

**DO ORIENTE VEM O BERRO DO BODE: A PROVENIÊNCIA
“BÁRBARA” E O *ESTRANGEIRISMO* DA MÍSTICA DIONISIACA.**

[FROM THE ORIENT COMES THE GOAT'S BLEAT: THE "BARBARIAN"
PROVENIENCE AND THE *FOREIGNNESS* OF THE DIONYSIAC MYSTIQUE]

Micael Rosa Silva

<https://orcid.org/0000-0002-4578-2742>

<http://lattes.cnpq.br/8775598511714163>

micael@uel.br

*Professor de Filosofia da Educação para o curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Londrina – UEL e
Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação – UEL. Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio
de Janeiro – UERJ e Doutor em Filosofia pela PUC-Rio.*

DOI: [10.25244/tf.v14i1.2487](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2487)

Recebido em: 28 de setembro de 2020. Aprovado em: 07 de outubro de 2021

Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 177-193

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v14i1.2487](https://doi.org/10.25244/tf.v14i1.2487)

Dossiê Sagrado e poesia no pensamento de Heidegger - Fluxo Contínuo



Resumo: A mística que envolve o culto a Dioniso influenciou de forma contundente o pensamento ocidental. Muitos filósofos – desde a Antiguidade até a Filosofia Contemporânea – encontraram nas diferentes vertentes do dionisismo elementos para fundamentar sua interpretação da realidade. Dentre os elementos da mística dionisiaca que mais chamaram a atenção destaca-se o *estrangeirismo*. Dioniso sempre se manifesta como um forasteiro. Suas dádivas, tais como o vinho, provém de terras distantes, do oriente. A loucura, o excesso, a música extática, a dança frenética e a mântica orgiástica de seus ritos são bárbaros. Trata-se de uma religião originalmente bárbara que para ser amplamente aceita foi necessário se helenizar. Sabendo disso, este trabalho discorrerá a respeito de alguns aspectos da proveniência estrangeira da mística dionisiaca. Para tal, vamos considerar os argumentos dos filólogos Erwin Rohde e Martin Person Nilsson.

Palavras-chave: Mística. Dioniso. Dionisismo. Rohde. Nilsson. Estrangeirismo.

Abstract: The mystique surrounding the cult of Dionysus influenced strongly Western thought. Many philosophers – from Antiquity to Contemporary Philosophy – found, in the different facets of the dionysian, elements to substantiate their interpretation of reality. Among the various elements of the dionysiac mystique that most attracted attention is the *foreignism*. Dionysus always manifests himself as an outsider. His godsend, such as wine, come from distant lands, from the orient. The madness, the excess, the ecstatic music, the frantic dance and the orgiastic mantic presents in his rites are barbaric. This is an originally barbarian religion that to be widely accepted in the greek world was necessary that has become hellenic. Knowing this, this work will discuss some aspects of the foreign origin of the dionysiac mystique. For this purpose, will be considered the arguments of the notables philologists Erwin Rohde and Martin Person Nilsson.

Keywords: Mystique. Dionysus. Dionysian. Rohde. Nilsson. Foreignness.

APRESENTAÇÃO

No que diz respeito à mística, nenhuma divindade foi tão fecunda para a tradição filosófica quanto o deus Dioniso. O misticismo presente nos diversos cultos, nos múltiplos ritos e nas incontáveis epifanias dionisiacas contribuíram como fundamento para a elaboração de diferentes doutrinas e teorias durante os milênios de discurso filosófico.

São inúmeros os exemplos de tal contribuição, dos quais podemos destacar os seguintes: 1) o dionisismo está claramente presente na física dos pensadores originários, sobretudo na concepção de cosmos feita por Heráclito. Na *cosmovisão* heraclítica nada é permanente, exceto a mudança, o mundo é um constante *vir-a-ser* figurado pelo movimento perpétuo de destruição e re-construção, ideia que é central no culto a Dioniso e que, mais tarde, foi atualizada pela mística estoica como o eterno jogo *ἐκπύρωσις και παλιγγενεσία*¹.

2) A filosofia socrático-platônica possui inúmeros elementos da religião dionisiaca. Existem vários relatos na obra de Platão que fazem referência ao orfismo. Em *Crátilo*, por exemplo, o filósofo atribui aos órficos a ideia, que será primordial em sua metafísica, de que o corpo é o cárcere da alma². No entanto, deve-se ressaltar que o orfismo é uma adaptação do dionisismo. A mística órfica fundamentava-se no mito do deus infante dilacerado e devorado pelos Titãs, Dioniso-Zagreus. Além disso, podemos mencionar que no *Banquete*, não apenas o contexto faz referência à liturgia dionisiaca, como as próprias ideias filosóficas baseiam-se em preceitos do dionisismo, assim como a noção de entusiasmo em *Ion*³.

3) As celebrações a Dioniso tornam-se, no século V a.C., um veículo fundamental para a consolidação da nova democracia ateniense. A mística da divindade que não se enquadra no sagrado Olimpo, por isso escolhe caminhar em meio aos mortais do que na companhia dos deuses. Já entre os homens, persegue os reis e tiranos e abençoa os simples e os camponeses⁴. Sob essa efígie, os poetas do teatro e os sábios da retórica erigem uma nova tábua de valores que, substituindo a velha *ἀρετή* aristocrática dos Eupátridas, educa o povo para o civismo democrático.

4) Apesar dos autores cristãos, desde a apologética dos séculos I e II d.C. até a patrística dos séculos III e V d.C., pautados em uma interpretação *evemerista*, considerarem a mística pagã grega como uma religião falsa, ímpia, demoníaca e idólatra, contraposta à religião verdadeira monoteísta cristã, conseqüentemente, apontarem Dioniso como um falso deus, destacado por sua imoralidade e divinização do monstruoso e libidinal, os neoplatônicos como Plotino, Porfírio, Olimpíodoro e Damásio encontram na mística da embriaguez dionisiaca o embasamento

¹ *Ecpýrosis* [ἐκπύρωσις], conflagração cíclica do cosmos. *Palingenesia* [παλιγγενεσία], renovação periódica do Universo.

² “Uns afirmam que o corpo [σῶμα] é a sepultura [σῆμα] da alma (...). Porém, o que me parece mais provável; é que foram os órficos que assim o denominou, por acreditarem que alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva até cumprir a pena cominada”. (PLATÃO. 1973, p. 141. 400c). Ver também *Górgias*, 493a.

³ Para um aprofundamento sobre a influência do dionisismo em Platão recomendo a leitura do artigo *Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia* da professora Clara Britto da Rocha Acker, publicado na revista *AISTHE*, 2008.

⁴ Junito Brandão ilustra muito bem essa imagem de Dioniso: “As sementes da democracia frutificaram-se rapidamente, como é sabido, e de Sólon, passando por Pisístrato e depois por Clístenes, Efiltes e Péricles, a árvore cresceu e o povo teve, afinal, uma vasta sombra onde refugiar-se. Sua voz soberba se fez ouvir: era a EKKLESÍÁ, a assembleia do povo. Com o povo e a democracia, Dioniso de tirso em punho, seguido de suas Mênades ou Bacantes, suas sacerdotisas e acólitas, fez sua entrada triunfal na Hélide de Atenas”. (BRANDÃO, 1995, p. 124).

necessário para o entendimento da alma. Para esses autores, a embriaguez alude à santidade da alma⁵.

5) Já na modernidade, Francis Bacon utiliza a mitologia como estratégia retórica para exprimir aspectos do seu pensamento. Neste contexto, “*sob os traços de Baco descreve-se a natureza do Desejo, ou paixão e perturbação*” (BACON, 2002, p. 70). Para Bacon, os elementos da mística dionisíaca são metáforas, imagens que descrevem a gênese, a dinâmica, as formas e os efeitos do desejo sobre a natureza humana.

