



Menadismo Dionisiaco e Natureza

Dionysiac Menadism and Nature

Luana de Almeida Telles¹

Resumo: O presente trabalho busca se aprofundar na sabedoria dionisiaca por trás da figura de Dioníso *Lysios*, “o libertador”. Para tanto, vamos discutir a figura de Dioníso associada à natureza na religiosidade grega antiga. Além disso, procura-se captar, neste ensaio, o significado e a intencionalidade das atitudes culturais, das crenças e dos rituais referentes às suas sacerdotisas, as ménades, e de que forma esta atitude contribui para uma revisitação da nossa pertença à natureza.

Palavras-Chave: Religião Grega. Dioníso. Ménades. Natureza.

Abstract: This essay seeks to deepen the dionysiac wisdom behind the figure of Dionysos *Lysios*, “the liberator”. To this end, we will discuss the figure of Dionysos associated with nature in ancient Greek religiosity. It also seeks to capture the meaning and intentionality of cultural attitudes, beliefs and rituals concerning his priestesses, the maenades. And how this attitude contributes to revisiting our belonging to nature.

Keywords: Greek Religion. Dionysos. Maenades. Nature.

1. Introdução

Para compreender melhor esta temática, precisamos primeiro entender que a religião, para os gregos da antiguidade, estava mergulhada nas raízes da tradição, tanto no ser helênico, quanto no que os diferenciava dos outros povos, como sua língua, a sua maneira de viver, de sentir, de pensar, seu conjunto de valores e suas regras de convivência social. Dessa forma, a religião oferecia um conjunto comum de valores entre os povos que se compreendiam como helenos, atravessando tanto as esferas do particular, do familiar, do profissional, quanto da política e do lazer, mas sem se esgotar em nenhuma delas. Por isso era possível falar de uma religião cívica. No entanto, a religião grega não foi inteiramente absorvida pela *pólis* e suas instituições: as consultas aos oráculos, por exemplo, ou o calendário de festivais (religiosos) associados ao ambiente agrícola e muitos cultos dionisiacos eram externos ao âmbito da cidade.

¹ Mestranda e Bacharela em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: lulu_telles@hotmail.com

A característica mais marcante do estilo religioso grego é que este não era uniforme, não possuía caráter dogmático e nem mesmo havia um clero especializado, ou igreja e nem mesmo um livro sagrado. Os gregos expressavam sua religião através das práticas rituais e do saber tradicional acerca das mitologias divinas, transmitidas essencialmente de duas formas: ora por tradição oral das crenças comuns, ora pelas narrativas dos poetas, em particular, os poemas de Homero e Hesíodo que tinham unificado e estruturado o panteão grego. À vista disso, percebemos que a palavra religião não era encontrada no campo semântico grego, a mais próxima era *eusebéia*, que significava o cuidado dos humanos em relação aos deuses. Apesar disso, adota-se o termo religião neste trabalho, apenas para fins didáticos.

Dividia-se em duas esferas: a religião cívica e as religiões iniciáticas – como, por exemplo, os mistérios de Elêusis, o orfismo e o *dionisismo*. De acordo com Vernant (2009), dentro da concepção de uma religião cívica, o propósito seria consagrar uma ordem coletiva através do culto, onde cada criatura (animais, seres humanos e deuses) exercia uma função postulada pelas regras de convívio social. A finalidade dessa religião da cidade não era, portanto, estabelecer uma relação de proximidade com uma divindade ou outra, o culto deveria ressaltar a superioridade dos deuses e realçar o caráter transcendente destes. Para Vernant (2009, p. 54) o principal ritual da religiosidade grega era o sacrifício comunitário, chamado de *thysia*, pois ele garantia um funcionamento harmonioso do âmbito social, político e religioso, enfatizando suas relações. O autor analisa a situação através de uma verdadeira *cozinha sacrificial*. De acordo com o francês, era preciso reconhecer a hierarquia dos seres para que fosse possível se orientar nessa prática ritual: o ato de comer a carne cozida separa o homem civilizado do animal (que devoram uns aos outros crus) e dos deuses (que se alimentavam de ambrosia e mel). Portanto, o sacrifício realçaria essa relação ambígua entre homens e deuses, e entre homens civilizados e animais. E através dessa relação, Zeus estabelecia sua estruturação olímpica (o culto tradicional aos deuses olímpianos situava os mortais entre os animais e os deuses). Por isso, para o antropólogo, a função do sacrifício:

Não é arrancar o sacrificante e os participantes, pelo tempo que durar o rito, aos seus grupos familiares e cívicos, às suas atividades corriqueiras, ao mundo humano que é o deles, mas ao contrário, instalá-los nessas situações, no local e nas formas exigidas, integrá-los à cidade e à existência deste mundo segundo a ordem do mundo à qual os deuses presidem. (...) Todo poder político, para ser exercido, toda decisão comum, para ser válida, exigem a prática de um sacrifício (VERNANT, 2009, p. 59-60).

