

O sentimento de alteridade no dionisismo como superação da conduta apolínea

Renata Nunes Bittencourt

Doutorando em Filosofia – PPGF – UFRJ / Bolsista do CNPq

Introdução

Neste artigo serão analisadas algumas das características do fenômeno dionisíaco na Grécia Antiga e as tensões sociais que este movimento proporcionou ao se insurgir contra o estado apolíneo, uma ordem ética e política estabelecida através do respeito pela moderação das ações, pelo equilíbrio, pela afirmação da individualidade e, mais ainda, pela formulação de um modelo de vida no qual os valores sociais masculinos predominavam sobre os aspectos femininos. As manifestações do culto dionisíaco teriam proporcionado aos gregos antigos uma enriquecedora experiência do sentimento de alteridade, a partir da interação axiológica entre as esferas do “mesmo” e do “outro”. Dessa maneira, não se afirmava mais os valores preconizados pela organização social apolínea, ou seja, a importância de uma vida pautada na prática da “justa medida”, mas a exaltação e a embriaguez como recursos que possibilitariam ao adepto do culto báquico superar seus limites individuais, através da descoberta da unidade primordial constituinte de todos os seres vivos. Mediante o êxtase, o celebrador dionisíaco se compreendia imediatamente fundido ao “outro”. O sexo feminino capitaneava essas práticas dionisíacas, solapando simbolicamente a ordenação masculina do apolinismo, do qual faremos, a partir deste momento, uma breve exposição dos seus principais aspectos.

A formação do apolinismo e as suas manifestações na cultura grega

De acordo com a tradição helenística que se desenvolveu na intelectualidade européia em decorrência do pioneirismo de Winckelmann, filólogos e filósofos denominaram por “apolinismo” uma visão de mundo concernente ao período histórico da Grécia Antiga em que surgiram as primeiras grandes organizações políticas dessa civilização. Essa perspectiva, conforme o seu nome demonstra, vincula-se ao deus Apolo, a quem os gregos antigos outorgavam uma diversidade de características primordiais, tais como a valorização do espírito de harmonia, a serenidade, a afirmação da lucidez da consciência, o patronato das artes plásticas e da adivinhação (como atesta a existência histórica do célebre oráculo de Delfos, considerado como o mais importante de toda a Grécia Antiga), assim como a resplandecência da luz solar. Conforme os teóricos helenistas, esta divindade teria sido a expressão por excelência dos valores da cultura grega tradicional, reunindo em torno de sua imagem diversas instâncias que, de antemão, certamente poderíamos considerar como discrepantes, mas que, analisadas numa perspectiva panorâmica, se complementariam: um culto religioso, uma prática ética, um estado psicológico e uma tendência estética.

O culto religioso apolíneo possibilitou a formação do panteão helênico tradicional, constituinte do célebre “mundo olímpico”, cuja soberania residia na imponente figura de Zeus, a divindade que instituiu a ordem olímpica de mundo, ao derrotar, junto com sua grei, as forças desmedidas do caos e do aniquilamento, tal como se manifestava na tenebrosa era dos Titãs. Para a compreensão da superação da visão de mundo titânica pela cultura apolínea, ver a *Teogonia* de Hesíodo, vs. 617-721, trecho no qual o poeta narra a “Titanomaquia”, o terrível conflito entre os deuses olímpicos e os Titãs.

Também é importante destacarmos que as cerimônias religiosas apolíneas preconizam a rigorosa sobriedade dos seus praticantes, tornando-se vedado

qualquer tipo de manifestação histórica ou vivências extáticas, pois que, nesses casos, o indivíduo perdia o equilíbrio de sua conduta: no descontrole histórico, o adepto apolíneo agia de maneira desarmoniosa, e no êxtase, o adepto apolíneo negava a sua própria condição individual, pois que essa experiência mística fazia-o sair de si, para contemplar a esfera do divino.