6) Dioniso assume lugar central no classicismo de Weimar, sem contar que a divindade torna-se, nas obras dos mais importantes pensadores e poetas alemães do século XVIII, um símbolo de religiosidade, de modelo antropológico e de ideal filosófico. Desde a célebre descrição de Baco como *ideal estético* feita por Winckelmann⁶, o deus é tomado por escritores como Schiller, Goethe, Schlegel, Schelling e Hölderlin na forma de referência que condensa vários aspectos ligados à inspiração artística, dos quais se destacam o mundo onírico, o êxtases, as emoções exacerbadas, a noite criadora de sons, o prazer narcótico e orgiástico. Hölderlin, por exemplo, vê a Grécia antiga com nostalgia e Dioniso como o deus de um futuro a se alcançar. Em *Pão e Vinho*, o poeta idealiza múltiplos símbolos da mística dionisíaca, tais como a noite ritual, o vinho e a dança como alegorias de um nune vindouro, marca de uma união entre passado, presente e futuro.

7) Seguindo os passos dos pensadores alemães do século XVIII, Nietzsche busca na mística de Dioniso a chave que lhe dá acesso aos enigmas da existência. Podemos dizer que Dioniso acompanha toda produção intelectual nietzschiana, prefigurando a imagem mais importante de sua obra, se relacionando direta ou indiretamente com todos os grandes temas de sua filosofia. Na sua primeira obra, valendo de seu entusiasmo pela Grécia antiga e utilizando seu vasto conhecimento da literatura e mitologia grega, Nietzsche toma emprestado o nome do deus grego e transforma a deidade em símbolo que permitem tornar cognoscível a arte e, em última instância, a própria existência. Com a alcunha de Dioniso, o filósofo constrói um modelo teórico que permite compreender e avaliar, sob a ótica da arte, simultaneamente, a cultura grega antiga, a cultura ocidental moderna e, conseqüentemente, o próprio ser humano. Ainda que o significado de Dioniso não tenha se mantido o mesmo durante toda a filosofia nietzschiana – pelo contrário, sua significação sofre uma radical transformação – é importante dizer que suas formulações influenciaram radicalmente a filosofia ocidental e estão presentes no pensamento de Heidegger, Deleuze, Foucault, Junge entre tantos outros.

Visto essa importância de Dioniso para o pensamento ocidental, propomo-nos, neste trabalho, a tarefa de investigar um dos aspectos mais interessantes de sua mística: o estrangeirismo de sua proveniência. É certo que uma das marcas fundamentais de Dioniso é seu epíteto de estrangeiro, orientais são suas primícias. O deus sempre se revela como um forasteiro, ou melhor, como *ξένος* [*xénos*], às vezes como um demônio estrangeiro [*xenikòs daímôn*] (DETIENNE, 1988, p. 22.). Paradoxalmente, sua epifania nunca se dá por uma compreensão completa, sua manifestação envolve o mistério: trata-se de um deus viajante portador da estranheza. É sempre uma forma para ser identificada, um rosto para ser descoberto, uma máscara que esconde tanto quanto revela (Cf. DETIENNE, 1988, p. 33).

Devido a essa característica, os filólogos sempre atribuíram um aspecto bárbaro à religião dionisíaca. Primeiramente, houve um consenso de que se tratava de uma religião estrangeira, vinda do oriente, trazendo consigo o vírus do transe, uma religiosidade selvagem que irrompeu epidemicamente as fronteiras gregas. Depois, defendeu-se a tese de um deus meridional, que volta

⁵ Para o aprofundamento neste tema, recomendo o capítulo “Figuras da alma” da obra *Plotino, escultor de mitos* de Lorraine Oliveira.

⁶ Cf. WINCKELMANN, 1964, p. 139.

para casa, no Peloponeso, depois de uma longa ausência devido à invasão dórica aristocrática (DETIENNE, 1988, p. 14).

Dito isso, vamos agora concentrar nossa atenção na primeira tese e fazer algumas considerações sobre o estrangeirismo da mística dionisíaca. Para tal, apreciaremos os argumentos de Erwin Rohde e Nilsson. O primeiro defende a origem trácia do dionisismo, enquanto o segundo argumenta sobre uma dupla proveniência bárbara, uma religião vinda da Trácia e outra vinda, pelo mar, da Lídia.

A PROVENIÊNCIA TRÁCIA DE DIONISO SEGUNDO ROHDE

O dionisismo celebrado nos mais diferentes cultos e ritos, sem dúvida, não é uma singularidade helênica. Há relatos de rituais dionisíacos em todos os confins do velho mundo. Nietzsche fala, em *O Nascimento da tragédia*, de uma proveniência estrangeira das festas dionisíacas. Para ele, existia um abismo que separava os “gregos dionisíacos” dos “bárbaros dionisíacos”. Entre os bárbaros, quase por toda parte, o objeto dos regozijos dionisíacos era uma licença sexual desenfreada, cujo fluxo desmedido sobrepujava os laços consanguíneos e a venerada moral familiar. Era a bestialidade mais selvagem da natureza humana que, desacorrentada, atingiria àquele misto horrível de volúpia e crueldade “que parece ter o sabor de bebida cozida por feiticeiras”. Segundo a análise nietzschiana, contra o desregramento febril destas festas, cujo conhecimento chegava aos gregos por todos os caminhos da terra e do mar, estiveram eles protegidos, durante algum tempo, pela figura de Apolo que se opunha, através da arte dórica, à grotesca e brutal violência dionisíaca (NIETZSCHE, 1992, §2, pp. 27-31).

Ainda de acordo com a concepção nietzschiana, a resistência de Apolo tornou-se cada vez mais difícil e acabou por ser impossível quando, “*das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos*” (NIETZSCHE, 1992, §2, p. 33). Nessa perspectiva, já existia entre os gregos o instinto dionisíaco, adormecido e selado pela cultura apolínea; mas, as origens mesmas das práticas dionisíacas seriam bárbaras, estranhas à língua helênica; a religião de Dioniso teria migrado do Oriente à Grécia antiga. Nesse sentido, Nietzsche parece estar de acordo com a tradição dos helenistas de sua época que entendiam Dioniso como uma divindade estrangeira e que seu reconhecimento se impôs após relutância extrema. Primeiro, pensava-se que teria entrado diretamente à Grécia pela Trácia; mas depois, crê-se haver encontrado indícios de que teria chegado pelo mar Egeu desde a Frígia ou Lídia. No entanto, há outra hipótese: o movimento que originou a chegada de Dioniso correspondeu, tão somente, ao novo despertar de um culto antigo; as ideias e ritos ligados a seu nome haviam existido já entre os povos pré-helênicos (Cf. OTTO, 2001, pp. 44-51).

Como podemos perceber são muitas as interpretações sobre as origens de Dioniso, mas duas teses protagonizam o debate sobre o berço do deus: a tese de que os cultos a Dioniso tenham se originado no Oriente e, como dissemos, chegaram à Grécia vindos da Lídia, Frígia ou Trácia; a outra tese defende que Dioniso seja uma divindade propriamente grega, então o núcleo de seus ritos e os atributos de sua deidade estiveram presentes desde os primórdios da civilização grega. Erwin Rohde foi um dos helenistas que mais se destacaram na defesa do estrangeirismo de Dioniso. As ideias defendidas em sua obra *Psyche*⁷ entraram em voga no final do século XIX e foram por muito tempo aceitas entre os helenistas; Rohde defendia um “culto trácio ao delírio”, estranho à

⁷ *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 1894.

sensibilidade helênica e, devido à sua aterradora violência, encontrou fortes resistências em seu movimento de entrada na Grécia através das montanhas da Trácia. Os ritos ao deus trácio, batizado pelos helenos de Dioniso, discrepavam drasticamente, em todos os aspectos dos cultos tributados aos deuses gregos, tal como os descritos por Homero.

O culto desta deidade trácia, que diferenciava violentamente em todos os seus pontos dos cultos tributados aos deuses gregos, tal como os que conhecemos por Homero, e que, ao contrário, apresentava a maior afinidade com o povo frígio que, quase idêntico aos dos trácios, rendiam à sua deusa-mãe Cibele, um caráter totalmente orgiástico. (ROHDE, 2010, p. 301)⁸.

