

Dioniso: o divino da vida a partir da tragicidade da religião grega

Cristiane A. de Azevedo*

Resumo: A dimensão trágica presente na religião grega, além de evidenciar-se na relação entre homens e deuses, está presente também entre os próprios deuses. Entre os homens, o trágico leva às festas, aos banquetes, às transgressões, às libações, ao êxtase, à explosão dionisiaca. Entre os deuses, é o próprio Dioniso que morre para se mostrar indestrutível, para mostrar que, como ele, a vida é também indestrutível e poderosa. O presente trabalho pretende mostrar, a partir da ação do deus, a transformação do trágico em um elemento positivo para os homens, pois Dioniso representa a possibilidade de brindar aquilo que é divino na vida, ou seja, a própria vida.

palavras-chave: religião antiga, mito grego, Dioniso.

Resumé: Il est possible d'identifier la dimension tragique de la religion grecque parmi les hommes et les dieux mais aussi parmi les dieux eux-mêmes. Entre les hommes, le tragique conduit aux fêtes, aux banquets, aux transgressions, aux libations, à l'extase, à l'explosion dionisiaque. Entre les dieux, c'est Dionysos qui meurt afin de se montrer indestructible, pour montrer que, comme lui, la vie est indestructible et puissante. Ce travail prétend penser, à partir de l'action du dieu, la transformation du tragique en un élément positif pour les hommes, dans la mesure où Dionysos représente la possibilité de fêter ce qui est divin dans la vie, c'est-à-dire, la vie elle-même.

Mots-clés: religion ancienne, mythe grec, Dionysos.

Desde a decifração da Linear B, tornou-se possível afirmar que Dioniso está presente na Grécia já a partir do século XIV a.C.¹. Contudo, encontramos a maior parte dos textos que fazem referência ao deus somente muito tempo depois, por volta do século VI a.C. (BRANDÃO, 1988: 117).

Segundo a tradição órfica, Dioniso é fruto do amor entre Zeus e Perséfone². Uma das versões da história nos relata que Deméter escondeu a filha Perséfone em uma caverna onde duas serpentes a guardavam. Zeus aproximou-se dela também em forma de serpente e gerou aquele que seria o quinto soberano do mundo. Depois do nascimento da criança divina,

* doutoranda em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

¹ Walter F. Otto (1874 -1958) já defendia a presença de Dioniso em Creta antes mesmo da decifração. O autor foi duramente criticado por suas meras especulações, sem provas que, no entanto, vieram a se comprovar com a Linear B.

² De acordo com Kerényi, a sedução de Perséfone pelo pai constitui a versão mais antiga da história do nascimento de Dioniso. Essa versão perdurou até chegar aos poemas órficos. (KERÉNYI, 2002: 96)

Hera, tomada por ciúmes, teria instigado os Titãs a matar a criança. Os Titãs atacaram Dioniso, cortando-o em pedaços para depois cozinhá-lo em um caldeirão. Ao saber do acontecido, Zeus fulminou os Titãs³.

No entanto, um membro do deus foi salvo da fúria dos Titãs. O coração de Dioniso foi pego e escondido por Atena em uma cesta, até que Zeus o apanhasse. A partir desse membro foi possível fazer com que Dioniso nascesse novamente. Conta-se que Sêmele engoliu o coração de Dioniso ou o próprio Zeus teria preparado uma poção do coração e dado a Sêmele para beber, gerando sua gravidez. Novamente, quando Hera descobre a gravidez de Sêmele, tenta impedir o nascimento do rebento. Disfarçada como ama, a deusa instiga Sêmele a pedir a Zeus que aparecesse a ela da mesma forma que aparecia para Hera. Quando o imortal apareceu na forma de um humano, Sêmele pediu que lhe concedesse um desejo, Zeus consentiu e Sêmele revelou sua vontade. Zeus ainda tentou fazer com que a jovem mudasse de idéia, pois os humanos sucumbiam ao ver diretamente um deus. Sem conseguir fazer com que Sêmele desistisse e tendo prometido conceder-lhe um pedido, o Imortal aparece com seus raios e trovões, fulminando-a. Para salvar o filho, Zeus retira Dioniso do ventre de Sêmele e o coloca em sua própria coxa para finalizar sua concepção. Após seu nascimento, Zeus entregou-o a Hermes que o levou a uma caverna onde amas tomaram conta da criança divina.

