

DIONISISMO: IMANÊNCIA E AFIRMAÇÃO DA VIDA INDESTRUTÍVEL

Renato Nunes Bittencourt

RESUMO: Neste artigo apresento os pontos em comum das pesquisas elaboradas por renomados helenistas que se detiveram no estudo dos ritos dionisíacos que ocorreram na Grécia Antiga, propondo então uma análise do dionisismo não apenas mediante as suas peculiaridades externas, tais como a omofagia, a sexualidade desenfreada e a embriaguez, mas o substrato ontológico que perpassa as suas práticas: uma vivência religiosa que se pauta numa compreensão imanente da vida, destituída de qualquer finalidade ulterior (aprimoramento da alma em busca de uma redenção no além-mundo); mais ainda, o rito dionisíaco permite uma compreensão da existência como uma grande totalidade criativa, na qual morte e vida, instâncias aparentemente antagônica, encontram a sua mais profunda interação.

PALAVRAS-CHAVE: Dionisismo; Trágico; Vida; Imanência; Alteridade.

INTRODUÇÃO

A redação do presente texto se pauta através da perspectiva nietzschiana acerca da vivência dionisíaca na Grécia Antiga, aproveitando as contribuições de importantes helenistas cujas pesquisas de alguma maneira encontram ressonância com a obra de Nietzsche. Pensar o culto dionisíaco nos seus inúmeros modos de expressão envolve não apenas o enfoque filosófico, mas também o historiográfico, o psicológico, o sociológico e o artístico, conforme nos propomos a demonstrar no decorrer destas linhas. Talvez seja somente a partir de confluência de perspectivas que essa experiência religiosa possa ser compreendida de maneira mais abrangente. Elaborar esse diálogo entre os mais diversos ramos das ciências humanas não é de modo algum uma tarefa fácil, pois se tratam de eixos discursivos peculiares e valorações intelectuais próprias, mas que nem por isso não podem interagir entre si.

O dionisismo é uma experiência sagrada e um culto religioso que leva o seu praticante a vivenciar intimamente a relação de alteridade de si mesmo em relação aos demais seres vivos mediante a compreensão de que a individualidade cotidiana é apenas uma máscara social e psicológica utilizada pela ordem estabelecida para que cada um possa exercer de maneira justa as suas atividades cotidianas. Mas, para aquele que desvela os mistérios da realidade circundante, a prática dionisíaca vem mostrar que a individuação é uma grande ilusão, e que a autêntica condição humana se manifesta na

alteridade gerada pela fusão entre os pólos do “eu” e do “outro”. Ora, uma vez que, por detrás da rígida individuação se manifesta a grande unidade cósmica entre os seres vivos, a própria idéia de morte se transforma radicalmente: neste evento, aquele que efetivamente se extingue é o indivíduo, não a pulsão vital que nele se manifesta, ou seja, a energia dinâmica que o vivificava e que é então assimilada pela natureza matriz para ser doada novamente para os seres vindouros.

Podemos dizer que tal compreensão da vida, sustentada por bases religiosas, se pauta no plano da imanência, na qual não há distinção hierárquica entre o humano e o divino: ambos se encontram em contínua interação. Percebemos assim que a experiência religiosa de modo algum se encontra dissociada da realidade imanente da existência; pelo contrário, em tal circunstância, a própria religiosidade promove a afirmação da vida, mesmo em seus elementos mais árduos. O dionisismo desponta na vida cotidiana como uma vivência religiosa que afirma não os parâmetros de um além-mundo ou uma instância normativa da existência, mas a inefável vitalidade das forças telúricas, das quais se originam todas as coisas. O poder engendrador da terra nunca se dissipa, e por isso a expressão da vida como um todo permanece incólume, ainda que o ser vivo configurado individualmente venha a perecer pela própria ordem natural das coisas.