No entanto, existiam orientações religiosas cuja prática ritual era divergente do sacrifício comunitário: como o vegetarianismo adotado pelos órficos e pitagóricos, e a omofagia realizada pelas mênades², *maenades*. Vernant destaca que no âmbito político a recusa da *thysia* é uma oposição clara contra os valores da cidade,

trata-se nos dois casos, de instaurar, seja pela ascese individual, seja pelo frenesi coletivo, um tipo de relação com o divino que a religião oficial, através dos procedimentos do sacrifício, exclui e proíbe. Também nos dois casos, por meios inversos e com implicações contrárias, a distância normal entre o sacrificante, a vítima e a divindade se embaralha, esfuma-se e desaparece (VERNANT, 2009, p. 68).

Isso porque o vegetarianismo e a omofagia contradizem justamente aquilo que o sacrifício comunitário estabelecia: enquanto a *thysia* reforçava a existência de um fosso intransponível entre deuses e mortais, estas práticas buscavam um contato mais próximo com suas divindades. Em seu comentário sobre *As Bacantes*, ER Dodds (1966) fala sobre uma teoria dionisíaca do sacrifício, ilustrando-a sobre a figura de Penteu: o rei tebano, sem abandonar sua condição de humano, tornara-se ao mesmo tempo um veículo para Dionísio (ao ser possuído pelo deus e se transvestir), ao mesmo tempo em que se torna o animal a ser sacrificado e desmembrado pelas bacantes. Dessa forma, Dodds realça que durante o sacrifício dionisíaco, o objetivo era de que todos se compreendessem sobre uma mesma essência: o estado de *bákchoi*. Essa experiência revela-se contrária à relação de distância transcendente em relação aos deuses. E por isso, o culto dedicado a *Lysios* desvela a imanência de Dionísio na natureza.

E porque essa peculiaridade de Dionísio?

É que, até no mundo dos deuses olímpicos ao qual foi admitido, Dionísio encarna, segundo a bela frase de Louis Gernet, a figura do Outro. Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dionísio questiona essa ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. (...) Assim que ele aparece, as categorias distintas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se e passam de umas para as outras. (...) E mais: ele elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais (VERNANT, 2009, p. 77).

² As mênades eram as mulheres que cultuavam Dionísio e, através dos ritos orgíacos se tornavam seres selvagens através das danças extáticas e pela prática da omofagia (comer a carne crua de animais que elas mesmas caçavam). A palavra mênade vem do grego *maenad*, que é derivada de *mania* que significa loucura.



Dionísio é o *Outro* para o cidadão grego: ele é o bárbaro, ele é o deus das mulheres, ele é o animal agreste, ele é a natureza selvagem. O culto dedicado à *DionysosLysios* refletia o sentimento de ter sido invadido por uma potência bárbara transformadora, um convite do próprio deus tauriforme para ingressar em uma vitalidade estranha aos gregos da *pólis*, que poderia libertar o indivíduo da razão e dos costumes sociais da cidade, ao apresentá-lo a uma potência primeva de vivência com a natureza.

2. Dionísio revelado na natureza

Dionísio era o deus grego do vinho, da vegetação, da *mania*, do teatro e do êxtase selvagem³. Ele poderia ser representado como um velho barbudo, como uma criança ou como um jovem afeminado. Seu domínio estava relacionado a forças da natureza, como o viço⁴ e a fertilidade. Segundo Eric Dodds:

Ele é **Δενδρίτηςουενδενδρος**, o Poder na árvore; ele é **άνθισ**, o que traz a floração, **κάρπις** que traz as frutas, **φλεύςουφλέως**, a abundância de vida. Seus domínios são, nas palavras de Plutarco, toda a **υγρά φύσις**– não apenas o fogo líquido na uva, mas o caminhar da seiva em uma jovem árvore, o sangue que bombeia nas veias de um jovem animal, todos os mistérios e correntes incontrolláveis que declinam e fluem na vida da natureza (DODDS, 1960, p. xii).⁵