Para Rohde, os próprios gregos já haviam manifestado com frequência que o berço dos cultos de Dioniso era a Trácia (ROHDE, 2010, pp. 299-300). Segundo seu relato, as festas dionisíacas eram celebradas nas cimeiras das montanhas, baixo à penumbra da noite e à bruxuleante resplandecência das tochas; o rito era acompanhado por músicas barulhentas, pelo som estridente dos chifres feitos de bronze, pelo ressoar dos tambores e, quase sempre, pela melodia de flautas que incitavam o devaneio. A multidão, excitada pela selvagem música, dançava enlouquecida entre sibilantes gritos. Rohde pondera que provavelmente não se entoassem cantos devido à violência da dança; diferentemente do ritmo suave e mesurado das celebrações gregas, o que se via eram movimentos delirantes e turbilhões furiosos. A maior parte dos fiéis que faziam parte deste rito, entregando-se ao frenesi até o esgotamento, eram mulheres; elas se vestiam com pele de raposa e de cervo, adornando a cabeça com chifres. Não faltavam os animais: a dança com serpentes e as bestas sacrificadas, despedaçadas com as mãos e devoradas cruas (ROHDE, 2010, p. 302).

O sentido religioso dessas brutais festas que suscitavam uma violenta exaltação das emoções, na análise de Rohde, consistia na crença que somente por meio da excitação de todas suas faculdades o homem poderia obter contato com os deuses. O cortejo acreditava que o deus se fazia presente entre os furiosos adoradores. Entretanto, os discípulos de Dioniso, excitados pelo frenesi do rito, não se contentavam apenas “em ver o seu deus”, mas aspiravam fundir-se com ele; “lutavam para romper as ataduras da estreita prisão corporal de suas almas” (ROHDE, 2010, p. 307). Quando em meio à loucura, sentindo-se possuídos pelo deus selvagem, lançavam-se em direção aos animais destinados ao sacrifício, estraçalhando-os com os dentes e devorando-os ainda vivos, pois, delirantes, acreditavam ser, naquele momento, o próprio deus; por isso se ornavam com chifres e peles, para representar a figura divina. No entanto, Rohde insiste que os gregos da época das festas trácias, tanto quanto os posteriores, souberam manter-se afastados dos excessos do culto oriental. Apenas tardiamente haveria a irrupção dionisíaca na Grécia.

Ao contrário daquelas celebrações, o equilíbrio das emoções e a conduta que jamais perde sua serenidade eram as marcas definitivas do povo grego, portanto, não poderiam se conciliar com o antagonismo dos excessos emocionais das festas trácias orgiásticas. Rohde encontra em Homero um dos fundamentos para sustentação de sua tese; para ele, não encontraremos nos poemas homéricos, nem o mais leve rastro, de uma sobretensão [*Ueberspannung*] de sentimentos religiosos como o que os gregos dionisíacos de uma época posterior chegaram a conhecer e venerar, pois

⁸ Por se tratar de uma tradução caseira, decidimos citar o original em alemão como nota de rodapé: “Der Cult dieser thrakischen Gottheit, in allen Punkten heftig abweichend von dem was wir etwa aus Homer als griechischen Götterdienst kennen, dagegen aufs nächste verwandt dem Culte, in welchem das mit den Thrakern fast identische Volk der Phrygier seine Bergmutter Kybele verehrte, trug völlig orgiastischen Charakter”.

viam nela uma loucura de ordem divina. Dioniso não aparece nas obras de Homero como um deus olímpico. Com certeza já se conhecia a existência do deus, todavia os cantos homéricos não deixam o conhecer como deus do vinho, nem como a divindade celebrada nas festas das cimeiras. Mesmo que o *Canto VI* da *Iliada* contenha o relato das amas-de-leite [τιθήνας]⁹ do “delirante Dioniso” [μαινόμενον Διονύσοιο] e dos tirsos [θύσθλα], a imagem não é nem próxima do deus que faz delirar os homens, e intervém no destino daqueles que atravessam suas veredas.

Nessa interpretação, o silêncio de Homero em relação a Dioniso indica que o deus trácio não havia ainda alcançado a vida e a fé dos gregos, para mais do que algumas práticas locais. O culto estrangeiro e exótico só entrou na Grécia após um processo lento e paulatino; a religião de origem trácia teve que vencer resistências até se estender vitoriosa pelo continente e ilhas helênicas e, por fim, estabelecer na vida grega uma profunda significação, tornando Dioniso adorado como distribuidor do embriagante sumo da vinha e protetor demoníaco da fertilidade dos campos.

Os próprio gregos manifestavam com frequência, e de muitos modos, que o berço do culto de Dionísio era a Trácia, diziam que esse culto se espalhou entre outras cidades trácias e floresceu principalmente no extremo sul dos muitos braços étnicos trácios e o mais conhecido dos helenos: o que povoava as terras situadas entre a foz do Hebro e a do Axio, na costa e nas montanhas que desciam daquele lado para o mar. O deus, a quem os gregos apelidaram de Dioniso, tinha, ao que parece, nomes diferentes entre as muitas tribos independentes dos trácios, entre os quais eram mais conhecido entre os gregos os nomes Sabos, Sabazios. Os gregos devem ter conhecido muito cedo, com certo espanto, a natureza e o culto deste deus, seja nas próprias terras da Trácia, atravessadas por eles em suas peregrinações, ao que mais tarde seria sua terra natal, e com a qual os antigos mantinham intenso contato e troca, seja no mesmo solo da Grécia, através do povo ou das tribos trácias, estabelecidos desde tempos imemoriais, em algumas regiões da Grécia central, na forma de lendas isoladas cujas premissas etnográficas davam certo os grandes historiadores dos séculos quarto e quinto da antiga era. (ROHDE, 2010, p. 300)¹⁰

Essa tese de Rohde permite-lhe explicar, historicamente, os elementos de rejeição, de perseguição, de relutância e de irrupção presentes nas lendas e nos ritos dionisiacos. Sua visão de Grécia clássica, sem dúvida, provém da concepção inaugurada por Winckelmann, cuja característica fundamental é a serenidade; os gregos rejeitaram os excessos do culto primitivo trácio, justamente por não se caracterizarem mais como uma cultura primitiva.

⁹ Com o nome *τιθήνας*, se designa as ninfas que amamentaram o infante Dioniso no monte Nisa.

¹⁰ “Dass die Heimath des Dionysoscultes Thrakien war, sein Cult, wie bei anderen thrakischen Völkern, so ins besondere blühte bei den, den Griechen am besten bekannten südlichsten der zahlreichen thrakischen Stämme, die von der Mündung des Hebros bis zu der des Axios an der Meeres-küste und in den darüber liegenden Berglandschaften wohnten, das haben die Griechen selbst oft und vielfach bezeugt. Der Gott, den die Griechen mit graecisirtem Namen Dionysos nannten, hatte, wie es scheint, bei den vielen gesonderten Stämmen der Thraker wechselnde Benennungen, unter denen Sabos, Sabazios, den Griechen die geläufigsten wurden. Wesen und Dienst des Gottes muss den Griechen früh bekannt und auffallend geworden sein, sei es nun in thrakischen Landen selbst, die sie, in ihre spätere Heimath wandernd, durchzogen haben müssen und mit denen sie seit alter Zeit in vielfachem Verkehr standen, sei es auf griechischem Boden, durch thrakische Stämme oder Haufen, denen in Urzeiten dauernde Sitze in manchen Gegenden Mittelgriechenlands zugeschrieben wurden in vereinzelt Sagen, deren ethnographische Voraussetzungen die grossen Geschichtsschreiber des fünften und vierten Jahrhunderts als thatsächlich begründet nahmen”.

É nítida na argumentação das seções *Der thrakische Dionysosdienst* e *Dionysische Religion in Griechenland*, da obra *Psyche*, uma forte influência das ideias nietzschanas, sobretudo dos escritos de juventude. Erwin Rohde e Nietzsche foram amigos confidentes e interlocutores entusiastas sobre o mundo grego antigo. Quando, ao publicar *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche é atacado com inúmeras críticas, inclusive pelo ainda jovem filólogo Wilamowitz-Moellendorffo, é ao amigo Rohde que pede apoio, solicitando-lhe a publicação de uma resenha em defesa das ideias de sua primeira obra. O que é aceito de imediato. Ainda que *Psyche* seja uma obra de maturidade, publicada após o drástico rompimento com o filósofo em 1887, no período em que Nietzsche começava a se encontrar incapaz devido à demência, é possível identificar similaridades na descrição do dionisismo de ambos, tais como: o estrangeirismo da origem de Dioniso, assim como a resistência grega em aceitar as violentas celebrações bárbaras; o caráter eruptivo da entrada de Dioniso na Grécia e sua posterior helenização.