PECULIARIDADES SAGRADAS DA RELIGIOSIDADE DIONISÍACA

O culto religioso dionisíaco propõe uma experiência de vida completamente distinta da ordem estabelecida pelo apolinismo, posto que, enquanto a cultura apolínea estabelecera o primado da individuação como instância primordial da existência humana, o dionisismo, por sua vez, afirma a noção de alteridade como valor maior da conduta humana. Segundo Vernant e Vidal-Naquet, “tornar-se outro, oscilando no olhar do deus, ou assemelhar-se a ele, por contágio mimético, esse é o objetivo do dionisismo, que coloca o homem em contato imediato com a alteridade do divino” (VERNANT & VIDAL-NAQUET: 1999, p. 176). Esses ritos acompanham o advento da primavera, sendo uma extensão desse período de grande fertilidade na natureza, preconizando a libertação desmesurada dos instintos sexuais recalcados pela normatividade social, como afirmação do ato gerador da vida e a constante renovação da natureza. As celebrações dionisíacas favoreciam o preenchimento do seio da natureza com novos seres vivos, em substituição aos caracteres mortos dos corpos, devorados pala terra em

um processo simbolicamente antropofágico, pois a substância orgânica se torna a fonte nutriente de outros seres vivos, numa roda cósmica que movimenta o processo do existir e do perecer constante das inúmeras formas de vida.

O espírito dionisíaco imerge o indivíduo nas forças telúricas, dotadas de uma energia criadora cuja percepção humana, usualmente limitada, é incapaz de conceber na sua intensa plenitude. O núcleo vital da terra encontra expressão imediata no ventre materno, pois de ambos brota a expressão da vida em sua mais rica profusão, manifestando sempre o instante mágico da singularidade, pois todo vivente, ao se individualizar na configuração extensiva, representa sempre uma nova parcela da grande vida cósmica, que jamais repete uma figuração.

Segundo Nietzsche, a visão dionisíaca da existência nos faz ver que “somos os ditosos viventes, não como indivíduos, mas como o uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos” (NIETZSCHE: 1993, p. 102-103). Podemos então dizer que, na perspectiva dionisíaca, não haveria a “morte” propriamente dita, pois que todo tipo de forma de vida, ao perder as suas funções orgânicas, é apropriada pela natureza, que transforma então essa matéria em energia dinâmica a ser assimilada por outros corpos.

A terra se nutre da matéria dos corpos devolvidos ao seu seio materno, acolhendo-os mais uma vez para que possam ser novamente desprendidos de seu núcleo unificador, proporcionando assim a instauração da configuração individual, até o momento em que a sua energia motriz venha a se dissipar. A experiência da dor, conseqüentemente, também não poderia ser desprezada, pois a vida individual surge através da dor materna no parto, simultaneamente padecimento e alegria pelo nascimento do rebento, e essa experiência convergente de afetos díspares decorre da expressão dionisíaca da natureza, que faz da contradição a mais intensa expressão da vida. Nietzsche diz:

(...) Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o fato fundamental do instinto helênico – sua “vontade de vida”. Que garantia o heleno para si com esses mistérios? A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado do passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a verdadeira vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. Para os gregos, então, o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade. Todo pormenor do ato da procriação, da gravidez, do

nascimento, despertava os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada; as “dores da mulher no parto” santificavam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro implica a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, tem de haver também a “dor da mulher que pare” (NIETZSCHE: 2006a, p. 105).

O espírito dionisíaco exibia ao grego era o caráter sagrado da dor, pois somente a partir desta a vida se tornava possível. Uma vez que a dor fora divinizada no dionisismo, também a morte, pois ela não resulta na supressão da criatividade da vida, mas na sua mais bela continuidade, pois efetivamente não há dissociação entre morte e vida no núcleo plástico da natureza. Da mesma maneira que a experiência dionisíaca proporciona uma compreensão afirmativa da morte, retirando-lhe os traços pesados e tristonhos, ela também desfere um golpe fortíssimo contra as especulações metafísicas de uma realidade pós-morte, pois nada lhe é mais estranho do que a crença esperançosa numa dimensão transcendente, radicalmente separada do mundo concreto em que vivemos. Conforme as explanações de Vernant e Vidal-Naquet,

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, mas também bem-aventurança do vinho, alegria da festa, prazer do amor, felicidade do cotidiano, Dioniso pode trazer tudo isso se os homens souberem acolhê-lo, e a cidade reconhecê-lo; assim como pode trazer infelicidade e destruição, se negado. Mas em nenhum dos casos ele vem para enunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza a fuga para fora do mundo, nem pretende trazer às almas, através de um modo de vida ascético, o acesso à imortalidade. Os homens devem, pelo contrário, aceitar a condição mortal, saber que não são nada diante das forças que transbordam de toda parte e que têm o poder de esmagá-los. Dioniso não faz exceção à regra. Seu fiel submete-se a ele como a uma força irracional que o ultrapassa e dele dispõe; o deus não tem contas a prestar; estranho a nossas normas, a nossos usos, a nossas preocupações, além do bem e do mal, supremamente suave ou supremamente terrível, ele brinca de fazer surgir à nossa volta e dentre de nós, as múltiplas figuras do outro (VERNANT & VIDAL-NAQUET: 1999, p. 359).

