



# Dioniso e a festa universitária: Entrevistas com estudantes da USP

## *Dionysius and University Parties: Interviews with USP (University of São Paulo) Students*

Omar Calazans Nogueira Pereira<sup>[a]</sup>, Laura Villares de Freitas<sup>[b]</sup>

### Resumo

<sup>[a]</sup> Psicólogo pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: omar.calazans@gmail.com

<sup>[b]</sup> Professora doutora no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: lauvfrei@usp.br

Recebido: 10/08/2011  
Received: 08/10/2011

Aprovado: 06/11/2012  
Approved: 11/06/2012

Esta pesquisa investigou a festa universitária enquanto espaço de socialização de estudantes, enfocando o comportamento sexual, a relação com a música e a dança, e o consumo de bebidas alcoólicas e drogas. Sua questão norteadora foi: Dioniso, tomado simbolicamente, frequenta as festas universitárias? O material obtido foi analisado à luz de elementos do mito e do rito dionisíacos, embasado na psicologia analítica de Jung. Foram realizadas cinco entrevistas semiabertas com estudantes da Universidade de São Paulo, frequentadores de suas festas. O critério de inclusão foi a frequência mínima mensal a duas festas. Na análise dos dados, foram levantadas as categorias: vivências corporais prazerosas; encontro com o outro e socialização; compulsão às festas e ao consumo alcoólico. Concluiu-se que parece não haver um espaço satisfatório para o exercício da alteridade e a vivência do corpo, ou seja, para Dioniso, no cotidiano universitário. Entretanto, é possível afirmar que Dioniso frequenta as festas universitárias, pois estas possibilitam a manifestação e a vivência de características associadas a sua imagem arquetípica. Alguns questionamentos levantados para futuras pesquisas são: essas festas podem ser consideradas um tipo de ritual de iniciação? De que forma o frequentá-las influencia a vida emocional e social dos estudantes fora das festas? Além disso, relevante é averiguar possíveis propostas de intervenção no sentido de conscientização da motivação de ir a festas e como se dá a relação dos estudantes com as mesmas, especialmente considerando que parte dos estudantes manifesta uma vivência compulsiva de elevada frequência às festas e de consumo alcoólico excessivo.

**Palavras-chave:** Festa universitária. Dioniso. Psicologia analítica. C.G. Jung.

### Abstract

*This paper proposes the concept of singularization as another means of approach to the understanding of how subjectivity is socially constituted in accordance with the approach of historical-cultural psychology. It begins with a historical overview of the introduction of sense and meaning in psychology, throughout modernity, marked by resistance to the consideration of culture in the constitution of psychological phenomena. Thereafter, we discuss the theoretical contributions brought by the concepts of internalization, appropriation and conversion. This discussion suggests the lack of a non-dualistic explanation for the transformation of collective knowledge into*

*individual knowledge. We conclude that the concept of singularization emphasizes the active character of the subject and its interpretative action, to create singular versions for the meanings at the same time it reproduces them in social exchanges. It is clarified also that these versions are based on the creation of senses, which, in turn, are hinged to the history, motivations and intentions of the subject and the context of its action.*

**Keywords:** *University parties. Dionysius. Analytical psychology. C.G. Jung.*

## Introdução

Nos anos 60, grandes encontros de jovens surgiram, como o de Haight Ashbury em 1967, Woodstock em 1969 e Isle de Wight em 1970. A partir de então, essas festas se tornaram mais convencionais e se fragmentaram em múltiplas tendências que recebem um nome diferente de acordo com os contextos (Gamella, Álvarez-Roldán, & Romo, 1997).

Há estudos que enfatizam um tipo específico dessas festas: as *raves*. Segundo Almeida (2000), as *raves*, surgidas a partir de um evento musical acontecido em Ibiza em 1987, no qual participantes experimentavam drogas psicotrópicas como o “ecstasy” (do inglês, que pode ser traduzido para êxtase; 3-4 metilenodioximetanfetamina, ou MDMA), popularizaram-se pela Europa nos anos 90. Nessa época, pessoas pagavam um ingresso para entrar em armazéns portuários londrinos e dançavam a noite inteira com música eletrônica sem interrupções, usando “ecstasy” ou ácido lisérgico (LSD).

A partir de um olhar antropológico, Freire (2007) afirma que se pode compreender a política da cultura pertencente aos frequentadores de *raves* como “uma refutação ou um escape prazenteiro da hiper-racionalização e burocratização da vida cotidiana” (p. 51). Para Malbon (1998, citado por Freire, 2007), a dança nessa cultura poderia ser vista como uma declaração corporalizada de que “eles não serão dragados pelas pressões do trabalho, pela velocidade e pelo isolamento urbano, pela frieza das relações interpessoais que encontramos em muitos espaços sociais da cidade” (p. 51). Ainda para Malbon, no espaço das casas noturnas, há a questão da sociabilidade e da proximidade com a diferença, “especialmente, em estar tão perto de quem, em outros contextos, eles encarariam como ‘estranhos’ e, portanto, potencialmente um ‘perigo’” (p. 53).

De acordo com Hetherington (1988), St. John (2004) e Taylor (2001), citados por Freire (2007),

é possível detectar nas festas ao ar livre um espírito carnavalesco, um espaço limiar, “propício a inversões hierárquicas, congraçamentos comunitários e desafios jocosos a convenções e regulações de ordem social, moral e legal” (p. 51). Para Freire, um raciocínio semelhante pode ser utilizado para o momento festivo da *rave*.