Contudo, não podemos considerar Rohde meramente como um intérprete e defensor das ideias nietzschanas; a construção do “dionisíaco”, feita em *Psyche*, apesar das similaridades acima mencionadas, se afasta significativamente da concepção de *O Nascimento da tragédia*. O principal objetivo de sua obra é demonstrar a história da crença na imortalidade da alma entre os antigos – na qual os ritos orgiásticos cumprem papel fundamental – e se distancia, portanto, por completo dos objetivos de Nietzsche. Além disso, na elaboração rohdeniana, apenas os mitos da épica homérica refletem os modelos eternos da vida, ou seja, traduzem os ideais helênicos, enquanto os mitos em torno de Dioniso são desprovidos de uma cosmovisão; ideia que acentua ainda mais o contraste com o pensamento metafísico nietzschaniano, onde o “mito trágico” assume a profundidade de uma “sabedoria dionisíaca” para a vida. Todavia, o mais importante é saber que ao fazer essa distinção entre os mitos homéricos e os mitos de Dioniso, mais uma vez, Rohde desata qualquer vinculação entre a origem do dionisíaco e o solo grego.

Rohde, para justificar sua tese do estrangeirismo oriental e da resistência grega ao culto dionisíaco recorre a uma série de mitos, chamados de *mitos de resistência* (ROHDE, 2010, pp. 327-333). O núcleo destes mitos é uma loucura ainda mais exacerbada, já não há animais para o sacrifício, mas os próprios filhos¹¹ são as primícias oferecidas ao deus. Ante a este ambiente de horror e sacrifícios humanos, há uma repulsa dos gregos e uma recusa em aceitar as mulheres e os reis protagonistas de tais lendas. Então, como Dioniso rompe tal resistência? Com uma incursão violenta. De acordo com Rohde, houve uma *epidemia* religiosa.

As cidades e estados da Grécia celebram seus festivais anuais, nas quais este deus é adorado como doador do embriagante sumo da videira, como tutor e protetor demoníaco da germinação e frutificação do reino vegetal e toda a natureza, como uma encarnação divina de plenitude da vida, como um modelo e protótipo da exaltada alegria de viver. A arte, como flor suprema de toda a coragem e altivez da vida, ganha na incomensurável intuição e inspiração do culto dionisíaco. A última cimeira da poesia grega, o drama, surge dos coros dos festivais dionisíacos” (ROHDE, 2010, p 330)¹².

¹¹ Rohde faz referência ao caso de Penteu que é brutalmente assassinado por sua mãe, Agave.

¹² “Städte und Staaten feiern ihm Jahresfeste, in denen er als Spender des begeisternden Trankes der Rebe, als dämonischer Schützer und Förderer alles Wachstums und Gedeihens im Pflanzenreiche und der ganzen Natur, als göttliche Verkörperung des ganzen Umfangs und Reichthums natürlicher Lebensfülle, als Vorbild gesteigerter Lebensfreude gefeiert wird. Die Kunst, als höchste Blüthe alles Muthes und Uebermuthes zum Leben, gewinnt ins Unermessliche Anschauung und Anregung aus dem dionysischen Cult. Der letzte Gipfel griechischer Dichtung, das Drama, steigt aus den Chören dionysischer Feste empor”.

Interessante que, se a resistência foi simbolizada pelas mulheres que não aceitavam o tumulto entusiástico dos ritos trácios, então foram também as mulheres responsáveis pela irrupção de Dioniso na Grécia. Em um primeiro momento, como a deusa Hera, as mulheres são defensoras do matrimônio e, portanto, da ordem social, posteriormente, tomadas por Dioniso, passam a romper com as regras e hierarquias do casamento; por isso, nas lendas gregas, Hera é hostil com Dioniso, perseguindo sempre o deus símbolo da desordem social. Nesse ponto, encontramos outra aproximação entre o Dioniso de Rohde e o de Nietzsche, uma vez que em *O Nascimento da tragédia* há uma oposição entre o instinto apolíneo “sociopolítico” e o instinto dionisiaco “apolítico”.

Por conseguinte, com a definitiva irrupção dionisiaca na Grécia houve, segundo Rohde, uma “helenização” de Dioniso e, ao mesmo tempo, uma “dionização” da Grécia: o êxtase adapta-se à ordem social, os ritos, agora passam a seguir um calendário; o deus é definitivamente associado ao vinho, um atributo não presente nas epifanias trácias. Dioniso helenizado passa a ser representado artisticamente pelas tragédias, se convertendo em um meio de expressão do espírito grego. Em outras palavras, o que ocorre com Dioniso é uma “humanização” [*humanisirt*], “Já não era inteiramente o antigo Dionísio trácio que se juntou aos outros grandes deuses gregos do Olimpo como um de seus semelhantes. Sua natureza havia sido helenizada” (ROHDE, 2010, p. 332).

Delfos seria o símbolo máximo desta *helenização/humanização*, pois os cultos ali celebrados tornaram-se mais moderados, o êxtase é suavizado, ocorrem apenas em datas específicas. O rito, difundido pelo oráculo, passa a fazer parte da cidade e da civilização, atingindo regiões onde não se ouvia falar dele, contudo, agora serenizado e moralizado. Nessa perspectiva, foi o deus trácio das orgias montanhosas noturnas o primeiro senhor de Delfos; Apolo chegaria posteriormente ao oráculo, surge, portanto, como um intruso.

Apesar do culto dionisiaco disseminado pelo oráculo de Delfos já ser *curado* dos excessos trácios, adaptado à serenidade e à sensibilidade da vida cotidiana helênica e à alegre luminosidade que caracterizava as festas da Ática, conservava-se ainda uma profunda raiz de sua natureza primitiva: o êxtase e o orgiástico afloravam-se, às vezes, na forma de uma ameaça e tentação. Mesmo depois da fusão dos cultos dionisiacos e apolíneos, os impulsos da religião de Dioniso, devido à sua força, “contaminaram” o espírito grego, fazendo penetrar entre os helenos o cultivo da loucura [*μυρία*]. Acreditava-se que só era possível a união entre homem e deus através dos excessos orgiásticos. Nesse sentido, as práticas ritualísticas assumem cada vez mais o caráter místico e espiritual. Elas foram imprescindíveis para o reavivamento das crenças populares no poder do espírito, na adivinhação e na possibilidade de se comunicarem com os deuses através do êxtase. O êxtase possibilitaria a separação do corpo e da alma. Dioniso seria o responsável por despertar nos antigos a crença na imortalidade da alma.

A hipótese de Rohde é uma genealogia do dualismo *corpo e alma* na Grécia clássica, onde a religião dionisiaca, vinda do Oriente e, epidemicamente, alastrada entre os gregos seria o fundamento: o rito extático dionisiaco leva ao nascimento da mística – Dioniso estaria ligado ao mundo do “demonismo”, associado aos cultos de Hécate e em geral às divindades chtônicas [*χθόνιος*] e vegetativas, além de ser introdutor da mântica [*Mantik*] entre os gregos – há desde estes ritos um fio de continuidade, passando pelos sábios, profetas, sacerdotes do século VII, até os órficos, Pitágoras e, finalmente, Platão. As teorias filosóficas e metafísicas sobre a imortalidade da alma teriam sua origem na religião dionisiaca, cuja doutrina mística proclamava, nos mistérios de seu culto, a natureza divina da alma e sua abundância emanada do próprio deus. O êxtase dionisiaco tem, portanto, um fundo metafísico que eleva o homem ao divino e ao eterno. No entanto, na perspectiva de Rohde, esse êxtase dionisiaco possui um caráter negativo: Dioniso é a semente de uma religiosidade carregada de valores negadores da vida.

