

As Bacantes – a face humana do irracional*

Gilda Naécia Maciel de Barros*

Resumo

Com o apoio em fontes gregas antigas e bibliografia crítica, retoma-se aqui o tema da *mania* (loucura), centrando-o no problema do *delírio coletivo nas Bacantes*. A peça, de raro valor documental como testemunho do culto dionisíaco, discute valores essenciais ao humanismo, pois nos remete à ambígua condição do homem, ser de razão, mas refém, muitas vezes, da força das paixões. Reaviva e areja conceitos basilares da cultura grega antiga e questiona: O que é *sabedoria*? O que é sensatez? Pode a piedade, nossa face divina, ser íntima do excesso e desvario? Centrada no fenômeno do delírio báquico e de seus efeitos, essa obra enriquece a antropologia filosófica porque repensa, criticamente e com grande viço, a face humana do irracional. A elaboração dramática é exemplar, de beleza poética sem igual. **Palavras-chave:** Dionísio, Penteu, sabedoria (*sophia*), ímpio, delírio, castidade, ruína.

The Bacchae – the human face of the irrational

Abstract

Based on ancient Greek sources and critical literature, the subject of mania (madness) is revisited, focusing the problem of collective delirium found in *The Bacchae*. The play, of rare documentary value as a witness of the Dionysian cult, discusses core values of humanism, as it refers us to the ambiguous

* Neste texto retomamos resultados de pesquisas iniciadas em 1998, em razão de participação no simpósio *Folclore e Psicopatologia. O significado cultural da cura na psicopatologia do coribantismo. Dionísio e as raízes populares de seu culto. Destaque para o significado psicopatológico do menadismo* (1998). Este simpósio integrou o XII Congresso Internacional de Psicopatologia da Expressão (1998), no qual apresentamos nossos primeiros estudos sobre o tema, retomado em trabalhos posteriores.

** Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, Departamento de Filosofia da Educação e Ciência da Educação.

human condition, a reasonable being often hostage to the power of passions. It revives and airs the foundational concepts of ancient Greek culture and asks: What is wisdom? What is judiciousness? Can piety, our divine face, be intimate to excess and folly? Centered on the Bacchic delirium phenomenon and its effects, this play enriches philosophical anthropology because it critically and passionately rethinks unreason's human face. The dramatic development is perfect, with an unmatched poetic beauty.

Keywords: Dionysus, Pentheus, *sophia*, wicked, delirium, chastity, ruin.

Las Bacantes, la faz humana de lo irracional

Resumen

Basado en fuentes griegas antiguas y en bibliografía crítica se retoma en este artículo el tema de la manía (locura), centrándolo en el problema del *delirio colectivo* en las *Bacantes*.

La pieza, de raro valor documental como testigo del culto dionisiaco, pone en discusión valores esenciales para el humanismo, pues remite a la ambigua condición del hombre, ser de razón, pero rehén, muchas veces, de la fuerza de las pasiones. Replantea conceptos basilares de la cultura griega antigua y cuestiona: *¿Qué es la sabiduría?* *¿Qué es la sensatez?* Puede la piedad, nuestra faz divina, ser íntima del exceso y del desvarío? Centrada en el fenómeno del delirio báquico y sus efectos, esa obra enriquece a la antropología filosófica, porque repiensa críticamente, y con gran vigor, la faz humana de lo irracional. La elaboración dramática es ejemplar, de inigualable belleza poética.

Palabras clave: Dionisio, Penteu, sabiduría (*sophia*), impío, delirio, castidad, ruina.

O grande feito de Eurípides é ter concebido,
pela primeira vez, o irracional como uma
potência viva do homem.

POHLENZ

E se tivéssemos uma bússola infalível para identificar o que devemos dizer e o que devemos fazer? Uma bússola que nos desse segurança total acerca de nossos pensamentos e ações, em todas as esferas da vida? Enganam-se os que pensam que já não se tentou encontrá-la ou que já não se julgou tê-lo conseguido. A hipótese não deixa de ser tentadora¹.

Os que acreditam na segunda alternativa podem estar seduzidos pela tentação de reduzir valores a fatos. Uma de suas mais significativas expressões radica no cientismo, ou científicismo, cuja aspiração é tudo reduzir ao conhecimento objetivo que está na base do pensamento científico. Essa linha de pensamento tem seus adeptos, fortalecidos por uma hipertrofia do significado e valor da razão humana. Uma das consequências desse tipo de mentalidade consiste na aproximação entre ciência e filosofia e no descrédito da metafísica. Essa perspectiva, que teve em Auguste Comte e em seus discípulos de todos os tempos adeptos fervorosos, não logrou estabelecer-se com foros de unanimidade; o expurgo da metafísica não resultou na submissão sumária da filosofia à ciência.

Em direção oposta estão os que guardam fidelidade ao postulado segundo o qual há um conjunto de ações humanas que escapam ao crivo da ciência porque se referem a domínios da vida em que atuamos como agentes livres. Entre estes se alinham os que, sem negar o valor da razão como fio condutor da existência, e sem necessariamente se comprometer com alguma promessa metafísica, percebem o homem como ser diferenciado na cadeia da vida, sujeito de liberdade, mergulhado na incerteza, no aqui e agora, com todos os seus limites. Desta perspectiva, o homem é visto como ser capaz de modificar-se e aperfeiçoar sua natureza ou degradá-la ainda mais. Nesta plasticidade está a esperança da educação.

Mas quem poderá estabelecer, pergunta Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o limite até onde pode chegar a capacidade humana de aperfeiçoamento? Este abrir-se a infinitas alternativas insere a

¹ Isócrates, na *Antídotis*, 271, contempla essa hipótese, da qual descrê. A seu ver, não há uma ciência (*epistémé*) a respeito; o substrato de nossas ações são opiniões (*dóxa*).

ação humana que se quer livre no campo do *possível*, no qual se torna impossível vislumbrar qualquer fronteira e neutralizar o imponderável.