Com relação à música de alguns tipos de festas noturnas, Ferreira (2006) faz uma ligação entre música eletrônica e práticas do xamanismo enquanto técnicas para se induzir ao êxtase. Ambas acontecem pela imersão em um ambiente sonoro intenso, repetitivo e técnico. Ferreira (2006, 2008) chama de transe maquínico aquele possibilitado pela música eletrônica de pista (MEP). O autor descreve este transe como resultado da experiência de convergência de som e movimento. Ivan Fontanari (2003, citado por Ferreira, 2008) encerra sua etnografia da cena eletrônica de Porto Alegre relatando um

sentimento de leveza, de libertação, de catarse, de realmente deixar o corpo, de transcender, de libertá-lo das próprias intenções mentais e conscientes do “ego”, de dominá-lo, para que siga os movimentos da música enquanto o eu conscientedeleita-se de modo arrebatador ao apreciar o fenômeno de ver a sua própria carne movendo-se sozinha em função da música (p. 206).

Outros pesquisadores focam a “festa noturna” enquanto lugar que os jovens utilizam para testar sua liberdade e autonomia frente aos adultos (Gómez & Pampols, 2000; Julián & Quirós, 2001), assim como para testar seus limites e autocontrole com relação a bebidas alcoólicas (Julián & Quirós, 2001). Os jovens vivem a noite como uma conquista, exercendo maior liberdade e marcam autonomia frente aos adultos mais próximos, simbolizando a

passagem para a vida adulta e reafirmando uma nova identidade (Gómez & Pampols, 2000).

Sobre o abuso de bebidas alcoólicas, Musse (2008) verificou, através da Análise do Discurso, a existência de estímulo ao uso e abuso de álcool em cartazes de propagandas de festas universitárias. Como resultado, acabou constatando a apologia ao consumo de álcool nessas propagandas. Sobre o apoio de empresas e da mídia, a autora comenta:

A presença dessas logomarcas nos cartazes como patrocinadoras das festas pode reforçar os possíveis efeitos de outras propagandas das mesmas, trazendo à memória associações de juventude forte, sexualmente atraente, vencedora e destemida, usadas de modo frequente pela mídia televisiva, tornando-se objeto de desejo de consumo da maioria dos jovens, na ilusão do poder transformador da bebida (p. 6).

Apesar das pesquisas já realizadas, as festas noturnas, também conhecidas atualmente como baladas, não foram investigadas tomando-se como foco principal seus aspectos arquetípicos. Faz-se necessária uma leitura que considere os motivos arquetípicos presentes nessas festas, compreendendo-as em sua importância e influência na psique dos frequentadores. Da mesma forma, não foram encontradas pesquisas que relacionem mitologia e as atuais festas noturnas.

## O mito de Dioniso

Para Alvarenga (2007), o mito

é um conjunto de histórias, relatadas de geração a geração, traduzindo o entendimento dos povos que as criaram e tinham, nessas histórias, a forma de explicar como o mundo se fez e tudo aconteceu. Em determinado momento, pessoas consideradas iniciadas se congregavam em cerimônias para reviver essas histórias míticas, como processos conservados pela tradição, ou documentos em textos (p. 37).

Alvarenga (2007), com base nos estudos de Joseph Campbell, formula que as funções do mito

são: “religiosa, por concorrer para harmonizar a consciência; lógica, por interpretar as imagens do universo; ética, por dar respaldo, de ordem moral, às vivências; estruturante, por conduzir os humanos pelos estágios da vida” (p. 35). Ainda para a autora, é possível entender o mito “como tradução de realidades do psiquismo humano” (p. 37). Através do conhecimento profundo dos mitos, conhecemos a forma de funcionamento das pessoas, “como reagem, como desejam e, fundamentalmente, como se transformam” (p. 37). As divindades presentes na mitologia traduzem expressões de realidades arquetípicas, e, dessa forma, o conhecimento sobre suas histórias de vida torna-se referencial para “explicar relacionamentos, conflitos, doenças, e as possíveis soluções para esses tantos impasses” (p. 11). Távola (1985), por sua vez, comenta nesta dimensão psíquica o aspecto de *pathos*, a inevitável tensão do ser humano sempre incompleto, doente ou reduzido no todo ou em parte. Esse autor acrescenta, ainda, a consideração do *eros*, princípio do amor e *theos*, princípio da divindade, ao abordar os mitos.

Segundo Diel (1991), o mito enlaça e solidariza forças psíquicas múltiplas. Todo mito é um drama humano condensado. Da mesma forma, para ele a simbolização mítica é de ordem psicológica e busca explicar a realidade.

Na mitologia grega, dentre os deuses do panteão grego, Dioniso é o mais humanizado, o deus da liberação pelo êxtase e da manifestação das energias vitais por meio da expressão corporal (Alvarenga, 2007). Também é possível relacionar aspectos dos rituais dionisíacos e elementos presentes nas festas, e foi por essa razão que o mito de Dioniso foi escolhido para a análise das festas universitárias.

Segundo Brandão (2009), conta o mito que, de Zeus e Perséfone, nasce o primeiro Dioniso, também conhecido como Zagreu. Logo que a criança nasceu, Hera, esposa de Zeus, dominada pelo ciúme, enviou os Titãs para destruir o garoto. Assim que se apossaram da criança, fizeram-no em pedaços e cozinham-no em um caldeirão e o devoraram. Como punição, Zeus fulminou os Titãs e de suas cinzas nasceram os seres humanos. Com relação a Dioniso, apenas restou o coração do garoto, ainda palpitante, que depois foi achado por Palas Atená ou Deméter. Em seguida, a princesa tebana Sêmele, apaixonada por Zeus, engole esse coração e torna-se, então, grávida do segundo Dioniso. Entretanto, a gravidez não chega ao fim. Hera, ainda ciumenta,

faz uma armadilha e Sêmele acaba sendo morta pelo próprio Zeus. Ele recolhe às pressas o filho do ventre da amante e coloca-o em sua própria coxa, até que a gravidez se complete. Assim que Dioniso nasce, é levado por Hermes, a pedido de Zeus, para ser criado por Ino, irmã de Sêmele, e seu marido. Porém, novamente Hera interfere, e enlouquece o casal. Precavendo-se contra as futuras investidas da esposa, Zeus transforma o filho em bode e pede que Hermes o leve para o monte Nisa, onde Dioniso foi confiado aos cuidados de ninfas e sátiros. É lá que recebe Sileno como tutor, aquele que educou a natureza selvagem de Dioniso. Ainda adolescente, é em Nisa que Dioniso certa vez colheu cachos de uva e os esmagou, criando o vinho. Junto com sátiros e ninfas, bebeu com eles o novo néctar e, embriagados, dançaram ao som de címbalos até caírem no chão.

