um deus (ato de *hýbris*).

Tirésias: A Dioniso não compete constringer as mulheres à castidade, em servindo elas a deusa Cípria. A moderação é ingênuo dom, que uma ou outra incitará para todo o sempre. E repara: mesmo em arroubos báquicos jamais se corromperá a mulher prudente. (v. 314-18).

---

<sup>11</sup> Loucura, entusiasmo, frenesi inspirado pela experiência dionisiaca nos ritos. (Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. 1996, p. 1079).

No trecho acima, Tirésias responde às acusações de Penteu a respeito das supostas ações luxuriosas das tebanas possessoras, que ao se embebedarem se entregam ao prazer do sexo, servindo à Afrodite. O profeta responde sensatamente ao salientar que a possessão báquica jamais corromperia a mulher prudente. É importante destacar que nos ritos originais de iniciação dionisíaca somente as mulheres casadas, e não as mulheres virgens, podiam se converter em bacantes<sup>12</sup>.

Em seu argumento, Tirésias afirma que não compete a Dioniso fazer as mulheres castas, sendo que isso pertence à prudência de cada mulher. De acordo com Kitto (1990, p. 339), Dioniso, tal como Afrodite em *Hipólito*, é não-moral e não-racional, ou seja, isso significa que Dioniso não é indiferente à moral, só que a proteger não faz parte da sua alçada. Kitto (1990, p. 341) afirma que não é da competência de Dioniso inculcar a castidade e a sobriedade em seus adoradores, e nem fazer com que estes obedeçam às leis da razão humana. Assim como Afrodite em *Hipólito*, Eurípides tematizou nas *Bacantes* “*o poder de certas forças naturais e não-morais*” (KITTO, 1990, p. 338) sobre a vida humana.

Tirésias: Vê bem: se a ti te compraz que o povo se avulte às portas de teu palácio, aclamando e glorificando o nome de Penteu, assim esse deus se regozija com as honras que lhe prestam. Eis por que, eu e Cadmo, a quem vituperas, iremos dançar, fronte cingida de hera. Não obsta o teu escárnio: dançaremos ambos, parilha encanecida. Nunca palavras tuas me persuadirão a lutar contra os deuses. Loucura dolorosamente louca é a tua; nenhum remédio te aliviará o mal e algum veneno foi a causa dele. (v. 319-27).

Nesse trecho, Tirésias usa o argumento retórico “*ad hominem*” (SOUSA, 2011, p. 90). Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 52), esse é um recurso de aproximação emocional, entre o deus e o adorador (no caso exposto, entre um rei que se satisfaz com a veneração de seus súditos), muito utilizado por pregadores religiosos. Aqui, Tirésias mostra que da mesma forma que Penteu, sendo rei, gosta de ser venerado e aclamado pelo povo, o deus Dioniso também se satisfaz ao ser honrado por seus adoradores. Porém, Dioniso é um deus, e não qualquer mortal, que deve ser temido e reverenciado por todos os homens, inclusive reis. Sendo assim, o profeta se refere ao orgulho e vaidade (atos de *hybris*) presentes nas ações de Penteu, e também insinua a instabilidade e falta de sabedoria do rei.

De acordo com Sousa (2011, p. 90), o longo discurso de Tirésias termina confirmando, por via indireta, a declaração de Dioniso no prólogo (v. 43-6) a respeito de Penteu: o jovem rei é um *teomákhos*, aquele que, lutando contra os deuses, revela-se o mais ímpio dos homens.

A última declaração de Tirésias sobre as ações de Penteu, segundo Winnington-Ingram (2003, p. 56), está relacionada com o destino subsequente do jovem rei: “*Nunca palavras tuas me persuadirão a lutar contra os deuses. Loucura dolorosamente louca é a tua; nenhum remédio te aliviará o mal e algum veneno foi a causa dele*”. (v. 324-27). Penteu será controlado por Dioniso, e aparecerá em um estado ensandecido, possuído pelos delírios dionisíacos. Nesse sentido, se a loucura de Penteu, no momento em que Tirésias o acusa, consiste na sua recusa em adorar Dioniso, posteriormente, essa loucura será utilizada pelo deus para controlar o rei e vesti-lo como bacante, consumando, assim, a queda de Penteu.

---

<sup>12</sup> Burkert, 1993, p. 557.