No plano da ética, o impulso apolíneo se caracteriza por preconizar a moderação da conduta do homem grego, que deveria alcançar, através da demarcação dos seus limites individuais, a sabedoria proporcionada pelo autoconhecimento. A partir da manutenção dessa estabilidade ética, o indivíduo apolíneo poderia viver em um estado de harmonia consigo mesmo e com os membros de sua comunidade, possibilitando assim o respeito pela prescrição da “justa medida”. Esta expressão de cunho ético, ao propor o equilíbrio e a supressão do excesso nas ações humanas, tinha por meta a real possibilidade de se desenvolver uma vida sadia, moderada, plácida, pautada no estrito respeito aos limites da individualidade. Tal fato se concretizava a partir da prática da justiça, que se formalizava através da distribuição dos direitos e deveres de cada indivíduo da sociedade grega e da delimitação rigorosa entre as dimensões do “mesmo” e do “outro”. Essa situação seria legitimada através da existência do “princípio de individuação”, definição metafísica pautada na existência das categorias do espaço e do tempo, que preconiza a multiplicidade e a pluralidade dos seres vivos individualizados na natureza.⁹

Numa perspectiva psicológica, o apolinismo valorizava os estados oníricos como possibilidade de se contemplar, através das belas imagens geradas nos sonhos, a harmonia primordial do mundo. Era no sonho que o grego apolíneo plasmava a sua criatividade, e aspirava a um momento de conforto diante das necessidades comuns

⁹ Ressalte-se que esse conceito seria utilizado na vigência da escolástica medieval, sendo, na modernidade, apropriado pelo filósofo alemão Arthur Schopenhauer e também por Nietzsche, que herdou esse citado conceito daquele, ao associar a idéia de princípio de individuação ao impulso apolíneo.

da vida cotidiana. (Nietzsche, 1993, § 1, p. 28-29). Neste aspecto, temos que salientar que se evidencia um estreito vínculo com a estética, posto que o impulso apolíneo se manifesta por meio da valorização da beleza nos corpos e na natureza. Afinal, o belo se vincula com a harmonia, pois tudo aquilo que pertence ao âmbito do belo deve necessariamente respeitar as rígidas regras da proporção (Nietzsche, 1993, § 4, p. 40-41). Dentre as artes plásticas, podemos citar a escultura como a representante por excelência desse ideal estético, uma vez que ela expressa as belas formas, a plasticidade dos corpos que se assemelham aos deuses na sua graça e serenidade. Todavia, podemos afirmar que o impulso apolíneo alcançaria a sua magnitude, dignidade e renome através da poesia épica, gênero representado pelas célebres epopéias atribuídas ao gênio de Homero, através do enaltecimento da beleza singular dos deuses olímpicos, a excelência dos seus heróis e a glória imortal concedida aos grandes feitos e empreendimentos extraordinários dos nobres guerreiros. Winckelmann, ao analisar a beleza intrínseca da arte grega, afirma “que a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à sua estrutura corporal” (1993, p. 41). Aliás, é de grande importância destacar que, apesar das cenas marcantes de violência descritas na épica homérica, mesmo assim elas representavam a ordem apolínea de mundo, pois que, acima de tudo, havia a necessidade olímpica de se garantir a estabilidade da existência, ainda que através do uso da força. Um exemplo que podemos conceder a essa questão reside no flagelo imposto por Apolo aos aqueus que assediavam as muralhas de Tróia, tal como descrito por Homero na *Ilíada*, I, v. 44-52.

Completando esse quadro da estética apolínea, encontramos também a figura de Hesíodo, o qual, nos seus poemas cosmogônicos, expressa a vitória da harmonia e da ordem cósmica dos deuses olímpicos sobre o estado de caos, imposto ao mundo primordial através das ações devastadoras cometidas pelos terríveis Titãs. Ao versar sobre as qualidades divinas da “Boa Éris”, Hesíodo salienta que

Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo [Os Trabalhos e os Dias, vs. 20-26).

A “Boa Éris” desperta no ser humano a noção da importância da existência de uma nobre rivalidade, que garantia, através da cordial emulação dos oponentes, a superação dos limites das forças físicas, favorecendo assim a estabilidade e manutenção saudável da cultura olímpica. Essa circunstância evitava o retorno da Hélade ao estado de violência e anarquia na qual se encontrava em sua formação primitiva, quando dominada por esse referido titanismo que impunha a destruição de todos contra todos (Nietzsche. “O Estado Grego”, In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, 1996, p. 54)

Quando se desenvolve o ideal olímpico de existência, que impunha o respeito rigoroso aos limites individuais, através da prática da justiça, além da valorização dos estados de ilusão e de sonho, como modo de se distanciar da realidade brutal, permitia-se, conseqüentemente, a manutenção de um modo de viver sereno, potencialmente capaz de impedir o declínio dessa miraculosa cultura e dos membros que constituíam a sua organização social.