Para Alvarenga (2007), os ritos definem-se pelas cerimônias realizadas para reviver as histórias míticas, nas quais as dinâmicas de participação são realizadas assim como ocorreu no princípio. Dessa forma, “a ‘energia dos primórdios’ passa a ser experimentada pelos participantes”, “viver o mito é realizar-se no rito” (p. 37).

De acordo com Brandão (2009), em Atenas celebravam-se quatro grandes festas em honras ao deus: Dionísias Rurais, Leneias, Dionísias Urbanas e Anestérias. Basicamente, as cerimônias dessas festas consistiam em barulhentas procissões, às vezes de caráter orgiástico, com danças e cantos, utilizando máscaras ou disfarces de animais. Havia também concursos de tragédia e comédias. Na última das festas, Anestérias, a festa sagrada do vinho, os participantes, embriagados, cantavam e dançavam freneticamente ao som de flautas e címbalos, até caírem semidesfalecidos. Havia também concursos cujo vencedor era quem bebia mais rapidamente. No barulhento cortejo da Anestérias, um touro era sacrificado, sendo violentamente desmembrado vivo e, em seguida, havia a consumação de seu sangue ainda quente e de suas carnes ainda palpantes, simbolizando o desmembramento de Dioniso pelos Titãs.

Para Brandão (2009), do ponto de vista simbólico, Dioniso, o deus da mania e da orgia, “configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques” (p. 146). Ainda sobre Dioniso, o autor cita Defradas (s/d):

simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto (p. 146).

De acordo com Freitas (2009), no mito de Dioniso, os tremores, a agitação e os ruídos são manifestações triplas do estado de transe e prazer experimentados pelos seus adoradores, indicando a possessão do deus. Analisando-se a etimologia da palavra êxtase, percebe-se que vem do grego *ékstasis*, de “ex”, fora e “stasis”, de “stare”, estado. “O êxtase é, literalmente, sair fora de si, ter o espírito capturado, roubado, indicando uma suspensão da vida mortal, para um mergulho na entidade divina” (Freitas, 2009). Ainda segundo o autor, essa comunhão com o divino faz com que a percepção de tempo do homem seja suspensa: “o transe orgiástico faz o homem ultrapassar o mundo cotidiano”. E não só o transe orgiástico, mas também a bebedeira sagrada e a música.

Para Maffesoli (1985), que utiliza uma leitura sociológica, o “orgiasmo” é uma proposta à questão da socialidade ou alteridade, permite à comunidade uma estruturação ou regeneração, dando solidez ao laço simbólico da sociedade. Ao se fazer a mímica da desordem por meio da confusão dos corpos, sublinha-se a preeminência do coletivo e do social em relação ao individualismo e ao racional. Além disso, “o contato íntimo dos corpos, nas práticas libertinas, possui uma função religiosa/social: permite a coabitação daqueles que, em sua alteridade, seriam conduzidos a negar um ao outro” (p. 51). Ainda segundo o autor, o “orgiasmo” desdenha o projeto econômico, o político e as ideologias “virtuístas”, que procuram domesticar e racionalizar o jogo das paixões.

Ainda com relação às orgias, vale a pena ser mencionado Dodds (1960, citado por López-Pedraza, 2002): “[...] o que hoje chamamos orgias não são orgias, mas atos de devoção [...] e que, ser possuído por Dioniso não é uma ‘celebração’, mas um tipo particular de experiência religiosa, a experiência de

entrar em comunhão com Deus” (p. 35). Para a psicologia analítica, a experiência religiosa é o contato da consciência com o numinoso, que traz a dimensão do arquétipo (Jung, 1999). No mito de Dioniso, seu culto permite uma experiência religiosa que significaria “sentir-se em seu próprio corpo, na emoção particular do momento em que se está vivendo” (p. 54). Nessa linha, Giosa (2008) sugere uma relação entre a taça do Graal e a taça dionisíaca, aludindo ao caráter religioso do uso de ambas.

Estudos exaustivos sobre Dioniso no referencial junguiano foram realizados por Kerényi (2002) e Hillman (1997), que fez um levantamento na obra do autor. Segundo Hillman, Dioniso nunca foi central no enfoque de Jung, que se ocupou dele ocasionalmente, atenção que pode ser dividida em dois momentos: no primeiro, Dioniso significa doença e morte, uma vez que este Dioniso foi dado a conhecer por Jung por meio de Nietzsche. Para Jung (1983), Nietzsche entrou em um delírio dionisíaco, identificando-se com a figura de um herói ou deus, com uma totalidade humana que estivesse acima do bem e do mal. Adquiriu nojo do homem animal e do cultural, cedendo a uma neurose.

Para Hillman (1997), no outro momento em que Jung retoma Dioniso, o deus é salientado pelo desmembramento, significando uma renovação por uma metáfora corporal, na qual há uma conscientização do próprio corpo “como um composto de elementos distintos” (p. 187). Cada órgão ou membro adquire sua própria representação psíquica.