Com isso, Dioniso torna-se, entre os deuses do panteão grego, o único que nasce e “morre”, para novamente renascer. Sendo que a finalização de sua gestação, na coxa de Zeus, foi fundamental para lhe garantir a imortalidade:

no mito grego é de regra que a união de deuses e de mulheres mortais gere normalmente um varão, dotado de qualidades extraordinárias, de areté e timé, mas participe da natureza humana, donde um mero ser mortal. Salvo por Zeus e completada a gestação na coxa divina, Dioniso será uma emanção direta do pai, donde um imortal (BRANDÃO, 1988: 121-22).

Apesar de Homero corroborar também com o mito de que Sêmele é mãe de Dioniso - “Sêmele gerou Dioniso, alegria dos mortais” (Ilíada, XIV: 325) - as quatro rápidas passagens⁴ que encontramos na Ilíada e na Odisséia pouco nos revelam em relação à história do deus. No entanto, uma dessas referências nos traz uma característica de Dioniso. Homero o chama de “o delirante Dioniso” (*mainómenos Diónysos*), referindo-se ao efeito que o deus produz nas mulheres, designando um estado passageiro de alienação, a embriaguez que, junto com seu caráter divino, Platão imputa ao vinho (KERÉNYI, 2002:115). Para o helenista Karl

³ Das cinzas dos Titãs teriam, segundo os seguidores de Orfeu, surgido os homens. Kerényi chama a atenção para o fato de que esses ensinamentos são posteriores à história dos sofrimentos do deus-infante. (KERÉNYI, 2000: 196)

⁴ Ilíada, canto VI, v. 130 e ss e canto XIV, v. 325; Odisséia, canto XI, v. 321-25 e canto XXIV, v. 71-75.

Kerényi, Platão seria o melhor intérprete de Homero nessa passagem: “as mulheres não careciam de vinho quando Dioniso as embriagava; mas a embriaguez dionisiaca parecia comparável à bebedeira”(idem, *ibidem*). Kerényi resgata a interpretação de Platão para contrapor-la à interpretação que Walter F. Otto faz em *Dioniso: mito e culto*. Para Otto, Dioniso é

‘um deus que é louco. Um deus de cuja natureza faz parte o ser demente!’ (...) Ele sustentou que o divino ser de Dioniso, sua natureza básica, é a loucura - uma loucura inerente ao próprio mundo: não o desvario duradouro, ou passageiro, que acomete o homem como moléstia, não uma doença, não um estado degenerativo, mas antes algo que acompanha ‘a saúde mais perfeita’(idem: 115-16).

Segundo Kerényi, Otto vê a loucura como a essência de Dioniso, o deus do êxtase, do terror, da selvageria, enfim, do delírio. Com isso, Otto tenta “explicar um estado em que os poderes vitais do homem são exacerbados ao máximo, em que consciência e inconsciente se fundem em um único transbordamento. Num tal estado, acredita ele, os homens contemplam uma visão de Dioniso, ou, pelo menos, do ‘dionisiaco’ - um termo que Otto prefere ao nome do deus”(idem: 117).

A concepção do dionisiaco formulada por Otto foi influenciada, de acordo com Kerényi, por Nietzsche. O filósofo alemão teria sido o primeiro pensador a introduzir o termo dionisiaco na história do pensamento. Contudo, Kerényi afirma que a contribuição de Nietzsche foi dúbia, pois ao se desviar da trilha aberta por K.O.Müller e Bachofen - trilha que, segundo o helenista, “poderia conduzir a uma verdadeira compreensão da religião dionisiaca”(idem: 118) - sua interpretação sobre o dionisiaco baseou-se não só na tradição, mas também na sua própria imaginação.

Para Nietzsche, a experiência dionisiaca constitui-se pela “possibilidade de escapar da divisão, da multiplicidade individual e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade” (MACHADO, 2006: 213), ou seja, a embriaguez dionisiaca é responsável por esse esfacelamento do eu que leva a uma confusão entre homem, animal e natureza, que leva à unidade.

