

A-TEÍSMO, ANTI-TEÍSMO E HIPER-TEÍSMO: ANTECEDENTES GREGOS NA TRILOGIA “APOLO-ORFEU-DIONISO”

Mais do que saber por que motivo os gregos desejavam acreditar nas suas divindades, deveríamos antes questionar porque é que não puderam deixar de acreditar nelas. Conhecemos bem o episódio narrado por Aristóteles onde faz constar que Heraclito se dirigia aos estrangeiros que se abeiravam da soleira da porta da sua cozinha, convidando-os «a entrar sem nada recearem, pois ali, tal como em toda a parte, também havia deuses» [εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς: ARIST., *De partibus animalibus*, I, 5, 645b 5-6]. Apesar do matiz irónico, a parábola espelha bem a forma como a religião impregnava de forma intensa a vida cultural dos gregos.

Todavia, quando falamos de «religião» no contexto da cultura grega, importa precaver-nos de indesejáveis contaminações interpretativas. Desde logo, convém sempre lembrar que a língua grega carece de um designativo específico para designar de modo equivalente o sentido que, sobretudo a partir da literatura latina (mormente pela pena de Cícero), ficou adstrito ao termo *religio*. O termo que em grego se afigura como antecedente mais plausível dessa designação é *εὐσέβεια*, i.e. o bom sentimento filial¹, que Platão define em paráfrase ontologicamente

1. VEGETTI Mario, «L'homme et les *dieux*», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'Homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 377-420

mais alargada como «o cuidado para com os deuses» [περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν: PLAT., *Euthyphro*, 12e]. Por outro lado, aquilo que o homem grego pressente e assume experienciadamente como *crença religiosa* também não coincide exactamente com aquela ideia de *fides* que, a partir do influxo cristão da cultura medieval, se sedimentou lexicalmente como *fé*. No contexto religioso grego, existe, de facto, a expressão νομίζειν τοὺς θεούς, que, com refreado e comedido optimismo, poderíamos verter na paráfrase “ter consideração pelos deuses”, cujo sentido nos remete não para a dimensão desinteressada de um assentimento, mas para o plano projectivo de uma captação da benevolência divina, para aquilo que da divindade se espera obter, conseguir ou alcançar.²

Apesar de tudo, ou talvez por isso mesmo, não há, na cultura grega, fenómenos que possamos apodar de anti-religiosos. Poderá haver, e há sem dúvida, formas de mimese, transferência e substituição de procedimentos religiosos por sucedâneos mais ou menos plausíveis e convincentes. Poderá também haver, e há, um espectro matizado de atitudes aparentemente desfiguradoras do religioso, desde o mais ostensivo e interesseiro pragmatismo (perceptível na verve antipoliteísta de um Xenófanes: cf. DK 21 B 15 – ou no oblíquo agnosticismo de um Protágoras: cf. DL, *Vitae...*, VIII, 51)³ até à mais oportunista superstição (exposta a ridículo

2. «Greek religion demanded of its adherents no more than participation in traditional forms of worship. It was free from dogma, and a concept of faith was alien to it. There was, before the coming of the sophists, no “belief” in the gods in the Christian sense of the term: *theous nomizein* describes the performance of ritual acts, predicated on the unchallenged assumption that the gods exist and demand veneration. Since the gods are also the guarantors of the stability of the social order, and since their displeasure would disturb it, the state tried to enforce divine worship through its customs, laws, and institutions: but neither the state nor the priesthoods entrusted with the administration of cult and ritual ever displayed any interest in enforcing uniformity of religious belief. Moreover, the gods themselves were thought to be concerned only that men pay them the customary respect owed them and offer the sacrifices that were their due: human morality, so integral a part of the Jewish and Christian eligions, remained a matter of indifference to the gods of the Greeks»: OSTWALD Martin, «Atheism and the Religiosity of Euripides», in BREYFOGLE Todd (ed), *Literary Imagination, Ancient and Modern: Essays in Honor of David Grene*, Chicago: University of Chicago Press 1999, 34

3. Cf. ALMEIDA João, *O Divino nos Sofistas e em Eurípides*, Universidade de Coimbra: Tese de doutoramento, 2015, 162-202 [http://hdl.handle.net/10316/28688]

como “medo do divino” por um Teofrasto: cf. *Caracteres*, 16), passando pela circunspecta incredulidade de um Crítias, para quem os deuses não passariam do engenhoso ludíbrio de um legislador para manter a raça dos mortais subjugada à lei (*apud* Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 54). Desta feita, credulidade e incredulidade, fascínio e temor, respeito escrupuloso pelos deuses e livre iniciativa não apenas para deles dispor, mas também para os satirizar e caricaturar, para os miniaturizar e aprisionar no arriscado jogo de espelhos dos interesses humanos, não anulam mas amplificam o horizonte grego da experiência religiosa.