Nesse espaço, assoma o homem como ser de razão e também, importa não esquecer, de afecções. Mas, sobretudo, como ser de razão. Desde as origens, o pensamento ocidental constrói quase sistematicamente sua interpretação acerca do homem com a valorização da razão contraposta a uma desconfiança incômoda em relação às paixões. Entre os antigos, Platão erige um monumento filosófico à razão e nele a disciplina das paixões é fundamental. Nas *Leis*², o *mito das marionetes* não deixa dúvidas sobre essa correlação. No mesmo sentido, a lição do Sócrates platônico, sobretudo no *Górgias*, vencer-se, ser senhor de si de próprio (*enkráteia*), supõe a submissão dos afetos (*páthē*) à razão (*lógos*). Essa ideia outra não é que a da harmonia da alma. Séculos depois, é no controle da gênese das afecções que Rousseau irá identificar a volta do nó górdio que pode, se não impedir, pelo menos retardar a decadência da boa sociedade. O *Emílio* não deixa dúvidas sobre a importância que aí se dá à educação dos sentimentos para garantir, da melhor forma possível, que o homem da natureza, vivendo na sociedade degenerada, possa estar protegido, se não a salvo, de nela corromper-se.

Seremos, de fato, essencialmente, animais racionais? Ou pensamos assim porque estipulamos que devemos agir como tal? Afinal, quem pode dizer: *isto é o homem*? Acredita-se que precisamos conhecer sua natureza para sabermos como educá-lo. Mas a correlação entre natureza e educação sujeita-se a inúmeros desdobramentos e depende do que se venha a entender por *natureza*. Ortega, ao longo de sua obra, adverte que o homem não tem natureza, tem história. Na verdade, não se chegou a uma definição soberana que nos leve a descartar várias outras. Cassirer (1945), na *Antropologia filosófica* propõe uma *definição funcional de homem*, diante do impasse teórico acerca do que seja a tal *natureza humana*. Se não podemos dizer o que o homem é em essência, partamos do que ele mostra ser; e o

² N.E. Todas as menções à obra de Platão encontram-se em suas obras completas publicadas pela Biblioteca La Pléiade, conforme referências ao fim do artigo.

que o homem mostra ser é o que ele faz; ora, pelo que lhe é específico, em comparação com os outros animais, coloca-se em outra dimensão: a do mundo da cultura. Aí estão seus *artefatos*, de todo gênero; aí, até certo ponto, pode-se conhecê-lo por sua criação – arte, religião, ciência, literatura e assim por diante.

Por outro lado, toda reflexão acerca do homem que parta da associação entre humanidade e racionalidade, esbarra, invariavelmente, em um campo de difícil acesso, quase inescrutável, desafiador: o do irracional. O que representa o irracional como *forma de ser* do homem? Como decodificar o significado de sua presença no agir? Se o mundo da cultura é uma forma privilegiada de acesso ao conhecimento do homem, e se o irracional não se descola, na vida, da ação humana, faz-se altamente heurístico refletir sobre como se encontra ele aí decodificado. E a literatura pode ser uma das portas de entrada para essa reflexão. A amplitude e densidade do tema sem dúvida há de beneficiar-se com preciosa contribuição que se pode colher no exame do *teatro trágico dos gregos*, no qual se encontram contemplados elementos instigantes para a análise do que, neste texto, chamaríamos de *colapso da razão*.

A tragédia grega, sobretudo, é solidária com qualquer reflexão que se empenhe em examinar a condição humana. Uma vez considerado no círculo funcional de sua existência, o homem mostra-se visceralmente sujeito a ser capturado pelo trágico, ser que é, ao mesmo tempo, imanente ao mundo e a ele transcendente. De como agirá diante dessa tensão depende sua felicidade ou infortúnio, seu aperfeiçoamento como ser humano ou sua degradação. Em situações-limite, elevando-se a extremos essa tensão, eclode um fenômeno de extraordinária complexidade, perturbador: a irrupção do irracional. Então, forças desconhecidas, latentes em nossa interioridade, despertam e invadem o espaço espiritual quase sempre tutelado pelo crivo da razão. Em ebulição, sobrevém ao homem um estado mental e espiritual de *desvario*, em vários níveis. Esse descontrole da racionalidade no agir pode ser funesto, uma desconcertante surpresa para aquele que tanto espera da razão.

Adentrando aqui esse campo, retomamos uma linha de pesquisa contemplada em estudos anteriores³, nos quais mostramos a estreita ligação entre a tragédia grega e o tema, também grego, da *loucura divina*, isto é, a loucura sobrevinda a alguém por atuação de um deus. Na Grécia antiga acolhia-se a crença de que os deuses podem levar uma pessoa à prática de crimes ao desencadear em seu espírito certos estados mentais e emocionais próximos ao delírio. À literatura médica de então (*Corpo hipocrático*), não escapou esse fenômeno, mas nela gestou-se outra leitura, construída com os ingredientes da loucura clínica autêntica, à qual não podem faltar ilusões, alucinações e visões.

Seja na forma de delírio individual, seja na forma de delírio coletivo, esse problema movimenta a ação dramática em algumas tragédias gregas. Na forma de delírio coletivo, a questão pode ser estudada nas *Bacantes*, de Eurípidés⁴.

Esta peça ilustra de forma exemplar a condição existencial ambígua para o indivíduo que se sente separado da natureza que o rodeia e, ao mesmo tempo, anseia por nela integrar-se e a ela retornar como parte de uma totalidade que o explica e supera. Entregar-se ao delírio (báquico) é uma forma de alcançar o esquecimento de si, ainda que temporário, e liberar dentro de si *o outro, o diferente*, até então desconhecido. Incestos, assassinios de todo tipo – infanticídios, regicídios, matricídios – são ingredientes recorrentes nos dramas áticos – lembremos *Agamenão*, *Rei Édipo*, *Medeia*; todavia, nas *Bacantes*, sobreleva-se radicalmente o *insólito* em um contexto em que se questiona a própria racionalidade do agir. A peça é exemplar em sua escolha temática, pois alcança o patrono mesmo do teatro – o deus

³ MACIEL DE BARROS, G. N. Psiquiatria e humanismo: sobre a loucura na Grécia Clássica. In: LAUAND, L. J. (Org). **Filosofia e educação** 5. 1 ed. São Paulo: Factash, 2007. p. 07-14; A face grega do irracional. In: LAUAND, L. J. (Org). **Filosofia e educação**. Estudos 7. São Paulo: Factash, 2008, v. 07, p. 23-36; O delírio individual como castigo e doença. Exame em Ésquilo e Eurípidés. Orestes. In: LAUAND, L. J.; CASTRO, R. C. G. (Orgs.). **Filosofia e educação**. Universidade. São Paulo: Factash, 2011, p. 83-97; A loucura como castigo. Ájax e Hércules. Delírio suicida, delírio homicida. In: **International Studies on Law and Education**, n. 12, p. 25-32, set.-dez. 2012.

⁴ As passagens desta peça aqui citadas estão em Eurípidés (1973).