Segundo López-Pedraza (2002), dentre alguns dos aspectos da psicologia de Dioniso podem ser citados: o “deus em oposição aos titãs; o deus das emoções; o deus mais reprimido da cultura ocidental; o deus das mulheres, do vinho, da tragédia e o deus que possui uma forte conexão com a morte” (p. 9). Dioniso também é, em si mesmo, causa e libertação da loucura. Em seu diálogo platônico *Fedro*, Sócrates afirma (citado por López-Pedraza, 2002, p. 31): “[...] conhecemos dois tipos de loucura; uma que deriva dos males humanos e outra quando o céu nos liberta das convenções estabelecidas”. Nesse sentido, a loucura dionisíaca refere-se a uma experiência vital, a partir da qual são produzidos renascimentos psíquicos. A loucura também nos leva ao âmbito das emoções. Segundo o autor, psicologicamente falando, a repressão é algo próprio à dinâmica de Dioniso, pois ele representa uma força cuja repressão acaba se tornando inevitável.

Paradoxalmente, é só através dessa repressão que é possível se ter a consciência de aspectos do deus. É através da repressão que as forças dionisíacas podem ser domadas e conscientizadas. Sobre a repressão em determinadas religiões, cujos modos de vida proporcionam uma consciência inclinada a reprimir o lado dionisíaco da vida, o autor afirma

Com a repressão do Dioniso emocional, aparece a repressão do corpo. Ivan Linforth (1973, 327) diz que o corpo é sempre dionisíaco; disso podemos deduzir que Dioniso é sempre o corpo. Isto significa abandonar o intelecto e estar no corpo, sentir o corpo [...]. Poderíamos dizer que existe um Dioniso em nosso corpo, que está esperando a fim de ser contactado e nos dar acesso à riqueza de suas emoções e sentimentos (López-Pedraza, 2002, p. 41).

Ainda, com relação ao corpo:

Gostaria de repetir que viver no corpo é sumamente difícil e está distante de nós, tão distante como a forma com que os gregos imaginaram a origem de Dioniso. Qualquer conexão fácil com o corpo não existe... Mas, podemos começar a ter uma consciência do corpo psíquico quando nos tornamos conscientes de nossa alienação diante do corpo, quando nos tornamos conscientes de como é fácil perder nossa relação com ele (López-Pedraza, 2002, p. 63).

López-Pedraza (2002) conta que ao longo da história do Ocidente têm existido comunidades vinculadas à cultura dionisíaca. Em Andaluzia, região da Espanha, os habitantes vivem formas de arte dionisíaca: o violão, o canto, o baile flamenco e a tourada. Ainda, existiria o *jazz*. Surgido como expressão musical de descendentes de escravos negros americanos, desenvolveu sua forma em Nova Orleans. Caracterizado pelo improvisado, era tocado depois de um funeral e tinha um ritmo poderoso, expressando emoção e criando uma consciência da morte. Seria a expressão moderna da antiga música satírica dionisíaca. Com relação aos sátiros, pode-se dizer que lembram os atuais grupos de carnaval, em que há trajes e maquiagem, no qual a individualidade da pessoa fica oculta por trás da máscara,

concedendo-lhe licença para comportamentos normalmente inaceitáveis. Atualmente, “satírico” é usado na literatura para caracterizar a arte de ridicularizar um tema, provocando diversão e/ou menosprezo.

Xavier (2005) procurou analisar a relação entre problemas com o álcool e a religiosidade, através de um estudo de caso clínico, sobre um homem de 50 anos. A religiosidade do homem em questão manifestava-se, inconscientemente, através de uma “religiosidade dionisíaca”. Esta aparece em seus sonhos de forma simbólica como “a alegria, o esquecimento das dores, da tragédia e dos problemas vinculados ao álcool, e também como música, dança e carnaval” (p. 94). A expressão do dionisíaco aparece também na arte que esse paciente escolheu: o teatro. Entretanto, quando as facetas positivas de Dioniso não são encenadas, o deus entra de forma brusca, querendo “a liberação dos afetos e a dissolução das barreiras” (p. 94). Na vida desse paciente, esse caráter dionisíaco surgiu como contraparte ao que viveu na infância: um mundo militaresco, de supressão das emoções, da liberdade e da alegria. Dessa forma, Dioniso representa a compensação, vivenciada através de festas, sexualidade e criação. Para o autor, vale a pena destacar que o problema deste paciente não é só individual, mas também social ou cultural. Vivemos em uma cultura onde a expressão do dionisíaco é difícil.

Loureiro (2001) reflete sobre o problema da dependência química, estabelecendo paralelos entre a figura mítica de Dioniso e a experiência do dependente. No fenômeno da dependência química, reconhece-se um padrão mítico que constitui o imaginário de quem assiste e quem vive essa experiência. Há nesse padrão ambíguo algo que nos provoca e incomoda, mas, da mesma forma, há algo que fascina e atrai para o mundo sombrio da loucura. Dioniso é um dos únicos seres divinos gregos que conheceu a experiência da morte e da loucura, que se mostra sob duas perspectivas: ora de caráter libertador e revelador, ora de caráter aprisionante e dilacerador. O que determina o sentido dessa experiência é a maneira de se acolher o deus. O dependente tenta submeter e aprisioná-lo “numa prática banalizadora e ritualística do prazer” (p. 514), e o deus acaba revelando-se de forma fulminante. Da mesma forma,

o dependente estabelece um diálogo de superioridade com o seu desejo de usar a droga. Nes-

sa superioridade, seu ego inflado acredita que pode controlar o seu uso e que não será submetido. Dentro dessa crença, os intervalos de uso vão se tornando cada vez menores, o prazer vai se banalizando num processo de consumo desenfreado, que culmina no desespero. O que era desejo agora se tornou uma necessidade mergulhada no tédio [...]. O dependente mergulha gradativamente num processo de rupturas que culmina numa desorganização desesperada... É uma dura compreensão por ter reconhecido Dioniso tarde demais. Esse reconhecimento vem pela experiência de uma loucura que aprisiona (Loureiro, 2001, p. 516).