Homens e deuses partilham *ab ovo ad mala* o mesmo horizonte cosmológico, numa realidade sem cesuras, hierarquizada de baixo para cima, do inferior para o superior, da privação para a plenitude. Pode suceder, porém, que, de quando em vez, os homens invadam um espaço sagrado, subvertam o sentido de uma hierofania ou transgridam determinadas leis divinas que regem a ordem social; pode também ocorrer que não se honrem juramentos caucionados pela divindade, que se manche o solo com o derramamento de inocente sangue humano, ou que não se respeitem os procedimentos de um ritual propiciatório ou expiatório. Situações como estas amplificam, na consciência religiosa dos gregos, o sentimento individual e, sobretudo, comunitário de uma existência que, se e quando contaminada, perturba o equilíbrio cósmico em que o humano e o divino se encontram. Prévia a qualquer conotação jurídica ou moral, tal contaminação (*μύιασμα*), decorrente de uma falta ou falha, queda ou decaimento, acarreta uma imediata ou diferida sanção divina sobre o transgressor. Na medida em que este se enraíza na relação com o mundo e no mundo da relação, porque em bom rigor a sua transgressão tende a alastrar-se ao espaço e ao território onde se encontra, a disseminar-se pela comunidade que o acolhe, e a propagar-se aos seus descendentes por gerações sucessivas, a intervenção regeneradora (*κάθαρσις*) – que tanto pode provir do divino para o humano, como a inversa – não é interferencial ou invasiva mas deferencial e *religante*.

As noções correlatas de *miasma* e *katharsis* são cruciais, por conseguinte, para se entender não só os contornos da vivência grega do sagrado, mas igualmente – o que não deixa de ser digno de nota – os processos de assimilação *meta-religiosa* ou *para-religiosa* a que a religião helênica foi sujeita. Ligada à experiência concreta, o termo *miasma* designa a sujidade e a imundície acumulada no corpo ou nas vestes de alguém (em sentido mais espesso, designará as mãos tingidas com o sangue de um homicídio); o termo *katharsis*, por seu turno, exprime em movimento inverso o procedimento de lavagem e purificação do corpo, das vestes ou de uma habitação. Tal acepção originária de sujidade ou mancha sofreu, contudo, uma dupla metamorfose: se, no plano religioso, ela passou a figurar a *falta* merecedora de punição divina ou a *culpa* passível de censura humana (tanto na esfera ética como na jurídica), foi, contudo, no plano social que a mesma atingiu o seu paroxismo: impedido de tomar parte no quotidiano comunitário, o transgressor deve, em circunstâncias ritualmente controladas, ser banido da comunidade para se evitar uma contaminação generalizada. Encontramos ecos desta catarse religiosa e social no antiquíssimo ritual do *pharmakos* (φαρμακός): periodicamente, em contexto exorcístico ou expiatório, uma comunidade escolhia um dos seus membros marginais – quase sempre vitimado por deformidades físicas ou anomalias psíquicas – para o expelir da vida social; conduzido em cortejo até às portas da cidade, aí era abandonado à sua sorte, carregando consigo falhas humanas e maus-humores divinos que a comunidade acumulara e atraía no decurso de um ciclo temporal determinado. Afortunadamente, temos notícia dessa praxe religiosa na tradição cultural ateniense: «Era costume em Atenas intervirem dois “*pharmakoi*” (...) Essa limpeza serviu para afastar a propagação de doenças, e isso teve seu início a partir de Androgeu, o cretense [filho do rei Minos], porque os atenienses foram acometidos de uma epidemia quando ele morreu injustamente em Atenas, e este costume de limpar a cidade com *pharmakoi* vigora <desde então> para sempre» [ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο ... τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν,

λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οἷ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις
παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος
ἀεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς: Helladius, in Photius Bibliotheca,
279].⁴

O aproveitamento político desta prática religiosa – pensemos, por exemplo, não apenas na relação catártica que unia as representações dramatúrgicas ao emprego simbólico-sacrificial de um bode⁵, mas também nas práticas de ostracismo em muitas das cívicas e democráticas cidades-estado gregas – representa, em contexto grego, um dos momentos mais significativos da entrelaçada e ambígua convivência entre religião e política. Na verdade, tal ambivalência engendrou uma forma embrionária de secularização que permitiu aos detentores de cidadania, na fase em que se assiste ao nascimento da polis, apropriar e adaptar práticas religiosas para legitimar um eficaz controlo da esfera pública.⁶