Dionísio – e constitui-se em testemunho notável de seu dogma, seu mito e seu rito. Sim, de Dionísio, o menos político dos deuses, o deus do êxtase, cujo culto eleva, valoriza e sacraliza forças que a sociedade sistematicamente se esforça por rebaixar, dessacralizar e reprimir.

No que diz respeito à religião dionisíaca propriamente dita, não só há discordâncias sobre sua afinidade com o orfismo, como sobre o grau de sua afinidade com a religião de mistérios⁵; e há ainda resistência em ver alguma promessa de imortalidade na experiência libertadora de comunhão com o deus. Estudiosos têm ressaltado o caráter terreno dessa comunhão: o êxtase não eleva o homem até o deus; o deus vem até o fiel e o possui. Moulinier (1952, p. 306 ss.) entende que os ritos dionisíacos não conferiam ao fiel uma pureza superior que lhe permitisse tornar-se o deus.

No que toca à associação entre esta tragédia e o delírio coletivo, importa lembrar a importância do *tíاسos* na religião dionisíaca⁶. A piedade cívica foi plasmada em torno de formas rituais convencionais, cristalizadas pela tradição, as quais o cidadão devia cumprir e preservar; a fé dionisíaca era diferente: reunia os fiéis de forma espontânea, em associações privadas, para o culto. O caráter coletivo dessa religião era marcante, pois em bando, os fiéis cumpriam os ritos em grande turbulência, em estado emocional e mental alterado; daí reconhecer-se o caráter epidêmico, contagioso, do furor báquico (NILSSON, 1953).

Originalmente, Dionísio não integrava o panteão olímpico; é recorrente, na peça, referência do rei de Tebas, Penteu, a Dionísio, apontando-o como *divindade nova* (EURÍPIDES, 1973, vv. 271-75; 256). É de crer-se que as *Bacantes* registrem um momento em que essa religião não estava consolidada em solo grego e

⁵ Eliade (1978, cap. XXVI) lembra-nos que o culto público de Dionísio foi purificado e espiritualizado com a eliminação do êxtase, que continua nos *mistérios*. Apoiado nas *Bacantes* (EURÍPIDES, 1973, p. 470-74), defende a estrutura mistérica desse culto.

⁶ JEANMAIRE (1951, p. 421) entende que a palavra *thiaso* cabe mais especialmente onde a associação cultural favorece certo tipo de manifestação exterior, como procissões com alguma turbulência, danças, em particular de caráter frenético. A existência de tíاسos dionisíacos privados no séc. V. a.C. é aceita por Jeanmaire, mas negada por Vernant (1992).

buscava, no espaço cívico, um lugar próprio que não possuía. Ressalte-se que uma passagem da peça antecipa a futura acolhida do deus em Delfos, por Apolo (EURÍPIDES, 1973, vv. 306 ss.).

O culto dionisiaco parece ter logrado fixar-se na Grécia para atender a uma inquietude metafísica do ser humano que o culto da cidade não podia satisfazer. Até compor-se com a religião cívica, não escapou de ser visto como uma ameaça à saúde do corpo social. E, como tal, sofreu sempre a mesma reação em vários lugares: má acolhida do deus, loucura dos ímpios e sua cura pela celebração do culto (BOYANCE apud FESTUGIÈRE, 1972).

É certo que o confronto entre o profano e o sagrado, articulado nesta peça em torno do poder humano (Penteu) e divino (Dionísio) não é, no drama ático, exclusividade das *Bacantes*. Contudo, nas *Bacantes*, a dimensão do confronto é absoluta: Dionísio não é apenas o deus esquecido, a quem não se oferecem as honras devidas (caso de Afrodite, por exemplo, no *Hipólito*); sua divindade é frontalmente negada, pelo que se empenha em vê-la estabelecida. A hostilidade de Penteu ao deus é radical: sua cruzada visa acabar com as pretensões desse que se diz deus. Origina-se na casa real e espalha-se pela cidade toda.

A ruptura de clichês, usual no teatro de Eurípides, também aqui se processa. A peça ousa questionar preconceitos enraizados. Assim, a noite não mais é vista como a ocasião da maldade: as sombras podem trazer o bem; o mal também se faz de dia (EURÍPIDES, 1973, vv. 480-90); pureza e sensatez, de um lado, e furor báquico, de outro, não se excluem: a depravação procede da natureza do indivíduo, não do deus (fala de Tírésias a Penteu). A castidade da bacante é defendida, e a imoralidade feminina, assim repelida, dissocia-se dos trabalhos do culto (orgia) (EURÍPIDES, 1973, vv. 683-688).

Os gregos associavam sabedoria e comedimento e aí viam a raiz da felicidade; no infortúnio, o fruto da desmedida. Faz parte desse comedimento ser piedoso, pensar e agir nos limites de sua condição mortal, reconhecer o poder dos deuses, prestar-lhes as devidas honras⁷. Este é o sinal de *sanidade*. *As*

⁷ “Mortal que nasci, os deuses não rejeito” (Palavras de Cadmo, EURÍPIDES, 1973, v. 199).

Bacantes retomam essa crença, quase sagrada, da tradição moral grega. Nela, a associação entre sabedoria e piedade é central no desenvolvimento da ação; desloca-se, contudo, o eixo desse esquema no momento em que se questiona o que é sabedoria e, em consequência, a correlação entre piedade e mediania. Em paralelo, frouxa se faz a medida do excesso; a associação entre sabedoria e felicidade, de um lado e, de outro, o seu contrário – cegueira e perdição – retorna ao campo cênico, submetida a uma releitura que expropria da razão a lucidez. A sensatez, ganhando autonomia, não mais atributo exclusivo da razão, pode também ser predicada do delírio. Essa abertura permite que a felicidade venha a ser identificada com libertação, fruto da entrega alegre, descompromissada e sem censura ao deus. Nesse passo, as *Bacantes* propõem uma ruptura até então impensável; fica estabelecido que ser possuído pelo deus (énteos) é uma forma de garantir a sanidade. É que a sensatez não se decodifica por uma única medida, pois a perda momentânea da consciência de si, gerada no furor báquico, passa a ser vista como forma de realizar a humanidade do indivíduo dentro de sua própria medida. Toda essa releitura é favorecida pelo caráter ambíguo de Dionísio, deus benéfico, se estimado e reconhecido, mas terrivelmente maléfico quando hostilizado ou esquecido.

Examinemos mais de perto alguns desses pontos. É no contexto político da cidade-estado que se desenvolve a ação dramática. Antes de Eurípedes, Ésquilo já se ocupara dessa matéria, à qual dedicara duas tetralogias, uma sobre a lenda trácia de Licurgo e outra sobre o mito tebano de Penteu (EURÍPIDES, 1975, p. 219 ss.). As *Bacantes* levantam a questão da origem e implantação desse culto.