Nos ritos dionisíacos, legitimava-se a integração imediata entre as esferas do “eu” e do “outro”, circunstância que abolia qualquer diferenciação ontológica entre os seres. Existe apenas uma vida, que se manifesta necessariamente em indivíduos e que é a mesma em cada um deles. Para Michel Maffesoli, “ao transcender a si próprio, o indivíduo se agrega aos outros elementos contraditórios para formar um todo que, por seu turno, valoriza sua existência” (MAFFESOLI: 2005, p.68). A experiência dionisíaca, ao invés de proporcionar a afirmação do caráter da individualidade, assinala uma ruptura com o seu concernente princípio de individuação em prol de uma total reconciliação do homem com os outros homens e com a natureza, numa harmonia

universal permeada por um “sentimento místico de unidade” (NIETZSCHE: 1993, p. 32). A prática dionisíaca leva a um processo supressor da separação do indivíduo em relação ao mundo externo, dividido em múltiplos fragmentos individualizados pelas contingências da existência, que impõe esse divórcio ontológico entre os seres vivos. Em outro comentário de grande importância para a compreensão do tema abordado, Maffesoli diz que

Imitando a desordem e o caos através da confusão dos corpos, o mistério dionisíaco funda periodicamente uma nova ordem, e sublinha também a preeminência do coletivo sobre o individualismo e seu correlato racional, que é o social (MAFFESOLI: 2005, p. 16).

Após tanto versarmos sobre as características dos ritos dionisíacos, acaba se tornando uma comparação com os valores culturais apolíneos: com efeito, enquanto os adeptos de Apolo mantinham a sua identidade pessoal nas suas celebrações, os epoptas dionisíacos perdiam a sua identidade subjetiva nas celebrações báquicas. Enquanto a ordem apolínea estabelecia o rígido controle das ações individuais, através da manutenção inexorável dos preceitos da justa medida, os ritos dionisíacos celebravam uma violenta ruptura com essa instituição social.

Mediante a desmedida, do excesso e da supressão das normas instituídas, o adepto de Dionísio poderia alcançar o estado máximo de alegria. Fazia-se necessário, por conseguinte, o uso de alguns recursos especiais, que garantissem a eficácia dessas experiências rituais. O vinho e as danças frenéticas, executadas ao som dos tambores e das flautas rústicas, proporcionavam aos participantes dessas celebrações os efeitos mágicos almejados, justamente o desentrelaçamento das suas forças instintivas. As sagradas danças dionisíacas, ao invés de ocasionarem na eminente extenuação das forças do corpo, ampliavam, pelo contrário, ainda mais a sua energia, como se o celebrante se tornasse um novo ente, decuplicado na sua vitalidade intrínseca. Encontramos no dionisismo uma nova expressividade da música, pois essa arte sagrada não é utilizada entre os adeptos em prol da manutenção da ordem instituída, mediante a instauração do equilíbrio interno de cada indivíduo. Ao contrário, uma reviravolta no uso ritual da música proporcionará ao culto báquico a capacidade de suprimir os padrões sociais estabelecidos, pois que a intensidade mágica da música supera os limites formais do

discurso retórico, proporcionando assim a associação entre os celebrantes através da profusão da alegria.

É importante destacarmos que o consumo de vinho no ritual dionisíaco não visava apenas motivar o estado de embriaguez no eopta, mas despertar nele a compreensão da imanência divina fluindo na sua própria carne, no seu sangue. Ao analisar o uso ritual do vinho no culto dionisíaco, Marcel Detienne destaca que o sangue da terra, sangue do céu, o vinho tem a mesma cor do sangue dos homens, sendo uma alquimia também, pois que o vinho, sendo incorporado, se transforma no organismo humano em sangue novo (DETIENNE: 2003, p.74-75). Já segundo a perspectiva de Kerényi, “o vinho é um remédio contra a crueza animal e a selvageria” (KERENYI: 1997, p.203); esse caráter especial do vinho se dá pelo fato de que essa bebida preenchia de vitalidade criadora o ânimo de seu consumidor e, no seu uso ritual, indica precisamente o esquecimento tanto da severidade prescritiva da sociedade apolínea, como a supressão do horror titânico pela existência, decorrente da compreensão dos seus aspectos tenebrosos, impossíveis de serem ordenados pela limitada condição humana.