Que transformação cultural terá ocorrido para tornar o universo religioso particularmente apto e disponível para a sua imanentizada apropriação política? Como interpretar os consequentes fenómenos reactivos de impiedade, incredulidade e cepticismo que, no plano religioso, daí resultaram? Que condições puderam possibilitar um processo cujas semelhanças com formas muito mais tardias de ateísmo e secularização são demasiado evidentes para não nos passarem despercebidas?

As acusações de impiedade: o a-teísmo sob o signo olímpico de Apolo

Talvez tenhamos de recuar até ao momento em que se plasmam as mitologias épicas de Homero e Hesíodo, para captar o precedente mais

4. VERNANT Jean-Pierre, «Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex», in SEGAL Erich (ed.), *Greek Tragedy: Modern Essays in Criticism*, New York: Harper and Row, 1983, 189-209

5. BREMMER Jan, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 87 (1983): 299-320

6. Cf. VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego*, Lisboa: Teorema, 1997, 23-76

remoto desse processo de secularização. Para lá do fulgurante rasto da sua trajectória literária, cultural e civilizadora, tanto a *Ilíada* de Homero como a *Teogonia* de Hesíodo estão na génese do que se poderia designar por uma religião de legitimação. O politeísmo que, de forma aparentemente errática e multiforme, emerge dessas magistrais narrativas só à primeira vista parece desordenado, nebuloso e inarticulável. Com efeito, estejam esses relatos mitológicos ligadas, como acontece com o de Homero, a uma *paideia* heróica, ou então vinculados, como sucede com o de Hesíodo, a uma *didaskalia* teogónica, o certo é que ambos contribuíram para conferir uma forma orgânica e um molde funcional à primitiva plétora de divindades que os gregos cultuavam no contexto de múltiplos tipos de modelos religiosos. Ao dotar os deuses de poderes específicos e relações funcionais, a narratividade mítica introduz uma assinalável transformação espiritual: doravante, a religião grega torna-se apolínea e, *ipso facto*, susceptível de apropriação e reconfiguração política.

Na verdade, ao antropomorfizarem e ao estabelecerem linhagens genéticas para as divindades, Homero e Hesíodo criaram modelos heróicos e teomórficos com os olhos postos na ancestral classe aristocrática grega, empenhada na celebração dos seus feitos beligerantes e na legitimação do seu nicho social. No fundo, o relato épico grego dá forma plútimiva à autocelebração das origens e dos heróis com que as famílias aristocráticas se identificavam, modelando, por retro projecção e magnificação do mérito da excelência guerreira (*ἀρετή*), o mundo das próprias divindades e de tudo o que lhes diz respeito: a sua origem, o seu raio de acção, a sua teia de relações, o seu leque de competências, as suas particularidades figurativas. No interior do panteão olímpico – nicho delimitado e povoado por este imaginário religioso de nomes, atributos, títulos e figurações – as divindades convergem para formar uma espécie de tapeçaria que deve urdir e entrelaçar toda a trama da existência humana, sobretudo a existência ligada à vida política nascente e por ela determinada: cada divindade é chamada, tal como cada cidadão acti-

vo, a desempenhar um papel cívico na cidade dos mortais. Os deuses tornam-se, assim, não só os modelos supremos, mas também os demiur-gos e os artífices imanentizados de uma religião política.

Num contexto como este, os rótulos de impiedade ou de *a-teísmo*, nunca são auto-referenciais: nenhum grego tinha a veleidade de se auto-intitular como tal. Ímpio ou *a-teu* não é algo que alguém se considere ou diga de si, mas sempre algo dito por alguém de alguém: é uma etiqueta hetero-referencial, de conotação jurídico-política, utilizada no contexto de uma praxis religiosa altamente institucionalizada e que, por isso mesmo, não admite qualquer diferenciação religiosa para além daquela que plasma unilateralmente o poder político por ela legitimado. Acusa-se um indivíduo de impiedade não necessariamente porque ele negue o valor substantivo da dimensão religiosa, mas porque circunstancialmente rejeita o recurso *ex makhina* a uma religião pública, talhada para legitimar um determinado poder instituído: bem emblemático dessa atitude é o processo judicial movido em Atenas contra Sócrates sob acusação de alegada impiedade.⁷