“*Coro: Tuas palavras, velho, não ultrajam a Febo e honram a Brômio, o grande nume. És sábio!*”. (v. 328-29). Na pequena intervenção do coro, Sousa (2011, p. 90-1) mostra que esses versos iluminam o verdadeiro caráter do discurso de Tirésias. O profeta, ao longo de seu discurso, se referiu a Delfos, aludindo à política religiosa de seu corpo sacerdotal: “esse novo deus (...) nem sei dizer-te quanta para Hélade será a sua grandeza” (v. 272-73); “(...) *E tu o verás sobre os penhascos de Delfos, archotes em punho, brandindo e agitando o ramo báquico*”. (v. 303-05). O coro proclama o profeta de Apolo como sábio, elogiando sua *sophrosýne*<sup>13</sup>, pois ele é capaz de não ofender a Febo e, ao mesmo tempo, honrar a Brômio. Segundo Sousa (2011, p. 90-1), a sabedoria de Tirésias é a da sofística ao serviço da instituição religiosa de Delfos: Dioniso foi aceito em Delfos, porém à custa da submissão a uma disciplina ritual que descaracterizava a religião dionisíaca em suas manifestações originais.

Após o término do discurso de Tirésias, Cadmo toma a fala, e se dirige ao neto, com o intuito de fazê-lo desistir da luta contra o deus e sua religião, mostrando a Penteu como os conselhos do profeta eram sábios e verdadeiros:

Cadmo: Meu filho, bem te advertiu Tirésias. Permanece conosco, não infrinjas as leis. Nesta hora divagas e tua razão sem razão razo. Ainda que, como dizes, não existisse esse deus, dize para ti mesmo que ele existe. Mentira piedosa, para que, aos olhos de todos os mortais, seja Sémele a mãe de um deus e tal honra caiba à nossa raça inteira. Lembra-te do cruel destino de Ácteon, que os cães carniceiros, por ele mesmo criados, despedaçaram, quando um dia caçava, vanglorioso de se aventajar a Ártemis! Para que o mesmo não te suceda, eu de hera coroarei tua fronte; vem conosco, honras prestar ao deus. (v. 330-40).

No conselho de Cadmo, fica explícita a verdadeira razão pela qual o velho rei aderiu à religião dionisíaca, e aceitou o novo deus. Como foi exposto anteriormente, a adesão de Cadmo ao dionisismo corresponde aos interesses familiares, e ao orgulho de ter um deus proveniente de sua linhagem. A piedade de Cadmo com o novo deus não passa de uma astuciosa mentira, pois o próprio velho duvida do envolvimento amoroso de sua filha com Zeus, e o conseqüente nascimento de um deus menino. O próprio Dioniso já havia exposto esse fato no prólogo (v. 25-31)<sup>14</sup>.

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 55), para Cadmo, a família e seus interesses estavam em primeiro lugar, sendo assim, o velho rei adverte Penteu ao narrar o destino exemplar de seu primo Actéon – outro neto de Cadmo que havia caído em desgraça ao tentar desafiar uma divindade, nesse caso Ártemis.

De acordo com Lloyd (1992, p. 1), um elemento frequente no final do *agón* é um discurso de julgamento feito por uma terceira pessoa presente no momento da discussão. Essa função é explicitamente exercida por Cadmo ao apoiar os argumentos de Tirésias em favor da religião dionisíaca, e ao aconselhar o neto sobre a sua postura insana. Dessa forma, observa-se que elementos retóricos estão presentes no *agón*: Aristóteles, na

---

<sup>13</sup> Sanidade mental, prudência, autodomínio (Liddell & Scott. A Greek-English Lexicon. 1996, p. 1751).

<sup>14</sup> “Dioniso: Já que as irmãs de minha mãe – as que menos deviam ter feito – diziam que Dioniso não nascera de Zeus, e que Sémele, seduzida por qualquer mortal, ao grande deus imputava a mácula em seu leito (astuciosa mentira de Cadmo!), e que de haver propagado as falaciosas núpcias a fulminara Zeus (...)”.

*Retórica* (Livro III, 19, 1419b), sugere que o epílogo deve ser usado para que um juiz, que esteve presente em todo o debate, se mostre favorável ou desfavorável a um dos adversários, demonstrando o aumento ou diminuição da gravidade do caso<sup>15</sup>. Na fala, Cadmo se mostra favorável aos argumentos de Tirésias, e salienta quão irracional é a postura do neto – atitudes que poderão trazer grandes desgraças a Penteu.