Para Loureiro (2001), outro aspecto da figura de Dioniso é ligado à experiência do prazer, cuja natureza se expressa na experiência libertadora de ser outro, na “vivência de esquecer-se de si mesmo” (p. 514). Também o toxicômano é motivado pela promessa de um prazer idílico e pela realização de um desejo de vingança, fincada na expressão arquetípica de Dioniso, que “numa cultura predominantemente apolínea que é a nossa vem se presentificando de forma sombria e avassaladora nas periferias concretas e imaginárias da nossa sociedade” (p. 514).

Freitas (1995, 2005) identifica elementos associados a Dioniso em grupos vivenciais, nos quais destaca a construção artesanal e o uso de máscaras. No processo de realização das máscaras, cada pessoa encontra um outro no rosto em argila, e há a estranheza, mas também a possibilidade de alguma assimilação dessa outra face, permitindo-se ser modificado por ela. Além disso, ao utilizar a máscara, são-lhe emprestados corpo, gestos e olhares, em uma experimentação de diferentes personas, com suas reverberações emocionais emergentes.

O deus-máscara Dioniso, segundo Freitas (1995), “controla rituais adultos, trazendo-lhes a dimensão do imprevisível” (p. 182). A vivência suscitada pela máscara de Dioniso “funde opostos e desorganiza distinções cotidianas, suscitando alegria e libertação” (p. 73). O delírio provocado pelo deus apaga as fronteiras entre animais e homens, entre homens e deuses e entre papéis sociais, sexos e idades. Dessa forma, “implica na ruptura do tempo na vida pública, no prazer e na quebra de limites” (p. 182). Segundo a autora, o objetivo do dionisismo

é por o homem em contato com a alteridade do divino, tornando-o outro. Dioniso é o deus da “irremediável alteridade e também o deus do teatro, na medida em que provoca a irrupção, no centro da vida pública, de uma dimensão da existência totalmente estranha ao universo cotidiano” (p. 182). O deus, no imaginário grego, é acompanhado por sátiros e, frequentemente, por figuras femininas. Para abordar o deus, homens tem que deixar de ser homens, inclinando-se para o lado bestial, abandonando a boa aparência e o domínio de si. Os homens “têm que passar pela experiência do outro, depois de beber, na música e na dança, com um gestual aberrante e desordenado, num ritual em que certos interditos são abolidos [...]” (p. 186).

Rhode (s/d, citado por Freitas, 1995) considera que o fundamental no dionisismo é que ele representa um corpo estranho na cultura grega, não tendo elementos em comum com a civilização e religião verdadeiramente gregas, do mundo homérico. A experiência dionisíaca não consistiria apenas em uma revelação, mas muito mais em uma emoção e uma visão, que, mais do que ensinadas, são experienciadas, em uma maneira de sentir o divino diretamente dentro de si. Através dos rituais dionisíacos, da vivência em grupo, da música e da dança rituais, buscava-se uma mudança que levasse à experiência de ser outro em relação à cultura:

A experiência dionisíaca é ao mesmo tempo coletiva e individual. A dança se dá em grupo, mas sem uma coreografia; cada um está ali como se estivesse a sós com seu deus, vivenciando dentro de si a potência que o possui (Rhode, s/d, citado por Freitas, 1995, p. 188).

Sobre a introdução do culto de Dioniso na pólis, Freitas (1995) ressalta que se a cidade não aceita integrar em si o elemento dionisíaco de alteridade, acaba sendo instaurado o caos. Todavia, se pela posseção controlada e oficializada, pela festa e pelo teatro, o outro se torna uma das dimensões da vida coletiva e do cotidiano individual, então há felicidade, astúcia, bom senso e moderação. Acessos de loucura só atingem aqueles que combatem o dionisismo.

Vaz (2001) traça um paralelo entre o mito dionisíaco e a modernidade, no qual “os fluxos de energia libidinal interrompidos promovem uma sociedade corrupta e corruptível” (p. 82). O homem

contemporâneo parece ser um híbrido entre Apolo e Narciso, inconsciente “de busca ou defesa dos anseios dionisíacos” (p. 82). Dioniso, não conformado,

se rebela em marginalidade, carnaval, criatividade e esquecimento. O povo brasileiro esquece e ri de si mesmo, descortinando a própria desgraça; ele constrói e encontra sua identidade pulverizada na multiplicidade em que a união dos opostos origina o múltiplo. O brasileiro tem sua alegria impregnada do sentimento do trágico, gozando tanto a vida quanto a morte (Vaz 2001, p. 83).

Esta pesquisa teve por objetivo investigar a festa universitária enquanto espaço de socialização de estudantes. Investigou-se o comportamento sexual, a relação com a música e a dança, assim como consumo de bebidas alcoólicas e de drogas.

Para tais fins, foi utilizada a abordagem da psicologia analítica de C. G. Jung. O principal conceito enfocado foi a imagem arquetípica de Dioniso, por nós escolhido por supormos alguma semelhança entre o que acontece nas festas universitárias e os rituais dionisíacos. A questão norteadora desta pesquisa foi: Dioniso frequenta as festas universitárias?

## Método

Foram realizadas cinco entrevistas semiabertas com estudantes da Universidade de São Paulo (USP), frequentadores de festas da mesma instituição. Houve um roteiro de entrevista, que buscava traçar um perfil do participante (nome, idade, orientação sexual, curso, hobbies, rotina, e frequência em festas e desde quando). Depois, houve perguntas sobre o que significa ir a festas; quais foram as mais marcantes; como é o consumo de bebidas alcoólicas e drogas; qual a relação do participante com a música e a dança; como é o comportamento sexual; como é a interação com conhecidos/desconhecidos; e se o participante já sonhou com festas.