A entrada do culto dionisíaco na Grécia

Em contraponto ao apolinismo, se desenvolve uma atmosfera de combate e reação ao ideal de serenidade proporcionada pelo ideal olímpico: trata-se da esfera dionisíaca, a partir da qual, por meio de sua vivência, a essência do mundo se revelaria ao ser humano em toda a sua intensidade, desvelando a sua perspectiva mais aterradora, cuja abissal sentença consiste em afirmar que o homem é um ente marcado por seu caráter efêmero. Conforme comenta Nietzsche

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o daimon calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: ‘- Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (Nietzsche, 1993, § 3, p. 36)

Na vivência dionisíaca, o mecanismo psicológico de ilusão de eternidade da existência individual e da beleza plástica da aparência se desvanece. O apego ao frágil equilíbrio da individuação, proporcionado pela visão apaziguadora que preconizava a contemplação das belas formas aprazíveis para o gosto estético humano, se dissolve inapelavelmente. Aquele que adentra na dimensão dionisíaca vislumbra a sua própria dilaceração, através do seu contato imediato com o fluxo das forças da natureza que o superam absolutamente, evidenciando o seu fado inevitável marcado pela finitude da vida enquanto individualidade, e o poder inexorável da morte. Todavia, esta não é considerada, nessa concepção, como a extinção absoluta do ser, mas a possibilidade de retorno do poder da vida noutros modos de expressão e de extensão, pois que o fenômeno da morte proporciona a reconfiguração das formas de vida através do processo assimilador da natureza. Consequentemente, o dionisismo exalta todos os aspectos vitais da existência, sem depreciar, contudo, as suas tonalidades mais misteriosas e terríveis, associadas ao caráter destruidor das forças naturais. O seu culto celebra a derrocada do homem concreto, singular, posto que a anulação do rígido princípio de individuação implicaria no retorno glorioso do homem ao impulso dionisíaco, através da inevitável supressão de sua personalidade, unificando novamente o homem com a natureza (Nietzsche, 1993, § 1, p. 31).

Nessa experiência trágica, o homem se aliena de sua identidade individual através do êxtase, insuflado pelos ritos em louvor a Dionísio, descobrindo assim a essência do Uno Originário, a potência matriz geradora de toda a vida, a vontade primordial que se oculta por meio do véu de nascimento e morte dos múltiplos fenômenos

individuais (Nietzsche, 1993, § 7, p. 55) Nessa dimensão dionisíaca, cada instante que surge devora o precedente, cada nascimento preenche o vácuo deixado pela morte de um ser, numa extraordinária visão cosmológica na qual gerar, viver e morrer são uma unidade (Nietzsche, “O Estado Grego”, In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, 1996, p. 49). A potência transformadora do devir de toda a realidade expressa o caráter dionisíaco de contínua modificação das formas de vida manifestadas na natureza.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que o dionisismo não se instala no seio da Grécia para proporcionar a fixidez e a paz interior no âmago do indivíduo, mas a transformação radical, a superação da própria ilusão da personalidade, através da negação do ideal apolíneo de conduta, que preconiza a rigorosa distinção entre o “mesmo” e o “outro”. No dionisismo se expressa a concepção de que, para além do mundo das aparências, existe a unidade primordial, da qual todos os seres, após um momento de integração, se desprendem, multiplicam e nascem individualmente, desenvolvendo-se a vida singularizada. A força dionisíaca torna a gerar novamente essa fusão primeva. Nas palavras de Nietzsche,

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. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabelecem 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 Maya tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e 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 tão extasiado e elevado, 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 fenômeno da embriaguez (Nietzsche, 1993, § 1, p. 31).

O culto dionisíaco acompanha a exuberante chegada da primavera, a estação que fecunda novamente o ventre da natureza desgastada pelos rigores do inverno. Por conseguinte, esse rito preconizava a libertação dos instintos sexuais, recalçados pela ordem social estabelecida, como afirmação do ato gerador da vida e de sua constante renovação, preenchendo o grande corpo da natureza com a presença de novos seres. No seu núcleo orgiástico, a própria natureza impulsiona o homem individualizado ao ato de experimentar a instabilidade do existir, conduzindo-o inapelavelmente para o recôndito do mais poderoso reino de sua criação maravilhosa, a vida. Essa potência dionisíaca de reunião com os instintos intrínsecos da natureza faziam com que os adeptos desses cultos livres rompessem com os valores normativos estabelecidos.