Enquanto fala, Cadmo vai em direção do neto para coroá-lo de hera, e levá-lo até a bacanal prestar honras a Dioniso. Porém, Penteu tem uma explosão de raiva, e ataca o avô: “*De sobre mim não retirarás essa mão? Vai-te! Vai para outro lugar fazer de bacante! Não me infectes de tua loucura*”. (v. 343-45). O jovem rei sabe que o avô foi influenciado por Tirésias, e não aderiu sinceramente à nova religião; por isso, Penteu reconhece que o verdadeiro culpado pela “loucura” de Cadmo é o profeta Tirésias, e o pune com violência:

Penteu: Mas este, que mestre de insânia foi teu, hei de puni-lo! (Para um servo) Depressa, corre à sede donde profere os oráculos, pega de um pau ou de um tridente e revira tudo, que nada fique de pé, e ao furor dos ventos arremessa todas as suas sagradas faixas. Assim procedendo mais o afligireis. (v. 347-53).

Na sua explosão de ira, Penteu se mostra cruel e desrespeitoso: ataca os velhos, e pune violentamente um profeta que não o insultou em momento algum – o jovem rei demonstra falta de consideração com os idosos e com as coisas sagradas. Penteu sabe como ferir o profeta, atingindo-o no seu orgulho de sacerdote: manda um servo destruir o oráculo, e os instrumentos que Tirésias utiliza nos presságios.

Segundo Winnington-Ingram (2003, p. 55), a raiva ingovernável e o comportamento repreensível de Penteu são comparáveis aos impulsos frenéticos (e selvagens) dos antagonistas do rei (as bacantes e o próprio Dioniso). Quando os adoradores do deus delirante estão reunidos, e não são ameaçados, não há surto de violência, mas, em caso contrário, se mostram impetuosos. Em Penteu residem as mesmas forças explosivas, de emocionalismo cego e incontrolável, que estão em seus inimigos. De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 54), o jovem rei tem muito em comum com aqueles a quem ataca: o perseguidor de Dioniso é seu discípulo. Para o autor, não se pode limitar a manifestação de Dioniso ao comportamento ameno de seus adeptos organizados e reunidos: tudo o que leva à busca do instinto através da emoção instável e da violência desenfreada é obra de seu poder. A falta de autodomínio, o comportamento violento, os desejos de poder e louvor que residem em Penteu são, também, fontes da possessão dionisíaca.

Penteu: E vós outros, ide, correi à cidade, e achei a pista desse forasteiro efeminado que introduziu nova moléstia entre nossas mulheres e corrompeu nossos leitos. E quando o pegardes, trazei-o, acorrentado, a mim, para que sob pedras expie sua culpa e amargas lhe sejam as orgias de Tebas! (v. 353-57).

---

<sup>15</sup> Ver Lloyd, 1992, p. 28.

Entretanto, a ira de Penteu não foi satisfeita punindo Tirésias. O rei deve castigar o real culpado por essa situação desagradável, e ordena seus servos para que capturem Dioniso, transfigurado de sacerdote, para que ele seja apedrejado, expiando, assim, a culpa por introduzir uma falaciosa seita entre as mulheres de Tebas. Winnington-Ingram (2003, p. 56) salienta que na fala de Penteu há um retorno para o tema sexual, principal foco das acusações do rei. Tal fato demonstra que o rei tem suspeito interesse nas ações “luxuriosas” das tebanas, entre elas a sua própria mãe.

Tirésias: Infeliz! Nem sabes o que dizes. Antes deliravas, agora enlouqueceste. Vamos nós dois, Cadmo, oremos por ele, se bem que tão fero, oremos por nossa cidade, para que o deus não desfira algum golpe sem par. Segue-me. Toma o meu bastão envolto de hera, sustenta meus passos, que eu sustentarei os teus. Vergonha seria que dois velhos caíssem! Suceda o que suceder, importa servir a Baco, filho de Zeus. Que Penteu algum luto não traga a teu lar. Não falo como profeta, mas pela força dos fatos. De estultícia são as palavras dos estultos. (v. 358-67).

As primeiras palavras de Tirésias são ditas com raiva, pois Penteu o abalou ao mandar destruir o local de seu oráculo e seus instrumentos de previsões. Mas, ele reconhece que Penteu não está em seu juízo perfeito, e o deixa de lado com sua “loucura”, chamando Cadmo para irem até o monte celebrar os *órgia*<sup>16</sup> dionisiacos. Ao finalizar seu discurso, Tirésias fala sobre as possíveis consequências das ações de Penteu: suas observações não são profecias, mas sim probabilidades que podem ocorrer com o curso dos fatos. Dessa forma, Tirésias deixa o palco para não reaparecer na tragédia.