O conjunto dos entrevistados foi composto por três mulheres e dois homens, cujas idades variaram entre 19 e 22 anos. Os entrevistados eram conhecidos pela rede de amigos do pesquisador, sendo indicados para a pesquisa por estes. O critério para escolha foi frequência mínima de duas festas da USP

por mês. Também foi levada em consideração a disponibilidade em participar. Cuidados éticos foram tomados: antes das entrevistas, os participantes tiveram acesso ao termo de esclarecimento e permitiram, por escrito, a utilização dos dados coletados.

As entrevistas aconteceram em salas do bloco de atendimento do Instituto de Psicologia da USP e tiveram duração média de vinte e cinco minutos, tendo sido gravadas por meio digital e depois transcritas integralmente. A seguir, foram textualizadas. Para Meihy (1991), transcrever é passar o que foi dito para a grafia. Nesse processo, vícios de linguagem, erros gramaticais e palavras repetidas são corrigidos (Meihy, 1996). Já a textualização refere-se à etapa em que as perguntas são suprimidas, pois se fundem com as respostas. O texto passa a ser predominantemente do narrador (Meihy, 1996). Nessa etapa o discurso é reorganizado para que possa ser compreensível, agradável (Meihy, 1991).

Após a realização das entrevistas, o material obtido foi analisado à luz de elementos do mito e do rito dionisíacos, embasados na psicologia analítica de C. G. Jung. A princípio foi realizada uma leitura fluente das entrevistas, que se baseou em um olhar intuitivo, aberto a ideias, a associações, a reflexões e a hipóteses iniciais, em um tipo de *brainstorming*. Após essa primeira etapa, houve o levantamento de categorias de análise e buscou-se relacionar e comparar o material com elementos dos ritos e dos mitos dionisíacos.

## Resultados e discussão

### Vivências corporais prazerosas

A festa é entendida como o momento para se divertir, se desestressar da semana, estar com os amigos, dançar, esquecer da faculdade, “encher a cara”. O cotidiano universitário é visto como aversivo, entediante, excessivamente racional. A compensação acaba sendo realizada nas festas, que abrem espaço para a diversão, o emocional, o prazer e a vivência mais intensa da música através da dança, sendo o corpo o meio para tais vivências. Esses elementos são essencialmente dionisíacos. Para Alvarenga (2007), Dioniso é o deus das manifestações das energias vitais por meio da expressão corporal. López-Pedraza (2002) afirma que viver Dioniso é abandonar o intelecto, estar no corpo e senti-lo.

Entre os entrevistados, o consumo de bebidas alcoólicas varia de moderado a abusivo. Há variância no grau de consciência sobre o porquê de beberem. Entre aqueles que possuem um consumo moderado, ressalta-se o quanto prezam esse tipo de consumo, de forma que não percam o controle sobre si mesmos. Observa-se por expectativa a quebra de timidez, o aumento da desinibição e socialização, relaxamento e a intensificação do “aproveitar” a festa. Dentre os que possuem consumo abusivo, além das expectativas ditas anteriormente, há a intenção de se alcançar um estado alterado de consciência, no qual a meta é o torpor dos sentidos, a vertigem.

Na literatura sobre os rituais dionisíacos, a bebida induzia ao êxtase, propiciando a comunhão com o divino (Freitas, 2009). No entanto, essa função não aparece nos relatos dos participantes das festas universitárias. Mesmo quando o consumo alcoólico induz a um estado alterado de consciência, há a vivência no corpo sem uma função transcendente. Ainda assim, estão presentes características dionisíacas, como a ruptura das inibições e repressões (Brandão, 2009), exemplificadas pela quebra da timidez e aumento da desinibição e socialização. Paradoxalmente, as forças de Dioniso precisam ser em parte reprimidas para que possam ser conscientizadas (López-Pedraza, 2002), atitude que é evidenciada pela preocupação de alguns entrevistados em não perderem o controle sobre si mesmos.

Com relação a drogas, nenhum dos entrevistados relatou consumi-las, tanto dentro quanto fora das festas. Entende-se que o consumo de drogas dentro das festas universitárias acaba sendo realizado por aqueles que o fazem fora. Nesse caso, a festa não seria um espaço para o início de tal consumo ou pelo menos não o propiciaria. Nesse aspecto, as festas universitárias diferem de outro tipo de festas, as *raves*, cujos frequentadores utilizam drogas psicotrópicas para dançar a noite inteira (Almeida, 2000). Outro questionamento levantado é a possibilidade dos frequentadores de festas universitárias que utilizam drogas não terem aceitado participar desta pesquisa e, por essa razão, não estarem entre os entrevistados.

A relação com a música e a dança varia entre os entrevistados. Uma das garotas afirmou que as festas da USP não são para dançar, e sim para conversar. Já outras entrevistadas dançam somente no ritmo que gostam e quando toca na festa o que não gostam, dançam na batida com movimentos



repetidos, mesmo não gostando, ou, ao invés de dançar, conversam e andam pelo espaço. Para um dos garotos, dançar tem um efeito desestressante. Através do cansaço corporal e posterior descanso, há uma renovação do ânimo. Ainda, para outro garoto, assim como acontece com o consumo de bebidas alcoólicas, experimenta-se um estado alterado de consciência no qual a meta é um acréscimo do torpor dos sentidos já iniciado pela bebida.

Nota-se uma diferença entre a função da dança nos rituais dionisíacos e a função da mesma nas festas universitárias. Nos antigos rituais, junto com as orgias e a bebedeira sagrada, a música tinha por função induzir os participantes a uma experiência religiosa, um mergulho no divino (Brandão, 2009; Freitas, 2009; Dodds, 1960, citado por López-Pedraza, 2002). Já nas atuais festas, a música e a dança desempenham uma função desestressante ou indutora de estados alterados de consciência. Porém, estes estados alterados não possuem conotação de ligação com alguma divindade, mas de relaxamento, através do cansaço físico ou do torpor dos sentidos, o que, de certa forma, se assemelha à função da música nas festas noturnas que utilizam a música eletrônica de pista como técnica que induz ao êxtase, ou, no caso, ao “transe maquínico” (Ferreira, 2006, 2008). Vale a pena mencionar o diversificado tipo de relação com a música e a dança dentre os entrevistados. Segundo Freitas (1995), a vivência da música e da dança é realizada em grupo; entretanto, a experiência dionisíaca é ao mesmo tempo individual e coletiva. Cada um se relaciona com o “deus dentro de si” de forma particular.

