

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
ESPECIALIZAÇÃO EM PSICOLOGIA ANALÍTICA**

MARIANA CARDOSO PUCHIVAILO

**UMA FERIDA DOCE, UM MAL SUAVE: A SABEDORIA DIONISÍACA NO
CUIDADO À SAÚDE MENTAL**

CURITIBA

2010

MARIANA CARDOSO PUCHIVAILO

**A UMA FERIDA DOCE, UM MAL SUAVE: A SABEDORIA DIONISÍACA NO
CUIDADO À SAÚDE MENTAL**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia Analítica da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de
Especialista.

Orientador: Prof. Ms. Juliano Amui

**CURITIBA
2010**

MARIANA CARDOSO PUCHIVAILO

**A UMA FERIDA DOCE, UM MAL SUAVE: A SABEDORIA DIONISÍACA NO
CUIDADO À SAÚDE MENTAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Analítica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de especialista em Psicologia Analítica.

COMISSÃO EXAMINADORA

Juliano Amui

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Jussara Janowski

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Renata Cunha Wenth

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 02 de Outubro de 2010.

AGRADECIMENTOS

De todo o amor que eu tenho
Metade foi tu que me deu
Salvando minh`alma da vida
Sorrindo e fazendo o meu eu
(Dona Cila – Maria Gadu)

Obrigada a todos que me ajudaram a fazer meu eu, doando seu amor e carinho, sorrindo, e aquecendo minha alma.

A meus deuses e deusas, com especial carinho a Iemanjá, minha eterna companheira e a Dionísio que permitiu esta jornada, que me presenteou com sua maravilhosa sabedoria.

A meu pai e minha mãe, que me ensinaram que o que nos alimenta e nos faz viver é o amor. A meu irmão que me ensina sobre a vida todos os dias, você tem um espaço enorme em meu coração. Vocês são a base do meu eu, obrigada.

Ao Anibal, meu presente da vida, que está sempre ao meu lado me fazendo uma pessoa melhor e mais feliz. Você me ajudou a construir um novo eu, um eu mais amplo e novo, um nós.

As minhas amigas que floreiam minha vida, obrigada pelas lindas pétalas, pelo sólido caule e pelas profundas raízes, vocês transformam meu eu.

A todos vocês...

obrigada pelo sal que me dá substância

pelos sorrisos que adoçam minhas feridas

pelo carinho que suaviza o mal

pelas experiências que alimentaram minha alma

pelas músicas mesmo no silêncio

pelas preces que guardaram meus caminhos

pelo amor que me faz viver...

“Chamada pra Dionísio”

Composição: Mariana Puchivailo (2010)¹

Dionísio vai me carrega
Dionísio vai Evoé

Arrebata o forte
Estraçalha o muro
Me beija a frente
Me carrega o mundo

Se beber da fonte
Coração não pára
Vira e seca tudo
O que antes passava

Dionísio vai me carrega
Dionísio vai Evoé

Casca disso tudo
Tudo não é mole
Se passou a perna
Pula, dança, bole

Cada um é outro
Cada punhado'um grão
Se não a roda gira
Até tudo'ir pro chão

Dionísio vai me carrega
Dionísio vai Evoé

Com o fogo esquentando
Olha'a fogueira apagou
Mas agora luta
Pra fazer amor

Entra num sussego
Um lugar quietinho
O silêncio do vento
Pra embalar teu caminho

Dionísio vai me carrega
Dionísio vai Evoé

Canto assim não canta
Se escuta no ar
No cantinho de dentro
Começa a sussurrar

Esta prece pede
Pra você chegar
Balançar a gente
Pra gente dança

Dionísio vai me carrega
Dionísio vai Evoé

Eu vou eu vou
Eu vou eu vou
Eu vou eu vou... Evoé

Eu vou eu vou
Eu vou eu vou
Eu vou eu vou... Evoé

¹ Instruções de uso: Harmonia: A - D,
Percussão (pés e mãos) – ritmo: baião.

RESUMO

O presente trabalho propõe, através de um estudo bibliográfico, uma reflexão sobre a sabedoria de Dionísio no cuidado à saúde mental. Para tal explora-se o mito de Dionísio e as características desta imagem arquetípica. Dionísio não é somente o deus da loucura e do vinho, ele é também o deus da vegetação, da tragédia, da metamorfose, do sossego e da quietude. Ressalta-se as facetas da sabedoria dionisíaca e sua importância à psique. Sua sabedoria é ampla e nos mostra o mundo ao revés, desconstrói as verdades e nossas percepções, propiciando uma metamorfose. Neste processo Dionísio pode tanto ampliar nossa consciência quanto despedaçar nossa psique. A partir daí procura-se refletir a forma como esta sabedoria é entendida nos serviços de atendimento à saúde mental. Para isso busca-se verificar como é compreendida a loucura dionisíaca desde a Grécia Antiga até os dias atuais e como isto se reflete no entendimento deste deus e em sua presença no cuidado à saúde mental.

PALAVRA-CHAVE: Dionísio. Sabedoria. Saúde Mental.

ABSTRACT

The following work proposes, through a bibliographic research, a reflection on the wisdom of Dionysus in mental health. For that we explore the myth of Dionysus and the characteristics of this archetypal image. Dionysus is not only the god of wine and madness, he is also the god of vegetation, of tragedy, of metamorphosis, of quiet and stillness. The facets of Dionysian wisdom and its importance to the psyche is shown. His wisdom is wide and shows us the world in reverse, he deconstructs the truth and our perceptions reality, providing a metamorphosis. This process can either expand our consciousness or shatter our psyche. We attempt to reflect how this knowledge is understood in the services of mental health care. To verify this a search is made from the ancient Greece to the present day concerning the understanding of the Dionysus madness through history.

KEY-WORDS: Dionysus. Wisdom. Mental Health.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Delacroix “O outono - Baco encontra Ariadne”

Figura 2: Locais por onde transita Dionísio

Figura 3: Francis Bacon “Auto Retrato”

Figura 4: Francis Bacon – Sem título

Figura 5: Bouguereau “Ninfas”

Figura 6: Rubens – “Dois sátiros”

Figura 7: Vriendt “Athena nos musesis”

Figura 8: Ribeira “Sileno bêbado”

Figura 9: Bouguereau “Bacante”

Figura 10: Bini “Canéfora”

Figura 11: Escultura de Pã

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 DIONÍSIO: O MITO	17
2.1 UM DEUS DE FACES CALEIDOSCÓPICAS	23
3 DIONÍSIO E A PSIQUE: A SABEDORIA DIONISÍACA.....	34
3.1 A SABEDORIA FEMININA DE DIONÍSIO: A ANIMA ENQUANTO CAMINHO QUE CONDUZ A PSIQUE	41
3.2 RELACIONANDO-SE COM A SABEDORIA DIONISÍACA: O FORA QUE RESIDE DENTRO	52
3.2.1 Experiência-Limite	53
3.2.2 O Neutro	55
3.2.3 Caos-Germe	57
3.2.4 A Loucura	62
3.2.5 O Fora que está Dentro	64
3.3 A IMPORTÂNCIA DA SABEDORIA DIONISÍACA PARA A PSIQUE: DIONÍSIO E O DOMÍNIO SOBRE O MUNDO DOS HOMENS	65
4 A PRESENÇA DE DIONÍSIO NA SAÚDE MENTAL	69
4.1 A LOUCURA DIONISÍACA PARA A REDE DE SAÚDE MENTAL: UMA SABEDORIA OU UMA DOENÇA?.....	70
4.2 A LOUCURA DIONISÍACA NA HISTÓRIA: DE UM SABER A UMA DOENÇA.....	71
4.2.1 A loucura dionisíaca na Grécia Antiga: um saber.....	71
4.2.2 A loucura dionisíaca na Modernidade: uma doença.....	73
4.3 DIONÍSIO HOJE NA SAÚDE MENTAL.....	77
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS	102
ANEXO A: O MITO DE SOPHIA.....	108
ANEXO B: SÓ OS LOUCOS SABEM.....	113
ANEXO C: NINFAS, SÁTIROS, MUSAS, MÊNADES, CANÉFORAS E O DEUS PÃ.....	114
ANEXO D: SILÊNCIO.....	120

1 INTRODUÇÃO

Antes de mais nada peço pra que relaxe...

Deixe-se sentir pelo corpo, deixe o corpo lhe sentir.

Deixe as sensações em primeiro plano, imagine e viva o cheiro do vinho.

Aspire ao aroma, deixe-se embriagar pela combinação destes aromas.

Sinta seu gosto na boca, nos lábios, o calor e a umidade do vermelho tinto.

Sinta o formigar de prazer correndo pelo corpo inebriado.

Deixe os sentimentos aflorarem, sinta-os, viva-os, permita-se emocionar.

E agora larguem sua razão como uma pedra em um precipício.

De que tamanho é a sua pedra?

Puf! Lá vai ela...

E agora escute as outras vozes...

Você começa a escutar o soprar das flautas?

O tilintar dos címbalos?

E o rufar dos tambores?

Você escuta os cantos e as risadas?

Que sons são estes?

Você sente a aproximação dos corpos quentes e suados de alegria e êxtase?

Já se juntou ao grupo?

E agora... Você sente Dionísio?²

Para que entremos em contato com Dionísio é preciso que nos permitamos senti-lo, imaginá-lo, pois a razão não dará conta de nos guiar pelos caminhos da sabedoria dionisiaca. Dionísio possui grande sabedoria, porém não é a sabedoria racional do conhecimento científico, nem a fácil sabedoria do *google*. É uma antiga sabedoria que nos traz importantes contribuições; mas que infelizmente foi posta de lado, desconsiderada pela cultura ocidental.

“Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?” (ELIOT, apud ALVES, s/d). O conhecimento é o ato de perceber ou compreender por meio da razão e/ou da experiência (HOUAISS, 2009). Nossa cultura foi aos poucos se moldando entorno do conhecimento racional e científico, e aos poucos deixando de lado a sabedoria. A sabedoria em grego Σοφία, que dizer "sofia" que é o que detém o "sábio" (em grego σοφός, "sofós"). Sofia é a deusa da sabedoria³.

Na bíblia hebraica a Sabedoria era chamada Hokhmah, ela era uma deusa feminina invisível e transcendente, sua origem retrocede ao início dos tempos, antes da Terra existir. Ela era imanente, pois além de companheira de Deus e construtora do universo, ela fazia parte da criação e caminhava no meio da humanidade. (CROWLEY, 2000)

Sabedoria representa a ordem oculta do mundo, princípio espiritual e força transcendental, mediadora entre Deus e o mundo. O seu surgimento (do abismo profundo, sinônimo do ventre

² Mariana Puchivailo, 2010

³ O mito de Sophia, vide ANEXO A.

primordial, de uma Deusa mãe) confirma a sua origem e natureza feminina e co-participante no processo de criação. Ela representa a Lei da Vida, assim traz à humanidade tanto a alegria, quanto o sofrimento. (CROWLEY, 2000)

Sabedoria é a arte de degustar. Sobre a sabedoria, Nietzsche diz o seguinte: “A palavra grega que designa o sábio se prende, etimologicamente, a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*, o degustador, *sisyphus*, o homem do gosto mais apurado. A sabedoria é, assim, a arte de degustar, distinguir, discernir. O homem dos saberes, diante da multiplicidade, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer conhecer a qualquer preço. Mas o sábio está à procura das “coisas dignas de serem conhecidas“. Imagine um bufê: sobre a mesa enorme da multiplicidade, uma infinidade de pratos. O homem dos saberes, fascinado pelos pratos, se atira sobre eles: quer comer tudo. O sábio, ao contrário, para e pergunta ao seu corpo: “De toda essa multiplicidade, qual é o prato que vai lhe dar prazer e alegria?“ E assim, depois de meditar, escolhe um... (ALVES, s/d)

Hoje valorizamos os que sabem, e quanto mais conhecimento tivemos melhor, é uma questão quantitativa. Esquecemo-nos a importância da sabedoria dos sábios, uma sabedoria que vai além dos conhecimentos racionais e científicos, uma sabedoria da alma.

Hillman (1984) coloca que não somos confiáveis quando perdemos nossa visão interior e com ela a intuição do fator subjetivo que influencia nossas observações, quando paramos de nos relacionar com os Deuses e a perdemos de vista sua influência em nossas vidas. (idem)

Nosso ego ocidental científico e apolíneo, nunca soube o que fazer com seu lado obscuro, material, passional. (HILLMAN, 1984) Hillman coloca que é necessário investir em um tipo de consciência menos luminosa, mais incerta e difusa, que se baseie em outros mitos “menos heróicos e menos apolíneos, mais dionisíacos, onde o feminino e o inferior sejam inerentes à consciência e não uma ameaça a ela” (idem, p.17).

Então aprofundaremos um pouco mais através deste trabalho nossa relação com um deus em especial: Dionísio. Ele tem muito a nos ensinar, sabedoria essencial na atualidade como coloca Hillman.

Dionísio nos proporciona uma sabedoria divina que está dentro de nosso ser, uma sabedoria intuitiva que possuímos e nos esquecemos de seu valor. Uma sabedoria do coração que nos ensina sobre a morte, a vida, as emoções e diversos aspectos que fogem a nossa razão.

Durante minha vida aprendi muito com Dionísio, mas conhecendo mais a fundo este deus, através de pesquisas, reflexões, e sacrificando muito tempo a ele, pude ampliar muito mais meu contato com essa divindade. Aprendi sobre sua sabedoria e apreciei cada vez mais a possibilidade

de dividir esta sabedoria com o mundo, buscando relembrar a todos da importância deste deus em nossas vidas.

Acredito ser importante dividir neste momento minha breve história com este deus, afinal, é nos relacionando com ele que nos aproximamos dele, não é somente o estudando que podemos contemplá-lo (no sentido de olhar atentamente, embevecidamente e demoradamente) é necessário viver Dionísio. Torna-se dificultoso e não fluido o contato com este deus sem nossas emoções e intuições afloradas e nosso pensamento simbólico afinado.

Minha relação com Dionísio vem germinando há muito tempo, mas tomou a forma deste deus há seis anos, quando iniciei um grupo de estudo sobre Nietzsche junto com amigos e um professor de filosofia. Nestes encontros sentia meu chão cedendo e mil novas possibilidades surgindo numa explosão de medo, confusão, excitação e diversos tipos de “frios na barriga”. Essa relação com Dionísio foi crescendo e impulsionou-se ainda mais quando comecei a trabalhar com os tidos como “loucos”. E como diria a recente música do Charlie Brown Jr. “Só os loucos sabem”⁴

Eu segurei minhas lágrimas, pois não queria demonstrar a emoção
 Já que estava ali só pra observar e aprender um pouco mais sobre a percepção
 Eles dizem que é impossível encontrar o amor sem perder a razão
 Mas pra quem tem pensamento forte o impossível é só questão de opinião

E disso os loucos sabem
 Só os loucos sabem
 Disso os loucos sabem
 Só os loucos sabem

E minhas emoções transbordaram em minhas primeiras composições musicais, e para muito além da aprendizagem, eu amei, eu me apaixonei, e sim consegui me desprender minimamente de minha razão, mas não a perdi, pois “o impossível é só questão de opinião... e disso os loucos sabem”.

Procurei então me relacionar com minhas desrazões, e nisso encontrei um antigo companheiro... Dionísio. Ele me ensinou muito em todo este tempo, e acredito que ele pode nos trazer uma grande sabedoria. Então surgiu a questão que direciona este trabalho: como atualmente entendemos a sabedoria de Dionísio no cuidado à saúde mental?

E englobamos no cuidado à saúde mental tanto o cuidado com nossa própria psique, como o cuidado que temos com a saúde mental de quem atendemos, e também o cuidado oferecido pela rede de Saúde Mental.

⁴ <http://www.cifras.com.br/>. Para ver a letra integral da música vide ANEXO B.

Temos como objetivo neste trabalho refletir sobre investigar as relações que se estabelecem no cuidado à saúde mental com a sabedoria de Dionísio. Para isso pretendemos relembrar este deus, seu mito, características, ressaltando sua sabedoria e sua importância à psique. Para depois refletirmos sobre sua presença no cuidado a Saúde Mental.

Apesar de encontrarmos vasto material sobre este deus em outras áreas do conhecimento, na Psicologia Analítica ainda há pouco material. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Sendo Dionísio o único deus que possui a loucura como atributo, a ele deveria ser garantidos mais estudos e aprofundamentos. É um deus que devemos conhecer já que está intimamente atrelado ao cuidado com a psique.

“A alma busca totalidade” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.5). É preciso que saibamos, enquanto cuidadores dessa totalidade, como facilitar aproximações e vivências destes conteúdos, que são muitas vezes difíceis de serem confrontados por estarem muito distantes da consciência. É essencial que não se deixe de lado esta imagem arquetípica da psique nas pesquisas desta área. Este trabalho visa aprofundar o mito de Dioniso, importante imagem arquetípica de nossa psique, e uma poderosa presença nesta, procurando pensar em formas de nos aproximarmos deste arquétipo.

A metodologia utilizada neste trabalho é a pesquisa bibliográfica. Porém não longe da prática, já que este trabalho surge a partir da vivência deste deus tanto em minha vida, como demonstrado anteriormente, quanto de minha prática na rede de Saúde Mental enquanto musicoterapeuta. Procuramos amplificar o mito de Dionísio apontando a importância deste deus para a Psique, e refletir se ele está sendo cuidado nos serviços de atendimento a Saúde Mental.

Os autores principais utilizados para aprofundarmos o conhecimento sobre Dionísio foram Brandão, Kerényi, Fortuna e Detienne. Da Psicologia Analítica foram utilizados autores como López-Pedraza, Jung, Hillman, Whitmont, entre outros. Para desenvolver o tema da Desrazão o autor central foi Peter Pål Pelbart. Com relação à discussão na Saúde Mental foram utilizados diversos autores, incluídos Foucault (principalmente na construção da história da desrazão) Alverga, Jardim, Dimenstein, Robortela, Passetti, Deleuze entre outros. Na ponte final da música no cuidado com a imagem de Dionísio foram utilizados principalmente autores da Musicoterapia: o conceito de “música interna” de Priestley e o de “brincar nômade” através de Renato Sampaio.

No primeiro capítulo procuramos abordar o mito de Dionísio e as características deste deus, ressaltando a importância do mito para a vida psíquica. No segundo capítulo é feito um diálogo entre Dionísio e a psique, e para isso trazemos o mito de Psique para uma maior compreensão da importância desse deus para a psique, enfocando que tipo de sabedoria este deus tem a oferecer à psique.

No terceiro capítulo abordamos a relação entre o cuidado na rede de Saúde Mental e Dionísio. Para isso retomamos a história da loucura com enfoque na Desrazão, procurando compreender como era considerada a loucura de Dionísio na Grécia Antiga e como é considerada hoje.

Ao abordarmos a imagem arquetípica de Dionísio tentaremos nos aproximar deste deus, não para compreendê-lo (pois compreender é também capturar, congelar, e assim ele perde sua essência), mas sim para conhecer algumas de suas facetas que vão para além dos clichês que são vinculados a este deus. Lembramos que este deus sempre se manifesta de forma distorcida, assim é sua natureza, e por isso procuramos não idealizá-lo e pedimos para que ao entrar em contato com Dionísio ao longo deste trabalho, é aconselhável manter esta sua característica em mente, pois se não estaríamos percebendo ele na perspectiva de um arquétipo diferente, um arquétipo mais luminoso.

Entendemos também que para nos aproximarmos deste tema são necessários diversos artifícios que possam ir além da escrita formal. Assim utilizamos poesias, quadros, músicas, desconstruções textuais, para que o tema pudesse ser bem amplificado para além da razão, pois este tema vai muito além do terreno da razão.

2 DIONÍSIO: O MITO

“Momentos mudos. Pré-pensamento. Deles é que é feito o mito.”
(SEABRA, 1992, p.27)

Segundo Seabra (1992) o mito dá forma a tentativa arcaica e perene de responder às questões sobre o universo, o mundo, e o próprio ser. O termo grego μυθος (mytos) significa dizer, falar, contar. É a tentativa de dizer o indizível, de falar sobre algo maior, do sagrado, do misterioso, dos deuses. (idem) Este encontro com o sagrado deve ser respeitado, Seabra (idem) utiliza a palavra Awe (pronunciada como Oh) como o som que transmitiria a emoção dessa vivência sagrada. A autora também coloca que são momentos que emudecem o indivíduo. Então talvez o silêncio possa nos dizer também da sonorização deste encontro.

O sagrado é numinoso é um *mysterium tremendum*, contém um elemento de terror e tremor. (SEABRA, 1992) Os gregos chamavam a mudança do humor causada pelo contato com o sagrado de οργη (orguê), palavra que representa uma grande concentração de energia; era dessa força que ficavam possuídas as Bacantes, as sibilas e o oráculo de Apolo. Segundo Seabra, o mistério está na característica do sagrado, pois este é o radicalmente diferente, o desconhecido. Este caráter misterioso exerce grande atração, causando fascínio. A autora coloca que o espírito humano sente necessidade desta experiência, do outro, do incompreensível.

A emoção de temor, fascínio e deslumbramento diante o incompreensível levou o ser humano a balbuciar seus primeiros sons que se tornaram vocábulos e que geraram os nomes dos deuses:

Assim, o vermelho no céu na hora em que vai surgir o sol recebe nomes muito semelhantes em várias línguas indo-européias e no próprio sânscrito. Em inglês é dawn – pronuncia-se “dóhn” – som muito primário, próprio de infantes, que traduz o espanto arcaico diante do espetáculo do sol nascente. A emoção se expressa num som que evolui para a palavra, que designa tanto o fenômeno quanto o deus que nele se personifica. E, justamente com o nome do deus, uma história começa. (SEABRA, 1992, p.31)

Os mitos eram transmitidos da Grécia Antiga através de cantos que lhes soavam, lhes davam vida através de sons, silêncios e palavras. (NIETZSCHE, 2008) Então, apesar do mito de Dionísio

estar aqui sendo apresentado na forma escrita, tente, você leitor, ler, o mito imaginando seus sons, seu canto, suas imagens visuais, cheiros, sensações, mas principalmente sua música, a musicalidade forjada no momento de sua criação. Pois é através dela que poderemos entrar profundamente no que é o mito deste deus.

Dionísio (Zagreu) é filho de Zeus e da deusa Perséfone, Rainha do Submundo. Um dia a deusa Deméter chegou à Sicília, vinda de Creta, junto estava sua filha, a deusa Perséfone, filha de Zeus. Deméter planejava chamar a atenção do grande deus, para que ele percebesse a presença de sua filha. Deméter descobriu próximo à fonte de Kyane, uma caverna, onde escondeu Perséfone. Pediu-lhe, então, que fizesse com um tecido de lã, um belo manto, bordando nele o desenho do universo. Desatrelaram de sua carruagem duas serpentes e Deméter as colocou na porta da caverna para proteger sua filha. Zeus aproximou-se da caverna e, para entrar sem despertar desconfiança na deusa, disfarçou-se de serpente, na presença da serpente, a deusa Perséfone concebeu do deus. (KERÉNYI, 2002)

Perséfone deu luz a Dionísio na caverna, onde ele foi amamentado e cresceu. Também na caverna o pequeno deus passava o tempo com seus brinquedos: uma bola, um pião, dados, algumas maçãs de ouro, um pouco de lã e um zunidor. Entre seus brinquedos havia também um espelho, que o deus gostava de fitar, encantado. Zeus tinha a intenção de que o menino dominasse o mundo. (BRANDÃO, 1990)

O menino foi descoberto por Hera, esposa de Zeus, que queria vingar-se da nova aventura do marido. Assim, quando Dionísio estava se olhando distraído no espelho, dois titãs enviados por Hera, pintados com argila branca, aproximaram-se de Dionísio pelas costas e, aproveitando a ausência de Perséfone, mataram-no, despedaçaram-no, colocando-o em um caldeirão e começaram a comer o deus, comeram-no inteiro exceto o seu coração, que foi salvo por Atena (ou Deméter, em outras versões). (BRANDÃO, 1990) Zeus abateu os titãs com seu raio vingador e os reduziram a cinzas, dessas cinzas foi formado o homem, que contém em si uma parte divina proveniente de Dionísio e uma parte oposta procedente de seus inimigos, os titãs. (NIKASIOS, s/d).

Orfeu (apud NIKASIOS, s/d) tem uma segunda versão do mito na qual Atena enviou o coração de Dionísio para o Éter e, lá, ele se tornou um sol ardente. Da exalação do corpo de Dionísio vêm as almas humanas que sobem aos céus.

Zeus refez seu filho através de seu coração e o deu para Sêmele engolir. Sêmele era princesa de Tebas, filha de Cadmo e Harmonia. A etimologia de seu nome é traco-frígio e tem o significado de “terra” (KRETSCHMER *apud* BRANDÃO, 1991). Hera descobriu a relação entre seu marido e Sêmele e se transformou em ama da princesa, aconselhou-a a pedir que seu amante se apresentasse em todo o seu esplendor.

Espero que seja mesmo, mas não posso deixar de duvidar. Nem sempre as pessoas são quem dizem ser. Se ele é, na verdade, Jove [Zeus], faze-o dar uma prova disso. Pede-lhe para vir vestido com todo seu esplendor, tal como anda no céu. Assim, acabará qualquer dúvida. (BULFINCH, 2002, p.196)

Apesar de Zeus ter tentado avisá-la, ele já havia jurado pelas águas do Rio Estige que jamais iria contrariar seus desejos, e assim, se apresentou. Sêmele morre queimada diante a glória de Zeus que insiste em verificar durante o sexto mês de gestação. Zeus pegou o feto do ventre de Sêmele e o colocou em sua coxa. (BRANDÃO, 1990) Assim nasce o segundo Dionísio, o Dionísio Tebano que aparece em Elêusis como Iaco. Hermes o leva às escondidas para Ino, irmã de Sêmele, criá-lo. Dionísio é criado pela família como uma menina (ALVARENGA et al, 2007).

Hera irritada enlouquece Ino e Àtamas, seu marido. Ino joga seu filho, Melicertes, em um caldeirão de água fervendo, enquanto Àtamas matava seu filho mais velho, Learco, confundindo-o com um veado. Ino então se atira ao mar com o cadáver de Melicertes e Àtamas é banido de seu reino. Em outras versões: Ino, Àgave e Autônoe (irmãs de Sêmele) enlouquecidas matam seus filhos (KERÉNYI, 2002). Os deuses, compadecidos, transformaram Ino em uma deusa marinha com o nome de Leucotéia, e seu filho em um deus com o nome de Palêmon. Em algumas versões foi Afrodite, que era aliada da família de Cadmo por sua filha Harmonia, que foi ao encontro de Poseidon para pedir que se torna-sem divindades marinhas. (BRANDÃO, 1990)

Zeus então transformou seu filho num bode e pediu para Hermes o levar ao monte Nise para que ele ficasse aos cuidados das Ninfas, Sátiros e Musas⁵ que lá habitavam uma sombria e profunda gruta. (FORTUNA, 2005) A gruta em que Dionísio vivia era cercada de vegetação e em suas paredes haviam galhos de videira com maduros cachos de uvas. Um dia Dionísio colheu alguns cachos de uva e os espremeu numa taça de ouro, inventando o vinho. (NANNI; NEHEMY, 2007) Todos então passaram a beber vinho sempre e dançar vertiginosamente ao som dos címbalos⁶. (FORTUNA, 2005)

Sileno⁷ surge na juventude de Dionísio como seu tutor, além de companheiro fiel e o mais velho sábio e beberrão dos seus seguidores. Com auxílio de Sileno, Dionísio se humanizou de suas vivências instintivas titânicas, humanizando sua animalidade, atualizando sua estrutura patriarcal e seus limites psíquicos. Humanizou sua natureza dionisíaca selvagem, conectando-a com o sentido

⁵ Para mais informação sobre Ninfas, Sátiros e Musas vide ANEXO C.

⁶ Instrumento de percussão formado por dois pratos.

⁷ Para mais informação sobre Sileno vide ANEXO C.

da realidade imediata, levando-o a ler e diferenciar as emoções (BRANDÃO, 1991). Assim surge um Dionísio mais sábio, mais harmônico.

Dionísio sempre andava em bando peregrinando por diversos lugares⁸ ensinando o canto, a dança, a arte de beber e o cultivo de certas vegetações, principalmente a vinha. Além de seus companheiros sátiros, ninfas, musas e Sileno, haviam também as mênades, canéforas e o deus Pã⁹, que o acompanhavam durante suas peregrinações na juventude Dionísio continuou sofrendo inúmeras perseguições. (FORTUNA, 2005)

Enquanto Dionísio estava passando pela Frígia a deusa Réia, sua avó, instruiu-o e seus ritos religiosos. (BULFINCH, 2002) Com ela, ele aprende suas próprias cerimônias, suas *teletai*¹⁰, recebe suas vestimentas (traje bacante), *stolê*. Esta vestimenta consiste no tirso, a hera, a veste longa e a nébride¹¹ por cima. Quem aceita esta vestimenta será atingido por uma leve demência. (DETIENNE, 1988).

As cerimônias de iniciação de Dionísio necessitavam de certos ruídos, sons e música, assim como as iniciações de outros deuses. Nas de Dionísio eram utilizadas flautas, tambores, *crepundias* (argolas de marfim ou pequenos chocalhos), além dos gritos, cantos e palavras entoadas pelas mênades. (BRANDÃO, 1990)

Dionísio conquistou as Índias, onde ficou vários anos com seu bando durante sua juventude, utilizando para conduzi-los: tirsos e tambores no lugar de armas. (FORTUNA, 2005) Depois de uma grande vitória militar na Índia, Dionísio vai até o Hades, resgatar sua mãe Sêmele e a leva ao Olímpo. (NANNI; NEHEMY, 2007)

Ao navegar de Icaria para Naxos, ele entrou em um navio pirata tirreano. Os piratas, entretanto, ignoravam a identidade do deus, e pretendiam vendê-lo como escravo na Ásia. Quando percebeu que estavam indo para outra direção, Dionísio fez brotar heras pelo navio e transformou o mastro em uma grande serpente. Ouvia-se o som de flautas, e o doce aroma do vinho podia ser sentido por toda a embarcação. Os piratas enlouqueceram, e atirando-se ao mar foram transformados em golfinhos.

Na ilha de Naxos Dionísio casou com Ariadne que foi abandonada por Teseu. Ariadne ganhou dele uma tiara de ouro e diamantes feita por Hefestos, que posteriormente se torna uma constelação, chamada Ariadne. (BRANDÃO, 1991). Ela é a única mulher que Dionísio amou.

⁸ Trácia, Índia, Tebas, Beócia, Frígia, Ilha de Argos e de Naxos, Egito, Jônia, Conrinto, Ática (cidades-estado da Grécia). (FORTUNA, 2005)

⁹ Para mais informações a respeito de mênades, canéforas e o deus Pã vide ANEXO C.

¹⁰ Cerimônia de iniciação nos Mistérios de Dionísio (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

¹¹ A nébride é a pele de um animal esfolado pendurada num pau que está inserido num recipiente.

Ariadne morreu no parto. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Dionísio desceu ao Hades para imortalizar Ariadne (ALVARENGA et al, 2007), depois a levou ao Olímpo (BRANDÃO, 1991).



Figura 1 - Delacroix “O outono - Baco encontra Ariadne”
1856 a 1863¹²

Dionísio então se dirigiu à Trácia, onde Licurgo, rei dos Edônios, foi o primeiro a insultar Dionísio e expulsá-lo. Dionísio soube da intenção de Licurgo de lhe matar através de Carope, pai de Orfeu. Então Dionísio, ainda adolescente, mas já possuído pela loucura sagrada fugiu e se refugiou sob as ondas do mar salgado, onde Tétis o acolheu em seu seio tremendo e totalmente acovardado pela perseguição do homem, enquanto suas mênades foram feitas prisioneiras, juntamente com os sátiros (em algumas versões elas foram mortas). (BRANDÃO, 1991)

Dionísio enlouqueceu Licurgo, que matou seu filho com um machado, pensando estar cortando uma videira. Quando acabara de cortar os membros do filho, desfez-se o encanto do deus. O deus tornou a terra improdutiva, causando a revolta dos seus súditos, então eles o ataram a cavalo que o despedaçaram, pois haviam ouvido que enquanto Licurgo estivesse vivo a terra não mais daria frutos. Dionísio recompensou a ajuda de Carope dando-lhe o reino dos trácios e o instruindo nos ritos secretos ligados aos seus mistérios. (BRANDÃO, 1990)

¹² Fonte: <http://www.masp.art.br/exposicoes/2007/aartedomito/>

Dionísio volta à Tebas através do mar. Homens, velhos, crianças e principalmente mulheres, quando souberam da chegada de Dionísio correram para recebê-lo e participar da marcha triunfal à vitória na Índia. (BULFINCH, 2002) O Rei Pentheus tentou por um fim à desordem causada pelo deus, tentando prendê-lo. Sua tentativa foi infrutífera, pois os seguidores de Dionísio impediam a prisão do deus.