Reza o mito que Dionísio é um deus, nascido da união de Zeus e Sêmele, filha de Cadmo, antigo rei de Tebas. Mas sua divindade não é aceita nem na casa real, nem fora dela. Diz-se que sua mãe criou uma fantasia em torno da verdade e atribuiu seu erro a uma visita amorosa de Zeus, mentira pela qual recebeu do senhor do Olimpo, como castigo, a morte. A tragédia desenvolve-se a partir desse ponto. De um lado, o deus quer ser aceito e que a verdade seja restabelecida; de outro, o novo rei,

neto de Cadmo, Penteu, nem aceita a versão de Sêmele – Dionísio não é um deus, nem permite que seja reconhecido como tal. Lutará contra o deus, perseguirá suas fiéis; será punido pela impiedade com a morte, em rito macabro executado pela mãe, Agave, possuída pelo deus.

O problema que movimenta a ação é, pois, este. Dionísio quer revelar-se aos gregos, após ter instituído na Ásia seus coros e ritos (EURÍPIDES, 1973, p. 18 ss.; cf. vv. 18-52). Decide iniciar a missão catequética na Hélade por Tebas, onde está o túmulo de sua mãe. Ele quer honras e culto – nada mais, nada menos, do que oferece o fiel a outros deuses; quer também um lugar no panteão olímpico: “Tebas é a primeira a ressoar com os meus gritos, a nébride sobre o corpo, e à mão entregue o tirso, dardo feito de hera” (vv. 18-52).

Mas que deus é esse? (Cf. BARROS, 2000.) Dionísio está ligado, originalmente, a ritos agrários que celebram a renovação da natureza e da vegetação. É deus unificador; faz a síntese entre a vida e a morte, o racional e o irracional, o pobre e o rico, o livre e o escravo. Embora seja acentuado o papel feminino em seu cortejo⁸, todos podem participar de seu culto: “não determina o deus se é jovem/ ou velho aquele que à dança se entrega,/ a todos reclama honras iguais,/ sem distinções; glorificado anseia ser” (EURÍPIDES, 1973, vv. 194-211). O caráter demótico do deus aproxima-o do povo, dos excluídos, e dissocia-o de círculos aristocráticos e associações fundadas pela pólis (GERNET; BOULANGER, 1937). É o deus da libertação, o *Lysseus* ou o *Lysios* (FESTUGIÈRE, 1972). Descobriu e revelou o vinho aos mortais, lenitivo para o mal e as dores: “Por igual, ao rico e ao pobre ele oferta o vinho delicioso, das penas olvido” (EURÍPIDES, 1973, vv. 395-423). Originalmente, não está instalado na cidade; por isso se diz que é o deus que se apresenta diante da cidade (*pro poleós*). A natureza é seu templo; a montanha, espaço forte, porque sagrado é, de preferência, o sítio de seu culto, para onde o fiel é levado em busca de alegria, paz e livramento.

⁸ Jeanmaire (1951, p. 91) registra que a parte relativa ao elemento masculino e ao elemento feminino no orgasmo dionisiaco continua muito enigmática; ela pode ter variado com os meios, as épocas, as regiões do mundo grego.

Dionísio é, ainda, o deus do êxtase, alcançado por meio do furor báquico, de grande poder adivinhatório (EURÍPIDES, 1973, vv.299-300). O processo de celebração desse culto consiste em um conjunto de atos que se desdobram em momentos diferentes. Alguns aspectos importantes dessa prática estão presentes nas *Bacantes*, obra que Jeanmaire (1951) considerou, com razão, de grande valor documental para os estudos da religião de Dionísio.

O ofício religioso tem início a partir da subida dos fiéis à montanha (*oreibasia*), entre danças e cantos, agrupados em bandos (*tíasos*); estes atos envolvem práticas rituais excitantes, físicas e espirituais, exacerbadas por corridas, pulos e gritos. Neste contexto, as bacantes, unidas ao deus pelo furor, tornam-se possesas. Os trabalhos em honra do deus (*orgia*) evoluem, na proporção do incremento do *delírio*, para incluir práticas assustadoras, de grande impacto – ataque a animais ferozes, despedaçados (*sparagmós*) pelas mãos das bacantes, ao qual pode seguir-se a deglutição de carne crua (*omophagia*), de vítima sacrificial, geralmente o bode⁹. É nesse ponto que o êxtase dionisíaco atinge a perfeição: literalmente fora de si (*ekstasis*), a bacante, possuída pelo deus (*éntheos*), vivencia a experiência inefável do livramento. Essa é a forma pela qual se encontra a felicidade – pela consagração ao deus. É esta é a essência do culto dionisíaco¹⁰: ser feliz (*mákar*) (EURÍPIDES, 1973, vv. 138-171).

Todavia, nessa peça, o delírio não sobrevém às mulheres tebanas como ingrediente natural do culto, mas como *castigo* em razão de terem rejeitado o deus: “Deve a cidade aprender, ainda que não queira, /nos báquicos mistérios não sendo iniciada,/ que a Sêmele, minha mãe, defendo, e eu/ aos mortais surjo como deus, por ela de Zeus concebido”, diz Dionísio já em sua primeira fala. Para pôr as coisas em seu lugar e implantar seu culto, Dionísio viera a Teba disfarçado de estrangeiro lídio, oficiante do deus¹¹, com um séquito de mênades – mulheres bárbaras.

⁹ No caso que ora examinamos, em que o furor báquico é um instrumento de castigo, é o rei Penteu a vítima do *sparagmós*, não o bode.

¹⁰ Festugière (1972, p. 64-169) defende, na esteira de Dodds, o caráter altamente religioso do párodo das *Bacantes* e, ainda, sua afinidade com a estrutura literária dos hinos.

¹¹ “Eu o vi disfarçado e recebi seus mistérios” (EURÍPIDES, 1973, v. 470).

De que forma levará a cabo Dionísio sua tarefa? Submetendo as mulheres da cidade¹² ao furor: “Por tal, de delírio eu as impregnei,/ e, loucos os espíritos, do palácio à montanha se foram./ Forcei-as a usar a veste de minhas orgias...” (EURÍPIDES, 1973, vv. 18-52). O deus tomou conta da cidade, de suas mulheres, que se evadiram do lar, a seu apelo, para a montanha, em delírio. *Dos teares e lançadeiras apartadas* (EURÍPIDES, 1973, vv. 105-137), tornam-se fiéis servas do deus, aparatadas com os símbolos de seu culto – a nébride, o tirso, as flautas, os tambores, as coroas de hera, as serpentes – e, a exemplo das mênades bárbaras que seguem o deus, só a ele obedecem.