A beberagem dionisíaca fortalece o ímpeto humano em afrontar essa dimensão obscura da existência, de maneira que o medo de perder a própria vida mediante as intempéries cotidianas não mais o afeta; o mesmo caso se aplica na dança sagrada, pois que os seus passos intensos pretendiam proporcionar a reunificação do celebrador dionisíaco com a natureza, mesmo nos seus supostos acentos mais terrificantes, pois que a vivência dionisíaca não interage com as forças naturais através de afetos temerosos, que sugerem parcimônia no contato do indivíduo com o aspecto colossal do mundo circundante.

Uma prática dionisíaca que causava aversão entre os antigos gregos e ainda hoje choca muitos que se deparam diante do estudo dessa experiência religiosas reside na omofagia, prática ritual na qual o adepto consumia a carne em estado cru de outro ser vivo, seja a carne de um animal ou mesmo a de outro ser humano.

Aos olhos do homem “civilizado” tal prática é certamente digna de repulsa e desprezo, mas se buscarmos compreender as motivações para tais ritos, calcados por uma perspectiva sagrada da existência, perceberemos uma motivação mística na omofagia dionisíaca, pois se considerava que a manducação da carne fresca de um ser

vivo geraria um estado de comunhão entre consumidor e consumido, de maneira que a energia vital deste seria absorvida por aquele. Essa integração entre os viventes mediante a prática omofágica somente poderia ocorrer através do êxtase místico concedido pelo espírito dionisíaco que tomava posseção da comunidade dos celebradores, destituídos dos pudores da individuação social.

Penetrar na esfera dionisíaca é, em todos os seus aspectos, uma busca incessante pela desmedida. A hierarquia social apolínea não concordava com essas “extravagantes” tendências dionisíacas, pois o vinho embriagava os adeptos dos ritos dionisíacos, de maneira que ele perdia o controle pleno das suas ações, a omofagia se caracterizava como a própria barbárie e a música ritmada pela percussão estimulava o despertar dos instintos reprimidos no cotidiano pelo controle social. Conforme destacam Vernant e Vidal-Naquet, “Dionísio encarna não o domínio de si, a moderação, a consciência dos seus limites, mas a busca de uma loucura divina, de uma posseção extática, a nostalgia de um completo alheamento” (VERNANT & VIDAL-NAQUET: 1999, p. 158).

Segundo a expressão de W. F. Otto, “Dionísio borra os limites da existência ordenada” (OTTO: 2006, p. 162); afinal, nada é mais estranho ao espírito dionisíaco que a manutenção rigorosa da vida individual, experiência existencialmente sempre redutora da possibilidade de se aumentar a potência criativa. Tal como destacado por Nietzsche, tudo o que até então valia como limite, como determinação de medida, mostrou-se como uma aparência artificial: somente a desmedida desvela-se ao homem como a “verdade” (NIETZSCHE: 2005, p. 23), pois ela aponta para o aspecto intenso da existência, a pura dor do mundo, dor essa que, bem analisada, é também prazer. Se a existência corriqueira é marcada pela submissão do indivíduo ao padrão social estabelecido, ao longo da experiência dionisíaca esse apego ao conjunto de normas instituídas perdia o seu significado real, de modo que o celebrante poderia se envolver na grande fusão sagrada do homem com o divino. Dessa maneira, o culto dionisíaco não coadunava com os tradicionais valores hieráticos da cultura apolínea, que promovem a rigidez dos costumes e do próprio corpo do indivíduo, impedindo-o de dar vazão aos seus impulsos criativos e de buscar a comunhão íntima com os demais. A partir de então, reinava na afetividade de todos os envolvidos no rito dionisíaco o sentimento de fusão entre o humano e a natureza. O modo mais intenso de ocorrer essa conexão era através da posseção do espírito dionisíaco, que seria uma comunhão plena com o

divino, uma experiência afetiva afluída no místico, vivida no próprio corpo do celebrante. A possessão dionisíaca motiva a fuga para a montanha, em prol de um distanciamento dos problemas da cidade, da vida urbana trivial, dos seus problemas corriqueiros, circunstâncias que encontram um importante correlato no próprio projeto de se distanciar de si mesmo, ou seja, da própria personalidade cotidiana. Conforme os versos de Eurípides acerca dos poderosos cantos báquicos,