Penteu tentou espionar o culto de Dionísio, mas foi avistado por sua mãe, Àgave, que participava junto com as ménades. Cega pelo deus, Àgave pensou estar vendo um javali gigante, e chamou as demais mulheres para correrem atrás dele. Assim que o alcançaram, despedaçaram-no. Sua mãe percebeu horrorizada que não era um javali que haviam desmembrado, mas sim seu filho. Após o seu enterro, Àgave, juntamente com seus parentes deixou Tebas, em exílio. (BRANDÃO, 1991)

Depois de Tebas, Dionísio foi para Argos, e por que eles não quiseram honrá-lo, ele fez as mulheres ficarem loucas, e elas carregaram seus filhos no colo até uma montanha e os devoraram. (BRANDÃO, 1991) De Argo a Orcômeno¹³ Dionísio inflige a loucura às mulheres por recusarem as cerimônias de Dionísio. (DETIENNE, 1988)

Aos se recusarem a prestar culto a Dionísio, as três filhas do rei Preto de Argólia, as Miníades, foram vitimadas pela loucura. O rei pediu ajuda a Melampo, um renomado adivinho e purificador, mas não aceita sua cobrança. Então a loucura de suas filhas piora e se alastra a todas as mulheres do reino. Diante os prodígios apresentados pelo deus as três irmãs começam a se dedicar fervorosamente às cerimônias do novo deus, oferecendo o filho de uma das irmãs como sacrifício ao deus. Porém as bacantes de Orcômeno não se reconheciam na loucura assassina das Miníades. As Miníades começam a desejar por carne humana e se juntam aos bassárides¹⁴. (DETIENNE, 1988)

Além de ter se juntado à Ariadne, que foi o grande amor de sua vida, Dionísio teve com Afrodite um filho, chamado Príapo, deus da fertilidade e virilidade, que possuía um enorme falo. Nas procissões de quase todos os mistérios era utilizado *phállos*, era a forma mais pública de adoração e representar Dionísio. (HILLMAN, 2007)

Zeus sempre teve muito orgulho de Dionísio, o compreendia, e entendia sua importância à humanidade. Certa vez Aristaeus, descobridor do mel, e muito orgulhoso do seu feito, competiu com Dionísio, dizendo ser o mel maior benção que o vinho. Zeus julgou entre os dois e deu o prêmio a Dionísio. (KERÉNY, 2002)

¹³ Cidades da Grécia

¹⁴ Fanáticos por sacrifícios humanos nos altares de Dionísio, por vezes chegam a devorar-se mutuamente. (DETIENNE, 1988)

2.1 UM DEUS DE FACES CALEIDOSCÓPICAS

Não é preciso apagar a luz
eu fecho os olhos e tudo vem
num Caleidoscópio sem lógica
eu quase posso ouvir a tua voz
eu sinto a tua mão a me guiar
pela noite a caminho de casa...

Quem vai pagar as contas
desse amor pagão
te dar a mão
me trazer à tona prá respirar
vai chamar meu nome
ou te escutar...

Me pedindo prá apagar a luz
amanheceu é hora de dormir
nesse nosso relógio sem órbita
se tudo tem que terminar assim
que pelo menos seja até o fim
prá gente não ter nunca mais
que terminar...¹⁵

Dionísio é o deus do vinho, da loucura, da tragédia, das mulheres, das emoções, do frenesi, do corpo, do aqui-agora, do sossego. Um deus contraditório, que vive à margem. O deus das mil faces. (FORTUNA, 2005)

A cada movimento o caleidoscópio nos mostra combinações diversificadas. Assim é Dionísio com suas mil faces. Além disso, o caleidoscópio nos permite entender a fluidez dessa imagem arquetípica que propomos nos aproximar, imagens que o circulambulam que não podem ser capturadas. Então propomos aqui apresentar diferentes olhares e escutas em movimento, ressonâncias caleidoscópicas, um brincar de olhar e se aproximar sem tentar fechar ou concluir, não encerrando a amplitude da simbologia do mito na simplicidade das conclusões racionais. Tentemos ludicamente nos permitir desfazer as ordens cristalizadas e brincar com esses cristais, com novas pedrinhas e objetos de nosso caleidoscópio.

[...] eu não sou promíscua. Mas sou caleidoscópica:
fascinam-me as minhas mutações faiscantes

¹⁵ “Caleidoscópio” – Paralamas do Sucesso. Disponível em: www.cifras.com.br

que aqui caleidoscopicamente registro.
Sou um coração batendo no mundo [...]

Clarisse Linspector¹⁶

Segundo Brandão (1991), a palavra Dioniso em grego, ainda não possui etimologia. Para Leeming (2004) o nome Dionísio se desenvolveu a partir de sons que o relacionam diretamente com Zeus: ‘parecido com Zeus’ ou ‘amamentado por Zeus’. Brandão (1991) coloca que em grego *Baco* que dizer “estar em transe, ser tomado de um delírio sagrado”.

Além de ser chamado por Dionísio ou Baco, este deus possuía mais três epítetos¹⁷. *Iaco* era como um avatar do deus que conduzia as procissões dos iniciados nos Mistérios de Elêusis. A palavra vem de *Iakkhé* ou “grande grito”, característica dos rituais iniciáticos. *Brômios*, a palavra quer dizer estremecimento, ruído surdo e prolongado, agitação. Refere-se aos estados de transe das procissões do deus e seus rituais estridentes. *Zagreu* diz de seu caráter mais místico que profano, rituais menos escatológicos, representa aspectos mais superiores deste deus, etimologicamente este nome quer dizer “o grande caçador noturno”. (BRANDÃO, 1991)

Dionísio é também chamado por outros nomes que podem nos auxiliar na aproximação deste deus. Com relação a suas potências Dionísio pode ser correlacionado a quatro nomes. Dionísio *Kathársios* é aquele que liberta (DETIENNE, 1988), ela representa o potencial purificador do deus (FORTUNA, 2005). *Kadmêios* seria a potência de libertação e purificação das cerimônias. (DETIENNE, 1988) *Bakkhéios* é a potência de Baco e de suas cerimônias, é o deus do delírio e do vinho ensandecedor. (FORTUNA, 2005) *Meilíkhios* é a potência do suave de Dionísio, do apaziguador, do harmonizador, do ameno. (DETIENNE, 1988)

Dionísio também recebe diferentes nomes dependendo das metamorfoses que encarna. Ele é o *Líber* quando representa o livre, o liberal. *Evã* quando representa o deus que é aclamado durante seu ritual, suas sacerdotisas gritavam “Evoé Baco!” durante seus rituais como forma de reverenciar o deus. *Nisohus* quando é aquele que afugenta as mágoas. *Bromius* quando é o barulhento (FORTUNA, 2005). Também há Dionísio *Eleutheréus* que é o deus da possessão, este representa a chegada de Dionísio em Tebas, na pólis. (DETIENNE, 1988) Ele se caracterizava por ser o deus libertador, ele libertava a terra das amarras do inverno e livrava os homens do peso das preocupações e misérias da vida. (PELBART, 1989)

Uma das faces de Dionísio é como deus da vegetação (FORTUNA, 2005), contemplando todas as polaridades da natureza que sustentam as plantações e crescimento vegetal (sombra e sol,

¹⁶ LISPECTOR, C. Água viva. Rio de Janeiro, 1973.

¹⁷ Substantivo, adjetivo ou expressão que se associa a um nome para qualificá-lo

dia e noite, água e seca, subterrâneo e superfície, as estações do ano, entre outras). Além dessas polaridades, que também se relacionam ao símbolo da semente, há o elemento úmido também muito característico deste deus. Ele é “o que escorrega”, o que vai penetrando em tudo e se vai escorrendo como água. Dionísio também possui uma estreita ligação com o mar, é nele que o deus procura refúgio, é dele que o deus surge aos homens. (BRANDÃO, 1991).

Por ser um deus “escorregadio” ele possui a característica de surgir e desaparecer subitamente, e nisso também os trabalhadores da terra encontram identificação, pois reconhecem refletido no deus o broto que subitamente e em seu próprio tempo arrebenta a terra para surgir de maneira misteriosa. Ele está servindo de imagem da potência autônoma “cuja força natural irrompe de repente e que permanece incompreensível, rebelde a qualquer classificação” (DETIENNE, 1988, p. 95).

As constantes chegadas e partidas de Dionísio também estavam relacionadas a este colocar e tirar a máscara. A máscara é para Dionísio sua insígnia, ela tanto o esconde quando o revela. (DETIENNE, 1988) Ele possui um rosto a ser descoberto, uma imagem a ser desvendada, porém não capturada, Dionísio nunca É ele sempre ESTÁ. (FORTUNA, 2005) O “ser” está relacionado à condição permanente do viver, enquanto o “estar” refere-se à circunstância em que se vive (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002), assim é Dionísio deus do Aqui-Agora, que está em constante movimento.

Ele é um deus não pode ser capturado, definido, ele nunca “é” alguma coisa que o homem vê nele, ele sempre “está”, pois é um deus nômade, que não permanece, está sempre em movimento. Isso reflete outra face deste deus, que reforça ainda mais seu ar enigmático, do desconhecido. Dionísio é um deus que simboliza as forças obscuras do inconsciente. (FORTUNA, 2005)

No contato com este deus há uma submersão, uma redenção, da consciência ao inconsciente. Seu mito, músicas, danças ritualísticas, comportamento e ideologia simbolizam as forças obscuras que surgem do inconsciente. E o mais importante, nos mostra como a psique vive este contato com o inconsciente de forma sagrada. (FORTUNA, 2005)

Mas Dionísio é também considerado um libertador das profundezas, um deus ctoniano, ou seja, que é das profundezas, que inicia e conduz almas. Esta face do deus é a que dirige a dança dos iniciados e a dos mortos. (FORTUNA, 2005)

Essa passagem pelas profundezas é entendida como uma fase de germinação, uma fase natural da psique, assim como faz parte do nascimento das plantas um período em que a semente está sob a terra. Isto é demonstrado na presença marcante de Dionísio nos Mistérios de Elêusis, que falam do processo iniciático de nascimento e morte.

No mito de Dionísio há diversas representações de seus rituais iniciáticos, que envolvem o fogo, a água, o vinho, a loucura. Segundo López-Pedraza (2002), as iniciações dionisíacas ocorrem ao longo de nossas vidas com o objetivo de propiciar movimento psíquico. Um processo vital para a psique. Para que se possam dar respostas para cada nova etapa da vida. E a estagnação faz com que a psique adoeça. A loucura dionisíaca é uma experiência vital no qual se produz o renascimento psíquico. (idem)

Não temas, chegou tua hora: crescer, crescer, mudar, porque movimento é vida, a imobilidade é morte e o risco vale a pena.¹⁸

Neste processo de manifestação inconsciente há uma regressão às formas caóticas primordiais da psique e há também sua dissolução, uma morte da organização psíquica em que o sujeito se encontrava. Segundo Fortuna (2005) Dionísio se apresenta como o deus dessas formas caóticas, desestruturadas da psique e também da extrema tensão psíquica dessa vivência. Segundo a autora (idem, p.34) “[...] a libertação dionisíaca pode ser espiritualizante ou materializante [...]”. Essa profunda energia da vida acessada através deste deus pode tanto expandir a espiritualidade quanto dissolver a psique.

Assim, é necessário que haja um cuidado no contato com esta divindade, pois Dionísio possui também uma face destrutiva, e o impacto deste encontro pode ser catastrófico. Dionísio pode desestruturar totalmente a psique, a dissociando. Vemos isto em alguns casos em que o encontro com as formas caóticas primordiais da psique é tão marcante que causa danos irreversíveis.

Por estar ligado a este processo de desestruturação da psique, Dionísio aparece muitas vezes como “um mal” que atinge um grande número de pessoas. (DETIENNE, 1988) Como algo assustador, não usual, que arrebatava os indivíduos. Como algo das profundezas que aparece à superfície, ou seja, como algo do inconsciente que se mostra à consciência. Os gregos entendiam as epidemias como sacrifícios oferecidos aos deuses. As epidemias aconteciam quando as potências divinas desciam à terra a habitando, nela permaneciam por um tempo “contagiando” aqueles que naquele lugar estavam. (idem)

Segundo Detienne (1988) os deuses migrantes são os que têm direito a essa forma de sacrifício, eles possuem suas estações ou são invocados. O deus mais epidêmico, segundo o autor, é Dionísio. Ele é um “deus que vem; aparece, manifesta-se, faz-se reconhecer” (idem, p.14), ele não

¹⁸ Autoria: Maria Doval. Mulheres em ação. Edição de Lídia Maria Riba; Tradução de Adriana Toledo de Almeida. São Paulo: Vergara & Riba Editoras, 2005.

possui templo ou santuário, em nenhum lugar está em casa. Quando aparece surge de forma misteriosa: “sua efígie cai do céu, sua nave surge na linha do horizonte do mar; a frente de um comando de mulheres ataca as portas da cidade, ou ainda, solitário, emerge das águas abissais de Lerna, na Argólida” (idem, p.14). Como está sempre em movimento, em constante transformação, Dionísio não programa suas chegadas como os outros deuses.

Por sua característica nômade, de sempre estar em movimento, em transformação, Dionísio é reconhecido como “o deus que vem de fora” aquele que “vem de Outro lugar” (DETIENNE, 1988, p.19). Dionísio está sempre sob a máscara do estrangeiro. Porém ele não é um deus bárbaro (mesmo muitas vezes aparentando isto com seus comportamentos e volatividade), pois nasceu de Zeus. (FORTUNA, 2005)

Dionísio protege aqueles que estão á margem da sociedade tradicional, ele simboliza o caótico, o perigoso, o inesperado e principalmente o que foge a razão humana. O difícil processo de entrada de Dionísio na pólis pode servir como metáfora do processo de aceitação do Outro, do estrangeiro. (ALVARENGA et al, 2007)

Ele é o deus dos democratas, porém não dos nobres, pois estes rechaçavam seu comportamento ideologia, sua condição nômade e mundana. (FORTUNA, 2005) Dionísio tinha dificuldade em ser aceito pela Pólis, seu mito demonstra isso nas diversas perseguições que sofreu ao entrar nas cidades-estado gregas. Ele atrai camponeses e intelectuais, políticos e ascetas, devotos contemplativos e os que se entregam às orgias. (FORTUNA, 2005)

Porém apesar de ser um deus que acolhia a todos, ele era o menos “político” dentre os deuses gregos. Ele permanece estranho à religião da família e da pólis, ele não se preocupava em se colocar nas disputas pela proteção das cidades helênicas. Sua religião colidia com a religião política dos Eupátridas¹⁹ que se utilizavam dos deuses olímpicos tradicionais e despóticos, já que a religião de Dionísio punha em risco um estilo de vida e de valores. (BRANDÃO, 1991)

Dionísio *Sphalêotas*, o deus “que faz naufragar”, representa a chegada do “deus que vem de fora”. Alguns pescadores de Metimma pescaram das profundezas do mar com suas redes uma máscara de oliveira. Esta máscara parecia representar algo divino, mas também estrangeiro, ela não se adaptava a nenhum dos deuses gregos. Os pescadores levaram a máscara até Pítia e ela revelou o nome do deus como Dionísio *Sphalên*. (DETIENNE, 1988)

Neste caso Dionísio não aparece sob a face de pavor do deus troiano, e sim uma face de enigma, que traz algo do estranho. Um estranho que conduz ao oráculo e que induz a interrogações sobre aquele deus estrangeiro. Há serenidade nesta imagem de Dionísio, mas é esta mesma face que se refere ao deus que faz tropeçar, o que faz naufragar, o que dá rasteiras, o que tira o chão.

¹⁹ Aristocracia governante da pólis.

Detienne (1988) traz como característica de Dionísio o entusiasmo do pé saltitante à malícia da rasteira. Ao mesmo tempo em que surge como potência para os saltos desarrazoados é também potência para a queda no dilaceramento da loucura assassina, que destrói completamente o sujeito e quem o rodeia. Além disso, o autor traz ligada a característica do saltar, o jorrar, que se unem em uma característica central deste deus que é constante em seus rituais: o efervescer.

Dioniso aparece em sua plenitude nas epifanias onde o fogo efervescente do vinho jorra com a mesma intensidade que a loucura sangrenta que afoga sua presa, possuída, levada pela coréia²⁰. Salto da ménade, erupção vulcânica do vinho: é talvez aí que se deixa entrever o ser de Dioniso, se é que seu poder de ilusão se pode prestar a autópsia. (DETIENNE, 1988, p.99)

O salto representa o pulsar da vida, é um princípio constitutivo do que vive é metaforizado na dança dionisíaca e no frenesi do corpo báquico que reflete os movimentos da alma. (DETIENNE, 1988) A dança do coração que bate no pé do diafragma, que dança sobre nossas entranhas, que palpita, se chama ‘salto’, *pêdesis*. Esta característica que acomete a muitos e em especial às ménades nasce do medo se elevando ao pavor. (idem) Segundo Platão (apud idem) em todo ser palpitante existe um princípio de palpitação que reside no coração.

O coração é no ocidente o símbolo da emoção. Dionísio é o deus das emoções. Emoção é o que dá fogo, o que dá intensidade aos sentimentos humanos. O coração palpita pela influência do fogo. O que faz nosso coração palpitar de felicidade ou medo, nos faz sentir um aperto no coração ou um calor que alastra do coração é a emoção.

[...] os deuses em sua providência lhe reservaram [ao coração] um socorro: o pulmão, exangue e mole, cheio de buracos como uma esponja sobre a qual o coração pode à vontade saltar e acalmar-se. (DETIENNE, 1988, p.104)

O coração está tão ligado ao mito de Dionísio que no momento em que o deus é desmembrado e fervido, o que resta de sua essência é seu coração. Este é o órgão que primeiro se move no embrião, e o último órgão a cessar na morte. (DETIENNE, 1988) O coração tem como função jorrar a vida, assim também é o *phállos*, símbolo de Dionísio. O *phállo* possui a mesma característica que o coração, é um órgão autônomo, que pulsa, que jorra.

²⁰ Platão (apud DETIENNE, 1988) designa pelo nome de “coréia” a ginástica que engloba a dança e a música, o conjunto dos movimentos do corpo e dos movimentos da alma.

Dionísio é o mestre da fecundidade animal e humana, ele é denominado *phalenos* (FORTUNA, 2005). Mas Dionísio não possui o monopólio do falo, já que este símbolo também está ligado à Afrodite, Pã e especialmente a Príapo, a procissão do *phállos* tem um importante lugar nas festas gregas em geral. (FORTUNA, 2005)

O falo e o coração apresentam a mesma potência de Dionísio, uma potência vital da natureza, que também é contemplada no símbolo do vinho que jorra²¹. O falo não está representando uma parte do corpo masculino, ele transcende o corpo, assim como o vinho ultrapassa os limites de um simples complemento de um banquete. (SISSA; DETIENNE, 1990) O coração, o falo e o vinho estão servindo de metáfora à onipotência de Dionísio, sua força vital, a efervescência da vida que jorra, salta, dança.

Segundo Detienne (1988), o vinho é um *phármakon*²² e possui poder iniciatório. Através do vinho o homem se supera ou se transforma em animal, descobre o êxtase ou se afunda na bestialidade. “[...] um fogo que se acende espontaneamente nas profundezas do líquido” (DETIENNE, 1988, p.63-64).

Este fogo do vinho propicia a alteração da consciência, a falta de censura, a indiscrição, o delírio. Dionísio é o deus dos comportamentos que fogem a lógica normal. É também por conta do vinho, que Dionísio é o deus dos dependentes químicos em geral, daqueles que usam de substâncias externas para “descarnar as sombras do interior” (FORTUNA, 2005, p.46). E como *phármakons*, estas substâncias, tal como o vinho, podem gerar vida ou tirar vida.

O vinho dá acesso mais imediato a Dionísio no corpo. A cultura dionisíaca do vinho compensa o sofrimento titânico diário e repetitivo da humanidade. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Porém o vinho pode também destruir a vida do sujeito. O vinho é perigoso se ingerido inadvertidamente. Segundo López-Pedraza (idem) para entrar em contato sem acabar em uma experiência extrema e trágica deve se passar por uma iniciação, por um cuidado e aprendizado de beber o vinho com moderação e consciência. Devemos procurar nos embriagar da loucura de Dionísio ‘adequadamente’ (adequado a nós mesmo), para que dela possa se explorar novas possibilidades sem perder-se enquanto ser.

Enquanto deus do cultivo da vinha Dionísio está também como um deus civilizador, este cultivo é o percurso entre o selvagem e o cultivado que vemos no mito de Dionísio. Este deus deu ao homem o saber da criação do vinho bem temperado, que contrastava com o vinho selvagem que produzia dores violentas e até mesmo a morte a quem o bebe-se. Dionísio *Orthós* é o Dionísio da

²¹ Em Olímpia havia uma festa onde “Dioniso encontra um teatro para sua epifania. Sob dupla forma: um touro salta para o sacrifício; de repente o vinho enche as cubas intactas” (DETIENNE, 1988, p.95-96).

²² É o veneno e o remédio, a morte e a cura. (MARONI, 2005)

retidão, postura vertical. Assim como Deméter, que introduz o cultivo do trigo, ambos auxiliam na arte de viver.

Além do fogo e do vinho, a água também aparece no mito de Dionísio como um importante elemento do rito iniciático deste deus. Podemos ver isso em diversas partes do mito: quando ele é cozido em água fervente pelos Titãs, quando ele retorna a proteção do mar e a titã Tétis, durante suas cerimônias nas quais haviam muitos momentos de purificação pela água, como quando seus seguidores se jogavam ao mar antes ou depois de se entregarem às orgias báquicas. (BRANDÃO, 1991)

A energia efervescente de Dionísio não só ensinou aos homens o cultivo do vinho, como também iniciou a humanidade na arte da tragédia. Das danças, cantos e ritmos alucinados das procissões embebidas por vinho surgiu o teatro. (FORTUNA, 2005)

O teatro surge a partir do ditirambo. (FORTUNA, 2005) O ditirambo ou "hino em uníssono" é um canto coral alegre e sombrio, constituído de uma parte narrativa, recitada pelo cantor principal, ou corifeu, e de outra propriamente coral, executada por personagens vestidos de faunos e sátiros. Os sátiros tocavam tambores, liras e flautas e iam cantando à medida que dançavam em volta de uma esfinge de Dionísio. (NIETZSCHE, 2008)

À medida que o tempo ia passando, o Ditirambo foi evoluindo para a forma teatral perpassando pelo drama satírico. (BRANDÃO, 1991) Quem dirigia o ditirambo ia juntando gradualmente relatos de façanhas de heróis que tinham passado grandes tormentos pelo seu povo. Também as danças que no início seriam descontroladas e caóticas iam gradualmente passando a danças organizadas e elaboradas. Também se começa gradualmente a introduzir poesia no ditirambo. (idem)

É importante lembrar que Dionísio não é o deus somente da tragédia enquanto encenação cênica, mas o mais relevante a psique é o sentido trágico da vida que reside na tragédia e em Dionísio. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) A nota trágica era criada “pela tensão entre essas forças – gozar apaixonadamente a vida e apreender claramente seu enquadramento inalterável” (KITTO apud SEABRA, 1992, p.44).

Dionísio é o deus do teatro principalmente por ser o deus que mistura as fronteiras do ilusório e do real, do mundo divino com o humano, que permite experimentar em seu ritual outras realidades. Uma das questões mais interessantes na ligação deste deus com o teatro é que Dionísio vive viceralmente, e não epidermicamente, superficialmente. Os seguidores de Dionísio tinham uma experiência emocional, vivida no corpo, durante seus rituais ou experiências religiosas. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

A tragédia grega seria, segundo Stanford (apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) a arte das emoções. Dionísio passa por extremos da emoção, suas dores e amores são sempre abissais, vividas com muita profundidade e intensidade. (FORTUNA, 2005) Por vivenciar junto aos seus seguidores as emoções com tanta intensidade faz com que Dionísio seja também um deus de emoções ambivalentes. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

A emoção dionisíaca é que faz a conexão entre a alma e o corpo. Assim, a repressão das emoções pelo cristianismo reverberou em também uma repressão do corpo. E segundo Linforth (apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) o corpo é sempre dionisíaco.

López-Pedraza (idem) aponta para uma questão importante com relação a vivência das emoções em Dionísio. Essa vivência não se dá somente através de emoções fortes e intensas. Lembremos de uma das mais importantes características de Dionísio: o sossego. “Com grande discrição e sossegadamente, Dioniso nos faz saber que se encontra justo ali, no corpo” (idem, p.44)

A experiência religiosa de Dionísio é sentida no próprio corpo, na emoção particular do momento que está se vivendo. Porém a história tem distorcido os aspectos místicos e religiosos de Dionísio. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

O culto de Dionísio possui um sentido profundamente religioso onde há um esforço da humanidade para libertar sua alma dos limites terrenos. O mito de Dionísio simboliza o esforço de espiritualização da criatura viva. Apesar das perversões em seus rituais, ou mesmo através delas - já que estas trazem a eroticidade como “depuração e renascimento, transformação e revelação, eficácia catártica como fator preconizante do divino, isto é, uma copulação cósmica que vai da desordem total, do escatologismo absoluto, do obscurantismo bárbaro à ordem, ao equilíbrio” (FORTUNA, 2005, p.77) -, Dionísio une o mundo dos deuses com o do homem, rompendo a barreira do divino.

Isto amplia a noção de alma, uma alma aparentada ao divino e mais real que o próprio corpo. Esta concepção se torna fonte primordial do espiritualismo grego. Em seus ritos celebrava-se o despertar do Dionísio-menino que metaforizava o desejo e a esperança de renovação espiritual. (FORTUNA, 2005)

Podemos verificar muitas similaridades a imagem de Dionísio e de Cristo. A imagem do deus-menino (NIKASIOS, s/d) como metáfora da esperança de renovação espiritual. A entrega do corpo de Dionísio em um caldeirão, que geralmente era simbolizado por um sacrifício animal, e seu sangue, que é o próprio vinho, são as partes de seu mito mais utilizadas nos rituais deste deus. Assim é também nos rituais cristãos onde se come o pão e bebe-se o vinho, como corpo e sangue de Cristo (idem) Além disso, a Dionísio era pedido a salvação, assim como a Cristo, com conotação de proteção e preservação. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

Porém no cristianismo foram rechaçados os aspectos sombrios, típicos dos deuses gregos. Assim, Dionísio enquanto deus harmático é aquele que potencializa, legitima e assume o pecado, o erro, a falta, o ultrapassar de limites terrenos; e ctônico, o deus das profundezas (FORTUNA, 2005), foi rechaçado. Os aspectos espirituais e simbólicos de seus ritos foram distorcidos, considerados impuros, não sagrados.

Segundo Fortuna (idem) Dionísio não comete *hybris*, ele “É” a própria *hybris*. Ele é o excesso por excelência, ele propõe justamente o extrapolamento das medidas humanas e divinas, transportando o homem para uma dimensão divina.

O paradigma judaico-cristão desconsiderou a sabedoria e religiosidade das vivências relacionadas a Dionísio, mesmo este possuindo aproximações a própria imagem de Cristo. A amplitude das emoções não eram aceitas, as características harmáticas e ctônicas deste deus também não, tão pouco seus excessos. O cristianismo reprimiu muito as emoções ao censurarem a tragédia, eles condenavam o despertar da raiva, da dor, do frenesi e diversas outras emoções similares. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

O falo, que simbolizava o deus, foi erroneamente ligado a simplicidade do órgão masculino, assim com a sexualidade reprimida, novamente o deus é desvalorizado. Dionísio é um deus ctônico, da escuridão, e com o cristianismo tudo relacionado a escuridão, às profundezas da psique, era considerado maléfico. Porém pudemos verificar nas diversas faces caleidoscópicas deste deus aspectos importantes à psique. A metamorfose provocada pelo contato com esta figura divina é que permite o contato com o mundo dos deuses.

Prefiro ser	Eu prefiro ser
Essa metamorfose ambulante	Essa metamorfose ambulante
Eu prefiro ser	Do que ter aquela velha opinião Formada sobre tudo
Essa metamorfose ambulante	Do que ter aquela velha opinião Formada sobre tudo
Do que ter aquela velha opinião Formada sobre tudo	Sobre o que é o amor
Do que ter aquela velha opinião Formada sobre tudo	Sobre o que eu nem sei quem sou
Eu quero dizer	Se hoje eu sou estrela
Agora, o oposto do que eu disse antes	Amanhã já se apagou
	Se hoje eu te odeio
	Amanhã lhe tenho amor
	Lhe tenho amor
	Lhe tenho horror
	Lhe faço amor
	Eu sou um ator
	É chato chegar
	A um objetivo num instante
	Eu quero viver

Nessa	Amanhã já se apagou
metamorfose	Se hoje eu te odeio
ambulante	Amanhã lhe tenho amor
Do que ter aquela	Lhe tenho amor
velha opinião	Lhe tenho horror
Formada sobre	Lhe faço amor
tudo	Eu sou um ator
Do que ter aquela	Eu vou lhe desdizer
velha opinião	Aquilo tudo que eu lhe disse antes
Formada sobre	Eu prefiro ser
tudo	Essa metamorfose ambulante
Sobre o que é o	Do que ter aquela velha opinião
amor	Formada sobre tudo
Sobre o que eu	Do que ter aquela velha opinião
nem sei quem sou	Formada sobre tudo
Se hoje eu sou	
estrela	

“Metamorfose ambulante” – Raul Seixas

Uma de suas faces de Dionísio é como o deus da transformação. Esta é uma importante faceta deste deus. Ele é responsável pelo hibridismo de dois mundos. (FORTUNA, 2005)

Mnesiteu, médico do século IV a.C, fez registro de que um oráculo da Pítia aconselhou alguns atenienses a denominarem Dionísio de “Provedor da Saúde” (*Hugiátes*). Dionísio funde o que está fragmentado, isolado, ressarci de energia o que está vazio de substância. (FORTUNA, 2005)

Aprofundaremos no próximo capítulo a relação entre Dionísio e nossa psique, procurando entender o porquê desta última face de Dionísio mencionada – “o provedor de saúde” – como Dionísio pode ser importante a nossa saúde psíquica.

3 DIONÍSIO E A PSIQUE

A psique possui vários mitos, mas um deles conta sua própria história, o mito da Psique. Entendemos ser importante amplificar este mito em especial, pois trataremos neste momento de relacionar o mito de Dionísio com a psique humana, procurando entender que sabedoria Dionísio tem a oferecer à psique. E para isso é necessário que primeiramente nos aproximássemos de ambos os mitos, de Dionísio e da Psiquê, para que pudéssemos entender como estes deuses podem dialogar em nossa psique. A psique possui aspectos característicos e que melhor forma se tratar disso do que através do mito da própria Psiquê?

EROS E PSIQUE

Conta a lenda que dormia
 Uma Princesa encantada
 A quem só despertaria
 Um Infante, que viria
 De além do muro da estrada

Ele tinha que, tentado,
 Vencer o mal e o bem,
 Antes que, já libertado,
 Deixasse o caminho errado
 Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
 Se espera, dormindo espera.
 Sonha em morte a sua vida,
 E orna-lhe a fronte esquecida,
 Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
 Sem saber que intuito tem,
 Rompe o caminho fadado.
 Ele dela é ignorado.
 Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino —
 Ela dormindo encantada,
 Ele buscando-a sem tino
 Pelo processo divino
 Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
 Tudo pela estrada fora,
 E falso, ele vem seguro,
 E, vencendo estrada e muro,
 Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
 À cabeça, em maresia,
 Ergue a mão, e encontra hera,
 E vê que ele mesmo era
 A Princesa que dormia.

Fernando Pessoa²³

Para Hillman (apud BERNARDI, 2002) o mito do psiquismo humano ou do autoconhecimento humano é o mito de Eros e Psique. Psiquê deriva da palavra *psykhé* e do verbo *psykhein* que em grego significa soprar, respirar, tanto no sentido de sopro, quanto no de princípio vital (BRANDÃO, 1991) Eros é o amor personificado, representa a força abstrata do desejo, a força de atração e o deleite. É ele quem assegura a coesão e a perenidade do Universo. Eros também pode ser entendido como a personificação do amor e seu nome tem como raiz etimológica, em grego, o vocábulo *eros* do verbo *érasthai* – desejar ardentemente. (idem).