Dionísio é tradicionalmente representado com diversos elementos vegetais e animais: usava uma coroa de hera, um bastão com a ponta de pinho (*thyrsos*) e um robe de pele animal (*chiton*). Do mesmo modo, as videiras, as heras, os pinhose o carvalho também eram seus símbolos. Igualmente associado a elementos animais que exprimem grande vigor, tais como: leopardos, tigres, touros e serpentes. Estava quase

³ Os deuses gregos possuíam funções próprias, domínios particulares e poderes característicos. E como este sistema religioso não era uniforme, existiam diferenças tanto dentro das tradições quanto nas práticas rituais e nos festivais dentre os diferentes territórios helenos. Uma forma de diferenciar as múltiplas dimensões de um deus é pelo seu epíteto, por exemplo, Dionísio Zagreu é o grande caçador, Dionísio Omestes é o comedor de carne crua, Brômio é o que guia as procissões báquicas, e ainda, Lysios, é o libertador. Apesar dos múltiplos epítetos, a divindade mantém, de certa forma, uma única identidade – variando através de um espectro funções e tradições.

⁴A força vegetativa das plantas manifestada no seu crescimento, cores e exuberância.

⁵Original em inglês: “he is **Δενδρίτηςουενδενδρος**, the Power in the tree; he is **άνθισ**the blossom-bringer, **κάρπις**the fruit-bringer, **φλεύςουφλέως** the abundance of life. His domains is, in Plutarch’s words, the whole of the **υγράφύσις**– not only the liquid fire in the grape, but sap thrusting in a young tree, the blood pounding in the veins of a young animal, all the mysterious and uncontrollable tides that ebb and flow in the life of nature.

sempre acompanhado pelos sátiros, pelos silenos, pelos centauros, pelas ninfas, pelas mônades e pelo deus Pã.



Figura 2: Dioníso e os Piratas-Golfinhos, c. 530 AEC. Atualmente no museu AntikerKleinkunst, em Munique. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Dionysus_Cup#/media/File:Exekias_Dionysos_Staatliche_Antikensammlungen_2044.jpg

As manifestações de Dioníso como elementos naturais podem ser encontradas em vários mitos, mas no Hino Homérico 7 dedicado ao deus do êxtase místico podemos ver todos esses símbolos. O mito narra quando o jovem deus foi capturado por piratas e se apresentou para eles como um leão, fez crescer vinhedos frutíferos por todo o casco do navio de seus captores, que logo são transformados em golfinhos.

Vinho primeiramente sobre a rápida nau negra, suave bebida, jorrava fragrante levantava-se um perfume ambrosíaco; estupor tomou todos os nautas quando viram. Logo uma videira junto a vela estendeu-se altíssima ali e aqui, suspendiam-se muitos cachos; em volta do mastro, negra, enroscava-se uma hera com flores, luxuriante; por cima gracioso fruto brotava; todas as cavilhas tinham coroas; os que viam a nau já então, em seguida ao piloto rogavam a terra aproximar. E ele, para eles um leão, surgiu na parte mais alta da nau, terrível. Fortemente urrava. No meio, então, uma ursa fez de pescoço peludo, sinais mostrando; no alto colocou-se enfurecida, e o leão sobre os extremos do convés, terrível, com olhar ameaçador. Eles indo à proa temiam, em volta do piloto, que comedia emoção mantinha, colocavam-se amedrontados. Ele [sc. o leão], subitamente, avançando pegou a guia; os outros, escapando para fora do mau destino, todos em conjunto lançaram-se, depois do que viram, no mar divino, e golfinhos tornaram-se. Apiedando-se do piloto, conservou-o feliz e disse uma palavra: “Coragem, divino Hecátor, agradável meu coração, sou eu Dioníso, o que grita alto, ao qual gerou a mãe CadmeiaSêmele a Zeus em amor unida” (v. 35-57, TRAD. SANTOS, p. 336-338).

Era associado tanto a animais domésticos – como o touro e o bode – quanto a animais selvagens, principalmente ao leopardo, ao leão e a pantera. Seaford (2006, p. 23) realça que a associação de Dioníso com animais exóticos na cultura grega teria

relação com o retorno de Dioníso da Índia. Podemos encontrar alguns desses mitos nas Dionisiacas de Nonnus. Outra coisa destacada por aquele autor, é que “Dioníso não é somente associado, mas muitas vezes identificado com animais” (SEAFORD, 2006, p. 23). Como por exemplo, nas Bacantes de Eurípedes, onde o coro das ménades clama para que seu deus apareça como um touro, ou uma serpente de muitas cabeças ou como um leão (v. 1017-19).