Recordemos que a maior oposição a Dionísio vem do rei – Penteu; primeiro varão em Tebas, nela tem o poder e a força. Julga-se o zelador da ordem e dos bons costumes, persegue e difama Dionísio, rejeita a versão do nascimento divino, caluniando Sêmele, e resiste à implantação de seu culto. Sua reação ao culto dionisíaco pode ser entendida nos quadros de ação civilizadora do poder político, que interdita mistérios suspeitos, bárbaros. A seu ver, esse culto é um perigo para a ordem civil, pois subverte papéis e provoca a desordem no seio da cidade (*stásis*). Dionísio tira a mulher do *lugar* que a cidade lhe destinou – a família e a casa (*o oikos*) –, onde deve estar ocupada com os trabalhos de tecelagem, à espera do marido ou de casamento. Contra a ação turbulenta e maligna do deus, Penteu dirige perseguição sem tréguas, prometendo aniquilá-lo e punir as bacantes tebanas submetidas ao efeito funesto do delírio. A impiedade que o move é, na verdade, uma falta absoluta de fé no poder desse deus, cujos ritos julga de forma maledicente e distorcida. Considera tais *mistérios* falsos e nocivos – corrompem as mulheres. Imagina-as vagando por ermos lugares, dando-se ao desfrute de bebida (vinho) e prazeres do sexo. Bacantes falsas, filhas de Afrodite! Nem sabem quem é Dionísio! “Eu sustento que em tais orgias nada de sensato há” (EURÍPIDES, 1973, v. 262).

¹² Elas se distribuem por três grupos (*tiásas*), comandados, cada qual, por uma das filhas de Cadmo: Agave – mãe de Penteu, Ino e Autónoe.

A seu ver, o poder de sedução do estrangeiro (Dionísio), que em Tebas apresenta-se como oficiante do deus, vem de sua magnífica aparência: belo corpo, nívea pele, longas e aneladas madeixas, ar de paixão; a perfeição afrodisíaca:

Não sem beleza teu corpo é, ‘o estrangeiro,/ pelo menos para as mulheres; por/ isso em Tebas surgiste;/ teus longos e anelados cabelos, não/ peleja, / mas paixão denunciam, pela fala/ dispersos... A nívea pele que tens, não é/ por falta de cuidados – dos raios/ do sol resguardada, não da sombra./ Com tal perfeição a Afrodite cativas... (EURÍPIDES, 1973, vv. 451-468).

Na cruzada contra o culto dionisíaco, vai até à ameaça de ampliar o castigo e perseguir o séquito feminino do próprio deus – as ménades bárbaras –, vendê-las ou torná-las escravas de suas rocas e fusos.

Sob surda cegueira, Penteu vê inimigos por toda parte, em especial na pessoa do avô Cadmo, de quem recebera o cetro, e de Tirésias, o adivinho. A ambos critica asperamente por terem aderido ao culto de Baco; para Tirésias, em especial, reserva acusações pesadas e injustas. O coro reage às palavras iníquas do rei: discurso arguto, mas sem discernimento (EURÍPIDES, 1973, vv. 245-271). Nelas não vê sensatez; Tirésias, honrando o Brômio, é que é sensato. No mesmo sentido manifesta-se Cadmo: “Penteu é louco, adverte: ‘Agora desvairas e, em teu senso sensatez não há’” (EURÍPIDES, 1973, vv. 306-36). Tirésias e Cadmo julgam *sensatez* aderir ao novo deus; *insânia*, o seu contrário. Sentindo o peso do momento, comenta o adivinho: “Receio que Penteu traga o luto à tua casa, ó Cadmo. Não é o dom da profecia que me fez falar, mas os fatos: ele está louco e usa a linguagem da loucura” (EURÍPIDES, 1973, vv. 367-69).

Embora, na peça, a ação dionisíaca seja maléfica, benefícios são também referidos. Entre eles contam-se o valor profético: “quando o deus penetra bem um corpo,/ aos alucinados permite o porvir anunciar”; o valor bélico: “Dos atributos de Ares tem também u’ a parte;/ em armas e em ordem de combate, um/ exército ele dispersou, pelo terror, antes/ de as lanças se toca-

rem./ Tal é o delírio que de Dionísio nos vem” (EURÍPIDES, 1973, vv. 272-305). Por que recusar esses benefícios? Nesse sentido, Tirésias exorta Penteu:

Vamos, Penteu, escuta-me!/ Não te ufanes de ter um poder absoluto/ entre os homens, quando enferma se encontra tua mente/, não creias pensar bem. Acolhe o deus/ nesta terra, consagra-lhe libações, anima-te do delírio e coroa a tua cabeça! (EURÍPIDES, 1973, vv. 306-336).

Todavia, Penteu está obsecado por uma ideia fixa: insiste na associação entre orgia e lascívia, embora lhe seja objetado que Dionísio não constrange a mulher à castidade; ela própria define-se pela castidade em razão de sua natureza: “Pois nos festejos de Baco, corrupta não se tornará a que for casta” (EURÍPIDES, 1973, vv. 306-336)¹³. Tanta obstinação e cegueira! Penteu é louco, diz Tirésias: “Não me persuadirás por tuas palavras a combater os deuses,/ das loucuras a mais cruel te tomou, nas drogas alívio não acharás, mas não é sem drogas que enfermo te encontras” (EURÍPIDES, 1973, vv. 306-336).

Penteu mostra-se irreverente para com Tirésias (vv. 337-367). Ameaça-o com a destruição do sítio de sua atuação mântica e lapidação (EURÍPIDES, 1973, vv. 345-51). Essa atitude indica que o rei perdeu o prumo. Tirésias fala claro: “Desgraçado, tu não sabes o que dizes! Antes, tinhas a mente perturbada, agora possui-te o furor” (EURÍPIDES, 1973, vv. 358-59). “Sacrílega insolência”, sentencia o coro. A tamanha desmedida (*hybris*) deve seguir-se a desgraça: “A desventura é o termo das palavras sem freio e da ímpia loucura” (coro). Algo deverá se passar. Logo se saberá o que lhe cabe sofrer.