Neste sentido, a tragédia grega reproduziria e imitaria esse fenômeno da embriaguez dionisiaca, tendo sempre como pano de fundo os sofrimentos de Dioniso (*idem*: 228). O trágico, o sofrimento do herói, que é sempre a representação do sofrimento do próprio deus, não tem por objetivo a catarse, a purificação e libertação do medo e da compaixão tal como para Aristóteles, e sim visa, “para além do espanto e da compaixão, *sermos nós próprios* o eterno prazer do devir, - esse prazer que inclui em si também o *prazer do*

aniquilamento” (NIETZSCHE, 1985:137). Experiência que não vai substituir o sofrimento pelo prazer, o prazer emerge do sofrimento nos levando à unidade, à totalidade com o mundo. Portanto, a individuação seria o caminho errado, mas é pelo sofrimento gerado pela má escolha desse caminho que nos integramos com o uno primordial, sentimos a potência e o prazer da vida também - e, por que não dizer, sobretudo - através da experiência do aniquilamento: “a consolação metafísica possibilitada por toda verdadeira tragédia é o pensamento segundo o qual a vida, no fundo das coisas e apesar do caráter mutante dos fenômenos, é toda de prazer em sua potência indestrutível”(MACHADO, 2006: 238).

Ao relacionar Dioniso com a tragédia, Kerényi recorre à origem etimológica do termo: *tragodía* diz respeito ao “canto a propósito do bode”:

O significado do sacrifício do bode no campo, nesse mês, é-nos conhecido. Em março, as videiras são ainda hastes nuas de folhas. Vai então ser-lhes dado a beber o sangue de seu inimigo, o bode, um parente de Dioniso, quase consubstancial com elas. A punição antecipada vai ferir um criminoso que nada sabe de seu pecado, que de fato ainda não o cometeu. Numa cerimônia prescrita, ele torna-se a vítima de uma peça cruel que a vida prega a suas criaturas, participando assim do destino que será conhecido como ‘trágico’ - de trágos, o bode (KERÉNYI, 2002: 275).

Segundo Kerényi, a *tragodía* era constituída por outros dois elementos: um mito e uma tentativa de explicá-lo: “o mito rezava que a imolação do animal em prol do deus dava prazer ao deus, e que o próprio deus sofria essa morte. O outro elemento era uma racionalização do rito de sacrifício; segundo esta, a imolação do bode era um castigo pelo seu pecado”(KERÉNYI, 2002: 275). Todavia, o helenista afirma que essa tentativa de explicação colocava uma dificuldade, pois o castigo era imposto a um ser que não sabe sobre o seu pecado:

A única possibilidade de fazê-lo estaria em assumir uma visão antropomórfica do pecador - e isto parece que era mais fácil no caso do bode (com quem os pastores viviam em termos próximos da amizade) do que no caso do touro (que era antes um animal teomórfico de um período primevo). (...) O herói dionisíaco, que era, ao mesmo tempo, o perseguidor do deus - Dioniso e Anti-Dioniso em uma só pessoa - fez sua aparição em uma fase literária. Precedeu-a uma fase de improvisos (KERÉNYI, 2002: 275-76).

No entanto, não é só o sofrimento de Dioniso que a tragédia trata. Kerényi discorda da suposição de Nietzsche de que a tragédia grega tratava exclusivamente dos sofrimentos de Dioniso. Para Kerényi, tal interpretação “reflete também uma incompreensão da forma trágica, forma que implicava o caráter fundamentalmente contraditório de *zoé*, a base de sua dialética” (KERÉNYI, *idem*: 278-79). Aí está a essência do deus para Kerényi. Dioniso é o deus da *zoé* e não o deus da embriaguez, da paixão orgiástica.

Qualificando as descrições de Nietzsche de feéricas, Kerényi afirma que sua “profissão de fé” está na embriaguez:

em todos os estudos modernos que retratam o dionisiaco, um exagerado lance explosivo continuou a prevalecer. É esta a dúbia contribuição de Nietzsche; ela se reflete não somente em Otto, mas também em eruditos ‘sóbrios’, que identificam o núcleo da religião dionisiaca na experiência orgiástica, ou melhor, na paixão orgiástica das mulheres, para a qual cunhou-se o novo termo ‘menadismo’ (KERÉNYI, 2002: 122).