Psiquê era a princesa mais nova de três irmãs, sua beleza era arrebatadora, pessoas de todos os cantos vinham para adorá-la. Isto ativou a ira de Afrodite, cujos templos haviam sido esquecidos, já que Psiquê teria se tornado para os mortais a nova deusa do amor. Afrodite mandou seu filho Eros flechar Psiquê para que se apaixonasse pelo mais horrendo dos homens. (BRANDÃO, 1991)

O rei foi consultar o Oráculo de Apolo em Mileto pois sua filha ainda não havia casado, a resposta foi que Psiquê deveria ser coberta por uma indumentária fúnebre e conduzida ao alto de um rochedo onde um monstro se uniria a ela. Porém Eros acabou se ferindo com suas flechas, então pediu ao vento Zéfiro que a levasse a um palácio magnífico. Lá ela era servida por Vozes. À noite, uma voz suave a chamava e, levada por ela, conheceu as delícias do Amor, nas mãos do próprio deus do amor, porém sem nunca vê-lo. (BRANDÃO, 1991)

Passado um tempo, Psique sentiu saudade de suas irmãs e, implorou ao marido que permitisse que elas fossem trazidas a seu encontro. Eros resistiu, ele pressentia a ameaça que

²³ (Brandão, 1991, p.250-251)

representava esta visita, mas ante sua insistência, consentiu, mas não sem antes advertí-la sobre a alma invejosa das mulheres. As duas vendo-a feliz, num palácio muito maior e mais luxuoso que o delas, foram sendo tomadas pela inveja. Ao descobrirem que a irmã nunca tinha visto a face do marido, disseram ter ouvido falar que ela havia se casado com uma monstruosa serpente que a estava alimentando para depois devorá-la, então sugeriram-lhe que, à noite, quando este adormecesse, tomasse de um candeeiro e um punhal, com uma iluminaria o seu rosto; com a outra, se fosse mesmo um monstro, o mataria. (BRANDÃO, 1991)

Psiquê resistiu os conselhos das irmãs o quanto pôde, mas o efeito das palavras e a curiosidade da jovem tornaram-se fortes. De noite colocou em ação o plano, porém viu ao seu lado a mais bela criatura, ali estava Eros, o deus do amor. Ela estremeceu e caiu, pensou em matar-se com o punhal, mas não conseguiu, ainda resvalou em uma de suas flechas, inflamada de amor inclinou-se sobre ele para beijá-lo e deixou cair uma gota de óleo fervente no ombro do deus. Eros acordou e ao ver o que se passava levantou vôo e partiu. Psiquê lançou-se na correnteza do rio. Pã a avistou e aconselhou a desistir da morte e invocar Eros. (BRANDÃO, 1991)

Psiquê caminhou noite e dia, sem repouso nem alimentação. Pediu ajuda pra Deméter e Hera, mas nenhuma das duas queria enfrentar a ira de Afrodite. Então Psique resolve ir até o templo de Afrodite. Após humilhá-la, insultá-la, torturá-la ela impôs a menina quatro tarefas. (BRANDÃO, 1991)

A primeira tarefa era a de separar uma montanha de diferentes grãos por espécie, nesta tarefa ela teve ajuda de formigas, e conseguiu completá-la. A segunda tarefa era trazer lã de ouro de ovelhas ferozes. Um caniço verde explicou a ela como pegar a lã, ela completa a tarefa. A terceira tarefa era buscar água da fonte da qual se alimentavam dois rios infernais, para completar a tarefa ela contou com a ajuda da águia de Zeus. A quarta tarefa era ir até o Hades e pegar um pouco da beleza imortal de Perséfone, ela recebeu ajuda de uma Torre, Perséfone concedeu a ela seu pedido, porém Psiquê lembrou que sua beleza havia se desgastado depois de tantos trabalhos e resolveu abrir a caixa. Então ela caiu em sono profundo. (BRANDÃO, 1991)

Eros já curado de sua queimadura foi ao socorro de sua amada. Ao vê-la desfalecida colocou de volta o conteúdo na caixa, despertou Psiquê e ordenou-lhe que entregasse a caixa à Afrodite. Eros foi a Zeus e suplicou que advogasse em sua causa. Zeus concedeu esse pedido e posteriormente conseguiu a concordância de Afrodite. Hermes levou Psiquê à Assembléia celestial onde ela foi tornada imortal. Psiquê se uniu a Eros eternamente. Nasceu

logo depois uma filha, cujo nome é Volúpia que quer dizer o prazer, a bem-aventurança. (BRANDÃO, 1991)

Segundo Brandão (1991) o mito de Eros e Psiquê se divide em cinco partes: a introdução, as núpcias da morte, a tentação de Psiquê e sua paixão, as quatro provas e o desfecho feliz com a imortalização da heroína. A “núpcias da morte” traz um tema primordial que está presente também no mito de Perséfone, a noiva consagrada a morte, o encontro com Hades, este é um arquétipo central dos mistérios femininos.

Num segundo momento Psique mergulha no êxtase de trevas, de inconsciência. Através de suas irmãs, que representam a sombra de sua consciência feminina, ela se dá conta da irrealdade de seu paraíso, e passa a se relacionar mais intimamente com sua consciência feminina do Self. Passa de um estágio de sombra para um mais desenvolvido. Este conflito é a base para o crescimento de Psique para a transformação de uma Psique vítima de Eros, em estado de sombra, em servidão, inconsciente de sua situação. (BRANDÃO, 1991)

Quando Psique vê Eros, ela o reconhece como um deus, que sintetiza em si o inferior e o superior, ligando dois níveis que aparentavam serem opostos, o monstro e o deus. Deste momento de tensão, cria-se consciência, rompe-se com a participação mística dessa relação. (BRANDÃO, 1991)

Segundo Neumann (apud BRANDÃO, 1991) este mito trabalha com fenômenos arquetípicos que assumem uma forma pessoal, de uma situação humana de vida. “A psique humana é um ego ativo que ousa opor-se, e com sucesso, a forças transpessoais” (idem, p.235). O mito trabalha a questão de que a psique humana só é assim por possuir um ego ativo que irá confrontar e tentar humanizar aspectos arquetípicos coletivos. Mas também observamos no mito que existem diversas etapas, que se fazem a partir de diálogos que fortalecem o eixo Ego-Self, trabalhando para a individuação. O mito se encerra com a deificação da “nova Afrodite”.

As quatro tarefas simbolizam movimentos da psique no processo de individuação. A primeira simboliza, segundo Neumann (apud BRANDÃO, 1991), uma mistura urobórica do masculino, e Afrodite impõe a tarefa de ordenar aspectos instintivos. Entre a primeira e a segunda tarefa surge mais um guia desta jornada, Pã.

Aparentemente os desordenados e incríveis trabalhos que Afrodite impõe à nora são apenas perigos mortais, mas o conselho de Pã – procura Eros e conquista-lhe o amor – dá pleno sentido ao que parecia absurdo. O deus-pastor faz que as tarefas passem a ter um sentido novo e definitivo para o

encontro com Eros, porque até mesmo a passagem de um trabalho a outro torna-se um caminho em direção ao amor. (BRANDÃO, 1991, p.238).

Apesar de Eros ter triunfado sobre Pã posteriormente, este teve grande importância no processo de individuação de Psiquê e do próprio Eros. Neste momento do mito Pã pode estar representando uma figura que dá sentido ao absurdo, este também é o papel de Dionísio, fiel companheiro de Pã.

A segunda tarefa faz com que Psiquê despotencialize o princípio masculino opressivo, “o tirânico poder espiritual masculino com o qual o feminino não se pode defrontar” (BRANDÃO, 1991, p.238). Se Psiquê defronta-se com tal poder queimaria como Sêmele ou enlouqueceria como as Miníades que se opuseram a Dionísio. (idem).

A terceira tarefa é a busca pela água da vida, a fonte que a contém une o superior e o inferior, a tarefa de Psiquê é dar forma e repouso a esta fluída vitalidade sem por ela ser despedaçada. (BRANDÃO, 1991) Novamente aqui podemos lembrar o mito de Dionísio que metaforiza em diversos momentos este desmembramento pelo lado numinoso que não pôde ser contido. Neste momento do mito já podemos observar a espiritualidade masculino-feminina de Psiquê. (idem)

Nas primeiras três tarefas Psiquê é auxiliada por seres da natureza, metáforas de suas forças internas, mas a última tarefa deve ser realizada por ela mesma. Ela é somente auxiliada pela Torre, símbolo da cultura humana. Nesta etapa ela enfrenta seu princípio feminino central. Psiquê teve de resistir às tentações das profundezas para que não permaneça-se fixada no Hades, como Perséfone. A torre lhe dá direções claras ao entrar no Hades: não sentir piedade, ou seja, deve se preservar a estabilidade do Ego (NEUMANN, apud BRANDÃO, 1991).

O feminino é ameaçado na estabilidade do ego pelo perigo da distração, provocada pelo relacionamento, causada por Eros. Esta é a difícil tarefa com que se defronta qualquer psique feminina em seu caminho para a individuação: ela deve abandonar o anseio pelo que está próximo em função de um objetivo distante e abstrato. (...) o componente universal do relacionamento é tão essencialmente uma parte da estrutura coletiva da psique feminina, que Briffault a considera o fundamento de toda comunidade e cultura humana, as quais ele julga pertencentes ao grupo feminino com seu vínculo entre mães e filhos. Mas este vínculo não é individual e sim coletivo, pois pertence à grande Mãe [...] Originalmente ‘ajudar’ sempre significou ‘participação mística’. (BRANDÃO, 1991, p.245)

Após sua catábase seu amor consciente alcança a esfera psíquica. O fracasso de Psiquê ao abrir a caixa que contém a beleza imortal é necessário, é este fracasso que dá a Psiquê a vitória, é assim que ela consegue evocar intuitivamente a perfeita masculinidade de Eros. A busca por sua individuação é um processo muito doloroso “porque é um parto e um pacto extremamente difíceis” (BRADÃO, 1991, p.229).

O mito da Psiquê é um mito que fala de uma coniunctio do processo de individuação, que é doloroso, que está ligado a morte, a entrega, e a diversas metamorfoses. Este é o mito de nossa psique. Relação com o outro, com os outros de nossa psique. “A faculdade de amar da alma individual é divina e que a transformação pelo amor é um mistério que deifica” (BRANDÃO, 1992, p.249):

Para a psicologia arquetípica, o sofrimento infligido pelo Amor nada tem de profano, nem a não obrigatoriedade do amor ser acompanhado por um amor recíproco. Este sofrimento é iniciático. Visa tornar o indivíduo mais consciente de si mesmo, mais sutil, mais desperto, ciente de suas fraquezas, limitações e dependências, consciente da dor e da morte no mundo, mais vulnerável ao outro que se apresenta diante dele. Acima de tudo, o sofrimento do amor conduz o indivíduo a vivenciá-lo como um verdadeiro poder divino e daimoniaco que transcende seus desejos egóicos, lançando-o em um movimento de aprofundamento tanto com o mundo exterior quanto com sua alma (BERNARDI, 2002, s/p)

Segundo Jung (apud BERNARDI, 2002) Eros resiste a compreensão racional, os efeitos do amor não podem ser racionalizados, controlados ou domesticados. Eros é uma divindade que transcende os limites humanos. Psiquê no mito busca uma relação com este deus. Assim também é Dionísio que navega sob o mar da desrazão e demonstra em seu mito o que acontece àqueles que o negam ou tentam controlá-lo, domesticá-lo. Nossa psique deve encontrar meios para dialogar com este deus e de crescer junto ao que transcende os limites do homem.

É importante ressaltar que o mito de Dionísio, segundo López-Pedraza (2002), nos move de forma diferenciada que os mitos de outros deuses do panteão grego, nossa imaginação se conecta imediatamente com os complexos mais arcaicos da humanidade, nos aproxima a níveis mais profundos da psique. Assim como Psiquê precisamos nos aproximar

das profundezas do Hades para conseguirmos entrar em contato com nossos deuses, com o que nos completa e nos constitui.

Além de transitar pelos subterrâneos, Dionísio é um deus que transita no supraterrrestre, no terrestre, no inferno e no céu. Suas características supraterrrestres e infraterrestres vêm da união de dois deuses, Perséfone (rainha do Hades) e Zeus (deus do Olimpo), seu aspecto supraterrrestre é mais reforçado em seu segundo nascimento a partir da coxa de Zeus, que o tornou imortal. Ele também nasceu de uma mortal e foi criado por mortais o que o coloca intimamente ligado a aspectos terrenos também. Ele é atacado por Titãs do Tártaro, uma espécie de inferno, mas seu coração, em algumas versões, vai ao Éter e ele se torna responsável pelas almas que vão para o céu. (NIKASIOS, s/d, s/p)

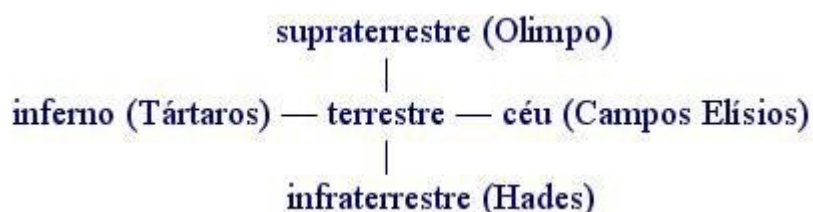


Figura 2 – Locais por onde transita Dionísio. ²⁴

O mito de Psiquê mostra a importância do desenvolvimento de uma consciência do Self, diante o confronto com aspectos arquetípicos coletivos. Para conseguir humanizar esses aspectos coletivos Psiquê tem de passar por diversos momentos de tensão entre os níveis superior e inferior humanos e assim da psique. Dionísio também traz esta tensão que é metaforizada principalmente em seu desmembramento O deus vai se humanizando ao longo de seu mito, a ponto das tensões não mais serem tão abissais que o destruam quase por completo. Destes momentos de tensão é que pode-se criar a consciência do Self.

Também podemos entender através do mito de Psiquê a importância dos aspectos inconscientes nesta jornada de individuação, no mito esses aspectos são simbolizados por animais e divindades que auxiliam Psiquê a completar suas tarefas, somente com a força de sua consciência egóica ela não conseguiria vencer seus desafios. Pã é uma das divindades que auxilia Psiquê, assim também compreendemos que pode ser Dionísio a nossa psique, trazendo sua sabedoria em prol da ampliação da consciência de Self.

²⁴ Fonte: (NIKASIOS, s/d, s/p)

Esses diálogos com as forças do inconsciente fortalecem o eixo Ego-Self, então no final é a consciência de Psiquê, uma vez ampliada, que deve vencer a batalha por si, com a ajuda da torre, que simboliza a cultura humana. Psiquê tem que resistir finalmente as tentações das profundezas para não se perder no Hades, uma vez que aprendemos com as forças do inconsciente devemos saber o momento de voltar à luz da consciencia, porém neste segundo momento voltamos a uma consciencia muito mais ampliada.

Esse processo de coniunctio que fortalece o eixo Ego-Self é doloroso, ligado a morte e a entrega, um processo de diversas metamorfoses, como podemos observar tanto no mito da Psiquê quando no mito de Dionísio. E lembramos, Dionísio é o deus das metamorfoses, ligado também a morte e as forças do inconsciente, então além de todos as similaridades entre estes mitos, podemos compreender que Dionísio deve estar presente no processo de individuação de Psiquê, e assim, de nossa própria psique.

3.1 A SABEDORIA FEMININA DE DIONÍSIO: A ANIMA ENQUANTO CAMINHO QUE CONDUZ À PSIQUE

Como pudemos verificar nos mitos sobre Sophia ou da Deusa da Sabedoria, a sabedoria é representada por uma divindade feminina. Por isso escolhemos como tema deste trabalho a sabedoria de Dionísio e não, o conhecimento de Dionísio, pois o que este deus nos traz é um saber intuitivo e não racional. A sabedoria está ligada a um saber da alma, intuitivo. A intuição é a percepção que não se dá através dos sentidos, é uma percepção que chega pelo inconsciente.

Reforçamos neste sub-capítulo a qualidade feminina da sabedoria de Dionísio. No mito de Dionísio podemos perceber a grande influência de figuras femininas na construção de sua sabedoria. Para desenvolver sua sabedoria Dionísio teve que se humanizar e se desenvolver, e nisso o deus fez com ajuda de diversas figuras femininas, suas imagens de anima.

Jung (1986) considera a anima o componente feminino da personalidade do homem e a imagem que este traz em si do feminino. Para Jung (idem) a anima é o arquétipo do feminino. Para Hillman (1984) a anima pertence a todas as coisas, ela é a possibilidade de interioridade. Segundo Hillman (idem) a anima é uma estrutura de consciência relevante para a vida não só dos homens, mas também das mulheres. Ela representa a criatividade psicológica: “Se a anima é o caminho que conduz à psique, então as experiências da anima

constituirão um caminho iniciáticos para criatividade psicológica” (HILLMAN, 1984, p.55). A alma se torna psique através do amor, Eros é quem engendra a psique. A criatividade então é resultado do amor.

Assim a criatividade e sabedoria de Dionísio são forjadas através de suas experiências com sua alma. Para compreender sua sabedoria é necessário também compreender o papel fundamental de cada uma dessas imagens de alma.

Dionísio possui duas mães. Uma deusa que gera o Dionísio Zagreu (Perséfone), e uma mortal (Sêmele) que o gera uma segunda vez. Há também duas figuras maternas que auxiliam e acolhem Dionísio, Atenas (ou Deméter, dependendo da versão do mito) e Tétis. Atenas (ou Deméter) o resgata dos Titãs e Tétis acolhe Dionísio quando Licurgo o persegue. Outras representantes da alma no mito são Ariadne e Afrodite. Cada uma dessas seis figuras simboliza uma raiz da sabedoria feminina de Dionísio, e para nos aproximarmos desta sabedoria é necessário conhecer o papel dessas figuras em seu mito e sua relevância à psique.

Dionísio nasce da deusa do submundo, da morte, sendo a sua primeira figura de alma (ALVARENGA et al, 2007), ela é representada por um feminino mais jovem e inconsciente. Perséfone é guia das almas ao mundo dos mortos (nas profundezas), sendo assim, representa o reino do inconsciente e da espiritualidade, (NANNI, NEHEMY, 2007) “personifica as escuras forças do invisível reino dos mortos” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 21), representa a morte de um estado anterior para o renascimento de uma nova vida. Perséfone é a figura central nos Mistérios de Elêusis, principal religião dos gregos antes do cristianismo. Seu mito serve nos rituais dessa religião como metáfora da renovação após a morte. (BOLEN, 1990).

Dionísio tem íntima relação com o submundo e com a morte, uma herança de Perséfone. Dionísio é um deus ctoniano, é o deus das forças inconscientes. O inconsciente é simbolizado pelo submundo, cuja rainha é a própria Perséfone. Como já explicitado anteriormente Dionísio é o libertador do mundo subterrâneo ele inicia e conduz as almas por este mundo.

Heráclito escreveu “Dioniso e Hades são um e o mesmo” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.58). Dionísio possui uma profunda conexão com a morte, a morte nele é vivida no aqui-e-agora. Quando seus adoradores pedem proteção eles estão se referindo a esta vida e não a uma vida após a morte. A morte perdeu o lugar que possuía na cultura, a perplexidade diante a morte, ela está separada da imagem que lhe outorgava emoção, e lembremos: a morte é a emoção mais forte e individual. A medicina moderna vem destruindo a possibilidade de que a agonia frente à morte possa nutrir nossa consciência. A agonia não é reconhecida como uma importante realidade psicológica que precisa ser vivenciada, ela é simplesmente suavizada por

medicamentos. (idem) Esquecemos que a morte está intimamente ligada ao corpo e a vida, já que quando nascemos nosso corpo começa a morrer. A morte é a eterna companheira o corpo:

Hades introduz o motivo da morte. Nenhuma discussão sobre o corpo estará completa sem ela. Hades e o corpo podem parecer, à primeira vista, muito distantes um do outro; no entanto, existe uma relação essencial e, se isto necessitasse de confirmação, torna-se evidente em duas observações muito conhecidas: que Hades é o deus grego da morte e que a morte entre no mundo com o corpo e permanece como sua constante companheira ao longo do trajeto da vida (MICKLEM, apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.62)

Apesar de Bolen (1990) colocar Perséfone como uma deusa que se deixa conduzir, ela é ao mesmo tempo guia do submundo, assim como o é Dionísio. Ela serve de metáfora à habilidade de movimentar-se entre o mundo egóico e o mundo arquetípico. Ela é guia tanto para aqueles que visitam o submundo quanto àqueles que se perdem no submundo, perdem sua relação com a realidade. Ela é uma deusa flexível, maleável, consegue caminhar sobre dois mundos com muita familiaridade. (BOLEN, 1990)

Perséfone é a imagem arquetípica que sente familiaridade à linguagem “simbólica, ritual, loucura, visões, ou experiência mística extática” (BOLEN, 1990, p. 283). Ela também é receptiva, aos outros, escutando-os sem preconceitos, receptiva também à sua própria psique, a escutando como uma totalidade. (BOLEN, 1990).

Dionísio nasce da junção de um deus da luz, com a rainha do mundo subterrâneo, junção de opostos “sumamente complexos” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.21). Ter Perséfone como sua primeira mãe demonstra uma forte herança de um feminino das profundezas, ctônico, ligado ao inconsciente.

Dionísio é concebido e nasce numa gruta; em sua juventude também vive em uma caverna com as ninfas, os sátiros, as musas e Sileno. A gruta e a caverna são lugares úmidos, escuros, que representam psiquicamente este lado mais obscuro e ctônico da psique: o inconsciente. Também é sinalizado o lado ctônico desse deus logo no início de seu mito pelas circunstâncias de seu nascimento, que além de ter se dado em uma gruta, se fez através da concepção de Zeus enquanto cobra.

A cobra e a serpente aparecem em dois momentos do mito representadas tanto em seu nascimento, quanto na batalha contra os piratas tirreanos. A serpente também aparece em seus rituais, pulam das cestas das canéforas. A serpente é um animal ligado ao feminino mais primitivo, o que reforça a idéia de que Dionísio está representando um aspecto do feminino

mais ctônico, aspectos profundos do inconsciente. Dionísio é o deus das forças inconscientes da psique.

Perséfone também está associada à fertilidade. Ela simboliza a primavera e principalmente o ciclo das estações, os períodos de estiagem e germinação, está ligada, assim como Dionísio, ao símbolo da semente. A semente necessita estar sob a terra, na umidade e no frio para poder se preparar para o período de germinação, onde sobe à superfície e cresce, frutifica. (BOLEN, 1990). Além disso, a semente morre para dar novos frutos (FORTUNA, 2005).

“A fertilidade da primavera é recolhida pela floresta, onde no silêncio e escuridão, aguardará o momento de se fazer ouvir” (TEIXEIRA, s/d, s/p). O silêncio da gestação de uma semente complementa e contrasta o ruído ensurdecido e caótico de seu romper pela terra em busca do céu de possibilidades, é o paradoxo dos opostos, o silêncio e o ruído caótico. Essa música “parece brotar do fundo da natureza” (idem), é uma música dissonante, desarrazoada, música que contempla as desarmonias da natureza, caótica, cheia de diferentes timbres e contrastes.

Esta sinfonia do recolhimento e afloramento da semente nos remete a alguns relatos das músicas e sonorizações dos rituais dionisíacos: gritos, sons a-lógicos, caóticos, ruídos. (FORTUNA, 2005) Um dos nomes de Dionísio era *Brômios* que falava dos ruídos surdo que caracterizavam o deus, quase como um silêncio caótico da semente na umidade da terra. “A morte é parte desse enquadramento e parte desse ritmo. Morte, fim, começo, vida – ritmo. Deve estar aí a afinidade entre mito e música, tão clara quanto a que existe entre mito e poesia.” (SEABRA, 1992, p.45)

Segundo Aristóteles (apud DETIENNE) a semente cresce e consegue irromper através da terra devido ao efeito conjunto do humor (*ikmás*) e do suco (*dúnamis*), a terra úmida estaria cheia de humor e suco que nutriria e incharia a semente. Depois na superfície essa umidade sob o sol ferveria transformando-se no fruto que se alimentaria do suco (potência da planta enraizada na terra). Este princípio úmido sustenta o poder exercido por Dionísio sobre a natureza. (idem)

Podemos dizer que Dionísio enquanto metáfora da semente contém em si tanto o inverno quanto a primavera, tanto o recolhimento silencioso do inverno em busca da renovação da primavera, quanto os sons da germinação primaveril (TEIXEIRA, s/d). A semente contém em si todas as possibilidades, mas para que possa germinar exige um sacrifício. A palavra sacrifício, segundo Berry (1979), significa “fazer sagrado”. Então para que a semente germine é preciso que se faça sagrado este movimento de silêncio e som

caótico, permitindo que sejam sacralizados ambos estes momentos, ambos vividos, para que possam coexistir.

Dionísio é ligado também a outra deusa que fala desse crescimento vegetal: Deméter. Existem duas versões sobre o resgate de Dionísio depois de sua morte, uma em que seu coração é salvo por Deméter e outra por Atenas. Uma deusa virgem e uma deusa vulnerável. Então olhemos para o simbolismo dessas duas deusas.

Deméter é deusa dos cereais e da agricultura, a deusa mãe. Uma fase mais madura do feminino, afinal ela é a própria mãe de Perséfone, Deméter está relacionada a fertilidade de modo geral. Ela também, assim como Perséfone, é guia dos vivos que visitam o mundo das trevas. Esta deusa está intimamente ligada a Dionísio: enquanto este é deus da vegetação, ela é a da agricultura; ela tem como principal símbolo o trigo, Dionísio, a videira; enquanto “uma dá a comida, o outro dá a bebida à humanidade” (FORTUNA, 2005, p.58), o pão e o vinho.

Já Atenas, a deusa da sabedoria e das artes, da guerra e das artes domésticas, deu humanidade “as rédeas para amansar o cavalo”, a habilidade aos construtores de navios. (BOLEN, 1990) Pode-se pensar que por essas características que Atenas deu a Dionísio certa consciência adaptativa em sua ressurreição. Planejamento, execução, pensamento intencional, estratégia, aspecto prático, resultados tangíveis, pensamento racional, domínio da vontade e do intelecto sob o instinto e a natureza, todos estes atributos foram importantes para potencializar o segundo nascimento do deus, agora mais adaptado, mais humanizado. (FORTUNA, 2005)

Podemos pensar em um ponto em comum dessas duas figuras maternas que o salvam das cinzas, ambas representam guias que auxiliam a adaptação do mundo mais inconsciente ao consciente. Deméter, enquanto guia do submundo, sabe os caminhos para entrar e sair do mundo das trevas, auxiliando nesta passagem entre mundos. Além disso, ela ensina o cultivo da natureza, a agricultura, elemento também adaptativo. Atenas é quem auxilia o homem a controlar a natureza. Podemos entender que elas passam para Dionísio a sabedoria de limitar, adaptar, humanizar aspectos mais arcaicos e inconscientes da psique.

De outro lado temos Sêmele representando a Grande Mãe (BRANDÃO, 1991). Seu nome traz como significado “terra”. Sêmele é colocada também como simbolizando a Lua em algumas versões, enquanto deusa lunar, vinculada a lua como Selene (LEEMING, 2004). Segundo Fortuna (2005) podemos reconhecer nesta segunda gestação de Dionísio um mito naturalista elementar, no qual a terra-mãe é fecundada pelo brilho do deus do céu donde nasce um novo deus.

Dionísio é chamado de “o duas vezes nascido” ou “o de duplo nascimento” (*dio-nisio*). O nascimento duplo remete ao processo de iniciação nascimento-morte-renascimento. (FORTUNA, 2005) Seu segundo nascimento a partir da coxa de Zeus concede a Dionísio a divindade, já que se ele nascesse de um deus e uma mortal não poderia nascer como deus; mas sendo gestado e nascido de Zeus, automaticamente ele nasce como deus.

A coxa simboliza força, (FORTUNA, 2005) ela é um suporte móvel como se fosse uma coluna de sustentação do corpo. A força divina de Dionísio vem por seu segundo nascimento da coxa de Zeus, e também por ele ter sido “aquele que nasceu do fogo” de Zeus enquanto sua mãe padecia (FORTUNA, 2005).

O fogo simboliza “o que tudo pode”, a força do caos, da transfiguração. (FORTUNA, 2005) Vale lembrar que este é um elemento que purifica. O fogo não aparece somente em seu nascimento, mas é uma característica também das iniciações dionisíacas. É através do fogo que Dionísio ganha uma terceira gestação divina. Nas iniciações o fogo está metaforizando a morte do iniciado para seu renascimento em um outro nível de consciência.

A morte de Sêmele pelo fogo, diante a glória de Zeus também é significativa à análise do mito, pois demonstra a força e resistência do poder divino sobre a fragilidade do poder humano (FORTUNA, 2005); e como o contato com estas forças podem nos destruir. Neste ponto do mito é reforçado novamente, assim como o foi no momento em que os Titãs desmembram Dionísio, a necessidade de um cuidado ao se aproximar às forças do inconsciente.

A figura de Ariadne é muito importante no mito de Dionísio, talvez seja sua figura de alma principal. Ariadne é uma deusa egéia da vegetação e principalmente das árvores. Dionísio é considerado também como o deus das árvores. (FORTUNA, 2005)

Ariadne é considerada a Senhora do Labirinto (KERÉNYI, 2002). Sócrates (apud idem) alude a imagem do labirinto a do próprio submundo. Então poderíamos fazer um paralelo entre Ariadne e Perséfone.

Ariadne representa uma mulher que integra seus sentimentos e fantasias negativas, simbolizada pela sua herança familiar, o Minotauro. A relação entre Dionísio e Ariadne contém a loucura da assimilação tanto de aspectos negativos quanto de positivos. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002). A aliança entre Dionísio e Ariadne simboliza a união do deus com aquele iniciado nos mistérios, o casal divino. (FORTUNA, 2005)

Tétis não é mãe de Dionísio, mas se apresenta como uma importante figura materna. Em sua adolescência Dionísio é perseguido por Licurgo, Dionísio foge das forças da destruição refugiando-se em suas próprias emoções, nos braços de Tétis, que vive no mar, ela

lhe traz conforto e segurança. Além disso, Tétis o instrui em sua teletai, ela é uma imagem mais antiga que ensina ao deus mais novo sobre seus ritos. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002).

Tétis é uma titânide, filha de Urano e de Gaia. Da sua união com o seu irmão Oceano, nasceram as três mil oceânides e três mil rios. Ela personifica a fecundidade da água, que alimenta os corpos e forma a seiva da vegetação. Tétis é representada como uma mulher jovem, de aspecto sábio que passeia pelo mundo numa concha de marfim, puxada por cavalos brancos.

Tétis aparece reforçando a ligação de Dionísio ao mar. O mar nos rituais dionisíacos aparece como parte do processo de purificação. Além disso, o mar também ressalta Dionísio como o deus da umidade e também retoma sua característica de deus das forças inconscientes, já que o mar simboliza o inconsciente.

Tanto as perseguições a Dionísio, quanto seu desmembramento e seus rituais de purificação através da água e do fogo nos falam também da construção da sabedoria feminina deste deus. A perseguição constante de Dionísio por Hera demonstra um conflito inevitável deste deus com a deusa da família, do casamento, do compromisso.

Hera é a Grande Mãe de todos os deuses, leal, fiel e devotada. Filha de Cronos, a deusa herda do pai sua capacidade de delimitar, controlar, cercar, trazer limites. (BOLEN, 1990) Em contraponto está Dionísio, o deus das orgias, dos excessos, dos desregramentos, do rompimento de limites. Para Dionísio não importa as leis humanas, e sim as divinas, as do Self. (ALVARENGA et al, 2007). Há neste deus uma recusa à atuação política, às ambições de poder e riqueza, e às extravagâncias da vida civilizada, que ordenam à vida material.

Dionísio simboliza a ruptura com as leis humanas, a teimosia e a deriva frente as regras estabelecidas em sociedade. (FORTUNA, 2005) A sabedoria de Dionísio extrapola as leis, regras e a lógica do conhecimento humano e por isso acaba criando conflitos dentro da pólis, que está representando a construção do conhecimento e cultura humana.