Também é possível dizer que, nas festas, os frequentadores experimentam uma consciência mais difusa, menos focada, de característica matriarcal, através de um corpo erotizado que bebe, dança, se embriaga e está em contato com outros corpos. Essa consciência matriarcal contrasta com o tipo de consciência cotidiana que predomina na universidade, de característica mais marcadamente patriarcal.

### Encontro com o outro e socialização

Os entrevistados relatam irem às festas para estar com os amigos, conversar, dançar e se divertir com eles. Em alguns casos, há nesse círculo social de amigos alguém com quem a pessoa queira “ficar”, então isso acaba acontecendo na festa. Entretanto,

há também o aspecto de conhecer e conversar com pessoas novas, tanto de outros cursos como até de outras faculdades, com finalidades acadêmicas ou amorosas. Para Malbon (1998, citado por Freire, 2007), nas festas noturnas há a questão da sociabilidade e da proximidade com a diferença. Em outros contextos, o diferente é visto como estranho e potencialmente perigoso. Há nas festas não só uma abertura, mas uma busca do outro, do diferente. Há a possibilidade do exercício da alteridade, algo essencialmente dionisíaco, presente nos rituais em homenagem ao deus.

Algumas vezes os contatos realizados na festa universitária permanecem apenas na mesma, mas outras vezes, saem da festa. Nessas ocasiões, os contatos são mantidos através de *sites* de relacionamento ou programas de mensagens instantâneas. Em parte, isso é esperado considerando que todos os entrevistados relatam utilizar o computador no tempo livre. Entretanto, chama atenção a forma, um tanto anônima, como os contatos são mantidos. Em redes de relacionamento, é possível obter informações sobre determinado contato sem ele saber, observando seu perfil de usuário, suas fotos, comunidades e amigos. Em programas de mensagens instantâneas, na maioria das vezes, não há contato face a face. Na comparação com os rituais dionisíacos a diferença se torna mais marcante. Neles, havia um contato intenso pessoalmente, incluindo a dimensão corporal, que depois não tinha continuidade.

### Compulsão às festas e ao consumo alcoólico

A festa universitária acaba muitas vezes por ser um dos únicos momentos realmente prazerosos para os entrevistados, devido a várias razões: somente nas festas acontece a socialização, o “ficar”, a permissão para o consumo moderado ou extremo de bebidas alcoólicas. No entanto, a vida acadêmica chega a ser mencionada como prejudicada pela alta frequência em festas. Além disso, percebe-se que apesar da festa universitária apresentar-se como um espaço único e diferenciado, há uma constante de conduta: beber, conhecer e encontrar gente, dançar. Nota-se que, independentemente de qual seja a festa, há certa previsibilidade quanto ao que acontece, uma rotina.

Observa-se uma necessidade, por parte de alguns entrevistados, de ingerir bebidas alcoólicas,

pelo menos moderadamente, para conseguir aproveitar a festa, socializar-se, relaxar, dançar, conversar e/ou se divertir. Também, para os mesmos fins, existe uma dependência ao consumo extremo em uma vivência compulsiva: sente-se necessidade de ficar bêbado, algo que esteja no limite do passar mal. Há aqueles que possuem consciência sobre essa dependência. Já outros frequentadores, não.

Xavier (2005), que descreve o caso clínico de um homem com problemas com o álcool, revela o quanto a expressão do dionisíaco é difícil em nossa cultura. Loureiro (2001), que estabelece paralelos entre a figura de Dioniso e a experiência do dependente químico, diz que nesse fenômeno há algo que fascina e atrai o dependente. A maneira de se acolher os aspectos associados a esse deus é o que determina se a experiência será libertadora ou aprisionante e dilaceradora. Esta última ocorre se o dependente tenta submeter o deus a uma “prática banalizadora e ritualística do prazer” (p. 514).

Conforme as conclusões de Xavier (2001), observa-se que alguns frequentadores de festas universitárias estão pouco conscientes sobre sua relação com as festas e com seu consumo alcoólico, e isso os torna vulneráveis à faceta aprisionante de Dioniso, descrita por Loureiro (2001). Xavier (2001) traz o quanto há problemas com o álcool em uma cultura que renega seu lado dionisíaco. Considerando que os frequentadores estão em um ambiente universitário e sua meta seja se graduar, a inconsciência sobre a dependência a festas acarreta prejuízos em sua vida acadêmica, conforme alguns entrevistados admitem.

## Considerações finais

As festas universitárias são sentidas pelos frequentadores como um momento para se “desestressar” da semana. Entretanto, o que isso significa? Estaria Apolo, em contraposição a Dioniso, excessivo na sociedade e na vida universitária? Ou seria uma forma de compensar o grande estresse vivido pelo vestibular para o ingresso na USP, um dos mais competitivos do país? Parece não haver no cotidiano um espaço para o exercício da alteridade e a vivência prazerosa do corpo, há pouco espaço oferecido a Dioniso em nossa sociedade. Entretanto, é possível, sim, afirmar que Dioniso frequenta as festas universitárias, pois elas possibilitam a manifestação por

parte dos frequentadores de características associadas a essa imagem arquetípica.