De acordo com Winnington-Ingram (2003, p. 57), na ação que se seguirá não há espaço para o profeta, pois os acontecimentos trágicos estarão relacionados com a instabilidade e com os impulsos emocionais de Penteu, sendo que a racionalidade prudente de Tirésias não teria espaço. Ou, pode-se afirmar que haverá espaço para somente um personagem calmo, controlado e racional: o próprio Dioniso. Entretanto, por mais que Tirésias deixe a peça, ele já havia profetizado que o deus delirante seria ótimo para a Hélade, e seria adorado com tochas e danças em Delfos (v. 303-06). Winnington-Ingram ressalta que talvez essa profecia se tratasse mais de compreensão racional do novo culto do que de profecia inspirada, pois o evento se tornou realidade: o culto dionisiaco foi ordenado e controlado pela política dos sacerdotes de Apolo, e a adesão à nova religião trouxe fresca popularidade ao santuário de Delfos. “Assim, a “sabedoria” de Tirésias tem o veredicto da história”. (WINNINGTON-INGRAM, 2003, p. 57).

Dessa forma, tem-se o término do *agón* nas *Bacantes*. Segundo Lloyd (1992, p. 16), na maioria dos *agônes* de Eurípides, as personagens não costumam ganhar vitórias significativas no término do debate. O *agón* costuma não ter impacto sobre a ação das peças, não afetando o curso trágico: as personagens continuam com suas ações violentas, como é o caso de Penteu. Porém, pode-se questionar a definição de “vitória”, pois o adversário pode se sair vitorioso no sentido de obter o melhor argumento, como Tirésias. Tais vitórias parecem superficiais, mas pode ser significante dramaticamente que o personagem prove o seu caso. Ainda de acordo com Lloyd, não é de surpreender que o *agón*, geralmente, não tem nenhuma vitória concreta, já que estes se constituem de trágicos conflitos que não podem ser resolvidos mediante o debate.

---

<sup>16</sup> Práticas de iniciação, cultos secretos (Liddell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. 1996, p. 1246).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve o objetivo de analisar o primeiro episódio (v. 170-369) da tragédia *As Bacantes*, de Eurípides. Em tal estudo, realizou-se a interpretação desse episódio e a análise da função dramática do *agón* na peça. Na pesquisa, concluiu-se que a função dramática do *agón*, nas *Bacantes*, é a de manifestar o conflito que move a ação trágica, revelando a falha do herói Penteu, o ato de *hýbris*, que acarretará na sua queda e morte.

Concluiu-se, também, que o *agón* de Eurípides foi influenciado pelo conflito de argumentos, empreendido pelo movimento sofista. Sendo assim, a estrutura do *agón* evoca aos debates que ocorriam nos tribunais atenienses, no final do século V a. C. A influência do movimento sofista sobre o *agón* das *Bacantes* pode ser observada através da presença de artifícios retóricos no discurso de Tirésias, o sábio profeta de Apolo. Como observou Lloyd (1992, p. 19), tal característica do *agón* permite identificá-lo como uma estrutura dramática distinta, uma vez que esses modelos retóricos são mais comuns no *agón* do que em outras partes da tragédia.

Portanto, no *agon* das *Bacantes*, o conflito trágico da peça foi apresentado através de um embate de argumentos e opiniões acerca da religião dionisiaca, que se estabelecia em Tebas. Sendo assim, Penteu revelou-se como o ímpio que desafiava e difamava o deus nascido de sua própria estirpe; e Tirésias, por sua vez, representando a instituição religiosa de Delfos, apresentou-se como o sábio sacerdote apolíneo, que aceitou e procurou assimilar o novo culto com a religião olímpica, já estabelecida na Hélade. Tal conflito de argumentos teve o objetivo de mostrar posições distintas sobre o mesmo fato, e revelar a *asebeia* que Penteu cometeu contra Dioniso.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (2005). **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. Prefácio e Introdução de Manuel Alexandre Junior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 89-297.
- BURKERT, W. (1993). **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 17-633.
- DODDS, E. R. (1986). **Eurípides Bacchae**. Edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Nova York: Clarendon Press Oxford, p. XI-LIX e p. 1-242.
- EURÍPIDES. (2011). **As Bacantes**. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, p. 19-139.
- KITTO, H. D. F. (1990). **A Tragédia Grega**. Tradução de Dr. José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado Editora, p. 5-345.
- LESKY, A. (1996). **A Tragédia Grega**. Tradução de J. Guinsburg; Geraldo Gerson de Souza; Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 21-280.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1996). **A Greek-English Lexicon**. Nova York: Clarendon Press Oxford, p. 1-2042.

LLOYD, M. (1992). **The Agon in Euripides**. New York: Clarendon Press Oxford, p. 1-36.

SOUSA, E. (2011). “Comentário”. In: Eurípides. **As Bacantes**. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, p. 73-139.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. (2003). **Euripides and Dionysus an interpretation of the Bacchae**. Londres: Paperbacks, p. 40-185.