Daqueles, seus principais atributos associados a vegetação são as videiras frutíferas, o thyrsos e a guirlanda de hera. Na tradição escrita, a viticultura fora associada à Dioníso desde o oitavo século AEC, os poemas épicos de Homero já mencionavam sua associação ao vinho, porém essa associação pode ser mais antiga na transmissão oral. Nos séculos seguintes, principalmente do sexto ao quarto, encontramos uma grande quantidade de vasos atenienses que evidenciam Dioníso como deus do vinho. Nesse aspecto, os gregos celebravam grandes festivais dedicados ao deus, que marcavam o período da colheita e preparo do vinho. Durante o outono, em Atenas, era celebrado o festival de *Oschophoria*, celebrando a época das vindimas, isto é, quando as uvas ganham cor, aroma e paladar e poderiam ser colhidas e preparadas para fazer o vinho. Em fevereiro, nas ilhas Jônicas (Iônia) era celebrado o festival da *Anthesteria*, que comemorava o período de beber o vinho produzido no outono anterior.

Por outro lado, os festivais de Dioníso que ocorriam nos demos áticos ou da Ática, isto é, as celebrações rurais de adoração ao deus, ocorriam no início da primavera, por ser uma divindade responsável pela fertilidade dos campos e dos animais. As Dionisiacas Rurais, por exemplo, eram festas de aldeia que celebravam o ciclo de morte e vida da natureza – fecundidade, criação, destruição e renovação das vidas orgânicas. Isso ocorria porque, como expõe Barros:

Dionísio está ligado, originalmente, a ritos agrários que celebram a renovação da natureza e da vegetação. (...) não está instalado na cidade; por isso se diz que é o deus que se apresenta diante da cidade (*pro poleôs*). A natureza é seu templo; a montanha, espaço forte, porque sagrado é, de preferência, o sítio de seu culto (BARROS, 2013, p. 86).

Existiam diversos cultos dionisiacos, alguns até faziam parte da religião cívica como as Grandes Dionisiacas em Atenas. Porém, nos rituais invernais, onde ocorriam os cultos orgíacos, eram considerados iniciáticos e possuíam ritos secretos, por isso só poderiam ser conhecidos pelas ménades. O menadismo estava associado tanto com o aspecto de Dioníso ligado à vegetação, como aqueles ligados à identificação com

os animais. Suas seguidoras também usavam o *chiton*, de cervo ou de leopardo, e se reuniam com o objetivo de comer carne crua, como aponta, por exemplo, o epíteto de Dioníso *Omestes*.

3. Os cultos dedicados à *Lysios*

Os cultos orgíacos eram praticados pelas mênades, as iniciadas de Dioníso, chamadas também de bacantes (*bákchoi*) ou de tíades (*thyiades*). A *órgia* era um ato devocional que tinha como intenção entrar em contato com uma *potência dionisíaca* que permitia a relação de unicidade com o meio natural. Dodds realça a importância de compreender que a *órgia* é um ato devocional: uma experiência religiosa particular de comunhão com Dioníso, que transforma o ser em *bákchoi*. Para tal experiência, continua o autor, não é necessário a mediação do vinho ou de relações sexuais: as mênades não estão embriagadas, elas atingem esse estado pela *oreibasia*, isto é, quando as mulheres deixavam seu cotidiano habitual na *pólis* e se aventuravam a dançar e cantar nas montanhas atrás do deus tauriforme, e também, caçavam animais selvagens. Portanto, trata-se de compreender a atitude ritual das mênades como uma forma de sabedoria dionisíaca, na qual o ato orgíaco de conexão com seu deus passaria primeiramente por um reconhecimento de sua condição como Natureza.



Figura 3: Mênades dançando em volta de Dioníso, c. 490 AEC.

Atualmente no Antikenmuseen, em Munique. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Berlin%20F%202290&object=Vase>

As mênades buscavam assimilar diversos traços identitários de Dioníso, coroando-se com heras, empunhando o *thyrsos* e aventurando-se para as montanhas e

para os bosques, lugares esses que, eram “também um fator de comunhão, com as preferências do deus; porque é nas alturas dos montes, abrigos das feras e sombreadas pelas copas das árvores que também Dioníso tirsóforo⁶ se move” (SOUSA, 2007, p. 4). Ali, através de suas tarefas rituais, as mênades poderiam se tornar as sacerdotisas de Dioníso. Agrupavam-se em bandos, conhecidos como *tíastos* e iniciavam seu ritual urrando *Evoé* pelas matas. E então, fora de si, possuídas por Dioníso, praticavam o *sparagmós* e a *omophagia* da vítima sacrificial.