Rohde se identifica negativamente com Dioniso porque os princípios de seu culto dissolvem as faculdades racionais humanas e, portanto, são negadoras da existência. Nos rituais dionisiacos havia uma acentuada valoração das “sensações do divino e do eterno”, só possíveis mediante ao êxtase do indivíduo, como se a alma encontrasse, momentaneamente, sua suprema felicidade através da libertação do cárcere corpóreo em um delirante arrebatamento, para tão logo se ver nas ataduras corporais novamente. Uma religião assim acaba por gerar um sentimento de desprezo pela vida, vendo o corpo como uma espécie de inimigo da alma divina. Nesse ponto, a compreensão de Rohde paradoxalmente converge e diverge da interpretação de *O Nascimento da tragédia*. A convergência ocorre no sentido de que, para Nietzsche, o enlevo dionisiaco tem sim um cunho metafísico; o êxtase dionisiaco proporcionaria uma espécie de contentamento, o “consolo metafísico”. No entanto, a divergência está no fato de que tal consolo em nada se baseava na imortalidade ou divindade da alma, mas sim em uma experiência estético-existencial que, em última instância, relacionava-se a uma excitação do corpo através da música.

Erwin Rohde destituiu a natureza filosófica do “dionisiaco”, concedida antes por Nietzsche. O que ele faz é uma pintura histórica da divindade, atribuindo-lhe uma importância fundamental na formação da cultura grega. Dioniso seria um deus do Oriente, a única divindade estrangeira que possui destaque em seu livro. O deus invade a Grécia como uma epidemia¹³; da mesma forma como na Idade Média a Peste Negra teria provocado a loucura, o cortejo de enfermos e sadios com impulso incontrolável de dançar freneticamente, Dioniso também teria irrompido as fronteiras gregas a partir da Trácia como uma doença popular, provocando as “invasões dóricas”.

Com suas formulações sobre estrangeirismo de Dioniso em voga no século XIX, Rohde abre caminho para outros helenistas e estudiosos da mística grega pensarem e defenderem teorias sobre as origens não helênicas do dionisismo. Entre estes nomes, um que se destaca é Martin Persson Nilsson, helenista que considerou insuficiente a explicação de uma origem única trácia, então propõe a ideia de uma divindade de origem compósita.

A DUPLA PROVENIÊNCIA DO DIONISISMO SEGUNDO NILSSON

Para Nilsson, em *History of greek religion* (1925), a mística que envolve os mitos e ritos de Dioniso são fontes capazes de produzir informações sobre a civilização gregas, desde o período micênico-minoico até a época greco-romana. A característica fundamental de seus estudos é sempre deitar tais místicas em um “exemplo social”, atribuindo-lhes um sentido de “realidade social” (NILSSON, 1962, pp. 53-73). Desse modo, ao analisar um mito ou um culto procura-se a *realidade social* em que está refletido e investiga-se como o fenômeno religioso e a sociedade evoluíram ao longo do tempo; por exemplo: o Olimpo homérico é reflexo da estrutura sócio-política da era micênica: o relacionamento de Zeus com os demais deuses demonstra as relações do Rei com seus vassallos. Outro exemplo é como os cultos da Grécia clássica são estruturados para remontar e legitimar o poder da *pólis*, sejam em Atenas, Esparta ou em outra *pólis*. Assim sendo,

¹³ Segundo Marcel Detienne, “foi lendo as *Prétiidas* que Erwin Rohde pode imaginar a expansão do dionisismo à maneira de uma epidemia de danças convulsivas. Mas no sentido grego, “epidemia” pertence ao vocabulário da teofania: As *epidemias* são sacrifícios oferecidos às potências divinas: quando estas descem à terra, quando assistem a uma festa, quando estão presentes em um sacrifício, ou quando são hospedadas em uma cidade e por algum tempo permanecem, elas “epidemizam” a terra. São os deuses migrantes que têm direito às *epidemias*. O deus mais epidêmico dentre os gregos é certamente Dioniso, que tem na parúsia uma forma de ação privilegiada”. (DETIENNE, 1988, pp. 12-14).

Édipo Rei reflete os problemas morais de determinada realidade social. Os mitos e os cultos, nessa perspectiva, são entendidos como receptáculos morais, políticos, ideológicos, de uma sociedade.

Para compreender em que terreno social Nilsson assentará Dioniso é preciso salientar que em sua obra há uma distinção entre “mito *etiológico*” e “mito *inventado*”¹⁴; o primeiro busca explicitar o sentido de tudo que cerca o homem e chama sua atenção: a natureza, o cosmos, a própria cultura humana, enfim, procura uma explicação para tudo ao redor do homem. Já o mito *inventado*, como sugere o termo, remonta ao conto popular, contos de épocas antigas; surgem do simples prazer de contar histórias e fazem parte da “infância da raça humana” (NILSON, 1962, p. 67). Para Nilsson, os temas de contos populares são presentes na mitologia grega. Na verdade, a épica seria uma evolução dos contos primitivos: o racionalismo helênico provocou uma reelaboração dos elementos demasiados fantásticos dos contos populares, selecionando e purificando as narrativas primitivas; em outras palavras, o mito grego nasceu do conto popular, transformado por um processo de humanização. O mito heroico não passa de uma projeção do mundo micênico e de seu modelo social impresso na tradição épica remodelada por Homero.

Em um sentido evolutivo, o mundo homérico-micênico representaria, segundo Nilsson, o momento mais elevado da história da cultura grega; isso porque o modelo social e teórico em questão estaria repleto de valores então estabelecidos como superiores: no que diz respeito à raça, os indo-europeus; no que diz respeito à classe social, os guerreiros aristocratas; no que diz respeito ao gênero, uma cultura dominada por homens e dominada por valores masculinos; além dos valores oriundos do filtro homérico, a racionalidade e o humanismo. Estes valores dão superioridade frente a outros mitos que não refletem nenhuma *realidade social*, a saber, mitos arcaicos dominados pelo espírito fantasioso, movidos pelo medo e incompreensão do mundo natural. Portanto, a chave interpretativa que permite Nilsson classificar cada mito individualmente é sua relação com a realidade, quanto mais fantasioso o mito, mais distante de um ideal de modelo humano e, conseqüentemente, mais primitivo. Por conseqüência, quanto menos fantasioso e mais racional, mais civilizado é o mito.

Partindo destes pressupostos, Nilsson situa Dioniso como uma divindade primitiva e estrangeira. Tal conjectura explicaria porque o deus aparece em pouquíssimas passagens em Homero; as epifanias de Dioniso estariam em dissonância com o mundo micênico-homérico e sua lógica diferente da lógica do mundo autenticamente grego. A religião dionisíaca estaria ligada a um modo de pensar primitivo, altamente fantástica e sobrenatural; seus ritos e cultos, repletos de seres fantásticos e demônios, eram orientados para uma espécie de controle mágico da natureza, como por exemplo, nos “ritos de fertilidade” que pretendia assumir um controle sobre a fecundidade, seja da terra, dos animais ou das mulheres. Além disso, Dioniso se situaria em oposição aos valores da mitologia micênico-homérica, pois no que diz respeito à raça, é sempre uma religião estrangeira, do mediterrâneo, pré-grega por assim dizer. No que diz respeito ao gênero, é uma religião emocional e feminina, sempre ligada às deusas que são símbolos da mulher e da fertilidade. No que diz respeito à classe social, é uma religião popular, em seus ritos sempre há uma destituição das convenções sociais e dos títulos políticos.

Os estudiosos da mística de Dioniso que defenderam a origem não-grega de seus cultos, sempre estabeleceram a Trácia como ponto de partida para a penetração no mundo helênico, no entanto, mapearam duas principais vias de entrada, sendo uma via terrestre, seguindo o caminho Trácia, Tessália, Beócia, Ática chegando a Tebas e a Delfos. E outra via marinha, que partindo da Trácia, atingiria o Peloponeso e a Ásia Menor, através das ilhas do Egeu e Creta, chegando a Atenas através dos *dêmoi* meridionais, como Icária e Erígone (SANCHEZ, 2014, p. 221). A novidade de Nilsson é confirmar as duas rotas de entrada, todavia não para um único Dioniso trácio. Sua

¹⁴ Os termos aqui são os mesmos da tradução em espanhol da edição argentina de 1963.

hipótese defende a existência de duas divindades diferentes, conseqüentemente, cultos diferentes e rotas diferentes até a Grécia. Desde Erwin Rohde, os filólogos alemães clássicos, como Wilamowitz e Otto Kern, definiram a Trácia como origem única dos ritos orgiásticos dionisiacos; Nilsson, douto de erudição ímpar, concebe duas religiões distintas: uma religião trácia de um *Dioniso extático* e outra de origem frígia de um *Dioniso vegetativo* [*Vegetationsgott*].