Ó/Feliz quem por bom nume/ mistérios de deuses viu,/ santifica a sua vida,/ põe no tiaso a sua alma,/ nas montanhas é um Baco/ em santas purificações/ e trabalhos da grande Mãe/Cibele são a sua lei,/ e brande alto o tirsó/ e coroado com heras é o cultor de Dioniso/ Eia, Bacas! Eia, Bacas! (EURÍPIDES, *As Bacantes*, vs. 73-83).

Mediante as idéias apresentadas, é pertinente destacarmos que estes citados efeitos devem ser considerados apenas como os aspectos mais extensivos e visíveis dos ritos dionisíacos, pois que essas práticas propunham, acima de tudo, a integração imediata dos seres vivos, a ruptura de qualquer distanciamento entre os indivíduos, tal como existente na vida social cotidiana. As barreiras sociais impostas pela organização civilizada, que leva em consideração o destaque dos indivíduos mais proeminentes, são radicalmente demolidas no culto dionisíaco (VERNANT: 2006, p. 78). A religiosidade dionisíaca proporcionava a reunificação entre a esfera individual e a natureza, relação cortada abruptamente pela civilidade social, que propunha um razoável distanciamento do ser humano em relação ao âmbito da potência sagrada da natureza, dos deuses intocáveis e dos próprios indivíduos.

Dionísio é o deus libertador, tal como enunciado por um dos seus mais sagrados epítetos, “Lusos” (NIETZSCHE: 2006b, p. 48). Nada mais coerente com o seu efeito transformação da condição humana corriqueira, pois Dionísio rompe o princípio de individuação, dissolvendo as amarras sociais que prendem os indivíduos ao caráter prescritivo da sociedade rigorosamente hierarquizada, sendo por isso aclamado como o grande amigo dos homens pela congregação que se une em torno dos seus mistérios sagrados. Enquanto o culto apolíneo representa os altos valores de uma sociedade aristocrática, Dionísio é a divindade do povo, sendo extravagante ao seu espírito unificador a arbitrária distinção social entre os indivíduos. Os epoptas se sentem como que purificados mediante a participação nesses ritos dionisíacos, pois se livram das imposições normativas estabelecidas pelo sistema apolíneo. Nietzsche afirma que

O arrebatamento do estado dionisíaco, com a sua aniquilação das barreiras de limites habituais da existência, contém, enquanto dom, um elemento letárgico no qual mergulha tudo o que foi vivenciado no passado. Assim se separava, por meio desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o mundo da realidade dionisíaca (NIETZSCHE: 2005, p. 24).

A experiência religiosa do culto dionisíaco, ao invés de integrar passivamente as pessoas nos seus supostos devidos lugares, visa projetá-las para fora desse âmbito normativo através do êxtase, associando-se ao divino na interação sagrada que suprime a diferença de identidade entre ambos os pólos. O êxtase é uma experiência da desmedida, pois arranca o ser humano da sua condição natural, levando-o para a dimensão divina. Ao analisarem os efeitos sociais produzidos entre os gregos antigos pela supressão da individuação operada pelo instante extático, Vernant e Vidal-Naquet afirmam que,

No transe, o homem representa o deus e o deus representa o homem; entre um e outro as fronteiras momentaneamente se apagam, embaralhadas pela intensidade de uma presença divina que, para se mostrar em sua evidência diante dos homens, deve primeiramente ter assegurado o domínio de seus olhos, ter se apoderado de seu olhar, ter transformado até seu modo de vidência (VERNANT & VIDAL-NAQUET: 1999, p. 344).

A poderosa vivência dionisíaca estabelece a fusão entre todos os indivíduos, através das suas danças e dos seus cantos sagrados, tendo em vista a celebração da grande unidade da natureza, a mãe originária de todas as coisas existentes, conforme explicita Nietzsche, na sua interpretação desse acontecimento extraordinário da religiosidade grega:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto. O carro de Dionísio está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à “Alegria” e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisíaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do uno primordial (NIETZSCHE: 1993, p. 31).