Se a ação dramática, porém, alimenta-se da polaridade entre *pio* e *ímpio*, a costumeira associação entre sabedoria e sensatez,

¹³ Não há acordo sobre a vertente misteriosa do culto dionisíaco, mas sem dúvida há nas *Bacantes* um elo entre *consagração* ao deus, *felicidade* e *pureza*. Festugiére (1972, p. 72) lembra que *bacanais*, *orgias*, *erethismo*, no sentido negativo e debochado, vêm da leitura que nos sobrou dos poetas alexandrinos e romanos, ou dos pintores do Renascimento italiano e flamengo.

sempre ativa na tradição moral grega é, como adiantamos, matizada. Uma robusta tradição moral estabeleceu na Grécia como desejável e valioso buscar a *medida* como elemento essencial da sabedoria. Todavia, é esse conceito mesmo que se questiona nas *Bacantes*, entre outras coisas. À medida que Penteu mostra-se obstinado em combater¹⁴ o deus, intensifica-se o debate acerca da relação entre sanidade e loucura, piedade e impiedade, sensatez e seu contrário. A ideia é esta: se o fenômeno dionisíaco é um transtorno, uma ruptura da normalidade, é preciso aprender a ver seus benefícios. A recusa em reconhecer esses benefícios é que redundará, para o ímpio, em malefícios – o que se dará com Penteu ao final. *Insensatez é pretender ficar à margem do irracional*. Nesse sentido, *As Bacantes* podem ser vistas como uma obra que sugere (ou defende) a aproximação entre o irracional e o racional, e não oposição. Em certas circunstâncias, é razoável ser louco. Então, “sabedoria não é sensatez, nem o é raciocinar acima de mortal” (EURÍPIDES, 1973, vv. 395-96). Que Dionísio repudie o insensato que não o acolher: “Repudia quem não te apreciar: dia e noite a ventura e a vida desfrutar, no bom senso o coração e o espírito manter, à margem dos imoderados. O que a multidão ignara aceitou e pratica quero-o também!” (vv. 424-50).

Essa reavaliação do que é sabedoria, e de sua conexão com sensatez, beneficia-se ainda de um argumento instigante apresentado por Dionísio a Penteu: os bárbaros celebram Dionísio; por que os gregos não fariam o mesmo? Esse recurso à diversidade cultural servirá para que Penteu, em resposta, aprofunde ainda mais a distância entre os gregos e os outros – aqui, os bárbaros. Se os bárbaros celebram os mistérios é porque são menos sensatos que os helenos, objetará (EURÍPIDES, 1973, vv. 480-90). Objeção que traz, entranhado, o sentimento de superioridade grega diante do que não é grego.

¹⁴ O verbo *combater* (*theumakeîn*) tem força na peça (vv. 45,325,1.255). Combater contra o deus é a ação central de Penteu; esse combate inclui punir o próprio Dionísio e capturar as bacantes tebanas, tirá-las do Citerão, onde oficiam ao deus, e devolvê-las ao seu lugar – a casa (*oikos*) (Cf. vv. 773-795). Mas a lição é esta: de nada valerão escudos contra tirso; *duro será o castigo daquele que pretender combater os deuses*.

Penteu sempre pensou que podia *vencer* Dionísio: “Acorrentar-te irei; mais poderoso que tu eu sou” (EURÍPIDES, 1973, vv. 502-16). Desde o início hostil ao novo culto, não se dobra às palavras do deus, ou do coro, ou de Cadmo e de Tirésias. A maravilhosa ação divina não muda sua firme obstinação: as bacantes foram milagrosamente libertas, Dionísio escapou da prisão real e à morte, o palácio ruiu em escombros (EURÍPIDES, 1973, vv. 632-34). Nem reage a prodígios, nem aprende com o fracasso¹⁵. Nenhum desses acontecimentos foi bastante para fazê-lo aceitar Dionísio.

Chega o momento em que Dionísio percebe que Penteu não cederá (EURÍPIDES, 1973, v. 810). Acordo tentara em vão. Irredutível, Penteu quer retirar do Citerão as bacantes. O deus opõe-se. Nova ameaça de prisão, nova cegueira do rei. Até certo ponto, o Penteu das *Bacantes* lembra o Édipo de Rei Édipo, tão confiante em sua posição, poder e autocontrole. Quem realmente ele é¹⁶? Incapaz de ceder, também não se enxerga. Dionísio questionara sua *identidade*: “Desconheces o que seja a tua vida, o que fazer e quem és!” (EURÍPIDES, 1973, v. 506). Ele pensa que sabe – “Penteu, filho de Agave e do pai Equíon” (EURÍPIDES, 1973, v. 507). Mas não sabe: “À desdita propícia é o teu nome”.

O caminho em direção à ruína não mais tem retorno. Agora, a melhor estratégia do deus deve ser a calma (EURÍPIDES, 1973, vv. 639 ss.): “Por grande que seja a sua ira, com calma a enfrentarei. Ao homem sensato cabe cultivar uma disposição equilibrada” (EURÍPIDES, 1973, v. 640-41). O efeito que deseja produzir no espírito de Penteu deve mudar de sinal; o furor que antes nele produzira, o deus agora vai aplacar. Notícias de como se comportam as bacantes no Citerão e dos prodígios que realizam em nome de Dionísio deveriam mudar o coração do rei e servir de advertência contra sua temerária resistência.

¹⁵ Dionísio, o deus do disfarce e da transformação, ilude Penteu: não é o deus que ele prende, mas um touro; não é o deus que ele ataca com o punhal, mas um fantasma, pensando, nos dois casos, ser o deus (cf. relato dessas proezas, pelo deus, ao coro) (EURÍPIDES, 1973, vv. 613-35).

¹⁶ Cf. perfil de Penteu nas palavras do coro dionisiaco, 2º estásimo (EURÍPIDES, 1973, vv. 517-41). Insolente, ímpio, “mortal que é, contra um deus/ousou empreender peleja!” (EURÍPIDES, 1973, v.635-36).

(EURÍPIDES, 1973, vv. 677-774). Mas não. A cólera de Penteu e seu ardor combativo ficam mais violentos – tem que combatê-las, às transgressoras –, esse caso é vexame para os helenos (EURÍPIDES, 1973, vv.778-786). Convoca hoplitas, tropas ligeiras (peltastas), arqueiros, para a expedição de caça. Mostra-se surdo diante da notícia do violento ataque das bacantes a seus caçadores e não se abala diante da descrição de cenas de sparagmós, que antecipam seu destino.