Sobre as mênades, acredita-se que, longe de seu ambiente doméstico, das cidades, das terras cultivadas, elas brincam com as serpentes, amamentam os filhotes dos animais, como se fossem seus, e também os perseguem, atacam-nos e os dilaceram vivos (*diasparagmós*), devoram-nos inteiramente crus (*omophagia*), assimilando-se assim, em sua conduta alimentar, àqueles bichos selvagens que, contrariamente aos homens, comedores de pão e da carne cozida de animais domésticos ritualmente sacrificados aos deuses, se entredevoram e lambem o sangue um dos outros, sem regra nem lei (VERNANT, 2009, p. 78).

Esse comportamento ritual poderia ter “um efeito homeopático no ato de comer carne crua”. Essa expressão, como aponta Dodds (1966, p. xvii), foi elaborada por Frazer que compreendia que o ato de se consumir algo ainda quente e sangrando teria um efeito psicológico em quem consome. No caso das mênades, ao despedaçar um animal e comê-lo ainda cru com o sangue quente, elas poderiam se desnudar das camadas culturais, assimilando-se a um animal silvestre. Como no sacrifício dionisíaco a própria vítima carregava os poderes vitais da divindade – pelo ato da omofagia, as mênades também consumiam seu deus. Portanto, os atos de omofagia e as caçadas sem armas realizadas pelas mênades, apesar de se apresentarem sanguinolentas e impiedosas, possuíam na verdade, traços de uma sacralidade ritual. O consumo do sangue e o despedaçar da vítima sacrificial não representava impureza neste contexto, “mas goza de um status sagrado excepcional de acordo com a ordenação divina”⁷ (BURKERT, 1985, p. 59).

Dessa maneira, percebemos que o sacrifício dionisíaco não buscava fortalecer a ordenação olímpica como a *thysia*, pelo contrário, ele buscava o estado de *bákchoi*. Por isso, esse comportamento reflete uma realização do próprio vigor da natureza entre todos os entes que se manifesta na presença do deus Dioníso, uma espécie de simbiose alimentícia entre personalidades de mesma imanência. Este estado era descrito por Dodds como “uma fusão da consciência individual em uma consciência

⁶Dioníso Tirsófono é aquele que carrega o bastão com a ponta de pinho (*thyrsos*).

⁷“butenjoys a sacred, exceptional status in accordance with the divine ordinance”.

coletiva: seu grupo sagrado **θιασεύεταιί ψυχάν**⁸(Ba. 75), está em harmonia não apenas com o Mestre da Vida, Dioníso, mas também com suas companheiras de adoração; e também está de acordo com a vida da terra (Ba. 726-7)”⁹ (DODDS, 1960, p. xx) – ou seja, o *télos* (finalidade) do caminho dionisíaco é se reconhecer nas formas e alteridades da natureza. Como expõe Barros (2013) literalmente fora de si, em *ekstasis*, suas sacerdotisas experienciavam a liberdade de *Lysios*: o objetivo tornava-se, portanto, esquecer de si mesmo enquanto uma personalidade individual domesticada, para reconhecer sua condição imanente, selvagem. E dessa forma, através da consagração ao seu deus suas iniciadas encontravam a felicidade, que é a essência do culto dionisíaco. Entendemos ser feliz aqui como celebrar a natureza esquecida pelo indivíduo civilizado, e por isso, a *órgiaie* a *omofagia* tornaram-se, para as mênades, ferramentas de um reconhecimento de sua condição natural originária.

Por esse caminho podemos aprofundar a possibilidade de uma *sabedoria dionisíaca*, conceito explorado por Giorgio Colli, que consiste em uma nova capacidade de conhecimento em oposição aquele cotidiano. Como aponta Colli, “Dioníso nasce sobre um olhar sobre toda a vida. Como se pode olhar ao mesmo tempo toda a vida? Essa é a insolência do conhecimento: ao viver se está dentro de certa vida, mas o que Dioníso suscita como deus de onde surge a sabedoria é um querer estar dentro de toda a vida, ao mesmo tempo” (COLLI, 2012, p.13). A insolência do conhecimento, como apontado, seria acreditar que se conhece tudo, vivendo apenas através de uma lente. Mas, Dioníso é um deus de todos os *outros*: das mulheres, dos escravos, dos estrangeiros, das crianças, dos velhos, dos homens livres e do mundo natural. Daí que surge a *sabedoria dionisíaca*: uma desestruturação da visão individualizada políade ao apresentar outras perspectivas, que poderiam ser experienciadas somente por seus iniciados. Para ER Dodds (2002) o protótipo da loucura ritual, da mania dionisíaca, é a dança da montanha, *oreibasía*, cuja função social para o período arcaico era essencialmente catártica, ou seja, de libertação de sentimentos que estavam reprimidos. Para o autor, a liberdade oferecida por Dioníso estava relacionada a habilidade do deus de dissociar o ser dele mesmo tornando-o, por um tempo, livre e de fazer seus seguidores enxergarem o mundo de outra forma.