As reacções a uma religião institucionalizada: o anti-teísmo sob o signo iniciático de Orfeu

Face ao culto público – solar e apolíneo – oferecido às divindades olímpicas, contrapõe-se o segundo estrato de experiências religiosas, conotado com as potências divinas subterrâneas, ctónicas, infernais, ligadas sobretudo ao mundo dos mortos. Mais do que exprimir uma vontade de contacto e de pacificação harmoniosa com o divino, os cultos ligados ao estatuto divinizado de Orfeu, bem como os ligados, em Elêusis, a Deméter, deusa telúrica da fertilidade⁸, consomem liturgias

7. Cf. DERENNE Eudore, «Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège – Paris, 1930

8. Cf. DIETRICH Bernard, «The religious prehistory of Demeter's eleusinian mysteries», in BIANCHI Ugo et al. (eds), *Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, Roma 24 - 28 Settembre 1979, Leiden, E. J. Brill, 1982, 445-471

de demarcação, conjuração e aversão a modelos religiosos impostos “de cima”. A preocupação com a destinação da alma propicia e faz multiplicar a vivência religiosa de cultos órficos (de descensão e libertação) e metempsicótica (de transmigração e reencarnação) mediante práticas de progressão espiritual e doutrinação, sob tutela de mestres carismáticos que não raro actuam em íntima simbiose com comunidades iniciáticas (v.g. pitagóricas e eleáticas). Estamos em presença do que se poderia designar, não propriamente de uma anti-religião, mas de uma religião que é, a um certo nível, reactiva, anti-teística, face às alternativas propiciadas pelo olimpismo. As suas dimensões subterrânea e nocturna, furtiva e crepuscular, explicitam uma dimensão nova da experiência religiosa grega. De facto, os problemas existenciais ligados ao temor perante a morte, a angústia gerada pelo sentimento de precaridade existencial, a perturbação que inspiram o invisível e o desconhecido, não encontraram resposta satisfatória na religião olímpica tanto ao nível da sua primitiva projecção heróica, como ao nível da sua ulterior apropriação política – os rituais não podem ser cumpridos às claras, portanto. Tendo descido aos Infernos, de acordo com uma remota tradição legendária, a catábase de Orfeu prefigura e tutela a condição sectária, periférica e suburbana de determinados grupos humanos (sobretudo mulheres, estrangeiros e livres-pensadores) que o filtro institucional dos critérios de cidadania excluiu do universo político e condenou a um submundo marginal.⁹ De acordo com um ancestral hino rapsódico, Zeus não prefigura, de acordo com a cosmovisão órfica (ao invés da olímpica), a posse de um poder de domínio (κρατός) exercido a partir de um panteão hierarquizado em função de uma lógica de submissão estratificada; na coreografia religiosa do orfismo, ele surge como provedor de uma odisseia salvífica, «escondendo todas as coisas, novamente, por seu ensejo, as traz de volta para a jubilosa luz, operando maravilhas [πάντα δ’ ἀποκρύψας αὔθις φάος ἐς πολυγηθὲς μέλλεν ἀπὸ κραδῆς προφέρειν πάλι,

9. Vide a propósito GUTHRIE William, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993

θέσκελα ῥέζων: *apud* ARIST., *De mundo*, 7, 401b 7]. Religião e antiteísmo (conotado este como recusa de uma espécie de “teologia pública” ou “oficial”) encontram, de facto, na mundividência e na praxis órfica um momento de criativa tensão.

Já no que concerne à matriz iniciática exibida pelas comunidades pitagóricas, a vivência religiosa exhibe, na continuidade do aludido contexto reactivo, uma marca peculiar: trata-se, neste caso, de elevar a vida a um estado saturado de purificação (κάθαρσις) que só a prática da *philosophia*, isto é amor da sabedoria, poderia efectivamente proporcionar. No caso pitagórico, essa sabedoria estava umbilicalmente ligada à assimilação de múltiplas aprendizagens (μαθήματα) pela força acusmática e indutora de um “fazer ver” cujo teor formalizado oferecia à alma do iniciado a possibilidade de contrapor à corporeidade sensível, corruptível e mortal a contemplação da natureza imortal – e, por conseguinte, divina – das entidades numéricas.¹⁰ Na sua configuração pitagórica, o orfismo viabiliza uma concepção soteriológica com base na qual a salvação individual da alma não se resume a um conjunto de gestos rituais, mas compromete a totalidade da existência com o objectivo de, mediante um apurado treino e exercício (ἄσκησις) de vida comunitária (κοινωνία), fazê-la retornar à beatitude de uma condição divina originária.