Dionísio deve ser imaginado como o deus ébrio, que traz com os seus correligionários a força vulcânica do delírio, da loucura criativa que irrompe subitamente. Esse encanto que unifica o homem ao espírito da natureza era que gerava os prodígios de se fazer jorrar o leite e o vinho que brotam abundantemente da fonte originária da natureza (Eurípides, *As Bacantes*, 139-140). Acerca da figura e peculiaridades de Dionísio, é importante ressaltarmos que, de acordo com os relatos tradicionais presentes na mitologia helênica, ele é considerado um deus estrangeiro, sendo inclusive como um rei andarilho que veio estender os seus domínios sobre novas terras que ele se apresenta ao espectador nas *Bacantes* de Eurípides:

Estou aqui, chegando à terra dos tebanos, / eu, o próprio Dionísio, filho de Zeus, / que há muitos anos a filha do antigo Cadmo, / Sêmele, trouxe ao mundo graças ao fulgor / de um divino relâmpago vindo das nuvens. / Tomei a forma humana para freqüentar / as nascentes de Dirce as águas do Ismeno. / Já posso ver junto ao palácio a sepultura / de minha mãe – pobre Sêmele! – fulminada / por um raio e as ruínas de sua morada / ainda fumegantes do fogo de Zeus, / testemunho perene da vingança de Hera / e um violento insulto à minha amada mãe. / é meu dever também agradecer a Cadmo / por haver feito deste solo, inviolável / aos passos dos mortais, o altar de sua filha, / que vim cercar de videiras cheias de uvas. / Cruzei a Lídia e sua terra aurífera / e as planícies da Frígia e viajei / para os ensolarados planaltos da Pérsia, / e a Bactriana com suas muitas cidades / bem defendidas por muralhas altaneiras, / e a Média, gelada durante o inverno, / e até o extremo da Arábia Feliz, / e toda a Ásia, enfim, cujo limite / são as ondas salgadas, com suas cidades / cercadas por belas muralhas,

onde os gregos / se misturam com diversas raças bárbaras. / A primeira cidade grega que eu visito / é esta aqui. Em muitas regiões distantes / organizei meus coros, implantei meus ritos, para manifestar-me aos homens como um deus. / A minha preferida entre as cidades gregas / é Tebas, onde já se ouviram meus clamores. / As mulheres tebanas, mais fiéis a mim, / já se dispõem a vestir peles de corças, / e pus em suas mãos o tirso, este dardo / ornado com ramos de hera sempre verdes. [As Bacantes, vs. 1-38]

Inclusive, podemos considerar, de acordo com as categorias nietzschianas, que essa tragédia representa dramaticamente o difícil relacionamento entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, no momento em que este último adentra no solo grego, iniciando assim uma subversão de toda a ordem instituída sob os rígidos códigos da justa medida e da estabilidade social garantida pelo cetro masculino do poder. Mais ainda, em vista dessas explanações, devemos dizer que o culto dionisíaco era um culto essencialmente feminino, no qual eram as mulheres, subjugadas na ordem social tradicional do estado apolíneo, que comandavam as sagradas cerimônias báquicas. Uma vez que Dionísio era o deus estrangeiro, o diferente, nada mais coerente do que as mulheres, isoladas da voz de comando na vida cotidiana, que conduzissem as suas atividades sagradas.

Esses ritos, os quais na referida tragédia são celebrados por Dionísio em comunhão com as suas ménades, na sua primeira etapa de manifestação em território helênico se circunscrevia em espaços sociais nos quais a jurisdição das forças políticas gregas não se manifestava de modo efetivo, ou seja, as regiões montanhosas, as florestas distantes dos grandes centros populacionais, ou ainda as localidades mais obscuras da cidade. Todavia, neste estágio, a legislação apolínea já se sentia incomodada com a presença do poderoso intruso, e preparava artifícios para bloquear a ação dessas forças descomunais, que poderiam fazer ruir toda uma gloriosa estrutura política pautada na manutenção da ordem, na harmonia, na serenidade, assim como na adequação individual aos rígidos parâmetros de conduta que então vigoravam.

Tal nível de temor do homem apolíneo frente essas novidades certamente decorria da ausência de um fator de cunho ético, absolutamente desconhecido e sem importância para os gregos apolíneos: o sentimento de alteridade em relação ao conjunto dos seres humanos. Dionísio 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. Dionísio nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente (Vernant, 2006, p. 80).