⁸*thiaséúetai psúchan*, significa bando ou grupo sagrado, "as almas (unidas) no mergulho".

⁹Todas as traduções no texto são de minha autoria: “A merging of the individual consciousness in a group consciousness: the worshipper **θιασεύεταιίψυχάν**(Ba. 75), he is at one not only with the Master of Life but with his fellow-worshippers; and he is at one also with the life of earth (Ba. 726-7 and note)”.

Àquela forma de sabedoria, poderia ser encontrada por trás da figura de Dionísio *Lysios*, o libertador. Isso porque, a presença de *Lysios* carregava uma vitalidade que se apresentava enquanto uma oposição ao que definia os princípios da estrutura civilizacional grega: o princípio racional, da medida, da individualidade e do androcentrismo. Em Dionísio, podemos observar um distanciamento desse caráter normativo da *pólis*, pois ele instaura a *mania* no seio da cidade. Esse conflito entre a ordem da cidade e a desordem de Dionísio, pode ser observado na tragédia de Eurípedes, *As Bacantes*: onde, a postura da cidade pode ser interpretada pela postura do rei tebano Penteu, e Dionísio aparece com suas sacerdotisas como elementos caóticos, selvagens e estrangeiros/bárbaros. Uma das principais questões que distingue ambos é a questão de gênero e a dicotomia cidade/agreste: em Penteu, temos a postura do cidadão (homem) grego – que é prudente, racional e civilizado; em Dionísio, temos a postura das mênades (apenas mulheres) – que eram compreendidas como desmedidas, loucas, irracionais e selvagens.

Podemos, portanto, considerar a tragédia *As Bacantes* de Eurípedes como um exemplo privilegiado para um estudo sobre as mênades e das suas relações com o mundo natural. Lá, Eurípedes esboça a oposição entre o mundo natural dionisíaco e um outro mundo, aquele resultante da construção humana, representado por Penteu. Onde a postura dessas mulheres dionisíacas realçaria a característica da figura do Outro em Dionísio, que despedaça a ordem social olímpica ao fundir as oposições que a estruturam: ele questiona o selvagem e o civilizado, o masculino e o feminino, o céu e a terra. Chegamos assim, ao problema central da peça e, também, do movimento dionisíaco: a sua relação com a cidade. O *dionisismo* é definido por uma série de oposições ou de distanciamentos, tais como cidade/montanha, grego/bárbaro, homem/ mulher, *sophrosune/mania* (sabedoria/ loucura), poder da divindade/poder político.

O deus do vinho, na sua embriaguez dos limites, mostra a verdadeira realidade, na qual a luz cai no esquecimento e as barreiras da individuação são quebradas: nesse momento nasce a volúpia, a desintegração do eu, a ligação do ser humano com a realidade mais pura. Nesse aspecto dionisíaco, não há forma e nem limite, não há diferenciação, mas o domínio da essência (PAES, p. 147).

Na obra, Dionísio busca reconhecimento na sua cidade natal junto com suas iniciadas asiáticas, as mênades – representadas na tragédia pelo coro. As bacantes seriam as mulheres tebanas que se recusaram a prestar devidas honras a Dionísio;

como punição, ele inflige à *mania báquica* a todas elas. E quando essas mulheres foram cultuá-lo no Cíteron, elas estavam também questionando as distinções e as hierarquias essenciais para a estrutura religiosa e social daquela *pólis* grega, como a *thysia* e o papel tradicional da mulher. Sob a influência de Dioníso, as mulheres afastavam-se de seus lares, maridos e filhos, e abandonavam suas atividades domésticas, como coloca Eurípedes, estavam “longe das rocas e dos teares” (v. 118) – tudo aquilo que na época antiga definia o papel da mulher. Para além disso, também estavam abandonando o espaço civilizado, pela vida nas montanhas. Trabulsi diz que, “isso tudo significa questionar seu estatuto de mulher, mas também, através disso, ameaçar a cidade em seus fundamentos mais indispensáveis” (TRABULSI, 2004, p. 178).