Essa concepção acerca da existência rompe radicalmente com as prédicas apolíneas de manutenção rigorosa das leis da individuação, pois que é um avilte aos nobres preceitos da “justa medida” uma pessoa se sujeitar a uma série de atividades que poderiam motivar no seu próprio aniquilamento individual, assim como no grande risco de se abalar os inestimáveis valores sociais. A disposição ética apolínea, focalizada no âmbito da parcimoniosa convivência social, preconizava justamente o projeto de se garantir uma existência saudável e equilibrada para os membros da coletividade, circunstância que nem sempre ocorria nas festividades dionisíacas, que não raramente resultavam na morte de alguns dos seus adeptos, em decorrência dos excessos cometidos no decorrer dessas atividades. Para o espírito apolíneo, a desmedida dionisíaca manifestava grande similitude com a barbárie titânica, que encontra ressonância mitológica na *Teogonia* de Hesíodo, quando o vate anuncia que o primeiro existente foi o Caos (v. 116). O titanismo se encontrava marcado pela afirmação do caos e pela destruição desenfreada de todo tipo de expressão de vida. Por conseguinte, a organização apolínea, temendo sofrer novamente na sua organização social os efeitos devastadores do titanismo, elaborou ações para conter rigorosamente os efeitos desses ímpetus báquicos na Hélade. Afinal, “em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado” (NIETZSCHE: 1993, p. 41).

A loucura e o transe coletivo motivados pela prática dionisíaca se opunham violentamente ao espírito do culto oficial do Estado Grego, que enfatizava infatigavelmente a moderação e o equilíbrio das disposições individuais. Entretanto, a sociedade olímpica, em decorrência da dificuldade de lidar com essa potência natural irrefreável que se entranhava no cerne dos seus estamentos, e encontrava na urgência de conceder um lugar de destaque para as celebrações dionisíacas, em favor da manutenção da ordem civilizada. Conforme os dizeres de Vernant,

Para que se revele benéfica em sua doçura essa Potência de estranheza, cuja irrepreensível exuberância, cujo dinamismo invasor parecem ameaçar o equilíbrio da religião cívica, é necessário que a cidade acolha Dionísio, reconheça-o como seu, garanta-lhe ao lado dos outros deuses um lugar no culto público (VERNANT: 2006, p. 79).

Em decorrência das catástrofes sociais operadas pelos ritos báquicos, talvez nada mais conveniente para a organização apolínea do que ter o desmedido adversário diante do olhar, para que este possa ser controlado de forma mais eficiente pelo poder

instituído, mediante a concessão de uma liberdade vigiada. Uma vez que os festejos dionisíacos alcançaram um amplo nível de inserção no território grego, era mais adequado que a sociedade apolínea se dispusesse a tolerar os costumes do seu “rival”, para que, pacientemente, pudesse mitigar os intensos efeitos avassaladores do espírito dionisíaco. Na perspectiva religiosa da vivência dionisíaca, esse culto, apesar dos seus excessos rituais, é testemunho do desmedido esforço da humanidade grega para romper violentamente a barreira que a separa do âmbito divino, libertando o indivíduo das suas próprias limitações.

Como o espírito dionisíaco requer a conciliação entre a esfera individual e a natureza, relação rompida abruptamente pela ordem social apolínea, em muitas circunstâncias essa fusão somente poderia se concretizar através da morte propriamente dita do indivíduo, morte essa que favorecia o renascimento dessa pessoa no âmago da natureza. Nessas condições, a morte e a vida seriam, de acordo com a visão de mundo dionisíaca, eventos inexoravelmente complementares, ainda que essa complementaridade manifestasse necessariamente um constante conflito de forças em sua organização interna, que ocasionava em diversas ocasiões a dilaceração da individualidade humana

A vida somente possui o seu valor através da compreensão imediata da existência da morte, e vice-versa. A intuição trágica levada a cabo pelo dionisismo evidenciava que para além da vida organicamente limitada (*Bios*) do indivíduo existe a vida infinita (*Zoé*), que jamais se extingue, perspectiva é continuamente defendida por Kerenyi ao longo do seu *Dioniso*, pois o culto dionisíaco é uma manifestação arquetípica de uma vida indestrutível. O dionisismo proclamava dessa maneira a alegria incondicional pela vida, mesmo que esta, considerada enquanto expressão individual sucumbisse eventualmente no decorrer das suas práticas rituais, assim como pelo natural efeito transformador do tempo cronológico, que impõe o perecimento a tudo aquilo que existe.