A vivência da união do ser humano com a potência dionisíaca proporcionava, por meio de seus ritos, a supressão da individualidade e da consciência pessoal por meio do êxtase, experiência que, por uma determinada quantidade de tempo, retirava o ser humano da sua condição individual, tornando-o uno com as forças da natureza, com a totalidade do mundo ao seu redor e com o divino que permeava a essência das coisas. Conforme os argumentos de 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” (1999, p. 176). Desse modo, todos os indivíduos se tornavam membros da grande e esfuziante coorte de Dionísio.

Os gregos apolíneos, por se pautarem estritamente no respeito ao modo de viver conduzido pelo princípio de individuação, consideravam qualquer experiência que viesse a comprometer a segurança dos limites da personalidade singular como uma ação bizarra, indignas dos valores serenos do tradicional espírito helênico. Manifestações do grande êxtase dionisíaco, tal como a saída do indivíduo de si mesmo, através da embriaguez, da música retumbante e dos gritos, eram consideradas como sintomas da loucura, sendo então completamente rejeitadas pelos homens que legitimavam o rígido e incondicional equilíbrio das forças corporais e dos seus respectivos limites. Certamente que um dos principais motivos

de repulsa do estado apolíneo ao se deparar com as práticas báquicas decorria da participação efetiva das mulheres nessas atividades que solapavam irresistivelmente as rígidas instituições masculinas. Era uma grande afronta ver essas mulheres conduzirem o séquito báquico diante do solo consagrado ao deus da medida e da moderação.

O culto dionisíaco, através da vivência dessas experiências interativas, representava o ideal de abolição das fronteiras corporais e sociais entre os seres humanos, considerando que, para além de toda distinção concernente ao caráter de pluralidade dos seres, existiria a unidade fundamental, o Uno-Primordial da natureza. (Nietzsche, 1993, § 4, p. 39). Desse modo, proporcionava a descoberta, entre os seus seguidores, de um vínculo essencial entre a totalidade dos seres, possibilitando a criação de uma perspectiva ética e social pautada não mais na fria distinção individual, de caráter apolíneo, mas na afirmação da idéia de similitude ontológica entre os todos os seres, derivados da mesma matriz, o seio da natureza criadora. Tal concepção decorria da compreensão da existência da citada unidade primordial de todas as expressões da natureza, cientes de que a preconizada delimitação individual apolínea consistia numa fugaz ilusão origina pelo apego aos traços racionais da percepção da realidade. A força instintiva das mulheres dionisíacas, demolindo os valores estabelecidos pela masculina cultura apolínea, demonstrava claramente que qualquer modo de relação social pautada no distanciamento esqualido entre os indivíduos e na prática de vida que exigia um rigoroso controle dos afetos e dos instintos naturais, estaria sempre fadado ao declínio.

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. Eis um dos motivos pelo qual as mulheres eram as grandes líderes dos cultos báquicos,

pois que a classe feminina, subjugada pela potência do homem do estado apolíneo, se encontrava a mercê deste no âmbito social instituído pela autoridade do gênero masculino, segundo o qual a glória das mulheres era, paradoxalmente, a de não terem glória (Loraux, 1990, p. 23). Pior ainda, a mulher grega se dignificava pelo silêncio (Maffre, 1989, p. 37).

Xenofonte já celebrara que os bens entram numa casa através dos atos dos maridos, mas são gastos, em sua maioria, através das despesas feitas pelas mulheres (*Econômico*, III, 15). Em todas as instâncias sociais da Hélade a mulher se encontrava cerceada e reduzida acima de tudo ao âmbito do cuidado doméstico. O que dizer então quando os instintos femininos se aglutinaram nas experiências dionisíacas? A organização viril do apolinismo temia essa efervescência dos ritos báquicos justamente pela iminência das mulheres subverterem as bases do poder estabelecido. Como uma maneira de transformar a axiologia patriarcalista da cultura apolínea, as disposições menádicas expressadas pelo ritual dionisíaco realizam um jogo simbólico de reviravolta dos costumes cotidianos, esclerosados pela rigidez masculina. 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) Por motivar a dissolução da ordem tradicional, as mulheres viam na vivência dionisíaca a possibilidade de inverterem criativamente os papéis sociais previamente estabelecidos pela masculinidade e a sua força política. Para Vernant, o dionisismo é de início e por predileção religião das mulheres, excluídas da vida política (1990, p. 334).