Dentre as características dionisíacas apresentadas nas categorias, vale ressaltar que essas se revelam mescladas no discurso dos entrevistados: alguns buscam em grande parte a socialização, enquanto outros buscam vivências corporais prazerosas. Em outras vezes, isso acontece de forma mais balanceada. Sobre a compulsão a festas e ao consumo alcoólico, os entrevistados que apresentam essa característica como mais marcante parecem frequentar as festas mais como forma de fuga do que propriamente como busca de algo. Fuga dos problemas do cotidiano e das insatisfações, e não uma procura de compensação, após ter enfrentado as dificuldades.

Observa-se que todos os entrevistados relataram começar a frequentar as festas no primeiro ano de faculdade, tendo desde então criado e mantido esse hábito. Dessa forma, surge o questionamento: que sentido essa frequência adquire? As festas são consideradas um tipo de ritual de iniciação? Caso a resposta seja afirmativa, iniciação em quê? Que tipo de alteração na consciência as festas trazem? De que forma frequentar festas universitárias influencia a vida emocional e social dos estudantes fora das festas? Será que os aspectos desejáveis e estruturantes de Dionísio, que costumam comparecer quando há um rebaixamento da consciência, só podem ser acessados por meio do consumo excessivo de álcool? Que outros recursos teriam a mesma função, implicando em menos riscos?

Lembramos aqui dos eventos esportivos, também bastante frequentes na vida universitária, nos quais a tônica em princípio é a competição, sendo o outro visto como um concorrente, adversário. Parece-nos relevante realizar investigações a respeito do que se dá nesses eventos, inclusive porque temos observado em alguns deles a diminuição da competitividade em prol do aumento do conagraçamento.

Essas são algumas questões levantadas para nortear futuras pesquisas. Especialmente considerando que parte dos estudantes manifesta uma vivência compulsiva na elevada frequência associada às festas e ao consumo alcoólico excessivo, julgamos de grande relevância averiguar possíveis propostas de intervenção, que promovam a conscientização da motivação de ir a festas e de como se dá a relação dos estudantes com as mesmas.

## Agradecimento

Agradecemos à Universidade de São Paulo pela concessão da bolsa de Iniciação Científica ao primeiro autor.

## Referências

- Almeida, S. P. (2000). *Primeiro perfil do usuário de "êxtase" (MDMA) em São Paulo*. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Alvarenga, M. Z. (2007). *Mitologia simbólica*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Brandão, J. S. (2009). *Mitologia grega* (Vol. 2). Petrópolis: Vozes.
- Diel, P. (1991). *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar.
- Ferreira, P. P. (2006). *Música eletrônica e xamanismo: Técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Ferreira, P. P. (2008). Transe maquínico: Quando som e movimento se encontram na música eletrônica de pista. *Horizontes Antropológicos*, 14(29), 189-215. Recuperado em 31 de março, 2009, de [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832008000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832008000100008&script=sci_arttext)
- Freire, J., Filho. (2007). *Reinvenções da resistência juvenil: Os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Freitas, A. (2009). *A fruição literária em Gaston Bachelard: Um mergulho no tempo dionísíaco*. Recuperado em 8 de abril, 2009, de <http://www.himma.psc.br>
- Freitas, L. V. (1995) *A máscara e a palavra: Exploração da persona em grupos vivenciais*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Freitas, L. V. (2005) Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia USP*, 16(3), 45-69.
- Gamella, J. F., Álvarez-Roldán, A., & Romo, N. (1997). La fiesta y el "éxtasis": Drogas de síntesis y nuevas culturas juveniles. *Revista de Estudios de Juventud*, (40), 17-36. Recuperado em 31 de março, 2009, de <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista40-2.pdf>
- Giosa, E. (2008) *Mito arturiano e processo de individualização: Caminhos para uma educação de sensibilidade na relação ensino-aprendizagem de inglês*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Gómez, J. P., & Pampols, C. F. (2000). Espacios e itinerarios para el ocio juvenil nocturno. *Revista de Estudios de Juventud*, (50), 23-41. Recuperado em 31 de março, 2009, de <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista50-2.pdf>
- Hillman, J. (1997) *Encarando os Deuses*. São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- Julián, E. R. S., & Quirós, I. M. (2001). Estructura y funcionalidad de las formas de diversión nocturna: Límites y conflictos. *Revista de Estudios de Juventud*, (54), 9-34. Recuperado em 31 de março, 2009, de <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista54-1.pdf>
- Jung, C. G. (1983). *Psicologia do inconsciente* (Vol. 7/1). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1999). *Psicologia e religião* (Vol. 11/1). Petrópolis: Vozes.
- Kerényi, K. (2002) *Dioniso: Imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus.
- López-Pedraza, R. (2002). *Dioniso no exílio: Sobre a repressão da emoção e do corpo*. São Paulo: Paulus.
- Loureiro, C. (2001). Dioniso e o pathos da estranheza: A experiência arquetípica do êxtase e da loucura na toxicomania. *Anais do II Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana* (pp. 513-516). São Paulo: Paulus.
- Maffesoli, M. (1985). *A Sombra de Dionísio: Contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Meihy, J. C. S. B. (1991). *Canto de morte Kaiowá: História oral de vida*. São Paulo: Loyola.
- Meihy, J. C. S. B. (1996). *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola.

- Musse, A. B. (2008). Apologia ao uso e abuso de álcool entre universitários: uma análise de cartazes de propaganda de festas universitárias. *SMAD. Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas*, 4(1). Recuperado em 15 de dezembro, 2009, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-69762008000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-69762008000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)
- Távola, A. (1985) *Comunicação é mito*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Vaz, S. R. L. (2001). Dioniso: O deus da metamorfose como alternativa no processo social de individuação. *Anais do II Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana*, pp. 82-83. São Paulo: Paulus.
- Xavier, M. (2005). Religiosidade e problemas com o álcool: um estudo de caso. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 25(1), 88-99. Recuperado em 16 de dezembro, 2009, de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932005000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000100008)