Diante do quadro sinistro e terrível descrito pelo pastor, Penteu devia ter recuado e não levantar armas contra o deus (EURÍPIDES, 1973, vv. 786-90). Agora, a Dionísio só resta acelerar a queda de Penteu. Penteu será vencido pelo discurso enganador, pelo ardil e pelo furor báquico. Em outro contexto, Górgias já distinguira o poder da *persuasão malvada*. Aqui, o deus saberá ativá-la¹⁷. O duplo sentido de frases e palavras será como a trama em que Penteu se enredará; seu *ethos/daímon* será a *cadeia*, como uma viga mestra que sustenta o edifício de sua ruína. Dionísio saberá qual mola acionar em Penteu para dominar sua mente e, submetendo-o a seu poder, definir o enredo final. Por isso explora, em Penteu, o desejo de *espionar* as bacantes. O ímpio rei imagina-as como quer a índole maliciosa que tem – vadias ébrias entregues aos machos, soltas, nos ermos dos montes boscosos. Diante dessa fraqueza, o deus necessita encontrar um expediente para levar Penteu até a cova do leão – as montanhas. Além disso, o assunto é do interesse do rei, como se verá, ao aderir à proposta do deus. Nele, arde o desejo – o interesse é visível – de saber detalhes de como será travestido. Daí convencê-lo de que, para não ser percebido, o melhor é travestir-se de mulher bacante. Ele tem vergonha de trocar o sinal – ser mulher. Talvez o preconceito oponha em seu íntimo a religião políada, viril, ao novo culto, que julga efeminado. Dionísio saberá vencer esta hesitação.

¹⁷ Cf., no 4º episódio, em especial vv. 968 *et seqs*, o uso da ironia trágica. A ironia trágica leva o personagem a sucumbir porque não percebe a ambiguidade da palavra, e deixa passar seu sentido catastrófico, entendendo-a como quer (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 26).

Para vestir Penteu de mulher, Dionísio precisa entrar em seu espírito e agir. Então, que “penetre primeiro seu espírito um impetuoso delírio... se conservar o bom senso, não quererá envergar uma veste de mulher...” (EURÍPIDES, 1973, vv. 850-52). O ardil de Dionísio – vesti-lo de mulher – será o salvo-conduto para a desgraça: “Reconhecerá o filho de Zeus, Dionísio, que se mostra, no fim, o mais terrível dos deuses, ele, o mais clemente para os homens” (EURÍPIDES, 1973, vv. 859-861). E, como fora previsto, será castigado pela ignorância ímpia e sacrílega” (EURÍPIDES, 1973, v. 490), pois os mistérios sagrados “têm horror ao ímpio” (v. 476).

Em vez de *fazer a bacante*, porém, o infeliz fará o *leão*, caçado pelas bacantes enfurecidas, sob o domínio das cadelas de *Ljssa* (EURÍPIDES, 1973, v. 977 ss.). Pois *vestir-se de bacante* não faz de Penteu uma *bacante*. Excluído do culto porque nega a divindade de Dionísio, Penteu não pode conhecer a natureza dos mistérios (EURÍPIDES, 1973, vv. 471-72), nem saber o proveito que traz aos que o celebram (EURÍPIDES, 1973, vv. 473-74), e também não conhecerá a aparência do deus (EURÍPIDES, 1973, v. 478). Nos termos da fé dionisiaca, Penteu não pode, *de fato*, fazer a bacante porque não o é de *direito: esse o triunfo de Dionísio e o deslize do rei*. Agave, a mãe, não o reconhecerá nem como homem, nem como filho, nem como mulher bacante. Sua *hybris* ativará contra si próprio forças religiosas terríveis que Agave, em fúria báquica nefasta, movimenta, e libera, ao perceber o intruso. Tratado como fera selvagem, será como tal atacado e estraçalhado.

Então, quem é, no drama, o titular da ação? Não será o deus – ao mesmo tempo caça e caçador? Ou, como pensa Bennett Simon (1984), Dionísio é parte de Penteu? O que se pode ver, todavia, é que o jogo cênico se faz com duplo fio condutor, duas forças que se opõem: de um lado, o poder do rei, que reage à ação *evangelizadora* do deus, e, de outro, o poder do deus, cujo disfarce favorece a execução de seu plano de vingança e reparação.

A Penteu e Agave Dionísio aplicou punição exemplar, porque rejeitaram a verdade – que Sêmele teve um filho com Zeus e que esse filho é um deus a quem devem honrar com libações e preces. Dionísio conduz a ação até consumir o castigo – a morte

do rei, por dilaceramento (*sparagmós*), executado pela própria mãe, Agave, em estado de cegueira funesta a ela sobrevivida pelo delírio bábico. Todo o macabro episódio pode ser visualizado pelo relato do Mensageiro, que descreve com detalhes a morte de Penteu (EURÍPIDES, 1973, vv. 653 ss.). Agave torna-se a própria mão do deus, executando horrenda vingança – matar o filho Penteu, supondo ser um animal, gabar-se de bela façanha e exibir a cabeça, troféu de caça, até que retorne à consciência de si e perceba o mal.

Dionísio sabe-se invencível. O homem não pode competir com deus. A vitória pertence-lhe. Essa percepção vem de toda a peça, mas está clara no momento em que saboreia a iminente ruína dos dois loucos – Penteu e Agave (EURÍPIDES, 1973, vv. 973-976):

Desgraçado dos desgraçados, destino mais desgraçado buscas,/ tu encontrarás a glória que se ergue até aos céus! Estendei as mãos, Agave e vós, filhas de Cadmo, do mesmo sangue oriundas! Este jovem que aqui está eu conduzo ao grande combate! Vencedor eu serei/ e Brómio... Os factos dirão o resto. (EURÍPIDES, 1973, vv. 973-76).

Não menos terríveis são as palavras do coro bárbaro: “Que será sabedoria? Haverá dádiva/ mais honrosa dos deuses para os mortais/ que segurar com mão vitoriosa/ a cabeça dos inimigos? O que é honroso, deleitoso é sempre!” (EURÍPIDES, 1973, vv. 897 ss.) Essa, a face funesta do deus – premiar os infieis com a loucura criminosa, que vem do delírio.

Não há livramento, não há alegria, não há paz, apenas uma pesada cadeia com laços de sofrimento e horror. Ao final, derrubado o palácio, a casa real aniquilada, toda a cidade sofreu o castigo.