Brandão (1991) coloca que em Atenas se evitava o contato entre os objetos do culto de Hera e do culto de Dionísio, as sacerdotisas dessas duas divindades nem mesmo se cumprimentavam. Ele é o deus menos político e não há cidade alguma que tenha sido colocada sob sua proteção. Afinal, Dionísio suscitava experiências religiosas que colocavam em risco o estilo de vida e os valores da época, ele era uma ameaça às instituições da religião olímpica. (idem) Se pensarmos em um paralelo psíquico podemos entender que aqueles que colocam sua psique sob proteção de Dionísio correm o risco de sucumbirem à loucura.

Este é um conflito interno que temos e que, em certos momentos, Hera é a vitoriosa, em outro Dionísio, mas que é certamente, assim como no mito, um conflito eterno.

Debatemos-nos com o que nos é pedido pela cultura e com o que nos é pedido pelo inconsciente.

O desmembramento de Dionísio demonstra um lado de força, agressividade e calores titânicos que necessitam de humanização, e uma conseqüente luta pela transformação desses elementos para uma forma criativa de expressão através de prazeres e emoções corporais autênticas - dança, teatro, sexualidade (ALVARENGA et al, 2007). O desmembramento permitiu a Dionísio a vivência de uma consciência corporal de cada parte desmembrada, dissolvendo o controle central do ego e promovendo a ressurreição de uma consciência arquetípica (ALVARENGA et al, 2007).

Esta experiência permitiu um desenvolvimento da função sensorial de Dionísio, seus limites físicos e emocionais. Além disso, este processo pode ser encarado como metáfora para o desenvolvimento da conscientização corporal que passamos ao longo da vida, e que exigem momentos de dissolução do ego, que envolvem inevitavelmente o desespero do desmembramento e a dor da nova percepção do corpo através de uma consciência mais ampla de suas partes distintas. (HILLMAN, 1997)

O desmembramento é uma imagem arquetípica, que se repete em vários mitos, inclusive no de Dionísio até mais de uma vez (Dionísio, Actéon, Penteu, Licurgo). Ela pode ser considerada uma metáfora da loucura, da psique despedaçada, cindida. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002). “[...] algumas emoções dionisiacas, como rasgar a roupa depois de uma peça trágica ou a emoção própria do duende, estão relacionadas com o desmembramento” (idem, p. 22). Esse confronto da criança divina com as forças titânicas é considerado por López-Pedraza (idem) como a primeira iniciação no processo dionisiaco da vida. Seria o modelo mítico da iniciação individual nos primeiros anos de vida.

Das cinzas dos Titãs e de Dionísio nasce o homem. (BRANDÃO, 1991) O homem então tem em sua constituição psíquica uma parte titânica e outra dionisiaca. Parte de sua psique dilacera, outra é dilacerada. Uma é mais instintiva, primordial, inconseqüente e outra que se humaniza, entrando em contato com seu lado mais humano. Mas nunca sem se perder de suas origem, de sua raiz titânica que apesar de ter um poder devastador contém também um enorme poder criador, renovador, de tremenda força e energia.

Quando Dionísio é dilacerado pelas forças primordiais, as forças mais inconscientes, lhe é garantida a oportunidade de renascimento em outra condição, uma condição guiada por Atenas, segundo a versão órfica do mito. Dionísio é nesta versão guiado aos céus, da onde pode guiar as almas humanas, um novo lugar para este Deus, longe da força aniquiladora

titânica. Assim como no mito Judaico-cristão, a partir do sacrifício de um deus, ou filho de um deus, as almas humanas podem subir aos céus.

Para a ressurreição necessitamos de um auxílio, uma figura feminina como Atenas ou Deméter, que resgate nosso coração para uma nova gestação, um novo processo de amadurecimento e nascimento. Atenas aqui representa um aspecto da alma menos ctônica, já que ela é uma deusa que nasce da cabeça e Zeus, por isso mais racional, que pode auxiliar Dionísio no resgate de dissolução para um processo de coagulação através de seus atributos mais ligados à consciência.

A história de Actéon, sobrinho de Sêmele, reafirma dessa idéia da reconstrução da psique despedaçada com ajuda do arquétipo da mãe. Ártemis castigou Actéon transformando-o em um cervo por tê-la surpreendido enquanto se banhava. Os cinquenta cães de caça de Actéon o destroçaram. Autônoe, sua mãe, recolheu seus ossos, juntando-os, reunindo-os.

A reconstrução pelos ossos com o auxílio de uma figura do feminino é um tema arquetípico, que podemos verificar em diversos mitos, inclusive no de 'La Loba'. 'La que sabe' é uma velha cabeluda, gorda, que evita o contato humano, e apresenta geralmente mais sons animais que humanos. Seu único trabalho é recolher ossos, depois de recolhê-los ela canta sobre os ossos, que começam a se ferrar com carne e pêlos, a criatura começa a respirar e abre os olhos, então dá um salto e sai correndo. (ESTÉS, 1994) López-Pedraza (2002) considera esta imagem uma ótima metáfora do psiquiatra, e podemos acrescentar de todo cuidador da psique, que busca recolher os ossos e reuni-los.

Afrodite também é uma importante imagem de alma no mito de Dionísio. Deusa do amor e da beleza, mulher criativa, uma amante do riso, ela governa a sensualidade e a sexualidade. (BOLEN, 2005)

À Afrodite é atribuída também a loucura divina, e por isso os atos de possessão destes deuses são muitas vezes confundidos. (FORTUNA, 2002) Além disso, Dionísio e Afrodite são patronos dos banquetes e simpósios. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Segundo Fortuna (2002) a sexualidade de Afrodite é desfrutada num corpo dionisíaco. Da comunhão entre estes dois deuses nasce Príapo, como já mencionado.

Como pudemos verificar no mito de Psique, Afrodite ensina e proporciona crescimento à Psique. Afrodite é um importante aspecto anímico para Dionísio pois além de estar muito próxima a este, juntos na loucura divina, ela é fonte de criatividade, sua presença na relação Dionísio e psique essencial.

Essa intensa relação com sua alma, representada por diferentes imagens desde o início de sua vida, é essencial à construção da sabedoria dionisíaca. Além de possuir diversas

figuras femininas que o auxiliam e protegem em seu mito ele também é seguido por mulheres, onde em seus rituais a figura das mênades está sempre presente. Ele aceita as figuras femininas com as quais se relaciona e propicia um movimento de resgate e divinização dessas figuras femininas (BOLEN, 2002). Dionísio resgata Sêmele do Hades e a diviniza. (ALVARENGA et al, 2007), também resgata Ariadne do submundo e a diviniza. (FORTUNA, 2005)

Dionísio representa psiquicamente um forte aliado à figura da alma e do feminino, ele é o deus das mulheres. Ele foi venerado particularmente pelas mulheres. López-Pedraza (2002) coloca que se pode imaginar que as almas das mulheres que seguiam o deus estavam genuinamente satisfeitas, provavelmente essas experiências lhes traziam intuições muito profundas. Ele é o protetor das mulheres, porém pode tanto resgatá-las e divinizá-las quanto enlouquecê-las. Ele encarna um deus que emancipa a mulher por vias desarrazoadas.

Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas
 Vivem pros seus maridos
 Orgulho e raça de Atenas
 Quando amadas se perfumam
 Se banham com leite, se arrumam
 Suas melenas
 Quando fustigadas não choram
 Se ajoelham, pedem imploram
 Mais duras penas, cadenas
 Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas
 Sofrem pros seus maridos
 Poder e força de Atenas
 Quando eles embarcam soldados
 Elas tecem longos bordados
 Mil quarentenas
 E quando eles voltam, sedentos
 Querem arrancar, violentos
 Carícias plenas, obscenas
 Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas
 Despem-se pros maridos
 Bravos guerreiros de Atenas
 Quando eles se entopem de vinho
 Costumam buscar um carinho
 De outras falenas
 Mas no fim da noite, aos pedaços
 Quase sempre voltam pros braços
 De suas pequenas, Helenas
 Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas

Geram pros seus maridos
 Os novos filhos de Atenas
 Elas não têm gosto ou vontade
 Nem defeito, nem qualidade
 Têm medo apenas
 Não tem sonhos, só tem presságios
 O seu homem, mares, naufrágios
 Lindas sirenas, morenas
 Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas
 Temem por seus maridos
 Heróis e amantes de Atenas
 As jovens viúvas marcadas
 E as gestantes abandonadas, não fazem cenas
 Vestem-se de negro, se encolhem
 Se conformam e se recolhem
 As suas novenas
 Serenas
 Mirem-se no exemplo
 Daquelas mulheres de Atenas
 Secam por seu marido
 Orgulho e raça de Atenas²⁵

Dionísio desconstrói a imagem da mulher de Atenas. Na desrazão as mulheres negavam alguns papéis que lhes eram impostos e se juntavam as outras mulheres em busca da libertação oferecida pelo deus.

Dionísio é essencialmente um deus das mulheres, como pudemos observar. Porém a relação que Dionísio estabelece entre os universos feminino e masculino é mais complexa do que apenas considerá-lo o deus das mulheres. Ao mesmo tempo em que está ligado à símbolos de virilidade e poder, como o phállos, é acompanhado por sátiros, é pai de Príapo, está ligado à Pã e é tutelado por Sileno, Dionísio também é protetor do feminino. Sua própria imagem por vezes é máscula e em outras feminina. Podemos refletir sobre a possibilidade de Dionísio representar o aspecto masculino mais profundo e inconsciente do feminino.

Hillman (1984) coloca que a própria estrutura de consciência masculina e fálica trazida pelo deus não o separa da feminilidade, ele é homem e mulher num só corpo. Sua consciência não é apenas a integração do feminino pelo masculino, mas é uma consciência andrógina, eles estão unidos primordialmente. A coniunctio, segundo Hillman (idem), é uma possibilidade apriorística e não apenas uma meta a ser alcançada, já está na psique enquanto possibilidade, enquanto estrutura arquetípica, representada metaforicamente pela figura de Dionísio.

²⁵ Mulheres de Atenas. Composição de Chico Buarque de Holanda. Disponível em: <http://www.cifras.com.br/>

Havia uma tradição na Grécia de igualar Dionísio e Ariadne a Eros e Psique. Como pudemos observar estes pares possuem muito em comum. Assim, o aspecto andrógino do deus acolhe o dinamismo de Eros e Psique. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Jung (1987) faz uma relação entre a androginia e o Self, regulador do equilíbrio da personalidade, e também com o hermafrodita, que sintetiza a união dos opostos da psique.

3.2 RELACIONANDO-SE COM A SABEDORIA DIONISÍACA: O FORA QUE RESIDE DENTRO

Entrar em contato com a sabedoria deste deus caleidoscópico é se aventurar em um terreno que não estamos acostumados a freqüentar surgem aspectos muito familiares à alma, porém não ao nosso Ego, por isso este contato pode causar estranhamento. Afinal estamos lidando com o deus ctônico, que fala das profundezas da psique mais desconhecidas a nosso Ego, e que por serem tão distantes e estranhas nos assombram, nos petrificam.

Dionísio é um deus estrangeiro, que traz experiências que parecem estar fora de nosso ambiente habitual, mas que segundo López-Pedraza (2002) é também familiar, afinal o corpo em que nascemos é o mais estranho a nós. Nos rituais ele é invocado como aquele que em de fora “Vem, vem, vem Dioniso!” (idem, p.62). Pelbart (1989) traz que isto que está ‘fora de meu ser’, ‘fora de meu espaço’, ‘fora de meu tempo’ é o que Blanchot chama de o Fora.

Por isso trataremos sobre as relações com o Fora enquanto possibilidade de relação com Dionísio, ‘aquele que vem de fora’. Discorreremos neste subcapítulo sobre algumas diferentes formas de Relação com o Fora, com o que nos é estranho ao Ego, mas muito familiar e importante à alma. Para isso utilizamos para embasamento teórico um filósofo brasileiro contemporâneo que estuda a loucura e a desrazão, Peter Pål Pelbart. Este autor fala da Relação com o Fora, que se dá através de uma turbulência que coloca o indivíduo em contato com o acaso, a ruína, a força e o desconhecido. Mas para falarmos do Fora precisamos esclarecer os conceitos de razão e desrazão.

Segundo o dicionário Houaiss (2009) razão é a faculdade de raciocinar, compreender, ponderar. O conceito de “razão” deste trabalho é embasado na filosofia racionalista, como razão lógico/matemática. Os filósofos racionalistas definiam o racionalismo como uma operação mental, discursiva e lógica que busca extrair conclusões se as proposições pensadas são verdadeiras, falsas ou prováveis. Eles utilizaram a matemática como instrumento da razão

para explicar a realidade. Para eles a razão opõe-se a percepção dada pelos sentidos. (MARTINS, 2005)

Para discutir o conceito de Desrazão utilizamos novamente o filósofo Pelbart (1989, 1993). Poucos são os dicionários que contém a palavra desrazão, os que a definem são breves e pouco explicativos, como pode ser visto a seguir: “falta de razão; sem-razão” (LAROUSSE CULTURAL, 1998; PRIBERAM, 2008; MICHAELIS, 2007) , e ainda, “ausência ou falta de razão; injustiça” (HOUAISS, 2009, p.1015).

A Desrazão não pode ser definida, defini-la seria correr o risco de perder o propósito de trazê-la para este trabalho. Mas é importante ressaltar que a Desrazão não é o oposto da razão, ela vai muito além da razão, ela é o diferente, o novo, o estranho, o outro, a sem-forma, as forças, o Fora. (PELBART, 1989)

Pelbart (1989) coloca o Fora como a Diferença. O Fora é uma pluralidade de forças, que por suas diferenças geram intensidade. A força não é visível, pois foge a razão e ao conhecimento, nem invisível; ela se demonstra de modo Obscuro. Segundo Pelbart, a claridade do conhecimento é incapaz de se abrir para a região das forças.

Segundo Blanchot, Nietzsche mergulhava no Obscuro, entrando em contato com o Fora, trazendo assim uma turbulência característica às suas obras. É importante ressaltar uma questão trazida por Berry (1979): o mundo subterrâneo é descolorido, o tom negro, obscuro que vemos nele é fruto de nossa luminosidade contrastante.

Blanchot (apud PELBART, 1989) cita Nietzsche para representar uma relação com o Obscuro. Nietzsche trouxe através de suas obras uma crítica com relação à luminosidade, já que esta era tida, desde Platão, como símbolo da verdade, do bem, do ‘ver claramente’. “Mas assim como Dionísio dispersa Apolo, também em Nietzsche o pensamento se liberta de sua subordinação à luz, à forma e ao equilíbrio, para expor-se à força” (PELBART, 1989, p.102).

Para compreendermos melhor a relação de Dionísio com o Fora, e a importância do contato com este deus para a psique, iremos abordar três modalidades de funcionamento da Relação com o Fora: a Experiência-Limite; o neutro; o Caos-Germe.

3.2.1 Experiência-Limite

Pelbart (1989) traz, através de Bataille, a Relação com o Fora que se dá pelo excesso. O excesso gera uma Experiência-Limite, que se caracteriza por ser uma experiência extrema, como a morte, o erotismo, o nascimento, o assassinato, o incesto, entre outras. São

experiências muito intensas e principalmente: são inaceitáveis para a ordem estabelecida. Essas experiências transgressoras são tão terroríficas quanto fascinantes: liberam “uma violência desmedida e contagiante que a ordem do tempo profano visava evitar e controlar” (idem, p.84).

Dionísio é o próprio deus das experiências que fogem ao limite das leis humanas. Em seus ritos os limites são rompidos a todo momento. Temos diversos relatos em seu mito e em seus rituais de experiência onde as mulheres, geralmente bacantes, eram tomadas pela loucura de Dionísio liberando essa violência desmedida a tal extremo que chegavam a matar seus próprios filhos.

Pelbart (1989) traz através de Bataille a idéia da Experiência-Limite, que se caracteriza por uma Relação com o Fora através da ruína dos limites. Através deste tipo de transgressão pode se colocar tudo em xeque. Um exemplo disso seria o contato com o sagrado, o numinoso. Nas festas Dionisíacas se rompiam os contornos e limites do ser, diluíam a eles e as suas existências, uma Experiência-Limite que permitia o contato com Dionísio, com o Fora.

Para Blanchot (apud PELBART, 1989), através da Experiência-Limite o ser pode se perder enquanto finito, para se encontrar no infinito enquanto ser. O ser finito não pode, não consegue ser o sujeito da Experiência-Limite, ele deve se esgotar enquanto ser para isso. Segundo o mesmo autor, a partir dessa diluição do ser finito, há uma diluição de totalizações, permitindo novas relações, novas formas de existência. Blanchot deu a este movimento de transgressão, descrito por Bataille o nome de contestação infinita, que se inicia através da contestação do indivíduo e desemboca na contestação da totalidade e do próprio ser (apud PELBART, 1989). A partir dessa transgressão do limite, o ser é levado ao seu próprio limite.

Podemos perceber essa transgressão dos limites em diversas partes do mito de Dionísio: em seu desmembramento, na incineração de Sêmele, no assassinato de Penteu, de Melicertes e Learco, nas festas dionisíacas, entre outros. O mito de Dionísio está envolto pela quebra de limites.

Dionísio possibilita a vivência da quebra da realidade, das normas, do que está ‘dado’, em prol de uma experiência numinosa, divina. Permitindo assim uma ampliação da consciência.

Existem exigências frente a essa Experiência-Limite. Segundo Blanchot, o indivíduo deve permitir-se o desprendimento, o fracasso e o desdobramento (apud PELBART, 1989). Podemos entender olhando para o mito de Dionísio que para tomar parte da vivência

dionisíaca, há de se estar iniciado em seus mistérios. Para poder vivenciar a Experiência-Limite deste encontro sem ser destruídos totalmente, o indivíduo deve estar preparado.

3.2.2 O Neutro

O neutro é traduzido através da linguagem como: nem macho, nem fêmea; nem positivo, nem negativo, nem...nem...; o que não é uma coisa nem outra, é neutro. (PELBART, 1989) O neutro sempre recusa as oposições entre dois termos, ele não é o ‘ou isso, ou aqui’, ele é o ‘nem isso, nem aquilo’. E a partir disso Pelbart (idem) coloca que o neutro seria uma possibilidade de desarmamento de paradigmas, recusando a oposição binária da qual estamos tão viciados.

O paradigma Transdisciplinar também questiona a lógica binária que prevaleceu por muito tempo. A transdisciplinaridade pode ser definida como uma forma de se posicionar frente ao saber, que implica em uma maneira de entender e de se relacionar com os processos de conhecimento em que a visão de mundo se vê ampliada.

A análise exaustiva da transdisciplinaridade escapa aos objetivos deste trabalho, mas se torna relevante aprofundar brevemente um dos pilares que sustenta o pensamento transdisciplinar e que ressoa com o conceito de neutro e com a função da imagem arquetípica de Dionísio para a Psique. Existem três pilares básicos da transdisciplinaridade: a existência de diferentes níveis de realidade, a complexidade e o terceiro incluído.

O terceiro incluído parte da leitura da lógica clássica que se baseia em três axiomas: o de identidade ($A \text{ é } A$) o de não contradição ($A \text{ não é não } A$) e o terceiro excluído (não existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não A). Sob a ótica de um único nível de realidade²⁶, o segundo e terceiro axioma seriam equivalentes. Ou seja, um único nível de realidade provoca a impressão de pares antagônicos exclusivos entre si. Mas se consideramos a existência de vários níveis de realidade, o terceiro termo T passaria a ser um terceiro incluído, que concilia os opostos.

Na lógica do terceiro incluído, os opostos provocam uma tensão que promove uma unidade que acrescenta e supera a soma dos dois termos. Não significa que a lógica do terceiro excluído seja abolida, mas sim limitada a certas situações mais simples.

²⁶ Para melhor compreender os Níveis de Realidade e o pensamento Transdisciplinar vide Nicolescu – “Manifesto da Transdisciplinaridade”.

A idéia do terceiro incluído trazida pela Transdisciplinaridade ressoa com a metáfora da semente enquanto não somente um par de possibilidade opostas, mas como um mar de possibilidades infinitas e que coexistem simultaneamente. Além disso, podemos encontrar no mito de Dionísio a metáfora da tensão de opostos que promovem uma superação dessas polaridades, podemos ver isto em vários momentos, na relação turbulenta entre Hera e Dionísio, que auxilia ao deus a se humanizar, no par de opostos Titãs e Dionísio que culmina no desmembramento do deus que antecipa sua segunda gestação e ressurreição. São as possibilidades que nascem a partir da morte do nível de Realidade anterior.

O neutro possui três componentes: a fadiga, o silêncio e a benevolência. Segundo Barthes (*apud* PELBART, 1989) a fadiga representa um fim que ‘nunca’ chega, como a espera pelo esvaziamento de um pneu furado. Estamos acostumados a viver ativamente, virilmente, sempre ativos, a fadiga é “[...] capaz de suspender exigências e tornar vãs solicitações sociais, pode abrir para o inesperado” (idem, p.89). Podemos fazer uma relação com o sossego de Dionísio, que segundo López-Pedraza (2002), é uma característica pouco enfocada nos estudos deste deus, mas essencial para a compreensão deste e para o entendimento da importância desta imagem à psique.

Segundo Barthes (*apud* PELBART, 1989), antigamente o silêncio era diferenciado entre o silêncio verbal e o silêncio que se referia a tranqüilidade, a ausência de movimento e de barulho. Segundo o autor hoje só existe o silêncio verbal. O silêncio que está associado ao neutro não precisa estar associado ao silêncio sonoro, pode ser um silêncio cético, sem razão, implícito, um silêncio do pensamento. Este silêncio parece ser o silenciamento diante o numinoso citado anteriormente. O silêncio parece ser um componente essencial para a aproximação ao deus, afinal ele é, segundo López-Pedraza (2002) o deus da quietude incomum.²⁷ É através do silêncio que se pode escutar os sons mais profundos da alma, é a partir dele que se inicia o caos criativo.

A benevolência seria mais um exemplo de componente do neutro. É o não recusar, mas não necessariamente querer, característica que também poderia desarmar paradigmas, pois não é a ausência nem a recusa do desejo, mas é a “flutuação do desejo eventual” (BARTHES, *apud* PELBART, 1989, p.92). O desejo do neutro seria o desejo de suspensão de ordens, leis, da sociedade em relação ao ser, desejo de dissolver a própria imagem.

Segundo Barthes o desejo de neutro não se caracteriza por uma relação narcisista, um desejo de si, e sim uma dissolução de si. “A relação neutra é o desmanchamento de um sujeito sob a avalanche silenciosa de um estranho, que não é um ser, nem uma ausência, mas a

²⁷ Em ANEXO D – Poesia Clarisse Linspector: Silêncio

própria dimensão do desconhecido, ou do desconhecimento” (PELBART, 1989, p.97). Na Relação Neutra não se busca uma medida comum, trata-se de uma relação com o outro como estranho; numa distância infinita que o situa ‘fora de mim’; numa alteridade em que há uma irrupção do ser, em prol do desconhecido. Poderíamos dizer então que seria uma relação íntima com o deus do Fora, aquele que acolhe a estranheza e o desconhecido, Dionísio.

Aqui podemos também ressaltar a importância dessa relação com o neutro, ou da Relação Neutra, pois é através dela que podemos entrar em contato com nossa parte estrangeira, estranha, com o que desconhecemos em nós mesmos, afim de que possamos ampliar nossa consciência. Essa aproximação com o “nosso estranho” nos permite também a respeitar a estranheza e diferença do outro.

Alguns exemplos, trazidos por Blanchot (*apud* PELBART, 1989), desta Relação Neutra são: o Impossível, o Obscuro, e o Desconhecido. O Impossível seria algo que se deixaria anunciar sobre outra forma senão a razão, sua temporalidade é diferenciada. Um exemplo seria a música minimalista, que é um presente constante, mas não repetitivo. Segundo Pelbart, é um presente que não presentifica nada, não dá luz a forma nenhuma, ou talvez possamos pensar como uma forma muito própria. Essa dissolução necessária para a relação com o Impossível está disponível na Relação com o Fora.

3.2.3 Caos-Germe

A terceira modalidade de funcionamento da Relação com o Fora é o Caos-Germe, a experiência de Relação com o Fora através da arte. A tarefa da arte, segundo Deleuze (*apud* PELBART, 1989), não seria a de inventar formas ou decompor elementos, e sim, a de mostrar os efeitos das forças diversas sobre um mesmo corpo desfigurado. Desfigurado, pois segundo o autor, deixa de ser figurativo, de representar um objeto, para que possa liberar uma Figura (que é o conjunto simultâneo de formas, que demonstra a captação de uma força). Van Gogh, por exemplo, teria demonstrado a força do girassol (PELBART, 1989). Pode-se acrescentar também John Cage que teria demonstrado a força do silêncio em sua música intitulada 4’33’’²⁸.

A tarefa da pintura seria, segundo Pelbart (1989), a de tornar visíveis as forças invisíveis, e da música de tornar sonoras as forças insonoras, como o tempo ou a cor, a

²⁸ Peça composta em 1952, a peça consiste em 4 minutos e 33 segundos de música sem uma nota sequer. (SOLOMON, 1998)

angústia ou o medo. Assim também o teatro e a dança possibilitariam que o corpo visível mostrasse as forças invisíveis através das marcas que elas deixam nele, potencializando assim essas forças.

Essa desfiguração provoca uma catástrofe, um caos. Para Pelbart (1989) é um caos que pode gerar uma ordem e um ritmo, pode germinar, por isso ele possui uma potência de Caos-Germe. A desfiguração de John Cage se deu a partir de música feita de silêncio, outras de panela, de ruídos. A desfiguração em Van Gogh, segundo Pelbart (*idem*), se dava através do conjunto de hachuras, retas e curvas que elevavam e rebaixavam o solo, torciam as árvores, faziam palpitar o céu.

Na vivência de Dionísio há diversas desfigurações da realidade que muitas vezes resultam em caos, mas este, assim como o caos da arte pode germinar, pode potencializar forças, tornar visível as forças através do contato com o submundo. Segundo Berry (1979) Hades significa “o invisível” ou “o que dá visibilidade”, ambos parecem muito pertinentes a esta discussão. Quando estamos no submundo os aspectos invisíveis para o mundo superior tomam forma, uma forma muito própria, dando visibilidade às forças que nos estruturam.

Pelbart (1989) coloca que tudo é possível quando se cria zonas de indeterminação. “Um retrato pode conter o Saara, uma pele, um rinoceronte [...]” (*idem*, p.104), uma música pode conter o frio, o calor, o escuro, o aberto. Deleuze (*apud* PELBART, 1989) coloca que um quadro torna-se belo quando se sabe e se sente que o movimento, a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro, que ela apenas o atravessa.

Há na arte algo que permite dar espaço às desfigurações, às zonas de indeterminação, que fazem parte do ser humano, da vida. Assim há na arte a possibilidade de acolher o caos dionisíaco e fazê-lo germinar, pois há espaço para zonas indeterminadas, caóticas, desarrazoadas. Porém para acolher estas zonas de indeterminação é preciso que o artista esteja pronto.

Geralmente antes mesmo de se começar a compor uma música já existem nos dedos do pianista escassas perspectivas harmônicas; sobre a pauta, clichês, figuras já pré-determinadas; na tela do pintor já existem imagens, probabilidades. Bacon (*apud* PELBART, 1989) coloca que o artista deve limpar sua tela, antes de começar a criar, deve lutar contra as figuras, libertá-las, dando uma chance ao improvável, ao desarrazoado, ao dionisíaco:

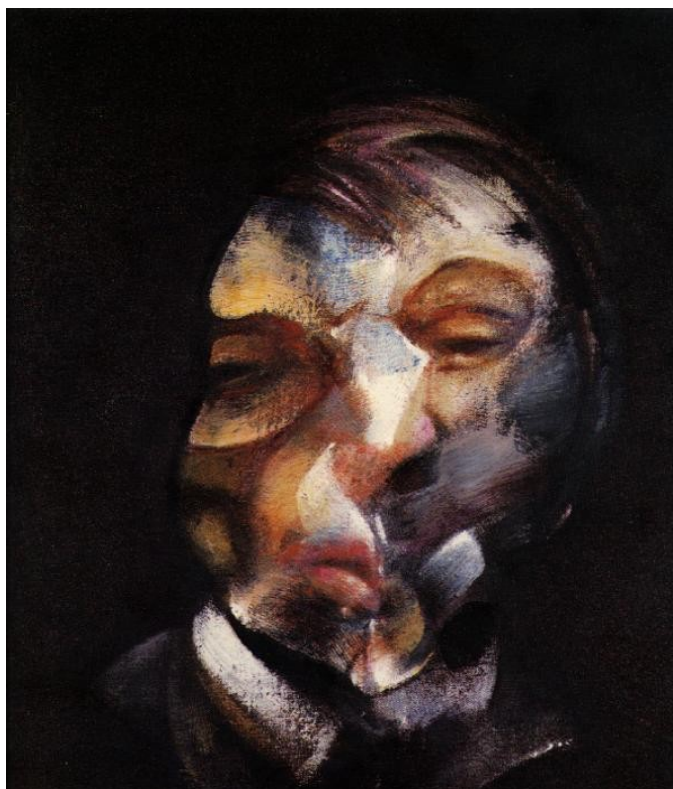


Figura 3 - Francis Bacon “Auto Retrato” - 1971²⁹

Deleuze (apud PELBART, 1989, p.103) analisa “[...] a dilatação, a contração, o achatamento, o esticamento [...]” que a pintura de Bacon produz sobre as cabeças deformadas que costuma pintar, como as deste quadro, mostrando que essa Desfiguração não tem como objetivo a decomposição dos elementos, nem a transformação da forma, mas procura mostrar “[...] os efeitos das forças diversas sobre um mesmo corpo desfigurado” (idem, p.103).

Porém, apesar de ser catástrofe, o Caos-Germe, não deve produzir catástrofe para poder germinar. Mas, como poderíamos expor as formas às forças, ao caos, deixando as forças atravessarem e deformarem as formas sem que a própria forma seja abortada? Segundo Bacon (apud PELBART, 1989), é preciso controlar o caos, confiná-lo a uma região da tela, evitar que ele possa proliferar, impedindo que o próprio caos aborte suas possibilidades.

Deleuze (apud PELBART, 1989) coloca que deve haver uma utilização *temperada*³⁰ desse Caos-Germe. Uma utilização temperada seria justamente essa relação que propõe

²⁹ Fonte: <http://francis-bacon.cx/self_portraits/self71.html>

³⁰ Deleuze (apud PELBART, 1989) traz o conceito de utilização temperada do diagrama, aqui utilizaremos esse conceito com relação ao Caos-Germe e à Desrazão. Isso servirá para explicitar a idéia de vai-e-vem entre razão e Desrazão, uma utilização do Caos que não permite que ele mesmo aborte suas possibilidades, uma utilização temperada do Caos-germe. Como Pelbart coloca que o diagrama pode ser o Caos-Germe, utilizaremos essa expressão para ajudar a compreender esse diálogo entre razão e Desrazão, caos e o ‘controle’ do caos.

Bacon, na qual existe certo controle do caos, e conseqüentemente da Relação com o Fora. Seria uma forma de diálogo entre razão e Desrazão.

Podemos alertar também sobre a possibilidade do caos dionisíaco abortar sua possibilidade de germinar. É necessário que o contato com este deus seja também *temperado*, acompanhado pela consciência para que não haja um ‘desmembramento’ das possibilidades e da própria psique.

No quadro a seguir é possível observar como Bacon confina o Caos-germe em uma região da tela, onde pode demonstrar as forças com uma intenção de preservar a Figura. Ele não permite que o caos aborte suas próprias possibilidades.



Figura 4 – Francis Bacon - Sem título - 1944³¹

Bacon traz o germe através do Caos. Do corpo desfigurado surgem flores, surge grama, surge vida. Podemos entender que o caos poder ser um terreno obscuro, desconhecido e muitas vezes assustador, porém é também germe, é vida. Essas marcas “[...] involuntárias, livres, irracionais, acidentais, insignificantes e assignificantes, confusas [...]” feitas por mãos, por pés, por respingos, por talheres, por ferramentas, que passam a trabalhar a serviço destas forças, desorganizando os sentidos, provocando um caos (PELBART, 1989, p.104).

Deleuze (*apud* PELBART, 1989, p.107) coloca que a arte necessita dessa turbulência, que “[...] a ameaça e dá corpo [...] quando a arte se coloca a disposição das forças de um modo específico, ela entra em contato, através de um estremecimento daí resultante, com um

³¹ Fonte: <<http://francis-bacon.cx/figures/untitled44.html>>

fora do quadro e um fora da arte – com o Fora”. Seria segundo Deleuze “[...] uma catástrofe necessária, que em algum momento precisa surgir para limpar a tela dos clichês e para que as formas virtuais se coloquem a mercê de todas as forças envolvidas” (idem, p.106). Não só a arte, mas toda a psique necessita de turbulência para metamorfoziar, para permanecer em movimento.