Ao realizar sua análise sobre Dioniso, Kerényi destaca dois conceitos gregos sobre a vida: *zoé* e *bíos*. *Zoé* é a essência da vida enquanto *bíos* diz respeito a uma vida específica com contornos e limites estabelecidos. Mesmo sendo *bíos* a vida limitada, a vida que deixa de existir, não será essa experiência de vida que se oporá à morte. É característica do *bíos* deixar de ser. *Thánatos*, que poderíamos traduzir como morte, não está em oposição à morte, pois faz parte da vida característica, da vida com limitações, a limitação maior, ou seja, o seu fim. Portanto, a morte não está em oposição à *bíos*, e sim faz parte dela. *Thánatos* estará em oposição a *zoé*, a vida sem limitações não pode conhecer a morte, apesar do fim do *bíos*: “o que ressoa clara e seguramente em *zoé* é ‘não-morte’. Trata-se de algo que nem mesmo deixa aproximar-se a morte”(KERÉNYI, 2002: xx). Ou seja, é a vida infinita, que não admite a experiência da aniquilação. Segundo Kerényi, nós a experimentamos quer queiramos ou não, pois é “a nossa experiência mais simples, íntima e auto-evidente”(idem: xxi) que difere de todas as outras experiências da vida finita.

Heidegger, em seu texto *Alétheia*, resgata um fragmento de Heráclito para falar da vida. O fragmento 30 nos diz: “O que sempre vive”. A palavra utilizada pelo pensador pré-socrático é *aelzoon*. Heidegger chama atenção para o fato do que viver significa em sentido grego: “*Za-* significa o puro fazer-emergir no seio dos e para os modos do aparecer, do olhar-para-nós, da irrupção, do advento. O verbo *zen* nomeia a emergência para o luminoso, Homero diz: *zen kai horân pháos eelíoio*, ‘viver e isto quer dizer: contemplar a luz do sol’(HEIDEGGER, 1978:132).

Assim é Dioniso para Kerényi, o deus que emerge, o deus da vida indestrutível em que a vida surge da morte e a morte surge da vida, numa infinita repetição:

A dialética natural, primordial, pode ser explicada pela suposição de que em todo ser vivo há duas tendências inatas: uma tendência a construir e uma tendência a destruir; de um lado, uma pulsão de vida, e de outro, uma pulsão de morte. Assim, a morte e a destruição da vida seriam uma parte da própria vida. (...) Zoé é o pressuposto da pulsão de morte; a morte existe apenas em relação com zoé. É um produto da vida, de acordo com uma dialética que não é um processo de pensamento, mas da própria vida, da zoé presente em cada bíos individual (KERÉNYI, 2002: 177-78).

Neste sentido, o que nós temos de trágico é justamente aquilo que, ao mesmo tempo, também nos aproxima do divino. Nosso *bíos* individual faz parte também da *zoé* indestrutível.

Os testemunhos que temos da Antiguidade, sobretudo aqueles vindos de Homero e de Hesíodo, nos relatam uma relação com os deuses bem próxima. Relação que se estreita ainda mais nos cultos e banquetes festivos. O culto grego configura-se por um momento especial, festivo, em que os deuses “aparecem” para os homens. Ao contrário do que poderíamos pensar, não se trata de uma simples visão ou de uma aparição isolada, e sim de um convívio, de uma reunião. A partir de determinadas regras e ações que são seguidas nos cultos, homens e deuses dividem novamente o mesmo tempo e espaço. Esse restabelecimento de laços se dá sobretudo a partir da morte de um animal ritualmente sacrificado.

O banquete festivo que se segue ao sacrifício traz de volta a origem, momento em que mais do que um convívio comum, evidenciava-se também uma origem comum de deuses e homens, conforme Hesíodo nos relata, em *Os trabalhos e os dias*. Na época em que a raça de ouro habitava a terra, os homens não conheciam nem penas nem misérias, nem a velhice, viviam em festa com os deuses. Essa origem comum é a idéia básica não só para o culto grego mas para toda a religião grega.

Ao tomarem parte no banquete festivo, os deuses não vêm atender a nenhum pedido, a presença dos Imortais não tem uma função pragmática, é o simples estar-presente dos deuses. Simples, porém não sem importância, muito pelo contrário, era uma ação fundamental, que os gregos aguardavam, necessitavam para sua própria vida, fundamento para toda existência.