Através do relato de Eurípedes, é possível vislumbrar a experiência soteriológica das mulheres seguidoras de Dioníso que, se libertam das amarras da civilização e da ordem civil através dessa *sabedoria dionisiaca* alcançada pelo *renaturare* (conceito explicado nos próximos parágrafos). Ao se voltarem novamente para o ambiente natural, essa transformação causada pelo frenesi dionisiaco se torna símbolo de uma relação de harmonia com a natureza. Mas para tal, seria preciso se despojar dos vernizes sociais, como faziam as mênades ao praticar seus rituais nas montanhas abdicando das suas obrigações femininas na *pólis*. Percebe-se então, ao se analisar a tragédia, a importância dos conceitos de natureza e liberdade expressos através das mênades dionisiacas. E por isso, é preciso detectar o que é sabedoria nessa tal *loucura* dionisiaca.

Ele é o princípio da vida animal, **ταυρος** e **ταυροφάγος**, a caça e o caçador – a potência irrestrita que o homem inveja nas bestas e busca assimilar. Seu culto era originalmente uma tentativa dos seres humanos de atingir comunicação com essa potência. O efeito psicológico era libertar a vida instintiva do homem da escravidão imposta neste pela razão e costumes sociais: o devoto se torna consciente de uma nova e estranha vitalidade, que era atribuída a presença que o deus carregava consigo (DODDS, 1960, p. xx).¹⁰

¹⁰“He is the principle of animal life, **ταυρος** and **ταυροφάγος**, the hunted and the hunter – the unrestrained potency which man envies in the beasts and seeks to assimilate. His cult was originally, an attempt on the part of human beings to achieve communion with this potency. The psychological effect was to liberate the instinctive life in man from the bondage imposed on it by reason and social custom: the worshipper became conscious of the strange new vitality, which he attributed to the god’s presence within him (cf. *Ba.* 187, 194, 945-6, and note)”.

Suas iniciadas se tornavam conscientes de sua verdadeira condição natural, que se encontrava velada para o homem, o cidadão racional da *pólis*. Ao compreenderem que, o que perdemos ao valorizar somente o princípio individualizante da *pólis* foi a habilidade de nos ver como parte de uma realidade mais ampla, para além da nossa individualidade que enxerga a natureza apenas como uma matéria-prima das nossas necessidades. Em contrapartida, as práticas do menadismo lembravam suas seguidoras de seu pertencimento à natureza, e as ensinava a considerá-la como intrinsecamente valiosa em si. Por isso, devemos compreender as práticas do menadismo, vivenciadas através da experiência orgíaca e da prática da omofagia, como uma forma de liberdade oferecida por *Dionísio Lysios*, que lembraria às suas mulheres do seu pertencimento ontológico à Natureza. Eurípedes descreveu poeticamente essa união em seus versos:

Todas dormiam, derramados corpos: umas apoiam as costas em ramo de abeto, outras em folhas de carvalho abandonam a cabeça no chão, castas e não, como dizes, embriagadas de vinho e sons de flauta enamoradas a caçar Afrodite na floresta. A tua mãe alarideou de pé no meio das Bacas que do sono movessem o corpo, mugidos qual se ouvem de corníferos bois. Elas repeliram dos olhos o vicejante sono, saltaram erguidas em admirável harmonia jovens, velhas e virgens ainda sem jugo. Primeiro soltaram os cabelos nos ombros, recompuseram nébridas que tinham nós do amarelo frouxos, e peles coloridas cintaram com serpentes linguejantes. Nos braços tinham cabritos e bravios filhotes de lobo e dava-lhes alvo leite: as recém-paridas com o seio ainda cheio deixam seus filhos e coroam-se de hera, de carvalho e de videira. Com o tirso alguém bateu na pedra (...) a aí o Deus ergueu fonte de vinho; quem tinha anseio da alva bebida com as pontas dos dedos cavando a terra tinha jactos de leite; dos tirsos hederosos doce fluxo de mel pingava. (EURÍPIDES, 1995, v. 683-711)