No estudo da religião proveniente da Trácia, aquela ligada a um *Dioniso extático*, Nilsson segue os mesmos caminhos já trilhados pelos filólogos oitocentistas alemães; entretanto, sua novidade consiste em atribuir um maior rigor aos aspectos histórico-sociais como justificativa do processo de migração do culto à Grécia. O fator para irrupção dionisiaca no mundo pós-homérico teria sido uma *crise social no início do período Arcaico*, marcado pelo empobrecimento entre os camponeses devido ao aumento demográfico, o que acarretou uma polarização das classes sociais e a colonização que espalhou o povo grego pela costa do Mediterrâneo. Assim como Rohde, a interpretação de Nilsson defende que a entrada da religião dionisiaca foi *epidêmica*. O êxtase é contagioso e, como uma enfermidade, contagia os gregos, primeiramente as mulheres, mais receptivas e mais susceptíveis a uma religião por essência emocional. As orgias dionisiacas eram uma questão feminina que, por seqüência, contagiavam o “*povo inferior*”, aqueles transtornados pela crise social.

Quando os rituais orgiásticos passam a fazer parte da realidade grega deixam de possuir um significado utilitário como aqueles dos rituais de fertilidade. Ainda que em épocas anteriores existissem cultos de fertilidade de caráter extático, que serviram de ponto de apoio para a religião recém-ingressada na Grécia. O significado do êxtase estava ligado bem mais aos efeitos psíquicos que provocava e ao misticismo como movimento sacramental. Todo o culto enlevado era ritualisticamente dirigido ao *Ενθουσιασμός*, isto é, ao anseio de “*inspiração divina*” (SANCHEZ, 2014, p. 256). Todos os elementos do rito: o fundo coletivo, a celebrações nos cumes [*ορειβασία*]¹⁵, a máscara ritual, as peles de animais, as bebidas narcóticas, a dança frenética, o *σπαραγγμός*¹⁶ geralmente seguido da omofagia e a autoviolência, significam o rompimento das barreiras da vida cotidiana e a ascensão do ser humano à esfera do divino, sempre por intermédio da *μανία*. Segundo a interpretação de Nilsson, “*Η Διονυσιακή μανία*” possui o caráter ambíguo, era tanto identificada com o psicopatológico como associada aos “mistérios” intrínsecos ao culto.

A *μανία* e o fluxo de sentimento religioso almeja superar o obstáculo que separa o homem do deus. Há um esforço para penetrar o plano divino que só se satisfaz, em última instância, com a anulação de consciência através do *entusiasmo*, que é o objetivo de todo misticismo. Não obstante, apesar de se tratar de uma “epidemia psicopática”, a *μανία*, na forma do êxtase, também detém um cunho antropológico: o sentimento religioso dispõe de raízes profundas, faz parte dos instintos humanos; segundo Nilsson “*é a expressão desse anseio adormecido, que existe em qualquer homem, por mais humilde que seja sua condição, de entrar em comunhão com o divino, de sentir-se elevado desde o temporal até o espiritual*” (NILSON, 1962, pp. 67-70). Apesar disso, o helenista faz uma distinção, como seus antecessores, inclusive Nietzsche e Rohde, entre o culto orgiástico puro, presente originalmente na Trácia, do culto “domesticado” grego. A domesticação, por assim dizer, ocorre em Delfos, lugar

¹⁵ A *ορειβασία* (literalmente “*escalada*”) era a subida aos montes como um dos elementos do ritual dionisiaco. Distanciando-se da reclusão doméstica e da civilização urbana, na liberdade dos altos bosques aconteciam as cerimônias agrárias. Ali havia espaço para as danças entusiásticas das mulheres, e para o *σπαραγγμός* ritual. (Cf. EURÍPIDES. *As Bacantes*, Párodos vv. 110 a 120).

¹⁶ *Σπαραγγμός* [*sparagmós*] proveniente de *σπαράσσω*, – *ἄπτω* literalmente: *rasgo*, (provavelmente analogia para - ἄζω). Também *σπάραγμα* (pedaços). Nome de um rito particularmente violento ligado aos *mistérios de Dioniso*, onde se despedaçava a vítima (animal selvagem ou ser humano) com as mãos, seguido, geralmente, pela omofagia (manducação da carne crua, ainda ensanguentada). O *σπαραγγμός* é descrito em *As Bacantes* de Eurípidos quando Penteu é despedaçado em uma espécie de sacrifício. (Cf. *V Episódio* vv. 1060 a 1130).

historiográfico de conciliação entre a religião de Apolo e a religião de Dioniso, marca fundamental de quando houve uma moderação nas práticas extáticas¹⁷.

Diferente de Rohde, o Dioniso de Nilsson não seria responsável pela *Unsterblichkeitsglaube* [crença na imortalidade]; apesar dos ritos dionisiacos versarem para o ciclo da vida e da natureza, não há indícios históricos suficientes para atribuir à religião extática o movimento de morte e ressurreição. A crença na imortalidade teria suas origens mais prováveis centradas no renascimento do culto aos heróis e, principalmente, nos mistérios Elêusis e no orfismo, cultos estreitamente ligados ao dionisismo místico, entretanto isso não comprova que a religião vinda da Trácia teria introduzido tal crença na Grécia antiga. A mística órfica, seus ritos e crenças submetem ao dionisismo uma completa reinterpretação religiosa, tornado sua *teogonia*, *cosmogonia* e *antropogonia* distintas e independentes, com epifanias próprias. As ideias de nascimento e morte, germinação e degeneração, como resultado das transformações na natureza formam a base do culto a Dioniso, porém a crença na imortalidade era associada à esperança em uma vida melhor depois desta, uma recompensa para a alma imortal e não fazia parte do culto extático.

Como dissemos anteriormente, Nilsson defendia a existência de duas religiões dionisiacas distintas: aquela caracterizada pelo êxtase desenfreado em seus ritos, proveniente da Trácia, teria atravessado as fronteiras gregas por terra, demarcando culturalmente os montes Citerão entre Tebas e Corinto, Lafystio em Orcômeno e Pernasso em Delfos; e outra religião vinda da Frígia cuja marca fundamental era o culto à vegetação [*Vegetationskult*]. Esse Dioniso “vegetativo” concentra os elementos de uma religião arcaica, pré-helênica, baseada nas cerimônias de fertilidade. Teria chegado a todo Mediterrâneo oriental e “invadiria” a Grécia pelo mar. Tratava-se de um culto proveniente da Frígia e da Lídia, sendo o responsável por revivificar a essência dos mitos primitivos no mundo pós-homérico. A imagem mítica desse *lydisch-phrygischen Dionysos* (SANCHEZ, 2014, p. 225) é a do deus infante: abandonado por sua mãe Sêmele, símbolo grego da oriental *Mãe-Terra*, perseguido pelos titãs e obrigado a se esconder, passa a ser criado pelas ninfas, seres vinculadas intimamente ao ciclo da natureza e à fertilidade vegetal.

Nesses cultos dionisiacos havia sempre a identificação com o movimento *nascimento-morte-ressurreição* e com elementos primaveris. Diferentemente do ritual extático, o objetivo desses cultos era utilitário: estimular a fecundidade vegetativa. Embora o ritual extático – assim como todos os ritos primitivos – tivesse em sua origem a finalidade prática de suscitar a fertilidade da natureza, situava-se às margens desse Dioniso vegetativo. Essa divindade está sempre associada às árvores, principalmente às frutíferas. Desse modo, os rudimentos de seu culto: o tíaso, a máscara, as ramas, são sempre interpretadas com uma perspectiva da vegetação. Da mesma forma, os *ídolos dionisiacos* sempre remetem ao *Baumkult*¹⁸. Até mesmo sua vinculação com o *falo* e sua caracterização como o deus do vinho assumem o caráter de uma divindade que provê a uberdade. Há, portanto, uma descaracterização de Dioniso como o deus das orgias, tal como o havia pintado Rohde. Como exemplos dos *Vegetationskult*, Nilsson cita uma série de ritos Áticos: as *Antestérias*, as *Leneanas*, as *Dionisias rurais* e a *Likenites*¹⁹.