A mulher representa o outro dentro da própria cultura, e o que se representa na *pólis* grega, com a alteridade do feminino, é a possibilidade da diferença, ou, de forma restrita, as fronteiras da cidadania (Andrade, 2001, p. 23) O dionisismo é talvez a expressão por excelência de um nível de poderio matriarcal que recolhe a

sua capacidade assimiladora de um período histórico em que a figura da mulher possuía ainda a sua força simbólica de ser vinculado ao terreno, ao órgão primordial da terra. É importante lembrar que J. J. Bachofen (2007) continuamente apresenta argumentos acerca de uma possível era da história da cultura humana em que as mulheres possuíam o poder sobre a cultura e as incipientes instituições sociais. O dionisismo seria então uma tentativa de retorno a esse estado primigênito.

Na religiosidade dionisíaca, as mulheres dissolvem as premissas dessa ordem estabelecida pela autoridade viril, proclamando 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, que agrega todas as manifestações de vida no seu centro agregador das múltiplas formas singularizadas do existir.

A sociedade apolínea manifestava uma poderosa valorização das virtudes heróicas do homem, tais como a força física, a coragem, a organização das tropas no campo de guerra, tal como podemos ver nas gloriosas imagens da épica homérica. Seria então um modelo de civilização em que a sociedade dos homens detinha todo o poder de decisão da ordem política, das relações econômicas, das práticas religiosas. As mulheres, subjugadas diante desta hierática sociedade patriarcal, eram somente figuras decorativas que estavam a mercê da vontade arbitrária dos homens. Entretanto, o culto dionisíaco, pelo fato de preconizar a unidade fundamental entre todos os seres humanos, não poderia valorizar essas práticas da sociedade apolínea, sob certo ponto de vista, misóginas, alçando justamente as mulheres como as adeptas por excelência de uma vivência religiosa que pretendia subverter todos os ideais da ordem estabelecida. O enaltecimento da loucura por parte das seguidoras de Dionísio, as bacantes, proporciona que estas se libertem dos laços sociais rigorosos, que submetem a raça das mulheres aos desígnios dos homens, proporcionando, ao mesmo tempo, a associação entre os seres e a totalidade da natureza (ANDRADE, 2001, p. 74)

Podemos considerar que, se porventura as celebrações dionisíacas fossem conduzidas pelos homens, o anseio dionisíaco de demolição do modo de viver da rígida civilização apolínea perderia o seu impacto transformador, pois essa experiência sagrada não proporcionaria a reviravolta radical dos valores e do modo constituinte de viver de toda a sociedade. Portanto, as mulheres, submissas historicamente ao princípio apolíneo ao poder da autoridade dos homens, seriam as figuras mais adequadas para capitanearem o movimento de exaltação dos extraordinários prodígios do deus ébrio, representando assim o poder emancipatório de um grupo social cuja situação desfavorecida no âmbito da *pólis* lutava pela capacidade de expressar somaticamente o poder libertador dionisíaco.

Uma vez que os homens gregos apolíneos demonstravam uma profunda incapacidade de perceber a unidade mística constituinte de todos os seres, as mulheres dionisíacas outorgavam para si mesmas a tarefa de divulgar esse novo ideal de existência, cujas ressonâncias incomodavam progressivamente os detentores do poder político no estado de ordem apolíneo. Resultaria, para tais homens, uma terrível humilhação a possibilidade de existir no seio da Grécia uma poderosa classe de mulheres que se contrapusesse aos seus valores arbitrários, ainda mais pelo fato de que as mulheres eram consideradas virulentamente como os seres mais abjetos e traiçoeiros do mundo grego. Nessa questão, podemos analisar o mito de Pandora, aquela que traz os infinitos desgostos para a vida humana, tal como narrado por Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*, vs. 57-105.

O testamento dionisíaco de Eurípides

Nas *Bacantes*, Eurípides nos lega nitidamente uma descrição do que seria o temor do homem apolíneo em perder a sua hegemonia política e social frente ao movimento dionisíaco, através da figura de Penteu. Este personagem representaria a encarnação do severo estado apolíneo, manifestando o seu característico anseio pela manutenção da ordem estabelecida, dos ideais de civilização, do respeito ao

sereno e luminoso culto olímpico, ameaçado de extinção frente ao invasor culto rival. Penteu pretende, por essa medida intolerante e excludente, legitimar os valores tradicionais da Grécia Olímpica através da manutenção da idéia de superioridade das suas instituições em relação aos povos considerados como “bárbaros”, provando a incapacidade da sociedade grega em reconhecer a importância das civilizações vizinhas na ordenação do mundo, dando continuidade à existência de uma lógica de identidade que permeava a vida cultural dos gregos. O indivíduo apolíneo não conseguia contemplar a sua identidade através da afirmação da diferença, conforme a proposta dionisíaca de união fraterna entre todos os seres existentes.