“Dentro de nossas experiências de caos está contida, ao mesmo tempo, uma possibilidade específica de forma. Ou então, o caos gera a si mesmo sob uma forma” (BERRY, 1979, p.1). Nesta passagem podemos compreender que o caos é a possibilidade de forma.

Assim o caos não é entendido somente como algo que precede a forma, um mal necessário a novas possibilidades, neste caso o caos é entendido como forma em si, como possibilidade em si. Não se trata da forma conquistar ou tomar o lugar do caos, mas sim do próprio caos gerar a si mesmo sob uma forma inerente. “[...] cada momento de caos tem formas dentro dele; e cada forma tem caos dentro dela” (BERRY, 1979, p.1), é a simultaneidade paradoxal dos opostos. Penso que não só dos opostos, mas das diversas possibilidades.

Podemos entender que assim também é o Caos Dionisiaco, é o caos que pode nos arrebatrar, nos levar a loucura ou que pode germinar novas possibilidades. Esta forma de entender a psique possui implicações terapêuticas, por exemplo, “não nos livrarmos muito rapidamente de sentimentos caóticos (através da ab-reação ou do grito primal), porque então poderíamos também nos livrar-mos das formas. Seria melhor conter e mesmo alimentar o caos, para que suas formas possam também existir.” (BERRY, 1979, p.2). Assim também podemos entender com relação ao caos e ao silêncio metafórico ou literal, verbal ou musical, eles são necessários e não devem ser eliminados rapidamente.

Tanto no mito de Dionísio quanto em seus rituais, há um espaço de maravilhamento do sagrado, uma estetização da loucura, uma perspectiva de vida e potência na loucura. Porém se esta vivência caótica não é devidamente sacralizada, cuidada, temperada, o sujeito sucumbe a destruição da loucura titânica.

3.2.4 A Loucura

Outra possibilidade de contato com Dionísio e com as forças do Fora é através da loucura. Porém a loucura, segundo Pelbart (1989) seria a exposição total ao Fora, momento em que o caos toma conta do sujeito; há uma quebra de sua psique, onde o dentro e o Fora se confundem. Passam pelo sujeito todas as forças, seus combates [...] os saberes, as palavras, as coisas, os sons [...]” (PELBART, 1989, p.171).

A música de Raul Seixas ‘Gita’ pode representar um pouco do que seria estar em exposição total ao Fora, ser tudo, ser nada, ser início, fim e meio. Ao se entrar em contato com o Fora se perde a subjetividade, torna-se tudo, permanece-se totalmente ‘dentro’ do Fora. Nesta interação “[...] a loucura é atirada ao Fora de modo catastrófico, e a arte de modo sublime (no sentido kantiano³²) [...]” (PELBART, 1989, p.166).

Porém não podemos esquecer que Dionísio não é somente causa, mas também a libertação da loucura. Dionísio metaforiza uma dinâmica psíquica de metamorfose, na qual após o desmembramento há a junção, a união de aspectos antes opostos, estranhos, finalizando em uma ampliação da consciência. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

Há também uma importante diferenciação entre a loucura titânica e a loucura dionisíaca. Na Grécia os titãs não tinham ritos nem cultos, a mitologia os coloca como aqueles carentes de formas, de imagens, de limites; nem deuses nem homens; aqueles que sucumbiram aos deuses olímpicos.

Segundo López-Pedraza (2002) os titãs não possuem configuração arquetípica, sua exuberante virilidade deve ser entendida como um excesso em si, uma energia desproporcional e desenfreada. Já Dionísio possui uma configuração arquetípica e, como pudemos ver com o Caos-germe, o caos de Dionísio possui forma, uma forma própria que foge as formas usuais e talvez até mesmo a nossa compreensão, mas é um caos que quando utilizado de forma temperada, pode germinar.

Tanto Dionísio quanto os Titãs representam forças psíquicas personificadas, e que se apresentam em oposição na natureza humana (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002). Nós seres humanos nascemos das cinzas dos titãs, misturadas com as de Dionísio (BRANDÃO, 1991), possuímos

³² O sublime para Kant é uma emoção provocada por algo de incomensurável força e grandeza, como o assombro de se ouvir um forte trovão seguido por um raio. Está relacionado a elementos da natureza, pois a natureza seria maior e mais forte que o homem, ele não a dominaria (PASTORE, 1998).

aspectos tanto titânicos quanto dionisíacos em nossa psique. Porém estas são forças opostas, dois tipos diferentes de loucura. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

López-Pedraza (2002) alerta também para a diferenciação entre a possessão dionisíaca e o estado de histeria. “[...] uma mênade que dança está possuída pela loucura divina de Dionísio e não por uma histeria contagiosa [...] a possessão dionisíaca é uma experiência genuína no corpo [...]” (idem, p.55).

Há também diferença entre a loucura ritual das mênades (causada e “curada” por Dionísio) e a loucura como produto da vingança dos deuses, que conduz o possuído à destruição. López-Pedraza (2002) coloca que as mênades não se sentiam cansadas o trabalho de adoração incessante do deus era alegre e a fadiga prazerosa:

Corremos atrás do deus do riso;
o trabalho é alegria e a fadiga, prazerosa,
nossa canção celebra Baco.
Bem aventurado é o homem alegre,
Iniciado nos mistérios que os deuses instituíram;
santifica sua vida e reúne a alma com alma numa mística
união, e, purificado pelo ritual forçado,
entra no êxtase da solidão da montanha.
(EURÍPEDES, apud LÓPEZ-PEDRAZA, p.74-75)

Essa idéia da integração e transformação do sofrimento em experiência da alma retoma a meta final da alquimia, descrita pelo alquimista do século XV, George Ripley (apud LOPEZ-PEDRAZA, 2002) ‘Uma ferida doce, um mal suave’. Esta ferida doce contrasta com o sofrimento titânico, que é vazio, repetitivo e carente de possibilidade de reflexão e consciência, ela traz a imagem da capacidade de integrar e transformar o sofrimento em uma experiência da alma. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Esta particularidade de Dionísio nos remete a um de seus nomes *Meilikhios*, o suave, o doce como mel.

Esta forma de loucura se apresenta de forma totalmente diferenciada da loucura como castigo divino, daqueles que são totalmente possuídos pelo deus. Àgave e seu filho rejeitaram o culto à Dionísio. Ao reprimirem Dionísio, eles reprimiram suas emoções, e estas voltaram com força total, destrutivas, titânicas, para vingar-se de mãe e filho.

Àgave soltava espuma pela boca e revirava suas pupilas
em pleno desvario, não tinha juízo, pois estava possuída

por Baco, e seu filho não conseguia persuadi-la. Pegou com suas mãos o braço esquerdo de Penteu, entre o pulso e o cotovelo e, apoiando seu pé no flanco, dilacerou-o e arrancou-lhe o ombro. (EURÍPEDES, apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.101)

A loucura titânica é rígida e destrutiva, a dionisiaca é volátil e pode tanto ser destrutiva quanto criadora. A loucura titânica nos desmembra e se permitimos nos devora até nada sobrar, é um excesso destrutivo, e que sem Dionísio, não consegue germinar. Dionísio é quem possibilita a germinação no caos, ele é quem transforma o vinho selvagem (que causa dor) no vinho bem temperado (que “alegra a alma” dos que o bebem). O vinho é polivalente e carrega em si polivalências, mas ao mesmo tempo sintetiza-se numa polivalência dionisiaca, que é a transformação do “medonho ao extremo” em algo “admiravelmente doce” (FORTUNA, 2005, p.54).

Os aspectos primordiais, ainda não humanizados (como os Titãs), de nossa psique devem ser constantemente trabalhados, contidos, humanizados. E Dionísio é o deus que pode nos guiar nos caminhos da desrazão para que humanizemos nossas forças primitivas, resgatando sua potência sem permitir que ela nos fulmine, assim como o fogo de Zeus.

Então como nós, enquanto cuidadores, podemos conter e humanizar nossos titãs, sem matar nosso Dionísio? Uma pergunta que talvez não possa ser respondida neste trabalho, mas que deve ser refletida, pois é de suma importância no cuidado com a psique.

A loucura é a principal forma com a qual nos relacionamos com o Fora na atualidade, é uma das formas de contato com a sabedoria dionisiaca. Porém, se não levamos em conta o que a sabedoria de Dionísio tem a nos ensinar pelos caminhos da Desrazão, nos perderemos no ilimitável Fora, deixando nossa psique a mercê das forças titânicas.

3.2.5 O que está Fora, está Dentro

O que aparenta estar fora, longe, à margem, está mais perto do que pensamos. O que achamos estranho, descabido, incoerente, assustador, reside dentro de nós. Dionísio está representando parte de nossa psique que parece estar à margem, mas que na verdade está muito presente e é muito importante a nossa saúde mental.

Neste subcapítulo pudemos observar algumas possibilidades e características do contato com o Fora, e com isso o contato com a própria sabedoria dionisíaca. Além destas possibilidades propostas pelos filósofos citados, podemos acrescentar o vinho, o mito e a religião como possibilidades que podemos encontrar no mito de Dionísio de Relações com o Fora.

Mas o que nos mostra esses exemplos de relação ou aproximação à sabedoria dionisíaca é que esta é uma sabedoria muito maior que nossa consciência, é uma sabedoria do Self, engloba também conteúdos do inconsciente, e por isso aparenta não nos pertencer. Mas na verdade o Fora, o estrangeiro, o estranho, a desrazão, residem dentro de nós e podem nos ensinar muito, podem ampliar nossas possibilidades muito mais do que pensamos.

Diante deste deus e de seus ritos, segundo Fortuna (2005), haviam dois caminhos “ou o povo assistia estarecido, ou fugia, escondendo-se e trancafiando-se em suas casas” (idem, p.40). Assim também é com relação à presença de Dionísio na psique, ou participamos dos rituais, ou escondemo-nos. De qualquer forma Dionísio está presente, e se o negarmos ele aparecerá com mais força e extravagância.

3.3 A IMPORTÂNCIA DA SABEDORIA DIONISÍACA PARA A PSIQUE: DIONÍSIO E O DOMÍNIO SOBRE O MUNDO DOS HOMENS

Inicialmente Zeus queria que Dionísio dominasse o mundo dos homens. (NILSSON, apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Ao escolhermos um enfoque psicológico sobre o mito, entendemos o domínio sobre o mundo como o domínio sobre a psique. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Nesta passagem já podemos nos aproximar da dimensão de importância deste deus na psique e como sua sabedoria se torna essencial para nós humanos.

Mas por que Zeus escolheria Dionísio para dominar o mundo dos homens? López-Pedraza (2002) acredita que este posicionamento de Zeus é fruto de um reconhecimento de que a psique é governada por uma consciência trágica:

Apolo foi conhecido como a consciência de Zeus, uma relação em que o filho incorpora uma nova consciência histórica e intelectual já assimilada pelo pai. A relação entre Zeus e Dionísio é muito diferente: o pai aceita a escuridão, a androginia e a embriaguez do seu filho, que é também o deus do teatro, da tragédia, assim como das mulheres. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p.68)

Esta consciência trágica seria a consciência de um conflito natural personificado por Dionísio e os Titãs, e esta imagem conflitiva, segundo López-Pedraza (2002), gera equilíbrio. É uma imagem essencial, que forma parte importante de nosso ser. (idem)

A androgenia de Dionísio também pode nos remeter a importância deste deus à psique. Jung (1987) discorreu sobre a equivalência entre o Self e o hermafrodita. Dionísio possui tanto aspectos masculinos quanto femininos, ele é um deus que une oposições e isto o liga a uma sabedoria sélfica.

Pudemos verificar nas faces caleidoscópicas deste deus diversas facetas psíquicas contempladas por esta imagem. Também pudemos nos aproximar de sua sabedoria anímica, criadora da psique, da criatividade da alma. E ainda observamos outras possibilidades de contato com este deus das margens, que nos leva a um contato com o Fora, trazendo uma sabedoria aparentemente de fora, mas que reside dentro de nós, que nos complementa e engrandece. Retomaremos então neste momento a importância dessas faces dionisíacas para a psique, procurando nos aproximar da sabedoria de Dionísio.

Um das sabedorias que Dionísio nos traz é a respeito da polaridade da natureza, seus movimentos de nascimento e morte, feitos de silêncio e som.

Não existiria som
se não houvesse o
silêncio
Não haveria luz se não
Fosse a escuridão
A vida é mesmo assim
dia e noite, não e sim

Cada voz que
canta o amor
não diz tudo
que quer dizer
Tudo que cala fala
mais alto ao coração

Silenciosamente
eu te falo com paixão
eu te amo calado
como quem ouve uma
sinfonia

de silêncio e de luz

Nós somos medo e desejo
somos feitos
de silêncio e som
tem certas coisas que eu não
sei dizer

A vida é mesmo assim
dia e noite, não e sim
eu te amo calado
como quem ouve uma
sinfonia
de silêncio e de luz

Nós somos medo e desejo
somos feitos
de silêncio e som
tem certas coisas que eu não
sei dizer

Dionísio não nos ensina somente sobre as polaridades, mas principalmente a multiplicidade das possibilidades da natureza. Possibilidades infinitas que encaramos com medo por sua inconstância, por ser fruto do desconhecido, do inalcançável, do incontrollável.

Dionísio nos apresenta a escuridão e a luz num dançar desarrazoado, porém de certa forma natural. Apesar de a natureza possuir uma força autônoma, que jorra sem que percebamos, que foge a nosso controle, rebelde a qualquer classificação, Dionísio nos apresenta o que está fora de nosso controle de forma lúpida e lúdica, e ao mesmo tempo com a quietude, o sossego e a certeza das coisas em seus lugares.

Dionísio é o deus do desmembramento psíquico. Um tema arquetípico que fala sobre a construção da consciência sélfica e da humanização de nossos Titãs para que possamos viver em sociedade. Dionísio representa a possibilidade de equilíbrio em uma psique governada por Titãs. Mas vale lembrar que Dionísio levou Licurgo e Àgave a uma loucura altamente destrutiva, muito diferente da loucura de suas mênades. Então apesar dele representar a possibilidade de equilíbrio, ele pode da mesma forma causar desequilíbrio e destruição.

Este processo de desmembramento é natural e necessário para o desenvolvimento da relação Ego-Self. É um processo dolorido, difícil para quem passa por ele e na maioria das vezes para as pessoas que o cercam. Porém se torna mais difícil ainda quando a sociedade em que se vive nega essa vivência, às vezes até mesmo considerando-a como uma doença. Há nessas sociedades preconceitos e rejeição por este processo, assim como dos indivíduos que passam por ele, e ainda mais, por aqueles que se perdem neste processo.

A potência vital da natureza que efervesce em Dionísio nos traz vida, impulso para os movimentos da alma. Dionísio propicia movimento à alma, e sem movimento a alma sucumbe, apodrece, morre. Este deus ascende as profundezas dos mares da alma com seu fogo.

E das profundezas ele vive. Dionísio representa as forças obscuras do inconsciente e nos mostra como a psique pode viver este contato de forma sagrada. Ele inicia e conduz as almas através da escuridão, do caos, da desrazão. Ele nos ensina a dançar a dança dos iniciados e dos mortos com alegria e despreocupação. E nestes caminhos pode nos fazer tropeçar, naufragar, nos dá rasteiras, permite com que nos percamos, ele pode sim e vai nos

³³ www.cifras.com.br

tirar o chão. Mas isto também faz parte do processo de dissolução da rigidez do ego para a ampliação da consciência do Self.

Faz parte de seus ritos de purificação libertar os homens dos limites humanos, dos limites do ego, assim como ele livra a terra das amarras do inverno, fazendo com que a semente quebre para nascer. Dionísio expande nossa espiritualidade criando um hibridismo entre mundos. Criando uma conexão entre alma e corpo através da vivência visceral de todo o espectro das emoções.

E nessa dança caótica surge a potência suave do deus, Dionísio o apaziguador, o harmonizador, que funde o que está fragmentado e ressarcido de energia o que está vazio de substância. O que torna doce a ferida e suave o mal.

Por todo este processo Dionísio é tido como “O provedor da saúde”. Uma faceta deste deus que permanece muito encoberta. Mas que reforça a importância de um relacionamento estreito e respeitoso a este deus, vivido sagradamente e com o reconhecimento de sua importância. Principalmente nós cuidadores da psique, não podemos nunca nos desconectar deste deus, é necessário investimento nele para que possamos também acompanhar as pessoas em sofrimento por dentre os caminhos obscuros e desarrazoados da psique.

Dionísio é o deus que guarda e rege também aqueles que se perdem nesse processo de desmembramento e tem dificuldade de resgatar seu coração das cinzas e gerar novas possibilidades para recompor sua alma. Este processo muitas vezes exige ajuda, Dionísio teve ajuda de Atenas, Deméter, Tétis, Sileno, Zeus, entre outros, para auxiliar neste processo. Estas são forças psíquicas intrínsecas ao ser humano. Porém, alguns têm dificuldade em acessar estas forças e precisam de ajuda para isso. Essa ajuda pode vir por diversas vias: família, religião, amigos, amores, comunidade, através de cuidadores da saúde mental de todos os tipos, dentre eles, profissionais da Saúde Mental.

4 A PRESENÇA DE DIONÍSIO NA SAÚDE MENTAL

Neste capítulo iremos refletir sobre a forma como Dionísio é entendido e considerado no cuidado à Saúde Mental. Pelbart (1989) traz que a principal forma de relação com o Fora hoje é a loucura. Levando isto em conta acreditamos que o que caracteriza o principal contato com a Desrazão dionisiaca hoje é a loucura enquanto doença. Então iremos investigar através da história como o homem ocidental se relacionou com a experiência dionisiaca. Iremos aprofundar em como a experiência de contato com Dionísio e toda forma de Desrazão acabou se tornando sinônimo de loucura; como Dionísio acabou sendo resumido ao deus da loucura, da orgia e da embriagues, ou melhor, da doença mental, da perversão e da dependência química.

Para isso começaremos a partir da idéia de que: “O reconhecimento que permite dizer: este é um louco, não é um ato simples nem imediato” (FOUCAULT, 1984, p.89). Foucault evidencia que a relação que temos com a loucura e a denominação do que seja um ‘louco’ não é algo natural, ou pré-determinado, mas algo constituído ao longo da história.

Não pretendemos neste trabalho aproximar toda teoria esquizoanalítica e foucaultiana com a teoria analítica, apenas iremos utilizar o material destes autores para aprofundar o conhecimento da relação que construímos ao longo de nossa história enquanto humanidade com a loucura. Pois isto afeta como é realizado o cuidado e tratamento da loucura, que é vista hoje como doença.

O que vivemos hoje possui inevitavelmente raízes no passado. E assim como as raízes de uma árvore a constituem, a engrandecem ou podem até mesmo fazê-la sucumbir, as raízes que construímos ao longo da história com a figura arquetípica de Dionísio, ou em relação à loucura nos faz a árvore que pode ser vista hoje. Assim como o significado das palavras mudam, e nossa relação e utilização das palavras muda, isto nos diz de relações arquetípicas que estão ativadas de formas diferentes.

O arquétipo do desmembramento psíquico sempre existiu, a desestruturação da psique sempre ocorreu, o lugar mais a margem desses indivíduos sempre permaneceu. Mas ressaltamos neste trabalho uma questão que acreditamos ser a mais importante dessas diferenças culturais que observamos ao longo da história e nos diferentes lugares do mundo: o lugar de saber da loucura. Para nós esta é a mais gritante diferença e a que mais prejudica nosso entendimento da loucura e do deus Dionísio na atualidade.

4.1 A LOUCURA DIONISÍACA PARA A REDE DE SAÚDE MENTAL: UMA SABEDORIA OU UMA DOENÇA?

Loucos ou sãos...

São os loucos sãos?

E os sãos, são loucos?

São tantos, os loucos, os sãos. São tantos, não são?

Mas são loucos ou sãos?

Parece loucura? Talvez para os sãos... talvez para os loucos...

Mas quem os loucos são? Quem são os loucos? Será que os sãos sabem dos loucos? Será que os loucos sabem que são? E os sãos, será que o são?

Talvez sejamos todos loucos e sãos e todos os loucos sãos e os sãos loucos.

E assim talvez ao tentarmos descobrirmos quem são os loucos ou quem são os sãos, ao discutirmos juntos loucos e sãos não cheguemos a nenhuma conclusão...³⁴

Os limites entre loucura e sanidade vem sendo discutido a bastante tempo. Como Foucault evidencia, essa relação se modifica com o tempo e depende também da cultura. Dionísio enquanto deus da loucura se encontra em meio a este embate. Será sua loucura, ou melhor, suas desrazões, formas de sabedoria ou doenças? Dionísio é considerado na rede de saúde mental como detentor de uma sabedoria que é valorizada e utilizada no auxílio ao indivíduo em sofrimento ou como um mal, uma doença a ser contida e eliminada?

Berry (1979) coloca que a idéia de patologia existe em qualquer sociedade, e por isso podemos considerar esta uma experiência arquetípica. O que modifica de acordo com cada sociedade é o que é considerado patológico e como cada sociedade lida com esta questão.

Pathos é uma palavra grega que significa paixão, excesso, catástrofe, passagem. (MARTINS, 2005) Para Platão (apud idem) *pathos* é o ato ou efeito de espantar-se, que formaria a própria possibilidade de começar e dar eficácia ao filosofar. Segundo Martins (idem) *pathos* indicaria uma disposição originária do sujeito que está na base do ser humano, determinante de sua existência.

“Nos tempos modernos o termo *pathos* foi transformado num radical que, quando presente, remete quase diretamente a uma concepção de doença na sua forma médica atual. Essa dimensão tornou-se praticamente o único sentido valorizado [...]” (MARTINS, 2005, p. 33). Não pretendemos neste trabalho diminuir a importância dos estudos científicos modernos sobre as patologias, pois eles também nos ajudam a conhecer a loucura e a trabalhar em prol do cuidado à pessoa em sofrimento. Porém entendemos necessário que haja uma

³⁴ Mariana Puchivailo, 2010.

desconstrução da supremacia deste único entendimento de um tema tão complexo. E principalmente, aprofundar em outra possibilidade de entendimento ou percepção deste tema.

4.2 A LOUCURA DIONISÍACA NA HISTÓRIA: DE UM SABER A UMA DOENÇA

Segundo Pelbart (1989), a loucura nem sempre foi vista como uma doença, ela passou ser assim considerada a partir do século XVIII, juntamente com o surgimento da Psiquiatria. Em muitos povos antigos não se via o portador de ‘distúrbio mental’ como alguém desprezível ou digno de piedade, mas sim, como um portador de faculdades sobrenaturais, com isso, ele era amado e venerado, ou temido e respeitado (PEDROSA, apud MELLO, s/d). As palavras loucura ou louco não existiam pelo menos até a Idade Média. (PELBART, 1989)

Para ampliarmos nossa percepção sobre a vivência dionisíaca, iniciaremos a reconstrução história da loucura/desrazão, enfocando principalmente a Grécia Antiga, em que Dionísio estava muito presente e sua sabedoria era respeitada, e a Modernidade, tempo em que a experiência dionisíaca é considerada uma doença. Iremos focar durante este percurso as relações entre desrazão, experiência dionisíaca, loucura, e o momento de crise (no qual a loucura pode ser mais claramente observada).

4.2.1 A loucura dionisíaca na Grécia Antiga: um saber

“A loucura é para nós a fonte dos maiores bens,
quando ela é efeito de um fator divino”
Sócrates³⁵

O que entendemos como loucura hoje era chamada na Antiguidade Grega de *mania*. (PELBART, 1989) Mesmo assim podemos dizer que o que entendemos como loucura hoje é apenas parte do que representava a *mania* para os gregos. É importante desconstruir a noção unitária do que era a “loucura grega” e atentarmos ao iniciar este subcapítulo ao fato de que a *mania* é multiforme e complexa. “Doença humana foi apenas uma, e com certeza não a mais importante das modalidades da *mania* presentes na cultura grega” (PELBART, 1989, p.41).

³⁵ (PLATÃO, apud PELBART, 1989)

Sócrates divide a *mania* em dois gêneros: a divina e a humana. A segunda é fruto de perturbações do espírito pelo desequilíbrio do corpo, enquanto a primeira é aquela que “por uma revolução divina nos tira dos hábitos cotidianos” (PLATÃO, apud PELBART, 1989, p.23-24), pois muda o modo de pensar e de se comportar daquele que é ‘escolhido’ pelos deuses. A *mania* divina está dividida em quatro tipos: a *mania* profética (de Apolo), a ritual (de Dionísio), a poética (das Musas) e a erótica (de Afrodite). Dentre as quatro formas de possessão divina estava a “loucura” dionisiaca. Esta é divina, através dela os céus libertavam os humanos das convenções estabelecidas, ela é uma iniciação. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Iremos nos aprofundar na loucura dionisiaca, a loucura divina que está relacionada a este deus.

A “loucura” dionisiaca, segundo Platão (apud PELBART, 1989) seria a telestática ou ritual. Este tipo de loucura tem ligação direta aos cultos dionisiacos que ao longo do tempo sofreram muitas transformações.

Um dos rituais mais antigos de Dionísio é a *Dionísia Rural*. Este caracterizava-se por ser uma alegre procissão com danças grotescas, cantos, máscaras, vinho, jogos, diálogos cômicos, troca de injúrias e anedotas, onde se escoltava um enorme falo num ambiente de ruidosa euforia. (PELBART, 1989)

As *Lenadas* ou *lenéias* eram rituais realizados em um santuário do deus, seu mais antigo e um dos poucos dedicados ao deus, onde era realizado um banquete oferecido pelo estado, regado a vinho, que seguia em uma tumultuada procissão pela cidade, onde se entoavam ditirambos em coro em meio a risos estridentes, fantasias e danças. (idem) As *Anthesterias* eram rituais das flores onde se bebia por dois dias seguidos o vinho que havia sido colhido na estação anterior e no terceiro dia honrava-se os mortos. (idem)

As *Grandes Dionísias* eram rituais urbanos, nestas os quatro gêneros teatrais (ditirambos, dramas satíricos, tragédias e comédias) eram apresentados em Atenas. Além dessas festas já oficializadas, havia a celebração das ménades, que a cada dois anos subiam ao topo do Parnaso e se entregavam aos rituais do deus. (idem)

A ‘loucura’ dionisiaca na Grécia Antiga é ligada a seus rituais. As desgraças acontecem a partir e/ou durante os rituais sagrados deste deus. Havia espaços e datas para estes rituais de desgraças, para o contato com os deuses.

Segundo Pelbart (1989), Sócrates colocava a *mania* divina, como a fonte dos maiores bens da Grécia. Esta modalidade de *mania* (‘loucura’) estaria próxima a *logos* (razão) grega. Quando Platão (apud PELBART, 1989) falava da associação que era realizada entre a *mania* (‘loucura’) e a *mantikê* (arte divinatória), ele corroborava com o entendimento de que era

preferível o delírio que vem dos deuses do que o bom-senso de origem humana. Demonstrando assim, por intermédio desse filósofo, que na Antiguidade algo da ‘loucura’ não era rechaçado, muito pelo contrário, era valorizado.

Acreditava-se que tanto o adivinho quanto o louco teriam contato com os deuses, e por isso, possuíam sabedoria, sendo escutados com atenção pela sociedade da época. Pelbart (1989) coloca que os sábios, neste período, não eram os indivíduos com mais experiência ou habilidades, mas aqueles que traziam o desconhecido e que dissipavam dúvidas.

A palavra *mania* originou a palavra “mênade”, que caracterizava as mulheres que eram possuídas pelo espírito de Dionísio, seu nome significa um estado de mente e corpo. A mênade seria a mulher cuja vida centra-se e adquire significado no culto a Dionísio. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Através dessa experiência a mulher se conectava com seu sofrimento.

Segundo Foucault (1961, *apud* PELBART, 1989), na Grécia Antiga não havia contradição entre *logos* e *mania*, entre razão e desrazão, não que isso significasse que havia identidade ou continuidade entre eles, mas era dado um valor à palavra ‘delirante’, ela era escutada e respeitada. Porém hoje “uma desrazão não contraditória à razão é algo que nosso pensamento não está acostumando a conceber” (PELBART, 1989, p.42). A desrazão fazia parte da construção do saber. A loucura dionisíaca era considerada um saber.

4.2.2 A loucura dionisíaca na Modernidade: uma doença

Da vez primeira em que me assassinaram;
Perdi um jeito de sorrir que eu tinha...
Depois, de cada vez que me mataram,
Foram levando qualquer coisa minha...

E hoje dos meus cadáveres, eu sou
O mais desnudo, o que não tem mais nada..
Arde um toco de vela, amarelada...
Como o único bem que me ficou! [...] ³⁶

Pelbart (1989) coloca que na Antiguidade havia uma dimensão de sabedoria (em pelo menos uma das modalidades de *mania* grega, a mania divina) que passava por uma linguagem desarrazoada, mas nem por isso era desqualificada, mesmo sendo muitas vezes, incoerente e incompreensível. Nesse momento histórico, existia um “vai-e-vem” entre razão e Desrazão, ou seja, se podia viver a Desrazão e a razão sem que isso fosse incoerente; a era sabedoria ora

³⁶ XVIII – Mario Quintana. (QUINTANA, 1997, p.14)

racional, ora desarrazoada, havia diálogos entre essas duas formas de pensar e agir. Porém esta forma de relação com as experiências desarrazoadas do ser foi sendo modificada ao longo da história, ela aos poucos vai perdendo sua validade enquanto sabedoria.

No século XV surgiram os primeiros estabelecimentos de tratamento dos ‘loucos’, ou de cuidado em momentos de crise, porém, a ‘loucura’ era ainda essencialmente vivenciada no cotidiano, “[...] experimentada no estado livre, ou seja, ela circula, faz parte do cenário e da linguagem comuns, é uma experiência cotidiana que se procura mais exaltar do que dominar” (FOUCAULT, 1984, p.78). A cultura ocidental se apresentou “hospitaleira” (idem, p.78) a essas formas de experiência da ‘loucura’ e de crises até cerca de 1650. A loucura ainda representava um saber, continha uma sabedoria.

Durante a Renascença, período entre século XV ao século XVI, existia curiosidade com relação à loucura, ela que ainda tinha um poder de encantamento. Acreditava-se que a ‘loucura’ poderia revelar verdades sobre o mundo, principalmente em momentos de crise, onde a pessoa estaria entrando em contato com algo para além do humano. Mas, paralelamente a esse movimento, havia uma depreciação da loucura; ela era vista como uma forma de baixeza moral e ainda, existia um interesse em afastá-la do convívio social.

[...] nós, homens, somos tonéis mal-ajustados que o vinho da sabedoria faria explodir se se encontrasse sempre na incessante fermentação da piedade e do temor divino. É preciso dar-lhe ar, a fim de que não se estrague. Por isso permitimo-nos alguns dias de bufanaria (a tolice), para em seguida regressar com duplicado zelo ao serviço do Senhor³⁷ (BAKHTIN, apud FORTUNA, 2005, p.92)

A partir de meados do século XVII “[...] o mundo da loucura vai se tornar o mundo da exclusão” (FOUCAULT, 1984, p.78). Surgem diversos estabelecimentos para a internação de inválidos, mendigos, “desempregados opiniáticos” (idem, p.78), pessoas com doenças venéreas, libertinos, eclesiásticos infratores, alquimistas. Ou seja, todos que demonstravam disrupções às ordens da razão, da moral e da sociedade, mas os quais os reis não queriam punir publicamente (idem).

Neste momento Dionísio vai perdendo espaço, vai sendo excluído, caindo em descrédito, não mais venerado. Àquele que extrapola os limites humanos é apresentado um

³⁷ Carta circular da Faculdade de Teologia de Paris, de 12 de março de 1444, que condena a “festa dos loucos” (FORTUNA, 2005), mas também demonstra que ainda há um espaço a estes cultos e um reconhecimento de sua importância ao homem.

novo lugar, não mais às margens da pólis, nos montes e florestas, mas em instituições carcerárias, onde ele é contido, encarcerado, mutilado de sua liberdade.