¹⁷ “Foi Apolo quem venceu a epidemia, não se opondo, nem suprimindo, senão reconhecendo-a e ordenando-a: um êxtase ordenado perde seu elemento perigoso. Isso foi o que conseguiu fazer o caráter institucional de Apolo...” (NILSSON, 1962, p. 259).

¹⁸ Culto à árvore.

¹⁹ A *Antestérias* [*Ἀνθεστήρια*] era uma celebração em honra a Dioniso celebrada em três dias, marcava o fim do inverno o início da primavera; é provável que o termo derive da palavra grega [*ἄνθος*] que significa, de modo geral, flor, estabelecendo então uma relação com o desabrochar do primeiro floreira. As *Leneias* [*Ληναία*] eram originalmente celebrações jônicas ligadas ao campo e à colheita; quando chegam a Atenas passam a ser celebradas em janeiro com os festivais de teatro. As *Dionisias rurais* [*κατ' Ἀγροῦς Διονύσια*] eram festejadas em várias *démoi* da Ática, nelas celebrava-se o *κόμος*, as procissões dos *faloi*; quem participava do *kómos* era chamado de *κομισταί*; dessas procissões surgiram as

Os pontos de vista até aqui apresentados dão como certo que Dioniso entrou na Grécia como um estrangeiro vindo do Oriente e que seu reconhecimento se impôs após vencer uma resistência extrema. Como apresentamos anteriormente, pensava-se que havia entrado diretamente na Grécia oriundo da Trácia, depois, se formulou a hipótese que teria chegado da Frígia e da Lídia; por fim, Nilsson ligou ambas as hipóteses.

No entanto, concentraremos nossa atenção a partir de agora em uma terceira linha de pensamento: a religião dionisiaca tem suas origens nas entranhas da própria pátria grega. O movimento que proporcionou a chegada de Dioniso corresponde, unicamente, “*ao novo despertar de um culto antigo*” (OTTO, 2001, p. 45). Os helenistas que estruturaram e defenderam o estrangeirismo do dionisismo, tais como Wilamowitz²⁰, Rohde, Nilsson, entre outros notáveis, se pautaram, principalmente, na quase total ausência de referências ao deus e seus ritos nos textos homéricos; Walter F. Otto contestará essa visão e terá como argumento mais importante, justamente, a épica homérica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das marcas mais relevantes do Deus Dioniso é seu estrangeirismo. Para filósofos como Nietzsche, destacar o epíteto de bárbaro foi fundamental para elucidação do curso da civilização ocidental. No entanto, devemos ressaltar, à guisa de conclusão, que não há um consenso a respeito da origem mesma da mística dionisiaca. Há outra corrente de interpretação defensora da proveniência legitimamente grega do dionisismo, cujas raízes remontam à cultura minoica e micênica.

Walter F. Otto destaca-se entre os helenistas que defendem essa teoria. Para ele a épica homérica é o testemunho mais importante da Antiguidade do Dioniso grego. Contrariando a interpretação então corrente, argumenta que Homero já estava familiarizado com os cultos dionisiacos. No núcleo das epifanias dionisiacas se encontra a figura de um deus frenético, perseguido desde recém-nascido, criado por mulheres que se consideram suas amas-de-leite [τιθήνας]²¹. Era comum em certas celebrações dionisiacas organizarem perseguições que geralmente acabavam com um final sangrento. Para Otto, todos estes elementos da religião dionisiaca estão contidos, em detalhes, na *Iliada* de Homero. O ponto de partida para confirmar sua teoria é a análise de uma passagem do *Canto VI* (OTTO, 2001, p. 46). Nesta passagem, Diomedes alerta sobre a sina que aguarda todos que lutam contra os deuses, ao fazê-lo se refere ao forte Licurgo que

comédias [κωμῳδία], como indica a etimologia *komo* + *ᾠδή* (ode, canto). *Dioniso Liknites* [Διονυσος Λικνίτης] “é despertado pelas ménades em uma gruta no monte *Parnaso*, que dominava no alto de Delfos. Esse despertar tinha a forma de uma cerimônia mística, somente o epíteto *Liknites* indicava que *liknon* era seu receptáculo”. (KERÉNYI, 2002, pp. 40-41). O significado do ritual está intimamente ligado à agricultura e à fertilidade: o termo *Liknites* deriva de *líknos*, (literalmente berço), nome também dado à joeira, uma espécie de peneira que separa o joio do trigo, torna-se símbolo do berço do deus infante, mistificado pela religião de Dioniso, liga-o aos ciclos agrícolas.

²⁰ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, o mesmo filólogo que ataca *O Nascimento da tragédia*, torna-se um helenista bastante influente; ele defende em sua obra *Der Glaube der Hellenen* que os gregos não poderiam ter incorporado a religião dionisiaca antes do século VIII a.C. e que o triunfo sobre a resistência não poderia ocorrer antes de 700 a.C.; os gregos asiáticos haviam o conhecido com anterioridade, como é natural, mas a sociedade da qual e para a qual fala Homero queria saber tão pouco dele, até que se viu obrigada a ceder. (Cf. OTTO, 2001, p. 46).

²¹ Τιθήνας: são as ninfas que amamentaram e cuidaram do infante Dioniso.

perseguiu as *τιθήνας* do *μυνομένοιο Διωνόσοιο* pelo santo *Νυσηϊον*²²; amedrontadas, as amas deixam cair no solo seus tirsos e Dioniso pávido foge para o mar, onde é acolhido pelos braços de Tétis.

Outro argumento de Otto destaca que nas narrativas homéricas Dioniso está em convívio com outras divindades olímpicas: a ânfora dourada, produzida por Hefesto, indicaria uma amizade entre ambos (OTTO, 2001, p. 48). Também o estreito relacionamento com Ariadne alude ao contato dos gregos com outro importante elemento do culto dionisiaco: Na “*Nekyia [νέκυια]*²³ de *Odíssei*”, Ariadne é apresentada como a rainha do séquito dionisiaco. A bela filha do Rei Minos foi raptada e conduzida a Atenas por Teseu, mas antes de sua chegada é morta por Ártemis, enraivecida pelos fuxicos de Dioniso. Essa referência, além de relacionar Dioniso à princesa cretense, alude ao *Διωνόσου χθόνιος*, divindade dos rituais *chthonicos* que, por sua vez, eram fundados nas lendas de *katábasis* do deus que desce ao submundo para resgatar sua amada. Nos cerimoniais *chthonianos*, Dioniso era cultuado como divindade capaz de conduzir as almas dos mortos entre o mundo inferior e superior. Todas essas sucintas referências, para Otto, demonstram que Homero não só conhecia Dioniso, como praticamente todos os elementos e características de seu mito (Cf. OTTO, 2001, pp. 49-50).

Apoiando-se na épica homérica, Otto encontra os argumentos para refutar a corrente do estrangeirismo do culto dionisiaco, embora admita a existência contundente de rituais orgiásticos trácios, todavia, seguro de sua teoria, defende que a religião de Dioniso poderia ter feito o caminho de migração inverso, ou seja, da Grécia à Trácia; os trácios seriam susceptíveis a incorporar o dionisismo grego, da mesma forma que se tornaram amantes do vinho ao descobrirem a vinha (OTTO, 2001, p. 51).

As ideias de Otto sobre a origem de Dioniso datam de 1933, elas estabelecem uma ruptura com o que era comumente aceito até então. No entanto, o que se inicia apenas como conjecturas interpretativas e a fortíssima intuição de um erudito polêmico, porém formidável, a partir da década de 1950, passa a ser considerada a leitura mais evidente das origens do dionisismo: a tese de um rito que chega mais tarde à Grécia, vindo do exterior, efetivando desde o Oriente uma irrupção em solo grego, passa a ser duvidosa. Isso devido à descoberta arqueológica de tabletas micênicas e minoicas, do segundo milênio, que sugerem o nome de Dioniso.