Dionísio, rechaçado pela civilização apolínea no seu intuito de penetrar na Hélade, insere a loucura nas mentes das mulheres tebanas, avassalando toda a ordem rigorosamente estabelecida. Penteu, apesar das contínuas admoestações de seu pai Cadmo e do sábio Tirésias, de maneira alguma cede aos apelos desses homens prudentes, preferindo agir de forma insensata frente ao poder inefável de Dionísio, enunciando o antagonismo entre as esferas do humano e do divino, contraste esse que é sempre fatal para o primeiro (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 319-331). As arbitrarias atitudes de Penteu para com Dionísio, de acordo com o seu entendimento de condutor dos seus concidadãos, se justificariam como sendo as ações de um homem inserido nos valores estabelecidos pelo respeito ao caráter de normatividade da *pólis*, em prol da conservação da vida e da segurança dos seus habitantes. Penteu se mostra indignado com a desenfreada liberalidade que acompanha os ritos sagrados de Dionísio, nos quais as mulheres, destinadas originalmente para cuidarem dos leitos domiciliares, se envolvem com tamanha devoção às danças e aos ritos omofágicos, chocando os olhares dos homens apolíneos, conservadores e patriarcais.

Dionísio é o deus frenético, e por ele dançam frenéticas as mênades. (W. F. OTTO, 2006, p. 101).¹⁰ A dança extática de Dionísio pressupõe que o seu seguidor se encontre em um estado de embriaguez, seja através da bebida ou da própria alegria intrínseca que se extravasa, gerando assim a libertação mental das amarras da consciência.¹¹ Para Penteu, Dionísio nada mais é do que um farsante forasteiro, que pretende corromper radicalmente os valores tradicionais da justiça e da moderação enraizados na imponente cidade de Tebas, tirando as mulheres de sua órbita cotidiana (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 233).

Entretanto, Penteu, por pura ignorância, certamente motivado pela afirmação irrestrita dos princípios apolíneos que, paradoxalmente, minam o seu bom senso, desconhece o fato de que ele não está travando contato com um ser humano comum, mas sim com uma divindade, situação que, nessas circunstâncias, transforma todo o valor das suas ações, empreendidas em consideração da afirmação da justiça e da estabilidade da *pólis*, numa grande ofensa contra o poder maior da natureza. Afinal, as retaliações de Penteu ao pretense “forasteiro” são as retaliações de um reles mortal, um ente efêmero, contra a incomensurabilidade de um deus, dissimuladamente disfarçado.

Nisto consistiria o grave erro de Penteu, o qual, através da afirmação de uma atitude orgulhosa, na ânsia de fazer respeitar os moderados valores apolíneos, ainda que inconscientemente (pois ele desconhecia a natureza divina de Dionísio), pretendeu atingir o mesmo patamar dos deuses, aspiração insolente que era imputada como desmedida, *hybris*, a qual era punida com o inapelável aniquilamento do transgressor. Inclusive, sob uma determinada perspectiva, podemos considerar que Sêmele, a mortal mãe de Dionísio, também teria sido dominada pela *hybris* quando, instigada pelo arдил da ciumenta Hera, pediu a Zeus que este lhe revelasse toda a

¹⁰ Ressaltamos que Walter Burkert (1993, p. 227), também trata da idéia de uma dança frenética no dionisismo.

¹¹ Para mais detalhes dessa questão, ver Erwin Rohde, (2006, p. 220-221).

sua magnífica divindade. O desejo de Sêmele, após muita insistência, é atendido pelo pai dos deuses, motivando, no entanto, o terrível aniquilamento da mortal, fulminada por um raio (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 2-3. 6-9) Esse evento demonstra que a interação do ser humano com a divindade geralmente não é benéfica para aquele. Penteu, todavia, tomado pelo enérgico desejo de extirpar de Tebas as práticas dionisiacas organizadas por essas mulheres ensandecidas, não acata essa determinação cósmica de se manter a devida distância em relação ao sagrado.