Nesse sentido, gostaria de explorar a possibilidade de se pensar que, para estas, o *religare* deveria passar, previa e necessariamente, pelo caminho de um *renaturare*, segundo a fórmula de ANDRADE (2019, p. 11). Compreendemos *religare* como o latim da palavra religião, que significa *religar o humano com o divino*. No entanto, para as mênades este teria as cores de um *renaturare*, na condição de uma *religação ontológica com a natureza*, cujo meio de realização ocorre através dos rituais orgíacos. Para reconhecer-se como parte intrínseca da Natureza, as mênades devem passar por um processo metanoico do olhar que, vem da necessidade de se retornar à uma condição originária de *ser* (se perceber como) *natureza* – antes de *ser cultura*. Ou seja, reinterpretar a forma como nos relacionamos ontologicamente com a totalidade, para que seja possível reorientar nosso devir no mundo.



5. Conclusão

Dionísio é o vigor que flui pela própria natureza, está presente tanto no viço, na fertilização, quanto no processo de vida animal – na seiva que alimenta a árvore e no sangue que bombeia nos animais – ele é, como coloca Dodds (1960), a abundância da vida. O ritual das mênades visava uma integração perfeita com essa vitalidade dionisíaca, através de um estado de consciência onde a diferenciação entre sujeito e objeto é ultrapassada; isto é, durante o estado *bákchoi*, a distinção dual entre ser e espaço – resultado da racionalidade instrumental – é substituída por uma reintegração das iniciadas como parte daquele cosmos. A experiência orgíaca possibilitaria um reencontro entre o espaço transcendente dos deuses e o espaço imanente dos humanos e dos animais. Restituindo dessa forma, o sentimento de totalidade e interdependência com o sistema natural. A mania de Dionísio reinstaurava a consciência ecológica daqueles que se iniciavam em seus mistérios, que antes, estavam limitados ao pensamento “puramente racional”. Era somente através da suspensão do conhecimento instrumental e através do encontro com a loucura dionisíaca, que o ente cultural poderia reconduzir-se à verdadeira fonte primordial de toda vida. Pois é isso que ele ensina a suas iniciadas a agirem em conformidade com ela, pois elas mesmas são a própria natureza. A sabedoria dionisíaca é, portanto, a sabedoria da própria dinâmica da natureza e do ser que se entende como natureza, e não como possuidor dela.

Referências

- ANDRADE, Clodomir. *Religião e Transformações Socioambientais: Religare et Renaturare*. In: Caminhos. Goiânia, v.17, n. 3, p. 5-13, jul/dez. 2019.
- BARROS, Gilda Naécia. *As Bacantes: A Face Humana do Irracional*. In: Educação e Linguagem. São Paulo, v.16, n.2, p. 77-98, julho de 2013.
- COLLI, Giorgio. *A Sabedoria Grega I: Dionísio, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma* / Giorgio Colli; tradução Renato Ambrósio – São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *O Nascimento da Filosofia* / Giorgio Colli; tradução Frederico Carotti – Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- DETIENNE, Marcel. *Dionysos Slain* / Marcel Detienne; tradução de Mireille Muellner e Leonard Muellner – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.



DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional* / E.R. Dodds; tradução de Paulo Domenech Oneto – São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Eurípides Bacchae: edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. Reino Unido: Oxford at the Clarendon Press, 1966.

_____. *Maenadism in the Bacchae. In: Harvard Theological Review*. Inglaterra: Oxford University, v. XXXIII, n. 5, 1940.

EURIPIDES. *Bakxai* / Eurípedes; tradução de ER Dodds – In: Eurípides Bacchae: edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Reino Unido: Oxford at the Clarendon Press, 1966.

_____. *Bakxai* / Eurípedes; tradução JaaTorrano – In: Bacas. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

HOMERO. *Hinos Homéricos*. Capítulo 9: Dionísio, deus do vinho e do êxtase místico / tradução, notas e estudo Edvanda Bonavina de Rosa; edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

PAES, Carolina Casarin. *O Apolíneo e o Dionisíaco no Pensamento de Nietzsche*. <https://dialogosliterarios.files.wordpress.com/2013/12/39.pdf>.

Acesso em 15 dezembro 2020 às 20:17.

SEAFORD, Richard. *Dionysos*. Nova York: Editora Routledge, 2006.

SOUSA, Maria de Fátima Silva. *Bacantes de Eurípides: Símbolos em Confronto*. In: Synthesis. Belo Horizonte, v. 14, p. 11-30, 2007. Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.407/pr.407.pdf. Acesso em 15 dezembro 2020 às 20:05.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Submetido em: 22/10/20

Aceito em: 07/12/20