A relação do humano com o divino é central no drama. Poder-se-ia dizer que a peça toda é tomada pela presença, manifesta ou disfarçada, do deus. Se os deuses gregos misturam-se aos mortais, em *As Bacantes* essa prática radicaliza-se reforçada, pois Dionísio, além de tudo, é deus nascido de mortal. Todos os dons que vêm de Dionísio como graça, nesta tragédia,

transmutam-se em castigo e ruína. São os malefícios do poder divino contestado que foram ativados pela incredulidade e má-fé de Penteu. Todo combate que promove contra o deus e seu culto revelou-se inócuo – cortar os cachos, tirar o tirso, prender o deus, caçar as bacantes. Penteu não apenas negava a Dionísio a divindade; dele escarnecia ao subverter o significado de seus ritos (*orgia*). Em sua cegueira, foi além da medida. Face a face com o deus, não o reconhece porque é ímpio (EURÍPIDES, 1973, vv. 502-16). A morte dolorosa de Penteu é o preço da ignomínia (EURÍPIDES, 1973, v. 516: *hubrismáton*) que dispensou ao deus.

Os gregos valorizavam a medida e condenavam o excesso, já o dissemos. E tal repete-se a sobejo nas tragédias. Mas Eurípides quer o desconcerto: *não poderia ser sensato, ser louco?* Cadmo, o velho rei de Tebas, e o adivinho Tirésias perceberam a tempo essa verdade, mas Penteu, o arrogante Penteu, sua mãe Agave e tias, não. E o castigo que os alcança ao final é crudelíssimo, maior, talvez, do que o crime. O que pode ser percebido nesta ponderação: “Não devem os deuses, no rancor, aos mortais igualarem-se” (EURÍPIDES, 1973, v. 1348).

Nas *Bacantes*, Eurípides supera-se. Sua Medeia mata os filhos, é certo, mas só após enfrentar a dor da deliberação e bater no peito várias vezes. Agave não sabe que mata Penteu até retornar do delírio e, em macabra lucidez, afundar no reconhecimento do funesto e repelente engano. O poeta não poupa talento ao explorar, como possibilidade ínsita em nosso ser, o macabro, o aberrante, o terrífico, à margem do pão nosso de cada dia.

Por último, não vale julgar o poeta – suas intenções, credos ou compromissos. Eurípides expõe-nos do humano uma possibilidade aterradora – que de nós mesmos possa vir nossa ruína a partir de algo que nos é reconhecidamente estranho, mas está em nós, e pode ser o seu agente.

Afinal, quem tem a bússola infalível que pode nortear a ação sempre na direção do bem? E, ainda, quem pode dizer que pensou ou agiu melhor até que lhe sobrevenham os efeitos, quiçá funestos, quiçá gloriosos, de seu pensamento ou ação? Bem ajustadas, estas lúcidas palavras de Heráclito: “Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem” (fr. 235).

Não há alternativa para o homem que se pensa senhor de seu destino; só poderá conhecê-lo e à sua virtude depois de tê-lo realizado. Até lá, na temerária rota da vida, terá que escolher entre a confiança e o desespero. Mas onde encontrar o fundamento para um ou para outro, dependerá de como avaliar o que Pandora não deixou escapar quando abriu as jarras de Zeus. Em qualquer caso, vale a ambígua clarividência de Heráclito (fr. 250 KR): *No homem, o que se chama éthos é o seu daímon e vice-versa [éthos antrópo daímon]*. Na tragédia, como na vida, essa dualidade entre caráter e destino está ativa e é possível. Que o *daímon* seja do homem o seu *éthos* e, também, que o *éthos* do homem seja o seu *daímon*. Pelo crivo da razão, as duas alternativas parecem excluir-se, mas, como lembram Vernant e Vidal-Naquet (1977), a lógica da tragédia é conservar essa oposição, consciente dela, e deslizar de um sentido para outro. “Na perspectiva trágica, o homem e a ação se delineiam, não como realidades que se poderiam definir ou descrever, mas como problemas. Eles se apresentam como enigmas cujo duplo sentido não pode nunca ser fixado nem esgotado” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 23).

O homem não é o senhor do fim (*télos*) e não pode domesticar por inteiro o seu espírito. No mais recôndito de seu ser, em latência, pulsam forças selvagens e indóceis; aí esperam a sua hora (*kairós*). Quando afloram, irrompe, de dentro de nós, algo desconhecido e assustadoramente diferente – o insólito – que, de assalto, rouba-nos o espírito. Então se dá a conhecer a face humana do irracional. Penteu daria tudo para espiar as bacantes; ao fazê-lo, ultrapassou seu destino. Na Grécia antiga, o culto a Dionísio capturou essa possibilidade com extraordinária pujança. Eurípidés, nas *Bacantes*, registrou isso e transfigurou, pela criação literária, poeticamente, uma poderosa, indomável, vertente de nossa condição.

Referências

- BARROS, G. N. M. de. Diónysos. **Cadernos de História & Filosofia**, v. III, p. 113-126, 2000.
- BURKERT, W. **Religião grega na época arcaica e clássica**. Lisboa: Gulbenkian, 1993.
- CASSIRER, E. **Antropología filosófica**. Introducción a una filosofía de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

ELIADE, M. **História das crenças religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. t. 1, v. 2.

EURÍPIDES. **Alceste. Andrômaca. Íon. As Bacantes**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira e Maria de Fátima M. Machado. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1973.

EURÍPIDES. **Les Bacchantes**. 5. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1975. (Texto estabelecido por Henri Grégori e Jules Meunier).

FESTUGIÈRE, A. J. **Études de religion greque et hellenistique**. Paris: Vrin, 1972.

GERNET, L.; BOULANGER, A. **El genio griego en la religión**. Barcelona: Cervantes, 1937.

HERACLITUS : The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary by G.S. Kirk. Cambridge: University Press, 1954.

ISÓCRATES. **Discursos**. Vol. II. Madrid, Ed. Gredos, 1979.

JEANMAIRE, H. **Dionysos**. (Histoire du culte de Bacchus). Paris: Payot, 1951.

MOULINIER, L. **Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs** (D'Homère a Aristote). Paris: C. Klincksieck, 1952.

NILSSON, M. P. **Historia de la religiosidad griega**. Madrid: Gredos, 1953.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1963.

POLENZ, M. **Die griechische Tragödie**. Leipzig und Berlin: Teubner, 1930.

SIMON, B. **Razón y locura en la antigua Grecia**. Madrid: Akal, 1984.

ROUSSEAU, J.-J. **O Contrato Social, Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul-Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Abril, Coleção Os Pensadores, 1a. edição, 1973.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

VERNANT, J.-P. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: Papyrus, 1992.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUE, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

Submetido em: 30 de setembro

Aceito em: 30 de outubro