Os internamentos não possuíam objetivos médicos, o ‘louco’ não era internado porque era considerado doente, mas porque não podia mais fazer parte da sociedade (FOUCAULT, 1984), assim como os outros ‘personagens transgressores’ que eram exilados. Neste período os momentos da crise já não eram mais tolerados, e nem havia uma preocupação com relação ao cuidado deste indivíduo em crise, ele era trancafiado longe dos olhos daqueles que não queria presenciar nenhuma disrupção à ordem.

Neste mesmo século, Descartes também ‘decretava’ a incompatibilidade entre ‘loucura’ e pensamento (PELBART, 1989), e o conseqüente desligamento entre sabedoria e ‘loucura’ (ROBORTELLA, 2000), entre desrazão e sabedoria, e assim conseqüentemente não mais atribuindo a Dionísio uma sabedoria que pudesse ser considerada ou valorizada.

Descartes propôs o Método Científico; este método deu o impulso inicial à racionalidade e a cientificidade que move nosso mundo até os dias de hoje. Descartes (1999) afirmava que a realidade exterior só poderia ser conhecida realmente através da razão. O Método Cartesiano instituiu a dúvida como pressuposto de seu trabalho, devendo-se duvidar de tudo, menos do ato de duvidar, só existiria aquilo que podia ser comprovado (idem). Ele se perguntava "Mas o que sou eu, então?" (idem, p.262), e respondia: "uma coisa que pensa" -*res cogitan-* (idem, p.261). Para ele, uma coisa que pensa é uma coisa que concebe, que duvida, que afirma, nega, quer, imagina e que sente - “[...] eu penso, logo existo [...]” (idem, p.62). Este era o seu primeiro princípio.

A certeza do Cogito cartesiano inaugurou o sujeito moderno, dando importância fundamental ao ser que pensa. Até a Modernidade os objetos possuíam a verdade, com Descartes o sujeito deveria, através da razão, buscar o conhecimento verdadeiro. (idem).

A crise passa a perder sua característica de transmissão de saber, a pessoa em crise não precisa ser escutada, passa-se a acreditar que na crise que não há razão, e por isso não há porque dar importância ou ouvidos, não há sabedoria na loucura, não há sabedoria em Dionísio.

A Revolução Industrial que acontece em meados do século XVIII gera diversas modificações sociais, inclusive modifica a relação que se tem com a loucura. A ociosidade que é considerada, desde a Idade Média, como o “pecado por excelência” (FOUCAULT, 1984, p.79) e utilizada como justificativa de internamento, é neste período ainda mais desqualificada e começa, no alienismo, a ser utilizada como parâmetro entre saúde e doença durante o tratamento dos ‘loucos’.

A psiquiatria passa a assumir o papel de “[...] subproduto acessório e marginal da sociedade industrial [...]” (PELBART, 1989, p.222), contribuindo para o crescimento dessa nova estrutura social e reafirmando a moralidade que regia este período, que frisava principalmente a valorização do trabalho. Nesta mesma época, medicamentos físicos e psíquicos começam a se diferenciar, surgindo os primeiros tratados psiquiátricos.

Os estados psíquicos alterados, que por muito tempo foram valorizados, começaram a serem rotulados como doenças e o internamento passa a ter um caráter médico. Neste momento as características de Dionísio enquanto o deus do sossego, da desrazão, da embriagues e das festas não são aceitas, são consideradas improdutivas, então são medicalizadas, tratadas como doença.

É interessante observar que neste momento o saber psiquiátrico trabalha atravessado pelo poder da indústria, é atravessado pela exigência de força de trabalho, assim os momentos de crise devem ser remediados para que a pessoa volte a “funcionar” como classe trabalhadora.

As quatro técnicas principais de tratamento das crises, neste período, consistiam em (PELBART, 1989): silêncio institucional (que visava tornar os delírios ineficazes), julgamento perpétuo (que se dava através da vigilância perpétua e punição que tinham como objetivo interiorizar a culpa e a consciência de sua ‘doença’), ridicularização (na qual se fazia com que o ‘louco’ julgasse absurda a ‘loucura’ do outro ali internado, numa tentativa de invalidar ambas), e “[...] autoridade do médico, peça-chave do dispositivo” (idem, p. 46).

A cura da crise e da loucura nesse sistema consistia em reavivar os sentimentos de dependência, humildade, culpa, rebaixando suas pretensões, utilizando castigos e humilhações, culpabilizando e infantilizando o ‘louco’ em prol de um controle ético (FOUCAULT, 1984).

“Até o início do século XIX a medicina ocidental, [a] grosso modo, (excluindo os gregos), repousou sobre um único dogma, tão simples quanto indiscutível: saúde e doença se opondo radicalmente, assim como bem e mal – por princípio” (PELBART, 1989, p.207). Assim, a crise foi associada a doença, e por isso ao mal, que deveria ser exorcizado, curado, retirado, extirpado do indivíduo. A vivência dionisíaca se tornou uma patologia, um mal à humanidade.

Segundo Pelbart, na Antiguidade Grega algo da ‘loucura’ não era excluído, convivía com o homem, estava em seu discurso, era considerada, era importante, o contato com Dionísio continha uma sabedoria. Hoje a relação que estabelecemos com a “loucura dionisíaca” é diferente em relação à Antiguidade; subordinamos a desrazão das vivências

dionisíacas à razão, consumindo assim muito de suas peculiaridades. Características desarrazoadas que eram muito valorizadas pelos gregos, não como sintomas de uma doença, mas como características humanas intrínsecas, perderam sua força, seu lugar, sua capacidade criativa.

Segundo Pelbart (1993, p.93) a 'loucura' vai deixando pouco a pouco sua "aura lírica e inquietante" para se tornar uma "variável no interior de uma equação". Talvez estejamos mais próximos do que nunca de uma utopia asséptica - descrita por Foucault, época em que a doença mental seria administrada, controlada, enquanto o "rosto estranho da loucura" (idem) estaria desaparecendo. Já que este 'rosto' não pertenceria mais aos loucos, mas a todos devido à racionalização da loucura.

Quando a loucura foi capturada pela razão, analisada, dissecada por esta, ela passou a ser considerada um acontecimento interior a razão. Tornou-se impossível considerar a loucura sob uma exterioridade da razão, se tornou inviável pensar a Desrazão sem partir de pressupostos racionais, o que torna o próprio entendimento da Desrazão deturpado.

Se a psicologia busca compreender a loucura dionisíaca, ou a própria imagem de Dionísio a partir da razão, e somente através desta, esta se perde, já que não há Desrazão que possa ser pensada racionalmente. Quando é pensada sob este olhar, 'ela' cessa. É como se procurássemos a escuridão com uma lanterna; quando se ilumina uma caverna, cessa a escuridão. As vivências da loucura, da desrazão, de Dionísio estão muito além da razão, é preciso também vivenciá-lo, senti-lo, intuí-lo.

Hoje ainda somos regidos por este movimento de racionalização da Desrazão, ou a patologização psiquiátrica da loucura e de Dionísio. Como descrito no início desse capítulo, há uma tendência hoje em se manter a 'loucura' como um desvio, uma doença biológica (GONÇALVES; SENA, 2001), sobre a qual os profissionais da saúde podem intervir de acordo com seus preceitos de saúde, procurando sempre abafar Dionísio, enquadrá-lo da melhor forma nos limites estreitos da normalidade. Na modernidade a loucura dionisíaca passa a ser considerada uma doença, a sabedoria em Dionísio é desconsiderada, inutilizada.

4.3 DIONÍSIO HOJE NA SAÚDE MENTAL

O Ministério da Saúde (2005) visa, a partir de uma rede comunitária de cuidados, a recuperação do indivíduo usuário de serviços de Saúde Mental. Esta rede tenta proporcionar uma recuperação através da reabilitação e da readaptação, do acesso ao trabalho e ao lazer, e

fortalecimento dos laços familiares e comunitários, procura possibilitar uma reinserção social e autonomia do indivíduo com transtorno mental. Busca-se através dessas estratégias a diminuição da segregação desses sujeitos e o combate ao estigma da loucura. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005)

Porém, apesar de toda uma movimentação para a desconstrução do lugar da loucura enquanto doença, esse objetivo ainda está longe de ser considerado uma realidade no Brasil e no mundo. A loucura ainda é vista como uma doença.

Assim como a noção de *pathos*, mencionada no início do capítulo, a noção de crise se caracteriza hoje de forma bem diferente que na Grécia. O dicionário Houaiss (2009) define “crise” como:

O momento que define a evolução de uma doença (para melhor ou pior). Dor paroxística, com distúrbio funcional em um órgão. Estado de súbito desequilíbrio ou desajuste nervoso, emocional. Eventual manifestação repentina de um sentimento, agradável ou desagradável. Estado de incerteza, vacilação ou declínio. Episódio desgastante, complicado; situação de tensão, disputa, conflito. Situação de falta, escassez, carência.

Porém a palavra crise em sua origem grega (*krisis*) é caracterizada por:

[...] um estado no qual uma decisão tem que ser tomada. A origem filosófica da palavra é também extremamente rica e encerra o sentido originário da crise. Como nos aponta Boff (2002), a palavra sânscrita para crise é *kri* ou *kir* – e significa “desembaraçar”, “purificar”. O português conservou ainda a palavra *crisol*, elemento químico que purifica o ouro das gangas limpando-o dos elementos que se fixaram no metal pelo seu processo vital ou histórico e, ao longo do tempo, tomaram conta de seu cerne a ponto de comprometerem sua substancia em si. (MOEBUS; FERNANDES, s.d apud FERIGATO, CAMPOS, BALLARIN, 2007, p.32).

Então como a palavra crise passou de uma concepção que a caracterizava com um amplo sentido de separação, mudança, como possível ocasião de crescimento, momento no qual uma decisão deve ser tomada para que se possa desembaraçar ou purificar a vivência daquele indivíduo, passa a possuir aspectos negativos e que denotam interrompimento da saúde?

A crise é o momento de desmembramento psíquico, de tensão entre inconsciente e consciente, tema essencial para o entendimento da importância do mito dionisíaco na

discussão da loucura, este momento de desmembramento, ou de quebra da psique é o momento de mergulho nas vivências mais obscuras e ctônicas da alma. É o momento onde a parte titânica de Dionísio toma conta. Neste período este deus está ativo, ele é quem rege este momento da psique. E justamente é nesta ocasião em que a loucura no sistema de Saúde Mental é mais sufocada por medicamentos, momento no qual ela menos é ouvida, no qual o atendimento se foca num controle e estabilização para o posterior atendimento “real” a este indivíduo e a retomada de sua cotidianidade. Decidimos aprofundar uma questão em específico dos serviços de Saúde mental na atualidade: o atendimento à crise.

A questão do atendimento à crise na Saúde Mental é hoje uma das principais dificuldades na rede de atendimento, um dos temas mais polêmicos e difíceis de ser solucionado. Um dos motivos de sua complexidade é porque este é um tema que reverbera em muitos outros temas tão complexos quanto ele mesmo. As formas como são atendidos os momentos de crise refletem questões referentes a toda uma construção complexa sob o cuidado à saúde mental, ela difere das outras demandas, não se encaixa nos espaços de atendimento, não se submete à autoridade pondo em xeque os técnicos, desvelando suas impotências. Assim também os serviços de urgência, por serem o último nível antes da internação psiquiátrica acabam se tornando “um observatório do sistema de saúde, lugar privilegiado para perceber os pontos em que o fluxo da rede estanca, detectar problemas e desenvolver estratégias mais resolutivas” (JARDIM; DIMENSTEIN, 2007, p.170).

Hoje com base em diversos estudos (JARDIM; DIMENSTEIN, 2007; FERIGATO, CAMPOS, BALLARIN, 2007; MENDES, OLIVEIRA, MOURA, 2009) podemos afirmar que os serviços de atendimento a urgências ainda obedecem a uma lógica manicomial cujo objetivo é suprimir o que há de “anormal” para trazer o “louco” a uma realidade controlada, previsível, que deve investir nas mudanças, mas primando a ordem estabelecida.

Além disso, este tema traz uma “mala histórica” de muitos séculos, talvez até mesmo milênios, questões que vão muito além do atendimento à crise como um simples serviço técnico. A questão do atendimento à crise toca em pontos relacionados ao conceito de loucura, traz atravessada em suas diversas definições forças, práticas e relações que constituem as forças de poder e de subjetividade, ao entendimento que se tem da loucura enquanto doença, do empoderamento do louco em sua vivência louca, da história do tratamento à loucura, de como Dionísio é recebido nos serviços de Saúde Mental.

Atualmente passamos por um momento de crise, um momento de transição de valores e costumes, são as crises do capitalismo, da adolescência, crise de valores, crise existencial, crise psicótica. Enquanto seres humanos a crise faz parte de nossa existência, da construção e

movimentação de nossa psique. Mas a postura que temos frente essas crises é de não aceitação do próprio momento de crise enquanto possibilidade de superação. A sabedoria que Dionísio tem para nos passar parece estar sendo desconsiderada em um momento em que ela seria vital.

Toda essa complexidade tanto em relação à atualidade quanto a própria história humana referente a loucura e a crise, são trazidas e transparecidas na clínica de saúde mental, e em todo sistema de saúde mental, que hoje ainda não dá conta dessa complexidade. (FERIGATO, CAMPOS, BALLARIN, 2007)

O que vemos hoje é conseqüência de transformações nas relações que estabelecemos com a loucura e com a imagem de Dionísio enquanto metáfora das mais diversas formas de desrazão e de transgressões à normalidade. Pudemos ver a contínua desvalorização do contato com este deus, que culminou na patologização das relações estabelecidas com Dionísio. A sabedoria que este deus trazia aos homens passou a ser considerada uma doença.

Vemos estas questões emergirem no atendimento à Saúde Mental. Não é privilegiado o cuidado aprofundado da psique. Muito menos a oportunidade de dar tempo para o mergulho no inconsciente em busca do ouro, da pedra filosofal da psique do sujeito inserido nesses serviços.

Não há espaço para este mergulho no mundo simbólico inconsciente, inclusive há uma movimentação oposta a este aprofundamento da alma, há uma exigência para que se retire o mais rápido possível os indivíduos de qualquer contato com o mundo inconsciente, com o mundo dionisíaco. Não há interesse em que os indivíduos peregrinem em seus picos e muito menos em seus vales. O mais indicado é caminhar pela planície das pálidas cores pastel da normalidade.

Alô!
Sabe esses dias
Em que horas dizem nada
E você nem troca o pijama
Preferia estar na cama
Um dia, a monotonia
Tomou conta de mim
É o tédio
Cortando os meus programas
Esperando o meu fim...

Sentado no meu quarto
O tempo vôa
Lá fora a vida passa
E eu aqui à tôa
Eu já tentei de tudo

Mas não tenho remédio
Prá livrar-me desse tédio...

Vejo o programa
Que não me satisfaz
Leio o jornal que é de ontem
Pois prá mim, tanto faz
Já tive esse problema
Sei que o tédio
É sempre assim
Se tudo piorar
Não sei do que sou capaz...

“Tédio” – Biquini Cavado³⁸

Porém vemos um constante movimento de retorno aos serviços de atendimento a crise. São indivíduos internados de tempos em tempo, alguns pela cronicidade da doença, mas muitos pela falta de aprofundamento do problema.

Lembrem-se Dionísio não gosta de ser ignorado ou rejeitado. Ele é um deus estrangeiros, marginal, nômade, nunca será um deus da pólis, mesmo assim ele demanda sacralidade, e para aqueles que o negam, ele traz a loucura titânica.

Hoje há também uma urgência por soluções para as dependências químicas, os indivíduos alcoolistas e drogadictos estão aumentando em grande proporção e a rede de saúde não está dando conta de atender e tão pouco cuidar efetivamente desses indivíduos. É Dionísio gritando para ser ouvido.

Dionísio possui dois aspectos relacionados às drogas em geral, a primeira proporciona ao usuário um estímulo aos sentidos, a segunda induz a uma loucura transitória (uma “viagem ruim”, por exemplo) que pode ensinar algo à psique. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Parece que hoje o primeiro aspecto também é o mais procurado e vivenciado, um aspecto muito mais superficial à psique.

Com relação a utilização do vinho como iniciação nos parece que essa utilização ainda se encontra numa fase adolescente. López-Pedraza (2002) recorda da iniciação na adolescência através do vinho: “quando não sabíamos como beber e acabávamos com uma forte ressaca” (idem, p.87). O amadurecimento desse ritual seria o de na seqüência aprender a beber adequadamente, evitando o perigo de enlouquecer com a bebida. Porém o que vemos hoje é um uso adolescente do vinho e em rituais pouco sacralizados. López-Pedraza (idem) coloca que nos alcoólatras e adictos aparentemente não houve êxito na iniciação dionisíaca

³⁸ www.cifras.com.br

por meio do vinho e das drogas, e assim, eles se tornaram dependentes, presos à loucura da dependência.

O uso “adolescente”, superficial e pouco sacralizado, repetitivo, carentes de interioridade, um excesso em si, uma energia desproporcional e desenfreada, são características de uma possessão titânica. Então entendemos que a presença de Dionísio se mostra enquanto um aspecto sombrio de um deus que não é sacralizado, é um aspecto titânico que não traz experiências significativas à psique.

Este afastamento dos serviços de Saúde Mental de um cuidado “dionisíaco”, ou seja, que utilize os saberes e dinâmicas de Dionísio para o cuidado da alma parece ser a maior patologia que podemos encontrar nos locais de atendimento. A Reforma Psiquiátrica é essencial para a humanização do tratamento dos usuários de Saúde Mental e as críticas colocadas a estes serviços neste trabalho refletem apenas um desejo de melhorias e uma preocupação com os caminhos que estão sendo traçados nesta luta.

Quando escrito em chinês a palavra crise compõe-se de dois caracteres: um representa perigo e o outro representa oportunidade

John Kennedy³⁹

Novamente retornamos às origens da palavra crise, e de parte dela que é esquecida nos serviços de atendimento à crise. A crise é também oportunidade não-patológica. Porém para que ela não se torne um perigo é preciso que se trabalhe profundamente as questões envolvidas à crise. E em se tratando de alma, isto leva tempo kairós⁴⁰. Ela não está regida pelo tempo cronos⁴¹ dos planos de saúde. A alma exige profundidade e permanência em momentos desconfortáveis antes de conseguir renascer. A Fênix⁴² deve ter seu tempo para queimar para então renascer:

Deus costuma usar a solidão
Para nos ensinar sobre a convivência.
Às vezes, usa a raiva para que possamos

³⁹ www.pensador.info

⁴⁰ Kairós é o deus do tempo que não pode ser medido, o “tempo dos deuses”, uma experiência temporal que foge ao tempo cronológico, tempo do relógio.

⁴¹ Cronos é o deus do tempo quantitativo, das horas, da contagem dos dias e anos.

⁴² Pássaro mitológico que quando morre entra em combustão e passado algum tempo renasce de suas cinzas. (HOUAISS, 2009)

Compreender o infinito valor da paz.
Outras vezes usa o tédio, quando quer
nos mostrar a importância da aventura e do abandono.
Deus costuma usar o silêncio para nos ensinar
sobre a responsabilidade do que dizemos.
Às vezes usa o cansaço, para que possamos
Compreender o valor do despertar.
Outras vezes usa a doença, quando quer
Nos mostrar a importância da saúde.
Deus costuma usar o fogo,
para nos ensinar a andar sobre a água.
Às vezes, usa a terra, para que possamos
Compreender o valor do ar.
Outras vezes usa a morte, quando quer
Nos mostrar a importância da vida.

Fernando Pessoa⁴³

A partir disso podemos vislumbrar a possibilidade da crise ser reinventada, entendida como um momento vulnerável e potente. Um momento privilegiado, de produção subjetiva, de recriação, numa produção de vida e não mais de doença. Este posicionamento também acaba por empoderar o sujeito em sofrimento psíquico a agenciar solos mais potentes. Segundo Boff (2002, apud FERIGATO, CAMPOS, BALLARIN, 2007, p.43) “as crises pertencem à vida: não são algo que deva ser deplorado e evitado, mas explorado, assumido, acolhido, exaurido em seu valor enriquecedor para novas formas de vida”.

E ainda, podemos a partir disso reinventar o próprio atendimento a crise, e o cuidado com a psique em geral, lembrando a importância de Dionísio para a psique e consequentemente no cuidado desta. Entendendo o deus não como algo a ser vencido, uma doença a ser estirpada, mas como uma ferramenta essencial no cuidado da psique, uma sabedoria que nenhum manual de psiquiatria pode obter.

⁴³ www.pensador.info

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dionísio, filho de Zeus, em sua natureza divina,
é o mais terrível, porém o mais amável para os humanos
(EURÍPEDES, apud LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

Dionísio é uma imagem arquetípica interessante. Causa tanto medo quanto curiosidade. Está muito presente em nossa cultura, mas ao mesmo tempo é rechaçado. É um deus que apesar de ser estrangeiro, de não possuir templos, está constantemente presente na arte e artesanatos gregos. Já foi considerado um deus com grande sabedoria, que regia aspectos importantes da vida (natureza, vida-morte, iniciações, contato com forças obscuras). Mas que com o passar do tempo foi perdendo este posto e suas manifestações passaram a ser consideradas sintomas de condições patológicas, suas desrazões passaram a serem consideradas doenças.

Estas questões nos fazem pensar no que isto simboliza psiquicamente. O que de nossa psique está sendo rechaçado? Que sabedoria divina está sendo considerada uma doença? Que impactos isto traz a nossa saúde psíquica?

Mas apesar de todas essas curiosidades, Dionísio ainda é um deus pouco estudado na Psicologia Analítica. Enquanto uma imagem arquetípica ele traz sabedoria a nossa psique, e neste trabalho procuramos nos aproximar um pouco mais dessa sabedoria para que pudéssemos demonstrar a importância desta a nossa psique e ao cuidado à saúde mental.

A sabedoria de Dionísio é uma sabedoria da alma que nos guia para a ampliação de nossa consciência. É uma compreensão da vida de forma trágica, no sentido de reconhecer e aceitar inevitáveis embates que iremos travar, e sob os quais nem sempre teremos possibilidade de escolha ou controle. É uma sabedoria anímica criadora da psique e de suas formas criativas de se fazer alma. Somente através dessa sabedoria é que podemos humanizar nossos aspectos titânicos sem perder a potência vital de Dionísio.

Pudemos observar no decorrer dos capítulos o quanto a imagem arquetípica de Dionísio é importante para a psique, tanto para sua formação e estruturação quanto para seu processo de individuação. Em seu mito pudemos observar o desenvolvimento e humanização deste deus, através de diversas figuras arquetípicas que estão ligadas a ele. Estas nos ajudam a

perceber a importância da “rede arquetípica”⁴⁴ em nossa psique. O quanto não apenas cada deus individualmente deixa sua marca na psique, mas principalmente o conjunto de arquétipos interagindo entre si é que a movimenta.

Enfocamos neste trabalho uma importante parte desta rede, que não pode ser esquecida, pois a maneira como nos relacionamos com cada parte reverbera em toda psique. Mas também relembramos com o auxílio do conceito de rede que a articulação entre as partes é o que sustenta a rede.

“É um erro venerar um único Deus” (FICINO apud HILLMAN, 1984, p.232), cada deus traz uma maneira sob a qual o mundo se revela, um cosmo, uma estrutura da consciência e suas maneiras de ser no mundo, e estas não são exclusivas. Porém Hillman traz que a consciência monoteísta impõe essa *hybris* que reforça uma unilateralização da psique, um egocentrismo. Segundo Jung (apud HILLMAN, 1984, p.233), “o si-mesmo possui várias instâncias arquetípicas. A enigmática relação entre o si-mesmo e os arquétipos reproduz o antigo enigma do muito-em-um e do um-em-muitos”. Essa pluralidade do si mesmo pode ser metaforizada na imagem arquetípica de Dionísio, o deus das mil faces e ao mesmo tempo o “indiviso”. A imagem deste deus possibilita uma metáfora das possibilidades de múltiplos não excludentes, uma visão de realidades não divididas, mas coexistentes.

Assim, entendemos a importância de um olhar politeísta no estudo e relacionamento com a psique. A ênfase dada na importância deste único deus, Dionísio, para a psique vem por uma necessidade metodológica (afinal não conseguiríamos escrever sobre todas as imagens arquetípicas de nossa psique) e de compensação (por este ser um deus que está polarizado em nossa cultura).

É interessante perceber que no decorrer do mito nenhuma das figuras arquetípicas que auxiliaram Dionísio buscaram reprimir ou negar aspectos centrais desse deus. O processo de humanização de Dionísio não fez com que este perdesse seu aspecto desarrazoado, brincalhão, sossegado, sua quietude e excessos.

Assim podemos refletir sobre nossa relação frente este deus no cuidado com a psique. Se este arquétipo está constelado em um indivíduo que atendemos talvez seja importante trabalhar a potência desse deus, procurando não nos precipitarmos em retirar o sujeito deste momento caótico. Na maioria das vezes aspectos ctônicos da psique são assustadores e

⁴⁴ Entendemos a psique enquanto um sistema em rede. A rede, segundo Moraes (2004), é marcada por múltiplas conexões que transcendem o enfoque dualista. Estas conexões são altamente diferenciadas, cada uma possui sua importância e influencia a todas. Esta rede psíquica é construída através de contatos, aproximações e afastamento, onde cada parte da rede dialoga entre si. A rede possui a característica de não ser fechada, ela não cessa de se construir, de se recriar. (MORAES, 2004)

acabam gerando pressuposições e pré-julgamentos a respeito do que está sendo vivenciado. Os aspectos ctônicos deste deus assustam a muitos, o que torna um desafio utilizar esta potência a favor do sujeito embebido no caos.

Dionísio é um deus estrangeiro, descabido, incoerente e assustador. Mas tudo isso que parece estar fora de nós, enquanto o que nos é estranho, está na verdade dentro de nós, é também uma importante parte de nossa psique, que muito tem a nos ensinar. Deste caos podem germinar novas possibilidades criativas de vida.

O que nos chama atenção é que hoje Dionísio está sim presente em nossa sociedade, muito presente, porém, enquanto sombra. Podemos observar na Saúde Mental uma crescente demanda de pacientes dependentes químicos; vemos nas noites milhares de jovens bebendo excessivamente, desregrados, descontrolados, possuídos.

Dionísio cansou de ser durante séculos reprimido, rejeitado e desconsiderado. O contato que temos com este deus hoje não é consciente, não está humanizado. Vivemos a sombra de Dionísio. Nosso Dionísio ainda está na caverna lutando com Titãs, e não damos atenção suficiente a ele para que possamos resgatá-lo da caldeira. Este deus clama por um contato sagrado com sua figura. Um contato profundo, mas consciente, para que seu caos possa nos germinar.

Hoje há uma patologização de Dionísio. Esquece-se que a morte simbólica do iniciado é realizada em prol de uma ampliação de consciência. É desvalorizado o contato com o Fora através deste deus. Contato este que nos permite expandir para além dos limites, das leis, das formatações; que nos possibilita a vivência de um universo que vai além das oposições, onde o tempo foge às rédeas de Cronos. Negligencia-se o potencial criativo da dança dionisíaca, da música dionisíaca, do caos, da vivência da desrazão. O que vemos é que Dionísio é entendido como “o vilão” a ser combatido, então um aprofundamento deste contato ou a permissividade que se viva o caos para dele germinar acaba sendo negada.

A loucura, a desrazão é vista com maus olhos. Não nos é permitido desarraçar. Os ditos loucos então, estes não podem nem pensar em desarraçar, qualquer comportamento atípicos é visto como um momento de crise. O preconceito que sofrem estes indivíduos é uma das barreiras mais difíceis, segundo seus relatos, de se superar. Vemos na clínica este tema recorrentemente, cercado sempre de medo, insegurança e raiva. É muito difícil para o sujeito se reestruturar, se reencontrar, e principalmente se aceitar, enquanto os outros não o aceitam.

A forma como se dá hoje o atendimento à Saúde Mental no Brasil não possibilita o cuidado com Dionísio. O que observamos na prática é a tentativa de acabar com a crise através de medicamentos. Até os medicamentos “fazerem efeito”, há uma busca por trabalhar

com este indivíduo para que ele possa “se estabilizar”, não oferecer risco a si ou a outros. Então logo após sua “estabilização” ele volta a sua rotina, às vezes é encaminhado ao Hospital-Dia ou às vezes ao CAPS, mas a realidade é que os indivíduos que continuam um tratamento a longo prazo são pouquíssimos. Mesmo assim, nos tratamentos um pouco mais duradouros vemos constantemente um movimento de adequação destes indivíduos à realidade em que vivem, sem um aprofundamento em questões da alma.

Racionalizar e encobrir com explicações as questões da alma limita as possibilidades de criatividade da psique. E isto é o que vemos na maior parte da rede de atendimento à Saúde Mental. Não há tempo, capacidade ou suporte para a vivência profunda e duradoura desses estados de espírito sombrios, as perdas e desorientações do momento de crise.

Um dos motivos deste posicionamento guiado pela razão e medicalização frente a situação de crise, como pudemos observar no decorrer do trabalho, se dá pelo fato da consciência do homem ocidental estar voltada para o mundo externo. Há uma dificuldade em assumir a vida interior o que leva às repressões ou banalizações do corpo, ansiedade, e diversos transtornos mentais.

Assim, a capacidade de sentir (que é a capacidade de vivenciar um relacionamento consciente com emoção – emoção que é ela mesma o impulso, uma força autônoma) e a capacidade de intuir (isto é, a capacidade de perceber através de meios que não sejam os nossos cinco sentidos) não receberam valor moral adequado ou exame consciencioso; os sentimentos são considerados como algo dispensável, as intuições não são consideradas ‘reais’ (WHITMONT, 1991, p.16).

Os apelos racionais não dão conta da vivência humana, e o homem está perdendo o contato com sua alma, o que deixa o homem desorientado em seu mundo psíquico interior. (WHITMONT, 1991) Encontramos cada vez mais neuroses individuais e de massa, os vícios em álcool e narcóticos, que segundo Whitmont, demonstram o desespero e procura por experiências emocionais. Além do vício do trabalho que reafirma segundo o autor da incapacidade do homem moderno de encontrar sentido em sua vida. O homem ocidental tem tido muita dificuldade em assumir sua vida interior.

Segundo López-Pedraza (2002), Dionísio pode oferecer muito à psique e à psicoterapia, porém de modo geral estamos distanciados das emoções que propiciam a presença deste deus. Assim a sensibilidade do terapeuta à presença de Dionísio é

comprometida. Também é afetada a resposta a partir de um nível dionisíaco da psique, perdendo então o contato com um importante atributo deste deus: o da cura.

Com relação ao que Dionísio oferece enquanto sabedoria à psique, procuramos no decorrer deste trabalho ampliar imagem de Dionísio para além do deus da loucura, o deus que enlouquece. Pudemos perceber que este deus é muito mais que isto. A loucura é apenas um de seus atributos. Talvez não devêssemos olhar a este deus como o deus que devemos estudar só porque ele fala das patologias que iremos trabalhar. Talvez devêssemos olhar para Dionísio em busca de sua sabedoria, do que ele tem a nos ensinar, o que ele tem a nos mostrar da desrazão, do Fora, dos segredos da psique.

As faces de Dionísio trazem rostos a nossa alma (FORTUNA, 2005), pois mostram facetas de nós mesmos, e que através deste deus podemos atualizar. Através deste deus podemos descobrir amplitudes inimagináveis de nossa própria psique, absorvendo a sabedoria que Dionísio pode nos apresentar.

“Dioniso deve ensinar os homens a verem o que é preciso ver: o mais evidente sob o disfarce do mais invisível” (NETO, apud FORTUNA, 2005, p.61) Este deus descarna o que é supostamente o real, torna ruidoso o que é silencioso e silencioso o que é ruidoso. A sabedoria de Dionísio nos mostra o obscuro, o silencioso, o invisível. Em sua sabedoria ele gira o mundo ao revés e coloca a frente o que sempre esteve a margem, nos mostra o que não podíamos ver, ele nos coloca para além do que acreditávamos real. Esta é uma das razões por ele ser um deus rechaçado, tememos perder nosso chão, nos desconectarmos do que acreditamos ser real.

As hierarquias, os valores, as normas, os tabus religiosos, políticos e morais passam por uma reviravolta tempestuosa. No contato com Dionísio tudo o que é mentira, hipocrisia, poder velado, corrupção, é desmascarado. As verdades se relativizam, o mundo caminha ao revés. “Tudo é fora do comum no cortejo de Dioniso, assumidamente incomum” (FORTUNA, 2005, p.87).