É fato que o dionisismo levado a cabo pelas ménades era uma experiência eminentemente destrutiva para todo aquele que se aventurasse a tomar parte de tais práticas, mas esse aniquilamento da individualidade não se tornava uma condição limitadora do ímpeto avassalador da procissão báquica, pelo fato de que se manifestava entre a comunidade dos adoradores de Dionísio o amor pela natureza doadora de todas

as provisões necessárias para a nutrição dos seus filhos. A morte nada mais seria do que a retorno do indivíduo àquele que seria em verdade o seu ponto de partida para a vida extensiva.

O rito dionisíaco propunha a integração imediata entre todas as formas de vida, através da descoberta existência da relação de alteridade entre os seres humanos, fundamento esquecido no decorrer da vida cotidiana da sociedade apolínea. Sobre a compreensão do sentimento de alteridade no rito dionisíaco, Vernant afirma que

Ele atua para fazer surgirem, desde esta vida e neste mundo, em torno de nós e em nós, as múltiplas figuras do Outro. Ele nos abre, nesta terra e no próprio âmbito da cidade, o caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza. Dioniso nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente (VERNANT: 2006, p 80).

Eis um dos motivos pelo qual as mulheres eram as grandes líderes dos cultos báquicos, pois que elas, subjugadas pela potência do homem do estado apolíneo, se encontravam em segundo plano no âmbito social instituído pela autoridade do gênero masculino. As mulheres invertem as premissas dessa ordem estabelecida pela autoridade viril e proclamam assim um novo modelo de vivência, cujas bases valorativas se sustentam na louvação da força criadora da natureza, ela própria uma espécie de grande mãe cósmica. De acordo com Marta Mega de Andrade,

A potência de Dionísio, a mesma que liberta as bacantes dos laços sociais pela loucura, une em um mesmo universo os seres e a natureza. Deste momento primordial de irrupção do estranho, da desordem, na esfera das regras normativas, a mulher participa (ANDRADE: 2001, p. 75).

Conduzida pelo poder dionisíaco, a natureza fornece os seus encantos para aqueles que aceitam as suas dádivas ao se integrarem amorosamente aos seus braços, tal como Nietzsche a apresenta:

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-Primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez (NIETZSCHE: 1993, p. 31).

O aniquilamento do indivíduo, na prática dionisíaca, não representaria, portanto, a extinção da vida, mas a possibilidade de que as suas partes extensivas se transformassem em novos modos de expressão através do processo de contínua transformação dos elementos da natureza. Conforme os comentários de W. F. Otto,

Quando ele [Dionísio] irrompe com o seu selvagem cortejo, volve o mundo primordial que desdenha todo limite e toda norma, pois lhes é anterior; mundo que não conhece hierarquia nem distinção dos sexos, pois, sendo vida entrelaçada com a morte, envolve e reúne a todos os seres, indiferentemente (OTTO: 2006, p. 162).

A matéria constituinte das coisas, portanto, é viva, dotada de um poder divino imanente que lhe permite doar a energia criadora que proporciona o desenvolvimento efetivo de todos os seres. Eis o motivo pelo qual podemos dizer que morte e vida, no contexto do ritual dionisíaco, são instâncias interativas, pois que ambas dependem mutuamente uma da outra, a fim de que a existência como um todo possa se efetivar. Conforme argumenta Bachofen: “Somente na eterna geração e na morte igualmente eterna reside a imortalidade, que não pode ser concedida ao indivíduo, mas só à estirpe enquanto tal.” (BACHOFEN: 2007, p. 155-156). Nietzsche, por sua vez, afirmará em seu escrito “O Estado Grego” acerca desse mistério assimilador presente na potência dionisíaca da natureza: “Cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade” (NIETZSCHE: 1996, p. 49). Há que se ressaltar então que a morte, no culto dionisíaco, não é um acontecimento digno de tristeza e pesar, tampouco uma passagem para um além-mundo, pois é um mecanismo necessário, utilizado pela natureza matriz, para que a própria vida seja mantida. Segundo Vernant,

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa. Do teatro, prazeres do amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria que ela comporta das máscaras e do travestimento, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se os homens e cidade aceitarem reconhecê-lo. Mas em nenhum caso vem anunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza a fuga para fora do mundo, não prega a renúncia nem pretende proporcionar às almas, por um tipo de vida ascético, o acesso à imortalidade (VERNANT: 2006, p. 80).