Homero sempre se refere ao banquete como o momento em que, sentados a mesa, todos os homens são iguais, independente de suas origens e posses. Poderíamos afirmar que os deuses, ao tomarem parte da refeição sacrificial, ao se verem sentados com os homens, contemplando e sendo contemplados, também estabelecem a identidade, a unidade com os homens. Ao dividirem a refeição sacrificial, homens e deuses se tornam iguais, os homens passam a fazer parte, de uma certa maneira, da divindade.

No entanto, esse estar-junto aos deuses, paradoxalmente, vem revelar também a diferença. O herói grego deixa bem clara essa diferença através da tragicidade que configura a existência humana. Tão próximo dos deuses já que pode chegar a ser um semi-deus ou ser adorado como deus e, ao mesmo tempo, tão distante por ter algo que aos deuses é desconhecido. Apesar de fazer a experiência da *zoé*, o homem também experimenta a vida como *bíos*, experiência que os deuses não têm, nem mesmo como espectadores de um *bíos* que chega a seu limite final.

Os deuses sempre estiveram próximos dos seus heróis favoritos e, no entanto, no momento de maior necessidade por parte daquele que sempre prestou homenagens aos Imortais, o deus não pode estar presente. Quando o homem é ferido mortalmente, mesmo os heróis, os deuses não podem testemunhar o momento de sua morte por mais que ele seja um pupilo. Aos deuses não é dado o direito de se compadecer da miséria humana: “um dos aspectos do trágico grego é essa solidão na qual o homem se encontra diante da morte e, mais geralmente, diante de tudo o que marca a existência humana com o selo da privação: do não-ser”(VERNANT, 1990: 427).

Contudo, esse abandono talvez não seja tido como tal para os gregos. Como nos diz Burkert, “no lugar da questão desesperante: 'meu deus, porque me abandonastes', encontrava-se a constatação obstinada: 'pai Zeus, nenhum deus é mais destruidor do que tu'. Ao homem não era deixada outra alternativa senão 'suportar' tanto quanto pudesse”(BURKERT, 1993: 523). Talvez o suportar, o estar sozinho correspondesse, mais uma vez, à forma de se aproximar da essência divina. Tal como Heitor que, sozinho, enfrentou não só o inimigo como a própria morte e sua coragem lhe garantiu a glória imortal e ainda mais admiração dos homens como também dos deuses. Essa relação, ao mesmo tempo próxima e distante dos deuses, talvez possa ser entendida como a característica necessária para que o homem aceite o jogo da vida.

A diferença entre *zoé* e *bíos*, que sabemos necessária, é assim mesmo algo contra o qual lutamos e esperamos, quem sabe, um dia superar: “essa diferença entre vida como *bíos* e vida como *zoé* pode encontrar uma expressão religiosa ou uma expressão filosófica. Os homens até mesmo esperam que religião e filosofia eliminem essa discrepância entre, de um lado, a experiência de *bíos* e, do outro, a recusa de *zoé* de admitir sua própria destruição”(KERÉNYI, 2002: xxii).

Referências bibliográficas:

- BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega**. Vol II. Petrópolis: Ed, Vozes, 1988.
- BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Alétheia* in: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1991.
- _____. **Teogonia – A origem dos deuses**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.
- HOMERO. **Iliade**. Paris : Flammarion, 2000.
- _____. **L'Odyssée**. Paris : Flammarion, 1965.
- _____. **Hinos Homéricos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- KERÉNYI, Karl.. **Dioniso. Imagem arquetípica da vida indestrutível**. São Paulo: Odysseus, 2002.
- _____. *Dionisos, el cretense*. In: **Diógenes**. Revista trimestral Sudamericana, diciembre 1957. Ano V, nº 20.
- _____. **La religion Antigua**. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- _____. **Os deuses gregos**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- _____. **Os heróis gregos**. São Paulo: Cultrix, 1998.
- MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- NIETZSCHE. **O Crepúsculo dos ídolos**. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. **O Nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- OTTO, Walter F. **Os Deuses da Grécia**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- TRABULSI, José Antonio Dabdad. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- VERNANT, J-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.