Quando Penteu finalmente descobre a divindade de Dionísio em todo o seu esplendor, é demasiado tarde, posto que o deus-andarilho, motivado pelas humilhações e ultrajes que lhe foram impostos pelo jovem governante de Tebas, planeja retribuir essas insolências concedendo-lhe a traiçoeira oportunidade de participar de uma das festividades em meio ao seu séquito de sátiros e mênades. Instigado pela curiosidade de conhecer a fundo as peculiaridades dos ritos, Penteu se encontra na obrigação de se disfarçar de mulher, portando o tirso e a hera, adereços por excelência das seguidoras de Dionísio. Inclusive, este fato motiva a reflexão sobre uma questão de grande relevância para a compreensão da alteridade entre os sexos na cultura grega antiga: em nome da possibilidade de constatar empiricamente aqueles ritos que imputava como ignominiosos, o obstinado Penteu se encontra na necessidade de se travestir de mulher, para se tornar uma bacante por uma noite e poder, assim, passar despercebido nas celebrações. Tal atitude certamente era vergonhosa para um homem que se propunha sempre a praticar a conduta viril do apolinismo. Todavia, em prol da possibilidade de participar efetivamente dos cultos báquicos, Penteu demonstra a subversão dos próprios valores sociais instituídos e preconizados por ele, se escondendo sob as vestes daquelas que eram consideradas apenas destinadas ao enfadonho cuidado dos lares (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 810-840).

Para malgrado da fugaz condição humana, Dionísio, aquele que concede muitas dádivas aos homens, também é capaz de, quando contrariado por estes, realizar atos que aniquilam a frágil vida individual do homem, pois “Dionísio, sendo para o homem o mais benigno dos deuses, também é o mais terrível” (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 859-861). Penteu é entregue por Dionísio para as bacantes, a fim de que estas possam se divertir com a nova presa, estraçalhada como um frágil objeto de sacrifício, tal como elas faziam com os animais selvagens que encontravam dispersos nas regiões montanhosas onde eram praticados os rituais menádicos. Penteu perde a sua condição de homem apolíneo para se tornar carne e sangue para o poderoso devir dionisíaco.

Esta é a paga para o indivíduo que, de alguma maneira, pretendeu contrapor os seus valores particulares ao âmbito de uma esfera divina marcada pela desmedida e pela embriaguez. A cidade de Tebas, baluarte do princípio apolíneo, cheia de orgulho por sua antiga ordem e imponência estabelecida por Cadmo, se encontra a partir de então na obrigação a assistir passivamente toda a sua estrutura social ruir perante o impacto avassalador das festividades dionisíacas. As mulheres, aquelas que sempre foram obrigadas a submeter os seus ideais existenciais aos desígnios arbitrários dos seus maridos, dos homens que lideravam a estrutura da *pólis*, ao se unirem em torno de Dionísio, o deus libertador das imposições sociais e da hierarquia rígida existente nas relações entre os seres humanos, consolidam o ideal superior de interação da totalidade no vínculo do homem com o homem, e deste com a natureza em seus mais diversos modos de expressão.

Considerações Finais

Sobre o fenômeno do dionisismo, é importante ressaltarmos que, quando o seu movimento insere a presença da classe das mulheres, figuras destinadas tão somente para a realização das tarefas domésticas, a fria procriação da prole e o conforto do leito, isso representa um duro golpe na estabilidade apolínea, pois as

devotas báquicas contestam essa ordem social, ética e política vigente no Estado Grego. Este, por preconizar o respeito incondicional aos limites da individuação, através da distinção formal entre as personalidades, não era capaz de compreender os sentimentos e aspirações das mulheres gregas, historicamente inferiorizadas por essa estrutura hierarquicamente organizada. A vivência dionisíaca possibilita ao ser humano compreender a essência do outro através do reconhecimento de sua própria essência na figura daquele. As mulheres dionisíacas, tal como o relato de Eurípides, demonstraram a viabilidade e possibilidade dessa experiência transformadora da vida individual e da axiologia social.

Bibliografia

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.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

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

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

LORAU, Nicole. *Les Enfants d'Athéna*: Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la division des Sexes. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

MAFFRE, Jean-Jacques. *A Vida na Grécia Clássica*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

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

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

OTTO, Walter Friedrich. *Dioniso*. Mito y culto. Trad. Esp. de Cristina García Ohlrich. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

ROHDE, Erwin. *Psique – la idea del alma y la immortalidad entre los griegos*. Trad. Esp. de Wenceslao Roces. Cidade do México: FCE, 2006

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *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*. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia, Márcia da Conceição Ferreira Cavalcante. São Paulo: Perspectiva, 1999.

XENOFONTE. *Econômico*. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



NEArco – Número I - Ano II – 2009 - ISSN: 1982-8713

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1993.