Assim podemos nos aproximamos do que está distante, e ousarmos criar, inventar o mundo, as verdades, nós mesmos. Libertando-nos das convenções, dos clichês, dos hábitos banais (e que por se tornarem banais acabam perdendo sua força). No grupo de Dionísio não há um só centro, existem centros, não há periferia, existem periferias. Centros que geram periferias e periferias que geram centros, numa movimentação para que se possa viver a liberdade daquele momento sem ficar preso a cristalizações.

Destruição da velha hierarquia; a permuta do alto como baixo e do baixo com o alto; do novo com o antigo e do antigo com o novo; a mistura dos planos de poder; a negação e a afirmação; as injúrias e os louvores; o desmascaramento da realidade concreta; a inserção do elemento popular na festa; a recuperação de linguagens deixadas em liberdade que não levavam em conta nenhuma regra de lógica elementar; a expressão da ambivalência da loucura, ou seja, aquele que a possui é o próprio rei do mundo às avessas; o cruzamento do nascimento e da morte; a lembrança do olvidado e o esquecimento do lembrado. (FORTUNA, 2005, p.103)

Fortuna (2005) aponta para o medo de nós mesmos neste contato com o que é dionisíaco; é o medo da possibilidade de enfrentar nossos deslimites, nosso infinitos possíveis. Mas é possível vencer o medo e deixar prevalecer a liberdade de criar frente o inesperado o impensável. Além de enfrentar seu “medo próprio, seu outro lado é também gargalhar sobre o ‘medo ancorado no espírito de toda a humanidade há milhares de vidas’” (FORTUNA, 2005, p.94).

Vivenciar o mundo ao revés não é uma tarefa fácil. É se dissolver enquanto obviedade, enquanto ser posto, pronto, imutável. É permitir-se vivenciar o que está distante, o que “tira do chão”. Podemos ver em seu mito que Dionísio conhece a agonia e a transformação, a dor e a morte. Então entrando em contato com este deus iremos nos aproximar de todo tipo de emoção, inclusive as menos “fáceis”.

Envolver-se com Dionísio é travar um conhecimento com a morte, a vida, mas principalmente com o saber morrer e o saber viver:

Dionísio outorgou-nos a coragem de morrermos muitas vezes nesta vida, e ensinou-nos a violência de que temos de dispor para encarar essas mortes extraindo delas o grande néctar. Não há nesse deus necessidade nenhuma de se prender às amarras deste mundo; o cosmo, compreendendo o céu e o inferno, as alturas e as profundezas, brincam na palma de suas mãos. (FORTUNA, 2005, p.55)

Dionísio dança a “marcha fúnebre da morte associada aos felizes compassos da vida. Vida, morte e criação entrecruzam-se” (FORTUNA, 2005, p.82) Morte e vida não se opõe, mas sobrepõem-se, ligam-se enquanto fases necessárias na vida em eterna mudança e renovação.

É importante ressaltar que Dionísio não é aquele que transforma as polaridades, ele as transcende, não é o riso *ou* a lágrima, a vida *ou* a morte, é o riso *e* a lágrima, a vida *e* a morte. Transcendendo tanto a vida quanto a morte, a vivência já não é mais de vida ou morte, e sim de algo para além de ambas. Tristeza, devastação e esgotamento fazem parte dos processos de transformação, porém junto a eles há alegria pelas modificações, esperanças de renovação, e isto faz parte da sabedoria dionisíaca.

[...] aponta para a morte, é verdade, mas também aponta para o devir, para o acaso, para a eterna relatividade da existência, que, segundo Pinski, vigora *entre* o pequeno e o grande, o superior e o insignificante, o sagrado e o profano, o fictício e o real, o físico e o espiritual, o sentimento de nascer, crescer, desenvolver, declinar, desaparecer nas alternâncias das formas da natureza eternamente viva (FORTUNA, 2005, p.96)

Há um sentimento de ressurreição após estes contatos, que apenas alguns conseguem vivenciar após “algumas mortes”. A morte do antigo é a possibilidade do novo, sem essa morte não há ressurreição, não há a possibilidade de mudança, de transgressão, de fuga. É através dessas mortes simbólicas que “[...] entendermos nossa razão de estarmos vivos, de existirmos nos embates das diferenças, de administrarmos o continuar vivendo para e pelo melhor de nós mesmos, ou para e pelo pior”. (FORTUNA, 2005, p.99)

Na experimentação dos contrários e transgredindo leis humanas há uma busca por transformação e revelação, depuração e renascimento. A imagem de Dionísio e seus companheiros, por exemplo, nos faz pensar em uma estética dionisíaca da distorção. Que desconstrói o que está dado, o que é óbvio. Ele distorce para captar a potência divina, as “impossibilidades”, assim como a John Cage distorceu as formas usuais de composição para demonstrar a força do silêncio.

[...] uma sólida estrutura ambivalente. O umbral se espelhando nas estrelas e as estrelas no umbral; entronização e destronização do rei e do servo; tempo cósmico convergindo para tempo linear e tempo linear para cósmico, reversão e transformação entreolhando-se; eterna consciência lúdica dialogando com eterna consciência trágica. Um abismo estranho onde ouro e fezes se confrangem. (FORTUNA, 2005, p.108)

O sagrado se transforma em profano e o profano em sagrado. Assim como o rei momo, um homem gordo do povo que vira rei e depois é destronado. É o ridículo e o profano que se tornam sagrados e depois o sagrado é profanado novamente. Injetando no profano algo de sagrado. Dionísio violenta hiperbolicamente o profano, chegando a sacralizá-lo. Transgressão desmesurada da fronteira que separa o sagrado e o profano, ousando simbiotizá-los. (FORTUNA, 2005)

O mundo ao revés, de cabeça pra baixo, de Dionísio possui um profundo sentido religioso. É um esforço da humanidade para divinizar-se através da transgressão das leis humanas e a percepção de uma outra ordem, uma outra lógica desarrazoada. Ao libertar a alma dos limites terrenos há uma conexão da alma com o divino

Não pretendemos ressaltar somente aspectos “positivos” de Dionísio, pois isto seria podá-lo em suas possibilidades. Ele pode sim acabar com a vida de um homem, e o faz, principalmente quando a ele não é prestado a devida atenção e respeito. Mas procuramos reforçar seus aspectos criativos, que criam vida e não somente a destroem, assim o fizemos para compensar um pouco a imagem unilateral deste deus como o deus da loucura enquanto doença.

O psicólogo Alfredo Naffah Neto, ao afirmar que a psicoterapia busca Dioniso, defende haver no homem forças dionisíacas de cura, mas também de destruição. De um lado, o Dioniso que há em nós percebe, sente e pensa e assim fazendo, equilibra-nos. De outro, o mesmo Dioniso habita o múltiplo, dança o acaso e flui no devir, e assim procedendo, leva-nos à catarse. O Dioniso que abrigamos em algum recante de nós é capaz de inverter nossas relações com o mundo e levar nossas formas móveis de contato, como estas do acaso, do múltiplo e do devir, a comandar e controlar as outras, do perceber, do sentir e do pensar. (FORTUNA, 2005, p.61)

Para não sermos levados pela loucura sanguinária de Dionísio devemos aprender a trabalhar com a força de Dionísio, possibilitando que germine o lado criativo do inconsciente. É um labor, exige sangue e suor, entrega e paixão com disciplina, uma contato com o Fora “temperado”.

Dionísio possui uma tendência à abundância e a universalidade. Ele possui uma tendência a não-parcialidade, a não fragmentação, apesar dele mesmo passar por estas etapas em seu mito, ele as supera.

Segundo Fortuna (2005), Dionísio quis que o bem e o mal fossem não apenas fundidos, mas solidários, indissolúveis. Mas devemos ter em conta que Dionísio em si possui tanto a possibilidade de fundir polaridades e nisto “quebrar” a psique, como na loucura de Àgave ou de Licurgo, como a de fundir polaridades, criando novas possibilidades criativas e saudáveis ao movimento da psique.

Dionísio possui um caráter destrutivo, mas também proporciona descobertas. Descobertas das sombras que desconhecemos de nós mesmos. De um lado equilíbrio do outro desequilíbrio.

Iremos da mesma forma viver o sofrimento de uma iniciação, mas saber que a dor faz parte e que pode se tornar quase suave, quase doce, num silêncio das coisas em seu lugar, no sossego das árvores frente o inverno. Sofrimento faz parte da vida, não importa quantas pílulas nos entupam, ou o quão superficiais nos tornemos, o sofrimento permanece, os momentos de tensão e incoerência da vida baterão a nossa porta. Ao aceitarmos não paramos de sofrer, apenas aprendemos a viver com as doces feridas da vida.

Dionísio nos ensina a viver e sentir as multiplicidades da natureza, vida e morte, clareza e escuridão, ele une os mundos, as possibilidades. Ensina-nos a viver na inconstância, no movimento, na incerteza; nas zonas de indeterminação.

Além disso, Dionísio também possui um lado “arlequiniano”, saltitante, ele dirige a danças dos mortos e dos iniciados que pode se tornar uma ótima ferramenta de trabalho no cuidado com o ser. A dança dionisíaca nos parece de extrema relevância, já que nela podemos reconhecer uma ligação muito viva com o feminino em Dionísio, e que são os aspectos mais inconscientes, mais rechaçados.

O mito de Vasalisa (ESTÉS, 1994) traz a imagem da casa de Baba Yaga⁴⁵ com pernas de galinha que saltam de um lado a outro, como numa dança frenética e desarrazada. Essa imagem parece muito próxima do que estaria metaforizando a dança dionisíaca, uma dança desarrazoada, despreocupada, leve, mas também de peso, brincalhona, imagem de um feminino muito profundo, primordial, da La Loba, que mencionamos anteriormente, uma imagem primordial de uma velha cantando para os ossos no deserto, dando-lhes vida.

Fortuna (2005) traz uma aproximação entre Dionísio e Shiwa⁴⁶. Shiwa ressaltaria a face lúdica e livre de Dionísio, que está representado nos dois principalmente através da dança. É uma compreensão da Natureza como dançante, sempre brincando, faz nascer flores e

⁴⁵ Bruxa que vivia na floresta e era responsável pelo fogo. (ESTÉS, 1994)

⁴⁶ Deus hindu que se apresenta circundado por chamas de anéis de fogo, a dança de Shiwa é o universo, ele extingue a ilusão da vida, mas também é criador de vida. (FORTUNA, 2005)

no dia seguinte as joga no chão e faz renascer outra vida. A junção desses dois deuses dá suporte às artes, pois através dessa junção podemos nos aproximar da expressão do entusiasmo de criar, a vivência do divino no homem. Seabra (apud idem) coloca “certamente é nisso que está a graça da dança. Graça no sentido ao mesmo tempo estético e religioso do termo: presença do espírito na carne”.

Na dança dionisíaca o corpo não é rígido e nem se cansa. A dança dionisíaca possui uma qualidade atemporal, contempla adultos, velhos e crianças. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Além disso, a dança é uma expressão do corpo muito arcaica, instintiva e emocional; é segundo Lopes-Pedraza (idem), uma imagética dionisíaca interior da alma e do corpo.

E o mais curioso é que muito se fala da dança dionisíaca, mas pouco de sua música. O interessante é que quando imaginamos as mênades dançando com Dionísio imaginamos estas danças cercadas de música, não? Não há dúvida que na dança dionisíaca há música. Mas porque então dela pouco se fala? Em nosso entendimento isso parece valorizar ainda mais a importância da música dionisíaca, pois nos parece que é justamente dela que nossa consciência tem grande dificuldade de capturar ou alcançar. Ou seja, talvez seja a música dionisíaca o aspecto mais profundo de Dionísio. E talvez seja através dela que possamos acessar mais profundamente este deus.

Nietzsche (2004) coloca as artes plásticas como a arte apolínea, e a música como a arte dionisíaca. A tragédia, que nasce do ditirambo, era encenada em meio a muita música. Nos rituais dionisíacos havia sempre música, soavam todos os tipos de risos e gritos (loucos, caóticos, ilógicos, coloridos das mais diversas emoções). Segundo Fortuna (2005), em geral estas sonoridades eram agudas e roucas, dissonantes e assimétricas, devido seus “espinhos sonoros que se contrapunham e se invadiam mutuamente” (idem, p.97).

A autora coloca que por estas características não podemos falar de uma música de Dionísio, mas somente em um ruído dionisante. Porém é possível a música possuir estas características sem ser considerada somente ruído. A música não é definida somente como a combinação harmoniosa e expressiva de sons, ela é também considerada a arte de se expressar por meio de sons, seguindo regras variáveis conforme a época e a civilização (HOUAISS, 2009).

Podemos hoje exemplificar isso através da música contemporânea que possui diversas composições com as mesmas características, aparentemente feitas somente de ruídos e silêncios, porém que são expressões artísticas humanas, e por isso, mais do que apenas ruído, são músicas. Além dos sons humanos há também nos rituais de Dionísio os sons instrumentais de tambores, címbalos e flautas.

López-Pedraza (2002) traz algumas vivências dionisíacas em comunidades atuais, e a música está presente na grande maioria. Em Andaluzia eles utilizam duas poderosas formas de arte dionisíaca o baile flamenco e a tourada (a morte tem uma forte presença em ambas). A juerga, segundo o autor, é a expressão mais dionisíaca de todas, ela consiste em um grupo de cantores de flamenco e aficionados que cantam durante dias, esperando que o duende apareça, esperando pela emoção que a música propicia “Isso acontece quando a qualidade misteriosa de um canto comove ao mesmo tempo todo o grupo. Pode-se dizer que se trata de uma emoção que surge do mistério da estética dionisíaca” (idem, p.49).

Circulambulando esta questão pensemos em três importantes associações feitas à imagem de Dionísio: o vinho, a dança, o teatro. Todas estas três associações estão intimamente ligadas à música. A dança, por utilizar a música como mola propulsora do movimento, como condutora dos movimentos. O teatro grego era cantado, Nietzsche (2004) coloca que a tragédia grega se perdeu, no momento em que a música dionisíaca foi dissociada da tragédia. O vinho está culturalmente, desde a Grécia Antiga, associado à música. O compositor e guitarrista inglês Robert Fripp disse: "a música é o vinho que enche a taça do silêncio". Tchekhov : “O vinho e a música sempre foram para mim um magnífico saca-rolhas”.

Cantava a alma do vinho à tarde nas botelhas:
 "Homem, eu ergo a ti, que és deserdado e triste,
 De minha prisão vítrea e de ceras vermelhas,
 Um canto fraternal que só de luz consiste!" [...]⁴⁷

A música de Dionísio simboliza a sabedoria contida neste deus, são os sons da morte, da semente enterrada, da vida, do corpo que nasce, do rompimento da semente por entre a terra. “É uma linguagem própria a de Dioniso, na qual a ousadia, a licença e a franqueza do grito se instalam” (FORTUNA, 2005, p.97).

Além de a música ser um ponto muito presente nos rituais dionisíacos, ela também está ligada a aspectos estruturais da psique. Mary Priestley (apud SCHAPIRA et al, 2007) descreve o Self em termos de “música interna”, que é o clima emocional que prevalece por traz a estrutura do pensamento, ela é constitutiva do inconsciente. Esta “música interna” não é sua musicalidade ou potencial musical, mas sim a base (núcleo) da psique, onde o inconsciente reside. O inconsciente está assentado sob uma matriz sonora.

⁴⁷ A Alma do Vinho, Charles Baudelaire (1821-1867).

Somos sujeitos de som, o som da própria energia fluindo é a “música interna”. O som no desenvolvimento normal do indivíduo forma a linguagem. Esta afirmação não nega a dimensão constitucional do sujeito através da palavra, mas traz uma dimensão constitucional do sujeito prévia a existência da palavra. (SCHAPIRA et al, 2007)

Por a música estar muito presente nos rituais de Dionísio, e por ela fazer parte de uma matriz da psique, entendemos que o contato com Dionísio pode ser facilitado através da música. É importante deixar claro que não estamos falando que qualquer música leva ao contato com Dionísio. Porém também foge ao propósito deste trabalho um aprofundamento sobre quais seriam estas músicas dionisíacas, ou as que auxiliassem no contato com este deus. Mas é importante ressaltar que a música possui potencial para isto.

A música pode servir como ponto para contato com conteúdos profundos da psique, já que a música está em uma camada profunda da psique, a “música interna” faz parte da base da psique. “A música nos dá o núcleo preexistente, a substância mais íntima de todo o fenômeno aparente, o próprio coração das coisas” (NIETZSCHE, 2004, p.102). Nietzsche (2004) coloca a música dionisíaca como uma arte sem formas. E por isso permite uma expressão mais livre, mais próxima a Dionísio.

O mito não encontra na palavra falada a sua objetivação adequada. Não se pode esgotar com a linguagem o simbolismo universal da música; esta se refere simbolicamente à contradição e dor primitivas que está sobre todos e ante todos os fenômenos. Comparando com esta, todo fenômeno nada mais é que alegoria; por isto a língua, como órgão e símbolo dos fenômenos, não pode nunca e em nenhum lugar exprimir o profundo sentido da música. A linguagem nunca “poderá exprimir perfeitamente a profunda intimidade do ser”. (NIETZSCHE, 2004, p.47).

O mito atinge na tragédia seu alcance mais profundo, e a tragédia nasce do espírito da música. (NIETZSCHE, 2004) A música tem o poder de dar origem ao mito, principalmente ao mito trágico, que é aquele que expressa a sabedoria dionisíaca através de parábolas. (idem) Há uma estreita afinidade da música com os mitos, eles surgem através dos sons e da alma que é projetada neste som, a música interna forjada através do som, que nos conta histórias sobre nós mesmos.

A música nos permite entrar em contato com os acontecimentos da vida mais intimamente, criando um contato com nossa intimidade (NIETZSCHE, 2004), atingindo segredos delicados de nossa psique, de nossas emoções mais profundas, a vida é alargada, ganha uma nova luminosidade. Através da música dionisíaca o ouvinte pode sentir “aquele pressentimento do prazer mais elevado, que é atingido por um caminho que atravessa ruína e

negação, de modo a julgar ouvir distintamente o abismo mais profundo de todas as cousas” (idem, p.130).

O “estado dionisíaco” traz no homem o que há de mais profundo, o homem deixa de ser artista para ser obra de arte. (NIETZSCHE, 2004) e muito dessa vivência é possibilitada através de sua música. Podemos então compreender que assim como possuímos uma matriz sonora, uma base psíquica feita de sons e música, temos também nossa música dionisíaca, aquela que nos permite o contato com a desrazão, com as contradições da vida.

Segundo Sampaio (2005) a música em Musicoterapia pode criar espaços para o “brincar nômade”. No brincar nômade não há começo nem fim, só há o próprio brincar. Não há julgamentos, perdas ou ganhos. Segundo o autor “Não há *representação* nesta brincadeira e sim pura *apresentação!*” (idem, p.26), só há exploração de potências pessoais e coletivas, há *Acontecimentos*. Assim como o brincar nômade, a experiência dionisíaca para alcançar seu potencial, deve ser vivida. Quando se passa por esta experiência percebe-se o mundo de maneira diferente, e isto, segundo o autor é saudável, pois traz novas possibilidades para o sujeito ampliar-se. A música neste ambiente permissivo e fluido do brincar nômade pode facilitar o contato com Dionísio.

O conceito de nomadismo também é trazido por Sampaio (2005), que descreve este modo de vida como uma eterna transição, onde os pontos de partida e chegada não importam, são somente referências da trajetória. A vida do nômade seria um intermezzo⁴⁸. (SAMPAIO, 2005) O trajeto nômade distribui os homens num espaço aberto, indefinido. “O nomos é a consistência de um conjunto fluido” (DELEUZE E GUATARRI, apud SAMPAIO, 2005).

“No meu entender, a música, para nós musicoterapeutas, representa o canal por onde transita o ser em toda a sua complexidade” (SOUZA, apud SAMPAIO, 2005, p.17). Além desse potencial da música de permitir complexas vivências desarrazoadas há também a possibilidade do musicoterapeuta acompanhar musicalmente o sujeito em seus percursos pelo céu e o inferno, pelo subterrâneo, o supraterrâneo, e o terreno, tendo consciência do que está sendo vivido naquele instante e como o sujeito está dentro dessa trajetória. A análise musicoterapêutica pode nos mostrar quais passos podem ser dados no processo terapêutico. (SAMPAIO, 2005)

Ao pensarmos na música enquanto território, um meio de relação intra e intersíquico ela se modifica a todo instante tão nômade e fluída quanto possa necessitar. Assim como

⁴⁸ Uma peça musical tocada na metade de uma ópera, entre dois atos. (HOUAISS, 2009) Exemplos de ópera com *intermezzo* são: Carmen, de Bizet (entre o 3º e o 4º ato) e Manon Lescaut, de Puccini (entre o 3º e o 4º ato).

Dionísio nunca É, mas sempre ESTÁ; (FORTUNA, 2005) a música também, segundo Sampaio (2005, p.22): “A música não é !!! Ela está sendo !!!”.

Ao entender o mundo como um lugar de indeterminações e potências que se multiplicam em possibilidades e desdobramentos contínuos podemos buscar o sentido para a experiência de desrazão na experiência fluída que vivemos junto aos sujeitos que cuidamos. Em uma possível clínica dionisiaca não há espaço para a categorização, para o fechamento de significados e pontos de chegada preestabelecidos, pois Dionísio é um deus nômade. E sendo assim busca a exploração de potências e liberdade de atribuição de sentidos junto ao indivíduo em questão. As regras e limites vão sendo estabelecidos no desenrolar da vivência conjunta, construídas e reconstruídas a cada instante. O estar dentro dessa experiência é o que conta. É uma outra possibilidade de cuidado. E como podemos, nós cuidadores, cuidarmos deste Dionísio?

Primeiramente acreditamos ser essencial o contato com este deus, uma estreita, consciente e sagrada relação com Dionísio. Pois é em seu território que iremos trabalhar. É nosso papel entrar em contato com nosso Dionísio, experimentá-lo, aproximarmo-nos dele. Seja quando não houver ninguém em casa, no chuveiro, na terapia, no carro, na madrugada, com ou sem a companhia do vinho, da música, da dança ou do teatro. Mas que estes momentos sejam sacralizados, e que não sejam apenas momentos atropelados, desvalorizados. Eles são alimentos a nossa alma. E não podemos entender a loucura do outro se não vivermos nossa própria loucura. Segundo Berry (1979) devemos experimentar a patologia em nós mesmos, pois a patologia é arquetípica, e assim como nossos outros arquétipos, possui início e significado em nós mesmos.

López-Pedraza (2002) resgata a importância da debilidade do ego na formação do psicoterapeuta, pois aquele que possui um ego poderoso polariza o inconsciente. Não é possível abordar Dionísio sob a base de um ego intelectual rígido. Precisamos tornar nosso ego mais poroso, mais flexível para andar em terrenos da desrazão.

O cuidador estereotipado tende a ser estático, a copiar modelos, é um prestador de serviços que trabalha com os efeitos comprovadores de que a suposição é sempre certeza, enclausurado em uma programação básica, temendo sua própria transcendência. (FORTUNA, 2005) Sem contato com sua consciência criativa se mantém escravo de seus personagens, as vezes personagens quase inanimados. Não possui uma consciência profunda de si mesmo.

Carecemos, enquanto sociedade, da vivência de algumas loucuras e principalmente com relação as desrazões que são constituintes de nosso ser. Como apontado anteriormente neste trabalho, o caos pode germinar, a desrazão é necessária à psique. Além disso, quanto

maior a repressão de nossas vivências desarrazoadas maior é a explosão dessas vivências em algum momento inesperado. López-Pedraza (2002) aponta para a necessidade da presença de Dionísio em nossa cultura titânica, na qual a rigidez de nossos egos nos tornou titânicos, vazios, dessacralizados.

Vivemos num momento de transição de valores, de mudanças profundas em nossa sociedade. Mas não estamos conseguindo dar conta de atender às crises que estes momentos refletem. Ao entendermos a crise como um estado em que uma decisão deve ser tomada, um momento para desembaraçar-se e purificar-se para uma nova possibilidade, observamos nos serviços de atendimento à Saúde Mental que não há sucesso neste desembaraçar, purificar, logo, não há crescimento, movimento ou metamorfose. Isto ocorre por diversos motivos explicitados neste trabalho, mas que acabam desaguando em um rio comum com três quedas: a falta de aprofundamento nas questões da psique, a dessacralização dos momentos de crise e o afastamento de Dionísio.

Estas três questões nos permitem entender a afirmação de López-Pedraza (2002) de que Dionísio é o deus mais reprimido da cultura ocidental. Sem um aprofundamento das questões da alma, não encontraremos Dionísio. Se não começarmos a entender os momentos de crise como uma iniciação, um momento de metamorfose e de contato com Dionísio, estado que pode germinar infinitas possibilidades para o ser, não nos relacionaremos com Dionísio. Afastando-nos assim de um deus vital a saúde mental, e a ampliação da consciência da humanidade como um todo.

Mas também acreditamos que uma clínica que entenda a importância de Dionísio ou uma clínica dionisíaca em seu fazer sempre esteve presente. Os Pensadores do Fora⁴⁹ e ‘Cuidadores do Fora’⁵⁰ mantiveram a chama sagrada de Dionísio acesa, mas a chama ainda é fraca, e neste momento de transição que vivemos atualmente é necessário que olhemos esta chama, que alimentemos o fogo de Dionísio em nosso cuidado da alma.

Mas a natureza dionisíaca deve ser educada, assim nos mostra o mito de Dionísio. Se ela não for pode permanecer selvagem e demencial incapaz de se conectar como sentido da realidade imediata. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

⁴⁹ Termo utilizado por Pelbart (1989) para designar os personagens que ecoam as vozes da desrazão, que praticam o pensamento do Fora que realizam transgressões, possuem novos olhares, dialogam com a desrazão, com o Fora.

⁵⁰ Esse termo foi criado em um outro trabalho: “Um pouco de possível senão eu sufoco: a desrazão no fazer musicoterápico (PUCHIVAILO, 2008) para falar de cuidadores que proporcionam espaços para o Fora, para a Desrazão, e da importância deste trabalho maravilhoso. Alguns exemplos de cuidadores do Fora são a Nise da Silveira ou a musicoterapeuta Raquel Siqueira da Silva.

Podemos através de Dionísio reinventar a clínica, o cuidado, entender a crise não como um momento onde a doença está evoluindo, mas como um momento de possibilidade de contato com o numinoso, com a desrazão, com o Fora, com um mar de possibilidades. Na clínica dionisiaca “o sofrimento lacerado e torturante, ao invés de ser curado pela medicina de Apolo, torna-se uma iniciação ao cosmo de Dionísio” (HILLMAN, 1984, p. 232).

A abordagem dionisiaca tenta “obter consciência do sofrimento, extrair a ativa luz masculina do sofrimento passivo, pois isto significaria dividir a totalidade do bissexual e favorecer o conhecedor masculino às expensas do feminino conhecido” (HILLMAN, 1984, p. 231). Dionísio nos traz uma sabedoria de alma em oposição a um simples conhecimento egóico.

E por ser uma sabedoria sélfica nunca será compreendida completamente. O sagrado é numinoso (SEABRA, 1992) é um mistério, é o desconhecido, o radicalmente diferente. O espírito humano sente a necessidade dessa experiência com o incompreensível. Dionísio serve de metáfora a uma grande parte dos aspectos numinosos de nossa psique que estão sendo rejeitados, pior, que hoje estão sendo considerados como doenças.

O que propusemos neste trabalho foi um despertar para a sabedoria que Dionísio tem a nos oferecer. Aflorar nossa percepção para o que já nos move internamente e que foge a razão, que remédio nenhum cura, que nenhuma água ardente sacia. Fogo que nos toma sem explicação, sangue que pulsa e nos faz corar de êxtase, ardores, tremores, suores, confusões, medos e alegrias que nos tomam e nos conquistam:

Bm	F#m7
O que será que me dá que me bole por dentro	
B7/9-	
Será que me dá	
Em	
Que brota a flor da pele será que me dá	
C7/9	F#7/5+
E que me sobe as faces e me faz corar	
Bm	
E que me salta aos olhos a me atraiçoar	
F#m7/5-	B7/9-
E que me aperta o peito e me faz confessar	
Em7/9	
O que não tem mais jeito de dissimular	
C7/9	F#7/5+
E que nem é direito ninguém recusar	
Bm	
E que me faz mendigo me faz implorar	

Gm6
 O que não tem medida nem nunca terá
 D/F# F° Em7
 O que não tem remédio nem nunca terá
 F#7/5+ Bm Em7 F#7/5+
 O que não tem receita

Bm
 O que será que será
 B9/A
 Que dá dentro da gente que não devia
 E/G#
 Que desacata a gente que é revelia
 Gm6 F#5+/7
 Que é feito aguardente que não sacia
 Bm
 Que é feito estar doente de uma folia
 A/B
 Que nem dez mandamentos vão conciliar
 Em7/9
 Nem todos os unguentos vão aliviar
 C#m7/5b C7/9
 Nem todos os quebrantos toda alquimia
 Bm
 Que nem todos os santos será que será
 B9/A Gm6
 O que não tem descanso nem nunca terá
 D/F# F° Em7
 O que não tem cansaço nem nunca terá
 F#7/5+ Bm B7/9-
 O que não tem limite

Em7/9 Em7
 O que será que me dá
 D/E E7
 Que me queima por dentro será que me dá
 Em6/9+ Em6/9
 Que me perturba o sono será que me dá
 C9/E C9-/E
 Que todos os ardores me vem atiçar
 Em7 C7+
 Que todos os tremores me vem agitar
 Bm7+ Bm7 D/E
 E todos os suores me vem encharcar
 Am7
 E todos os meus nervos estão a rogar
 Cm
 E todos os meus órgãos estão a clamar
 Em6 Em7
 E uma aflição medonha me faz suplicar
 Cm7 Cm6
 O que não tem vergonha nem nunca terá
 G/B Am7
 O que não tem governo nem nunca terá

Em7/9
O que não tem juízo

O que será – Chico Buarque⁵¹

Nunca conseguiremos compreender exatamente o que é a sabedoria dionisíaca. Ela está fora de nosso alcance, ela é justamente o inalcançável, o incompreensível, e assim deve permanecer. Mas podemos nos aproximar dela, vivendo as polaridades e multiplicidades da vida como coexistentes, a desrazão da vida. A vida é desrazão, nossa razão não pode alcançar a dimensão da vida. Não importa o quanto a ciência faça promessas, sempre existirá o inalcançável, o incompreensível, e nós podemos aprender a conviver com isto, a fazer nosso caos germinar. Podemos transformar os sons caóticos de nossa existência e os silêncios angustiantes da vida em música.

Ao aceitar a possibilidade de outro nível de realidade para além do bem e do mal, dos certos e errados, dos loucos e sãos, poderemos talvez sentir o quão insanos somos de acreditar que podemos depender somente da sabedoria dos homens, e desacatar a sabedoria dos deuses. Precisamos de Dionísio para conviver com as intempestividades maravilhosas da vida. E encontrar a vida na morte, a sanidade na loucura, e muito mais.

Relacionar-se com a imagem arquetípica de Dionísio é uma iniciação que permite uma ampliação de nossa consciência, uma fortificação de nosso eixo Ego-Self, para que nossa “[...] lentidão não seja impotência, onde a diferença de ritmos não seja disritmia” (PELBART, 1993, p.40-41). Para que possamos aceitar mais nossas estranhezas e loucuras, e ampliemos assim para o exterior nossa aceitação frente às diferenças e loucuras dos outros. Assim talvez possamos dar um grande passo na busca pela desconstrução do lugar da loucura enquanto doença.

A sabedoria de Dionísio é uma sabedoria sélfica, e por isso pode auxiliar a saúde psíquica em sua totalidade. Então ao decidirmos sermos cuidadores da psique, necessitamos aprofundar nossa relação com este deus, aprender através de sua sabedoria. Dionísio nos apresenta a escuridão e a luz num dançar desarrazoado e natural. Ele integra o sofrimento e o transforma em uma experiência da alma. Assim relembramos uma das metas da alquimia que dá nome a este trabalho: Uma ferida doce, um mal suave. Dionísio nos traz o que está a margem e unifica o que parecia incompatível torna as feridas da vida doces, e suaviza o mal, nos presenteia com a possibilidade de fazer germinar o trágico e maravilhoso caos da vida.

⁵¹ www.cifras.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, M. Z. **Mitologia Simbólica: estruturas da psique & regências míticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

ALVERGA, A. R. de; DIMENSTEIN, M. A reforma psiquiátrica e os desafios na desinstitucionalização da loucura. **Interface**, Botucatu, 2006. Seção Comunicação, Saúde, Educação. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v10n20/03.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2010.