Em 1886, o arqueólogo inglês Sir Arthur Evans identificou um tablete de argila contendo uma escrita arcaica. Sabendo que a plaqueta era originária de Creta, Evans dirige-se à ilha em uma expedição arqueológica. Para seu espanto, descobre que era comum o uso das pequenas plaquetas de argila como uma espécie de amuleto pelas mulheres da ilha. Em 1899, depois de muitas tentativas, Evans consegue comprar o terreno cujas ruínas supostamente originavam tais objetos. Mais de três mil tabletas foram encontrados nas escavações destas ruínas, chamadas de *Palácio de Knossos*. Em 1894, devido à característica da escrita, Evans cunha o nome de Linear e em 1903 estabelece uma distinção entre dois tipos de alfabetos, nominando-os de *Linear A* e *Linear B*, sendo a segunda derivada da primeira. Além de Knossos, posteriormente foram encontrados mais tabletas em *Pilos, Tebas, Micenas, Chania e Tirinto* (BERNABÉ, 2006, pp. 3-19).

²² Νυσηϊον: o monte sagrado de *Nisa*, de geografia puramente mítica.

²³ *H νέκυια*, significa, na literatura mítica grega, o rito no qual os mortos eram invocados para serem indagados sobre o pós-vida, o presente, o passado ou sobre acontecimentos futuros. O termo provavelmente tem origem na raiz protoindo-europeia “*nek”, que também da origem à palavra “necromancia” (*νεκρός + μαντεία*). *Νέκυια* é diferente da *κατάβασις* “*catábasis*” (a descida de alguém vivo ao reino dos mortos) e da *ἀνάβασις* “*anábase*” (o retorno de um vivo do submundo). Odisseu, instruído por Circe, pratica a *nekylia* aspergindo em um foço a mistura de mel, vinho, água e farinha, além de sangue de animais sacrificiais. Depois de proferir rezas a Hades e Perséfone, consegue contato com as almas de Alcenor, seu *nauta* morto, de sua mãe, do sábio Tirésias, e visa a várias outras personagens míticas, inclusive Ariadne. (Cf. HOMERO. *Odisseia*, Canto XI, vv. 20-325).

Os objetos descobertos por Evans durante muito tempo permaneceram mudos; acreditava-se que mesmo se fosse possível decifrar os caracteres dessa escrita, a língua nelas registrada continuaria incompreensível. O mistério persistiu até 1953, quando pelos microfones da BBC de Londres, o arquiteto Michael Ventris anunciou que havia decifrado o enigma: os tabletes estavam escritos em uma matriz grega; conclusão que chegou após minuciosa análise dos signos e sua correspondência com logogramas. Ventris, com a ajuda do filólogo e professor de grego Jhon Chadwick, publicou para comunidade científica o fantástico *Documents in mycenaean Greek* (1956). Na obra, além de toda informação científico-metodológica, Ventris e Chadwick trazem detalhes impressionantes sobre a escrita micênico-minoica e uma análise rigorosa dos tabletes encontrados em Knossos e também em outros centros de escavações, principalmente os de Pilos, onde foram encontradas cerca de 1200 plaquetas, no chamado Palácio de Nestor. Ventris comprova então, que a Linear B era uma escrita arcaica da língua grega.

As descobertas arqueológicas dos tabletes e a decifração da escrita Linear B tornaram as teorias sobre o estrangeirismo de Dioniso desatualizadas, isso, porque foi encontrado em algumas placas micênicas de Pilos o nome do deus. (Cf. KERÉNYI, 2002, p. 61).

É certo que quando nos defrontamos com os tabletes do segundo milênio, somos transportados para um mundo muito antigo e fantástico; a interpretação dos signos impressos nessas plaquetas milenares, feitas pelos entusiastas de Dioniso, também nos flama a crer na proveniência do culto dionisiaco das “entranhas da Grécia”. Os achados arqueológicos e sua decifração, no início da segunda metade do século XX, tornaram-se indispensáveis para provar a existência de um Dioniso minoico que migra ao mundo micênico, e se tornaria mais tarde a mesma divindade grega da época dórica cretense: o deus do vinho, deus das mulheres, deus do touro e deus da profundidade da terra.

Contudo, todas as afirmações oriundas dos tabletes de argila encontrados nos palácios, não devem ser tomadas como provas definitivas ou certezas apressadas sobre a religião minoica e a micênica. As interpretações destes documentos são sempre ambíguas, principalmente pelo estado atual das fontes. Além disso, os documentos carecem de uma comprovação textual, ou seja, não existem textos para além de pequenos fragmentos, o que exige maior prudência nas conclusões.

Ainda que resguardados de toda prudência, depois da descoberta dos documentos micênicos e minoicos a origem grega de Dioniso é cada vez mais evidente. Porém, ainda que reconheçamos definitivamente a Grécia como o berço e a pátria de Dioniso, não podemos negar sua efígie de estrangeiro. Suas epifanias são quase sempre marcadas por confronto, pelo hostil desdém, pela negação e pela perseguição. Nas suas histórias é mal recebido e considerado demasiado exótico para os princípios dos lugares onde se manifesta, isso até mesmo quando aparece em Tebas, onde teria nascido, e nascido duas vezes.

A situação de estrangeiro marca profundamente a personalidade do deus, tanto pela relação que estabelece, como por sua tendência de se revelar mascarado. Sua natureza de deus que não para de oscilar entre a presença e ausência torna-o sempre estranho, um nome a ser identificado; uma máscara que o esconde tanto quanto o revela. A máscara de Dioniso²⁴ assegura seu caráter de *xénos* [ξένος] e deve, portanto, ser mais um elemento por nós analisado.

²⁴ “Alguns pescadores de Metimna trouxeram em suas redes, de alto-mar, uma máscara [πρόσωπον] de oliveira. Seu aspecto encerrava qualquer coisa de divino, mas também de estranho/estrangeiro e que não se adaptava a nenhum dos deuses gregos. Os mitimneus perguntaram, pois, à Pítia quem, deus ou herói, aquela figura representava. Ela lhes ordenou que a adorassem sob o nome de Dioniso *Phaléno* [Διώνυσον Φαλλήνα]. Por isso os habitantes de Metimna conservaram o *xóanon* trazido do mar, honrando-o com sacrifícios e orações, enquanto enviavam uma cópia de bronze para Delfos”. (DETIENNE, 1988, p. 22). Nessa passagem, Detienne cita Pausânias, *Description of the Greece*, [X. 19.3.].

REFERÊNCIAS

- BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BERNABÉ, Alberto e LUJÁN, Eugénio. **Introducción al griego micénico: gramática, selección de texto y glosario**. Saragoza: Monografias de filologia griega, 2006.
- BRANDÃO, Junito. **Mitologia Grega** (3 volumes.). Petrópolis: Vozes, 1995.
- DÉTIENNE, Marcel. **Dioniso a céu aberto**. Trad. Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- EURÍPIDES. **Bacantes**. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Hedra, 2010.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Grécia**. In: **Poesias completas**. Trad. Federico Gorbea. Madrid: Ediciones 29, 1977.
- KERÉNYI, Carl. **Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível**. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.
- NIETZSCHE. **O Nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NILSSON, Martin Persson. **Historia de la religión griega**. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- OLIVEIRA, Lorraine. **Plotino, escultor de mitos**. Coimbra: Annablume, 2014.
- OTTO, Walter F. **Dioniso mito y culto**. Trad. Cristina García Ohlrich. Madri: Ediciones Siruelà, 2001.
- PLATÃO. **Diálogos. Vol. IX, Teeteto – Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Edição Universidade Federal do Pará, 1973.
- ROHDE, Erwin. **Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.
- SÁNCHEZ, Diego Mariño. **Injertando a Dioniso: Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2014.
- VENTRIS, Michael e CHADWICK, John. **Documents in Mycenaean Greek**. Cambridge at the university press, 1973.
- WINCKELMANN, J. J. **Geschichte der Kunst des Alterthums**. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1964.