Através da morte, apenas a existência individual é suprimida, mas o elemento configurador da vida permanece incólume. A crença numa dimensão puramente espiritual separada da natureza concreta em que vivemos, na qual haveria uma existência pessoal livre das condições intrínsecas da sensibilidade, é um elemento absolutamente estranho ao sentido trágico da experiência dionisíaca, que estabelecia uma intensa percepção imanente da vida humana. Enfim, nada de postulados acerca de uma regra de conduta moral a ser seguida piedosamente pelo ser humano, como meio de se obter a salvação da alma diante do juízo divino. Para Vernant e Vidal-Naquet,

Nem no ritual, nem nas imagens, nem nas Bacantes, percebe-se a sombra de uma preocupação de salvação ou de imortalidade. Aqui, tudo se representa na existência presente. O desejo incontestável de uma liberação, de uma evasão para o além, não se exprime sob a forma de esperança de uma outra vida, mais feliz, depois da morte, mas na experiência, no seio da vida de uma outra dimensão, de uma abertura da condição humana para uma bem-aventurada alteridade (VERNANT & VIDAL-NAQUET: 1999, p. 340).

A experiência dionisíaca não promete um júbilo transcendente ao mundo, mas faz da própria vida, tão intrinsecamente contraditória e trágica, uma beatitude sagrada para todo aquele que dela aceita participar sem se deixar dominar por sentimentos depressivos e temerosos acerca de uma necessidade de adequação aos princípios morais estabelecidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme vimos ao longo desse artigo, o dionisismo manifesta na sua expressão ritual uma diversidade de características simbólicas plenamente complementares, pois o primado por excelência de sua vivência religiosa é a necessidade do ser humano compreender afirmativamente a sua filiação ao núcleo materno da natureza, e a sua identidade com as demais formas de vida, ainda que os véus da aparência evidenciem a distinção física e ontológica entre os seres. Apesar da “brutalidade” que encontramos nas práticas dionisíacas, essas manifestações ocorriam não por uma necessidade de

descarga de afetos de crueldade e de violência contra outrem, mas por um instinto lúdico que faz da vida uma experiência de alegria cósmica e profunda, encontrada inclusive na dor e no aniquilamento do “indivíduo”, se é que podemos falar da noção de “indivíduo”, isto é, um ser indivisível. Uma vez que o espírito dionisíaco nos faz vivenciar a alteridade com o mundo circundante, não há uma efetividade individualidade em nós. Somos então “pessoas”, “máscaras”, pois que estamos em constante transformação ao longo da vida, e é dessa compreensão inexorável que brota uma arrebatadora alegria, pois que nos encontramos imersos em um necessário processo de contínua transformação de todas as coisas, inclusive nós mesmos.

ABSTRACT: In this article I in common present the points of the research elaborated for famous Hellenists that if had withheld in the study of the dionysiacs rites they add occurred the Ancient Greece not only, considering then an analysis of the dionysism by means of its external peculiarities, such as the omophagy, wild sexuality and the drunkenness, but practical the ontological substratum that involving its: a religious experience that if guideline in an understanding immanent of the life, destitute of any later purpose (improvement of the soul in search of a redemption in the beyond-world); more still, the Dionysiac rite allows an understanding of the existence as a great creative totality, in which death and apparently antagonistic life, instances, find its deeper interaction.

KEYWORDS: Dionysism; Tragic; Life; Immanence; Alterity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega de. *A Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

BACHOFEN, J. J. *El Matriarcado – una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según sua naturaleza religiosa y jurídica*. Trad. Esp. de Maria del Mar Llinares Garcia. Madrid: Akal, 2007.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto – los mitos gregos del dios grego del desenfreno*. Trad. Esp. de Margarita Mizraj. Barcelona: Gediza editorial, 2003.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1998.

HESÍODO. *Teogonia – Trabalhos e Dias*. Trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: INCM, 2005.

KERENYI, Karl. *Os Deuses Gregos*. Trad. de Octavio Mendes Cajado. São Paulo:

Cultrix, 1997.

_____. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dioniso – contribuição a uma sociologia da orgia*. Trad. de Rogério de Almeida. São Paulo: Zouk, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

_____. “O Estado Grego” In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 41-61.

_____. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006b.

_____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses Gregos: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

_____. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. de Joana Angélica d’Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.