ALVES, R. Simplicidade e sabedoria. **A casa de Rubem Alves**. Disponível em: <<http://www.rubemalves.com.br/sobresimplicidadeesabedoria.htm>>. Acesso em: 15 jul 2010

BARBOSA, L. M. Dioniso: o deus estrangeiro mascarado. **Revista Aletheia**. Abril/Maio 2008 Ano1 Vol. 1 N.1. Disponível em: <<http://www.revistaaletheia.com/n2/leandro.pdf>>. Acesso em: 4 jun. 2010.

BERNARDI, C. Algumas considerações sobre o amor. **Revista Rubedo**. Ano IV. nº13. Abril de 2002.

BERRY, P. Qual é o problema com a mãe? In: HILLMAN, J. **Pais e Mães**: Seis estudos sobre o fundamento arquetípico da família. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

BOLEN, J. S. **As deusas e a mulher**. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **Os deuses e o homem**. São Paulo: Paulus, 2002.

BRANDÃO, J. de S. **Mitologia Grega – vol. II**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BULFINCH, T. **O Livro de Ouro da Mitologia**: Histórias de Deuses e Heróis. 27ª ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro: 2002.

CROWLEY, V. **Cabala - um enfoque feminino**: Cabala para o Século XXI. Tradução: Carlos Al Salum; Ana Lúcia Franco. São Paulo: Editora Pensamento, 2000.

DESCARTES, I. *Crítica da Razão Pura. Os Pensadores*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

DESRAZÃO; RAZÃO; CRISE; CÍMBALO; EPÍTETO; FÊNIX; INTERMEZZO In: **Dicionário Eletrônico Houaiss**: Dicionário da língua portuguesa. Versão monousuário 3.0 – Junho 2009. Editora Objetiva Ltda, 2009.

DESRAZÃO. LAROUSSE CULTURAL. **Grande Enciclopédia Larousse Cultural**. São Paulo: O Globo, 1995. 3 v, 20 v, p. 4986.

DESRAZÃO. In: DICIONÁRIO da língua Portuguesa. Brasil: **Michaelis**. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/michaelis>>. Acesso em 12 abr. 2008.

DESRAZÃO. In: DICIONÁRIO da língua Portuguesa. Lisboa: **Priberam** Informática, 1998. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/michaelis>>. Acesso em 12 abr. 2008.

DETIENNE, M. **Dioniso a céu aberto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

ESTÉS, C. P. **Mulheres que correm com lobos**: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Tradução Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FERIGATO, CAMPOS, BALLARIN. O atendimento à crise em saúde mental: ampliando conceitos. **Revista de Psicologia da UNESP** 6(1), 2007.

FERREIRA. **Festas em honra a Dionísio**. Acesso em: 3 mai. 2010. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/dionysionbr/poesias-e-hinos/hinos-orficos>>.

FORTUNA, M. **Dionísio e a comunicação na Hélade**: o mito, o rito e a ribalta. São Paulo: Annablume, 2005.

FOUCAULT, M. **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Editora Tempo brasileiro, 1984. p. 71-98.

_____. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

GONÇALVES, A. M; SENA, R. R. A Reforma Psiquiátrica no Brasil: Contextualização e Reflexos sobre o cuidado com o doente mental na família. **Revista Latino Americana de Enfermagem**, São Paulo, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlae/v9n2/11514.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2008.

HILLMAN, J. **O Mito da Análise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. Loucura Cor de Rosa ou por que Afrodite leva os homens à loucura com pornografia? **Cadernos Junguianos**, nº3, 2007, p.7-35.

JARDIM, K. DIMENSTEIN, M. **Risco e crise**: pensando os pilares da urgência psiquiátrica. *Psicologia em Revista*, v. 13, n. 1, p. 169-190. Belo Horizonte, jun. 2007.

JUNG, C.G. *Aion, Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Ab-Reação, Análise dos Sonhos e Transferência*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

KERÉNYI, Carl. **Dioniso**. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora Ltda, 2002.

KRAUSZ, L. S. **As Musas**: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica. São Paulo: Edusp, 2007.

LEEMING, D. **Do Olímpo à Camelot**: Um panorama da mitologia européia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2004

LIMA, E. M. F; PELBART, P. P. Arte, Clínica e loucura: um território em mutação. **Hist. cienc. Saúde**, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid>. Acesso em: 14 jun. 2008.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **Dioniso no exílio**: sobre a repressão da emoção e do corpo. São Paulo: Paulus, 2002.

MARONI, A. A. **Jung O Poeta da Alma**. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Summus, 2005.

MARTINS, F. **Psicopatologia I**: Prolegômenos. Belo Horizonte: PUC Minas, 2005.

MELLO, L. C. Flores do Abismo. **Museu Imagens do Inconsciente. Textos Completos.** Disponível em: <<http://www.museuimagensdoinconsciente.org.br>>. Acesso em: 20 abr 2008.

MENDES, M. T; OLIVEIRA, E. C; MOURA, E. C. **Atenção às urgências e emergências psiquiátricas**: em enfoque no ambiente dos hospitais gerais. In: 61º Congresso Brasileiro de enfermagem, Fortaleza, 2009.

MIGLIAVACCA, E. M. **Jogo de opostos**: uma aproximação psicanalítica à realidade mental através do mito de Dioniso. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 297-309, 1999.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BRASIL). Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil.** Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, novembro de 2005.

MORAES, M. A ciência como rede de atores: ressonâncias filosóficas. **História, Ciências, Saúde** — Manguinhos, vol. 11(2): 321-33, maio-ago. 2004.

NANNI, B; NEHEMY, M.B. **Os deuses e o amor**: como a mitologia explica e oriente nossas escolhas e relacionamentos. Rio de Janeiro: Prestigio, 2007.

NIETZSCHE, F.W. **A origem da tragédia.** Tradução Joaquim José de Faria. São Paulo: Centauro editora, 2008.

NIKASIOS. **Dionísio e seu renascimento.** Acesso em: 3 mai. 2010.
Disponível em: <<http://sites.google.com/site/dionysionbr/poesias-e-hinos/hinos-orficos>>.

NINFAS In: SISTEMA DE PESQUISA MITOLÓGICA: Mithos. Versão 3.02β - 20 Jun. 07
Copyright ©1993-2007 - UfoSoft Informática Ltda. Acesso em: 28 de ago. 2010. Disponível em: <<http://mithos.cys.com.br>>.

OLIVEIRA, A. C. Pan et la Syrinx ou a arte poética de Jules Laforge. **Revista Lettres Françaises**: Revista da área de língua e literatura francesa. São Paulo: FCL Unesp Laboratório editorial. n.9, 2008. ISSN: 1414-025X

PASSETTI, E. Sociedade de controle e abolição da punição. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, 1999. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/spp/v13n3/v13n3a07.pdf> >. Acesso em: 28 ago. 2008.

_____. Nise da Silveira, uma vida como obra de arte. **Museu Imagens do Inconsciente**. 2002. Textos Completos. Disponível em: <<http://www.museuimagensdoinconsciente.org.br>>. Acesso em: 20 abr. 2008.

PASTORE, C. O. Sublime Tecnológico. In: ENCONTRO COMPOS, 7. 1998, São Paulo. **Anais eletrônicos**. Rio Grande do Sul: UNISINOS.

PELBART, P. P. **Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura**: Loucura e desrazão. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A nau do tempo-rei**: 7 ensaios sobre o tempo da loucura. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RIBA, L. M. (edição). **Mulheres em ação**. Tradução de Adriana Toledo de Almeida. São Paulo: Vergara & Riba Editoras, 2005.

ROBORTELLA, S. C. **Relatos de usuários de saúde mental em liberdade**: o direito de existir. 2000. 145 f. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.

SAMPAIO, T. R; SAMPAIO, A.C.P. **Apontamentos em Musicoterapia**. São Paulo: Apontamentos Editora, 2005.

SEABRA, Z. **Tempo de camélia**: o espaço do mito. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SCHAPIRA, D; FERRARI, K; SÁNCHEZ, V; HUGO, M. Musicoterapia: Abordaje Plurimodal. Argentina: ADIM Ediciones, 2007.

SISSA, G; DETIENNE, M. **Os deuses gregos**. Tradução Rosa Maria Boaventura. Capítulo XV. São Paulo: Companhia de Letras, 1990.

SOLOMON, L. J. **The sounds of silence**: John Cage and 4'33''. Acesso em: 20 ago. 2010. Disponível em: <<http://www.azstarnet.com/~solo/4min33se.htm#1.%20Brief%20Description%20and%20the%20Premiere>>.

TEIXEIRA, E. T. **A primavera, o sagrada e a voz ausente**. Texto apresentado no módulo Individuação II, do curso de pós-graduação em Psicologia Analítica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

WHITMONT, E. C. (1997). **A busca do símbolo**: conceitos básicos de psicologia analítica. 10. ed. São Paulo, SP: Cultrix.

ANEXO A – O MITO DE SOPHIA

A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos - Stephan A. Hoeller
Jung e os evangelhos perdidos – Capítulo 6

“No alto do inefável e transcendental Reino da Luz, existia um par primordial chamado Profundidade e Silêncio. Juntos, criaram um reino perfeito de equilíbrio e poder criativo, consistindo em trinta formas arquetípicas de consciência chamadas aeons.

A mais jovem e aventureira delas, chamada Sophia (Sabedoria), apaixonou-se pelo progenitor real, o grande Rei invisível do Todo, chamado Profundidade, e desejou sondar sua natureza perenemente inescrutável. Confusa por seu amor, lançou um olhar em várias direções de seu posto eterno na Plenitude, até que, a distância, vislumbrou uma luz magnífica, tremeluzindo com sublime graça.

No espanto originado pelo seu amor, não podia mais distinguir entre o em cima e o embaixo e, assim, supôs que a luz sedutora, que na verdade estava abaixo, não era senão a real efulgência do grande Rei, seu Pai, que residia no mais alto ponto dos céus.

Desceu então ao vazio abissal, de onde, num mar de espelhos sem limite e inescrutável, o reflexo da luz celestial lhe acenava. Cristo, seu consorte celestial, foi incapaz de refreá-la e, assim, ela mergulhou na profundidade das trevas, descobrindo depois que a luz refletida a iludira. Entristecida, viu-se rodeada pelo vazio, destituída da qualidade e do poder da Gnosis, à qual estava habituada na Plenitude.

Desejosa de ter uma figura conhecida perto dela, criou numa forma virginal um ser, cujo nome era Jesus, concebido misteriosamente pelo seu desejo de Gnosis celestial. Contudo, uma sombra de escuridão agarrou-se a Jesus, pelas influências maléficas do vácuo sombrio onde nascera. Logo, porém, ele se libertou dos liames perturbadores e sombrios e subiu à Plenitude, deixando Sophia em desalento.

Fora do Universo celeste espiritual, sentindo-se só e desamparada, ela vivenciou toda sorte de tormentos psíquicos inimagináveis. Paixão, pesar, medo, desespero e ignorância exsudaram do ser de Sophia como poderosas nuvens e se condensaram nos quatro elementos: água, terra, fogo e ar, assim como em seres que, mais tarde, ficaram conhecidos com o nome de Demiurgo e arcontes (regentes) – todos eles espíritos ferozes e turbulentos.

O mais poderoso deles, um ser com face de leão, cheio de orgulho e desejo de poder, comandou sua hoste de espíritos criadores do mundo e, a partir da matéria-prima de terra,

água, fogo e ar, eles construíram um mundo de aparência externa impressionante, embora repleto de grandes falhas, um mundo à imagem de seus criadores.

Pesar, medo, ignorância e paixões dolorosas e destrutivas, emaranharam-se nas malhas deste mundo imperfeito, visto que a matéria-prima usada por esses espíritos criadores se originou nos sentimentos experimentados por Sophia.

Olhando para baixo, para o mundo imperfeito e conturbado, orgulhosamente modelado pela sua prole ignorante, encheu-se Sophia de compaixão pela criação e resolveu assisti-la como pudesse. Ela tornou-se, então, o Espírito do mundo, zelosamente observando-o, como faz uma mãe quando vela por um filho fraco e malformado”.

Jesus une-se a Cristo

“Enquanto isso, nas alturas, Jesus observava o triste destino de sua mãe Sophia. Uniu-se então ao aeon-gêmeo de Sophia, Cristo, e assim tornou-se Jesus Cristo, o Messias, o mensageiro de Deus. Ao redor Dele reuniram-se os sublimes e compassivos poderes da Plenitude, e cada um ofertou-lhe presentes e glórias de seus respectivos tesouros.

Assim, em Jesus Cristo, a Plenitude e seus poderes se reuniram, preparando-o para o grande ato de redenção, a libertação de Sophia de sua lamentável condição no Vácuo.

Através dos séculos e milênios da história da terra, Sophia orou e se lamentou sobre seu destino e sobre o destino do mundo imperfeito, e raios de luz se entrelaçaram nas redes dos regentes, os quais, como monstruosas aranhas continuavam a tecer teias de matéria, emoção e pensamento, como armadilhas para os seres humanos, – em essência, não criação deles, mas raios da própria natureza superior de Sophia, infundidos em corpos de argila.

Por fim, os poderes da Plenitude foram reunidos e, tendo entrado em Jesus Cristo, desceram à terra para libertar Sophia e trazer redenção a seus filhos espirituais, os membros da raça humana. Depois de enfrentar as dificuldades impostas a Ele pelos regentes e seus lacaios humanos iludidos, Jesus Cristo ascendeu triunfante da terra, levando Sophia.

Subiram jubilosos às mansões do Paraíso, atravessando os portais dos guardiões espirituais para regiões mais altas e sutis da existência. Em cada portal, Sophia entoava canções de louvor e gratidão à Luz que a salvara do caos das regiões inferiores.

Quando Sophia, o Espírito do Mundo, chegou às margens que separam os mundos inferiores ao do reino da Plenitude, olhou, mais uma vez, para baixo, para o mundo imperfeito e atormentado, suspenso no vácuo e no caos; seu coração partido mas agora refeito, encheu-se de compaixão.

Não poderia deixar para trás aquela estranha criação, entregue aos seus recursos mais que inadequados, nem poderia abandonar seus filhos verdadeiros, mulheres e homens que estavam mais intimamente ligados a ela do que quaisquer outros seres fora da Plenitude.

Assim, usou seus poderes mágicos e dividiu sua natureza em duas metades: uma, que subiu aos aeons na Plenitude para lá residir com Cristo Jesus, e a outra, que permaneceu próxima à criação, para continuar a assisti-la em compassiva sabedoria. Desse modo, criado pela compaixão, o segundo Self de Sophia tornou-se conhecido como Achamoth, a errante ou a inferior, aquela que ainda está em contato com a humanidade e as regiões deste mundo”.

As três regiões cósmicas do Universo

“Foi desse modo que o Universo se constelou em três regiões:

A primeira é a região sublunar ou mundo material, governado por um regente que os antigos chamavam de Pan, e que outros chamam indevidamente de demônio [daimon]. É aquele que reina sobre a terra, as plantas e as criaturas vivas. Qual paciente pastor de ovelhas, vela para que todas as manifestações da vida de Sophia possam, um dia, alcançar os mundos superiores, não importa quão longe vagueiem.

Desconhecendo a Realidade e desígnios dos poderosos aeons da Luz, o regente deste mundo meramente gira a roda de nascimento, morte e renascimento, com a esperança de que, se ele e seu rebanho forem capazes de manter-se dentro dos movimentos [cíclicos] da vida biológica, não serão condenados na hora da libertação.

A segunda, o espaço imaterial [região astral], é o mundo da alma e da mente, regido pelo Demiurgo, o arconte principal, de numerosos nomes, como Yaldabaoth (Deus infantil) e Saclas (o cego).

É do mundo dessa divindade arrogante e sedenta de poder, que se originam os muitos conceitos e preceitos [teológicos e ideológicos], que escravizam a mente e a vontade humana.

O deus cego tem grande interesse no que chama de lei: regras, mandamentos e regulamentos de todo tipo são por ele criados, para restringir a liberdade do ser, direito de nascença do espírito.

Filosofias e ideologias são também insufladas pelo Demiurgo na alma e mente humana, junto com a ganância, o poder, o vício e outras obsessões, visando obliterar e obscurecer a pureza espiritual de homens e mulheres

A terceira região, acima dos planetas e logo abaixo dos portais da própria Plenitude onipotente, é o reino de Sophia-Achamoth, onde a Mãe sábia, auxiliar celestial da humanidade, está entronizada. Com Ela, vivem incontáveis hostes de anjos de luz e almas

santas e retas, que antes ocuparam corpos humanos. É o reino do Espírito onde os anjos gêmeos das personalidades humanas também residem e a câmara nupcial está construída.

Ali as almas humanas podem encontrar-se e unir-se às contrapartes espirituais, os anjos gêmeos. Quando as almas dos homens unem-se a Deusa em seus múltiplos aspectos, é com Sophia-Achamoth, a sábia guardiã, que eles o fazem. Sem a consciência destes mistérios, muitos seguidores bem-intencionados da revelação cristã encaram essa forma de Sophia como Maria, rainha do Paraíso”.

As três regiões cósmicas dentro da natureza humana

“As três regiões cósmicas [anteriormente descritas], têm suas partes correspondentes dentro da natureza dos filhos dos homens.

Dentro de cada ser humano, há a parte material (hyle) derivada do domínio de Pan, que carrega os instintos e necessidades da vida material, com sua vocação para a sobrevivência e a continuidade física através da descendência.

Há também aquela outra parte que personifica a mente e a emoção, referida freqüentemente como alma (psyche). Essa parte da natureza humana, é derivada dos domínios do Demiurgo e, portanto, contém mais de uma característica perigosa.

Embora seja a sede da consciência ética e da razão calculada, é suscetível às influências e lisonjas dos regentes, com seus arbitrários e obsessivos mandamentos, ideologias fanáticas, orgulho e arrogância de alma.

A terceira parte é a região do espírito humano (pneuma); pertence à Plenitude, como dom de Sophia.

Na maioria dos seres humanos, porém, essa centelha espiritual arde lentamente, adormecida e inconsciente, aguardando o sopro dos Mensageiros da Plenitude, para ser avivada para uma ação efetiva. Esse espírito é o de Sophia e através – e além dela – é de essência idêntica à dos próprios Rei e Rainha, Profundidade e Silêncio.

Assim, na vida personificada, vê-se alguns humanos que podem ser qualificados de hiléticos, regulados por instintos, pelas necessidades e sensações, vivendo assim, principalmente, no domínio de Pan.

E outros são chamados de psíquicos, que geralmente veneram o Demiurgo como Deus, sem consciência do reino espiritual acima dele. Orgulham-se e alegram-se com a sua lei e doutrina, imaginando-se superiores aos outros homens, em virtude de suas leis.

Dessa forma, a história espiritual da humanidade é basicamente, uma progressão da instintividade primitiva e do panteísmo de adoração da natureza (onde Pan é teos, isto é, Deus) à religião dogmática e ética, e desta, à verdadeira liberdade espiritual da Gnosis”.

O reino da Luz

“Para alcançar o reino da Luz, tornar-se um ser pneumático, o homem deve, antes, renunciar ao seu servilismo aos aspectos físicos, como também, e freqüentemente com grande dificuldade, renunciar à escravidão do Demiurgo e de seus sectários, sob a forma de servidão ideológica. As idéias escravizam tanto quanto as paixões e, ambas, são obstáculos para o reino do Espírito.

Surge então a grande renúncia (apolytrosis), quando os humanos quebram as algemas fixadas em seus corpos e mentes pelos regentes (arcontes). De acordo com o acima exposto, há apenas um grande passo a ser dado: a união transformadora do humano inferior, na câmara nupcial, com a presença protetora do anjo gêmeo.

Dos cumes do mundo material e experiências de êxtase da mente, homens e mulheres erguem os olhos e fitam os montes perpétuos do reino da luz espiritual de Sophia-Achamoth.

O anjo gêmeo estende sua asa cintilante e transporta para as alturas a alma humana, até a câmara nupcial, onde a união espiritual é selada nas bodas celestiais [alquímicas]. Um por um, Sophia atrai seus filhos espirituais para si, juntando-os às hostes dos eleitos.

Esse é o dom de Sophia, extraído do tesouro sem fim de luz e posto à disposição dos humanos pela sua compaixão e sabedoria.

Ela permaneceu fiel à verdadeira Luz, e insta seus filhos a fazer o mesmo. Fidelidade ao espírito que habita os mais profundos e altos recessos da natureza humana os levará, assim, à renúncia [do mundo] da ilusão e a abraçarem o Real [o reino da luz, dentro de nós]”. [.]

ANEXO B – SÓ OS LOUCOS SABEM

“Só os loucos sabem” – Charlie Brown Jr.

www.cifras.com.br

Agora eu sei exatamente o que fazer
Bom recomeçar, poder contar com você
Pois eu me lembro de tudo irmão, eu estava lá também
Um homem quando está em paz não quer guerra com ninguém
Eu segurei minhas lágrimas, pois não queria demonstrar a emoção
Já que estava ali só pra observar e aprender um pouco mais sobre a percepção
Eles dizem que é impossível encontrar o amor sem perder a razão
Mas pra quem tem pensamento forte o impossível é só questão de opinião

E disso os loucos sabem
Só os loucos sabem
Disso os loucos sabem
Só os loucos sabem

Toda positividade eu desejo a você
pois precisamos disso nos dias de luta
O medo segue os nossos sonhos
O medo segue os nossos sonhos
Mina linda, eu quero morar na sua rua

Você deixou saudade
Você deixou saudade
Quero te ver outra vez
Quero te ver outra vez
Você deixou saudade

Agora eu sei exatamente o que fazer
Bom recomeçar, poder contar com você
Pois eu me lembro de tudo irmão, eu estava lá também
Um homem quando esta em paz não quer guerra com ninguém

ANEXO C – NINFAS, SÁTIROS, MUSAS, MÊNADES, CANÉFORAS E O DEUS PÃ

As ninfas eram jovens mulheres que povoavam o campo, os bosques e as águas. Elas são os espíritos dos campos e da natureza em geral, personificam a fecundidade e a graça. (SISTEMA DE PESQUISA MITOLÓGICA, 2007)



Figura 5 - Bouguereau “Ninfas” – 1878⁵²

Apesar de serem consideradas divindades secundárias, a elas se dirigiam orações e por elas se nutria temor. (SISTEMA DE PESQUISA MITOLÓGICA, 2007) Como agradecimento às ninfas por terem cuidado de Dionísio, Zeus as colocou nas estrelas, como as Híades (BULFINCH, 2002).

Os Sátiros também fizeram parte da educação de Dionísio. Eles eram divindades menores da natureza com aspecto humano, cabelos eriçados, com grande cauda, orelhas bicudas de bode, pequenos cornos na testa, narizes achatados, lábios grossos e barbas longas. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

⁵² Fonte: www.marciliomedeiros.blogspot.com



Figura 6 - Rubens – “Dois sátiros” - 1618-1629⁵³

Os sátiros tocavam instrumentos musicais e possuíam conduta lasciva, perseguindo constantemente as ninfas. Viviam nos campos e nos bosques, embriagados de vinho. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002)

As musas também estiveram presentes na juventude de Dionísio e o acompanhavam em suas peregrinações. Elas são entidades mitológicas a que são atribuídas a capacidade de inspirar a criação artística ou científica.

⁵³ Fonte: www.superorbital.blogspot.com



Figura 7 - Vriendt “Athena nos musesis” - 1560⁵⁴

Existia nove musas, elas eram filhas de Mnemosine (Memória) e Zeus. Elas inspiravam a criação. (KRAUSZ, 2007) Dionísio passou sua juventude nos campos, junto a estas figuras que constituíam seu grupo.

As nove musas⁵⁵

Musa	Significado do nome	Arte ou Ciência	Representação (Atributo)
Calíope	Bela voz	Eloquência	Tabuleta e buril
Clio <i>Kleio</i>	A Proclamadora	História	Pergaminho parcialmente aberto
Erato	Amável	Poesia Lírica	Pequena Lira
Euterpe	A doadora de prazeres	Música	Flauta
Melpômene	A poetisa	Tragédia	Uma máscara trágica, uma grinalda e uma clava
Polímnia <i>Polyhymnia</i>	A de muitos hinos	Música Cerimonial (sacra)	Figura velada
Tália <i>Thaleia</i>	A que faz brotar flores	Comédia	Máscara cômica e coroa de hera ou um bastão
Terpsícore	A rodopiante	Dança	Lira e plectro
Urânia	A celestial	Astronomia	Globo celestial e compasso

Sileno é retratado calvo e com o nariz respingando, psicologicamente lento e grotesco, quase sempre bêbado, amparado por sátiros ou carregado por um burro. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002) Sileno quando embriagado tinha o poder da profecia. Ele foi o tutor de Dionísio.

⁵⁴ Fonte: www.diaadia.pr.gov.br

⁵⁵ Fonte: www.wikipedia.com.br



Figura 8- Ribeira “Sileno bêbado” - 1626⁵⁶

As mênades são mulheres que adoravam Dionísio, seguiam pelos montes embriagadas pelo deus. (SISSA; DETIENNE, 1990)



Figura 9 - Bouguereau “Bacante” – 1894⁵⁷

Mênades - (www.wikipedia.com.br)

- 1 - [Egle](#) - o esplendor;
- 2 - [Cálcure](#) - a formosa dança;
- 3 - [Eupétale](#) - as belas pétalas;

⁵⁶ Fonte: http://pinceladas-fms.com/ribera_sileno_embriagado.jpg

⁵⁷ Fonte: www.marcioliomedeiros.blogspot.com

- 4 - [Ione](#) - a harpa;
- 5 - [Cálice](#) - a taça;
- 6 - [Bruisa](#) - a florescente;
- 7 - [Silene](#) - a lunar;
- 8 - [Rode](#) - a rosada;
- 9 - [Oquínoe](#) - a mente veloz;
- 10 - [Ereuto](#) - a corada;
- 11 - [Acrete](#) - o vinho sem mistura;
- 12 - [Meté](#) - a embriaguez;
- 13 - [Enante](#) - a foice;
- 14 - [Arpe](#) - a flor do vinho;
- 15 - [Licaste](#) - a espinhosa;
- 16 - [Estesícore](#) - a bailarina;
- 17 - [Prótoe](#) - a corredora;
- 18 - [Trígie](#) - a vindimadora;

As canéforas também faziam parte do cortejo de Dionísio elas eram mulheres que levavam cestos dourados cheias de frutos na cabeça com serpentes domesticadas assustavam os espectadores. “Gritos, saltos desordenados, sons a-lógicos, esgares onomatopéicos fundiam-se ao ressoar de ruidosos instrumentos musicais” (FORTUNA, 2005, p.40).



Figura 10 - Bini “Canéfora” - 1936⁵⁸

O nome do deus Pã em grego significa “tudo”. Na mitologia ele é o deus dos caçadores, dos pastores e dos rebanhos. Representado por uma figura humana com orelhas,

⁵⁸ Fonte: <http://www.ilovefiguresculpture.com/masters/italian/tuscan/tuscan.htm>

chifres, cauda e pernas de bode, trazia sempre uma flauta, a “flauta de Pã” que ele mesmo fizera, aproveitando o caniço em que havia transformado a ninfa Siringe.



Figura 11 - Escultura de Pã ⁵⁹

O Deus Pã não morreu,
Cada campo que mostra
Aos sorrisos de Apolo
Os peitos nus de Ceres —
Cedo ou tarde vereis
Por lá aparecer
O deus Pã, o imortal.

Não matou outros deuses
O triste deus cristão.
Cristo é um deus a mais,
Talvez um que faltava.
Pã continua a ciar
Os sons da sua flauta
Aos ouvidos de Ceres
Recumbente nos campos.

Os deuses são os mesmos,
Sempre claros e calmos,
Cheios de eternidade
E desprezo por nós,
Trazendo o dia e a noite
E as colheitas douradas
Sem ser para nos dar o dia e a noite e
o trigo

Mas por outro e divino
Propósito casual.

Ricardo Reis, em "Odes"
Heterónimo de Fernando Pessoa

⁵⁹ Fonte: www.bastaqsim.blogspot.com

ANEXO D - SILÊNCIO

“Silêncio” - Clarice Lispector

Retirado de "Onde estivestes de noite?". 7ª Ed. - Ed. Francisco Alves - Rio de Janeiro - 1994

“É tão vasto o silêncio da noite na montanha. É tão despovoado. Tenta-se em vão trabalhar para não ouvi-lo, pensar depressa para disfarçá-lo. Ou inventar um programa, frágil ponto que mal nos liga subitamente improvável dia de amanhã. Silêncio tão grande que o desespero tem pudor. Os ouvidos se afiam, a cabeça inclina, o corpo todo escuta: nenhum rumor. Nenhum galo. Como estar ao alcance dessa profunda meditação do silêncio.

É um silêncio que não dorme: é insone: imóvel mas insone; e sem fantasmas. É terrível – sem nenhum fantasma. Inútil querer povoá-lo com a possibilidade de uma porta que se abra rangendo, de uma cortina que se abra e diga alguma coisa. Ele é vazio e sem promessa. Se ao menos houvesse o vento. Vento é ira, ira é a vida. Ou neve. Que é muda mas deixa rastro – tudo embranquece, as crianças riem, os passos rangem e marcam. Há uma continuidade que é a vida. Mas este silêncio não deixa provas. Não se pode falar do silêncio como se fala da neve. Não se pode dizer a ninguém como se diria da neve: sentiu o silêncio desta noite? Quem ouviu não diz.

Mas este primeiro silêncio ainda não é o silêncio. Que se espere, pois as folhas das árvores ainda se ajeitarão melhor, algum passo tardio talvez se ouça com esperança pelas escadas.

Mas há um momento em que do corpo descansado se ergue o espírito atento, e da terra a lua alta. Então ele, o silêncio, aparece.

O coração bate ao reconhecê-lo.

Pode-se depressa pensar no dia que passou. Ou nos amigos que passaram e para sempre se perderam. Mas é inútil esquivar-se: há o silêncio. Mesmo o sofrimento pior, o da amizade perdida, é apenas fuga. Pois se no começo o silêncio parece aguardar uma resposta – como ardemos por ser chamados a responder – cedo se descobre que de ti ele nada exige, talvez apenas o teu silêncio. Quantas horas se perdem na escuridão supondo que o silêncio te julga – como esperamos em vão por ser julgados pelo Deus. Surgem as justificações, trágicas justificações forjadas, humildes desculpas até a indignidade. Tão suave é para o ser humano enfim mostrar sua indignidade e ser perdoado com a justificativa de que se é um ser humano humilhado de nascença.

Até que se descobre – nem a sua indignidade ele quer. Ele é o silêncio.

Pode-se tentar enganá-lo também. Deixa-se como por acaso o livro de cabeceira cair no chão. Mas, horror - o livro cai dentro do silêncio e se perde na muda e parada voragem deste. E se um pássaro enlouquecido cantasse? Esperança inútil. O canto apenas atravessaria como uma leve flauta o silêncio.

Então, se há coragem, não se luta mais. Entra-se nele, vai-se com ele, nós os únicos fantasmas de uma noite em Berna. Que se entre. Que não se espere o resto da escuridão diante dele, só ele próprio. Será como se estivéssemos num navio tão descomunalmente enorme que ignorássemos estar num navio. E este singrasse tão largamente que ignorássemos estar indo. Mais do que isso um homem não pode. Viver na orla da morte e das estrelas é vibração mais tensa do que as veias podem suportar. Não há sequer um filho de astro e de mulher como intermediário piedoso. O coração tem que se apresentar diante do nada sozinho e sozinho bater alto nas trevas. Só se sente nos ouvidos o próprio coração. Quando este se apresenta todo nu, nem é comunicação, é submissão. Pois nós não fomos feitos senão para o pequeno silêncio.

Se não há coragem, que não se entre. Que se espere o resto da escuridão diante do silêncio, só os pés molhados pela espuma de algo que se espraia de dentro de nós. Que se espere. Um insolúvel pelo outro. Um ao lado do outro, duas coisas que não se vêem na escuridão. Que se espere. Não o fim do silêncio mas o auxílio bendito de um terceiro elemento, a luz da aurora.

Depois nunca mais se esquece. Inútil até fugir para outra cidade. Pois quando menos se espera pode-se reconhecê-lo - de repente. Ao atravessar a rua no meio das buzinas dos carros. Entre uma gargalhada fantasmagórica e outra. Depois de uma palavra dita. Às vezes no próprio coração da palavra. Os ouvidos se assombram, o olhar se esgazeia - ei-lo. E dessa vez ele é fantasma.”