A alternativa a uma religião pensada: o hiper-teísmo sob o signo entusiástico de Dioniso

O terceiro estrato da experiência religiosa grega tem como pano de fundo os cultos ligados a Dioniso. Divergindo do orfismo, que pretende facultar uma fuga purificadora e salvadora da situação presente e concreta em vista do retorno a um estado original perdido, o dionisismo vê na realidade imediata e tangível uma oportunidade para consumir *hic et nunc*, aqui e agora, uma assimilação com o divino. Nesse sentido, en-

10. Vide a propósito STROHMEIER John – WESTBROOK Peter, *Divine Harmony: The Life and Teachings of Pythagoras*, Berkeley: Berkeley Hills Books, 1999

quanto o orfismo representa a inocência original perdida cuja condição divina se pretende recuperar através de uma *anábase*, de um movimento ascendente, dirigido para o *alto*, já o dionisismo, por seu turno, centra a sua atenção *cá em baixo*, tentando recuperar a mesma inocência na *religação* do vínculo entre homem e natureza que a violência guerreira da *aristeia* heróica e, sobretudo a violência discursiva do *logos* político, tinham rompido. Mais do que reactivo e evasivo, o culto dionisiaco propicia, de forma *hiper-teística* dir-se-ia, uma religião unitiva, de fusão.¹¹

Dando origem a crises contagiosas, mais ou menos exuberantes, as práticas de transe dionisiaco, destinadas a induzir o êxtase unitivo com a divindade, surgiam aos olhos dos apolíneos cidadãos e magistrados gregos como condutas aberrantes, anómicas e, sobretudo, perigosas para o poder instituído: ao exercer-se num quadro relacional rotinado, homogéneo e nivelador, o poder convive mal, de facto, com a diferença, a alteridade, o estranhamente novo, insólito e inclassificável.¹² Ora, tudo o que no dionisismo representa exaltação pulsional e excessiva da alegria, do prazer e da vitalidade, orienta-se não para os confins de uma pureza ascética, mas para um *en-theous-iasmos* (ἐνθουσιασμός) isto é para uma possessão divina, pela mediação da natureza selvagem.¹³ Nesse sentido, a religião dionisiaca não está tão preocupada, como a órfica, em reagir à versão estereotipada e institucionalizada dos cultos públicos, quanto

11. OBBINK Dirk, «Dionysos poured out: Ancient and modern theories of sacrifice and culture formation», in CARPENTER Thomas – FARAONE Christopher (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 65–86

12. «Dioniso não é um mestre de magia e de ilusão: deus prestidigitador, que desencaminha e que desconcerta, que não está nunca onde deve estar, e nem é o que é, deus propriamente intangível, o único, pôde-se dizer, de todas as divindades gregas que nenhuma forma poderia encerrar, nenhuma definição saberia circunscrever, porque ele encarna, no homem como na natureza, o que é radicalmente “outro”»: VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*, São Paulo: EDUSP, 1973, 280

13. «O dionisismo aparece como uma cultura do delírio e da loucura: loucura divina, que é tomada como encargo, possessão pelo deus. Por esta *μανία*, o homem libera-se da ordem que constituía, do ponto de vista da religião oficial, o domínio próprio do sagrado [...] o que, a partir de então, o fiel procura atingir por um contato íntimo com o divino, é um estado diverso, de santidade e de pureza totais, ao qual se aplica o termo de *όσιος*, que marca a consagração completa – no sentido próprio: a liberação com respeito ao sagrado»»: *Ibidem*, 279

em expressar existencialmente o sentido outro de uma divindade que se manifesta por excedência, reclamando apenas uma adesão, também ela excessiva, a essa fulguração.¹⁴

Melhor do que ninguém terá Eurípides dado singular repercussão tragediográfica a todo o complexo universo dionisino. Para além de *As Bacantes*, talvez mais nenhum outro texto tenha captado de forma tão luminosa a excedência e o excesso de tal experiência religiosa: não é a posse de um estatuto excepcional que eleva o indivíduo até à divindade, mas é a divindade que desce até cá para, a seu bel-prazer, se apossar de um mortal, fazendo-o dançar e rir. O possuído não precisa de abandonar o mundo e tudo o que nele habita, apenas tem que, através dele, tornar-se outro pela divina potência que o habita. O deus Dioniso de *As Bacantes* é um deus de *parousia* (παρουσία) isto é, um deus que impõe a sua inelutável presença, e que reclama ser reconhecido. A palavra inaugural da peça pertence-lhe, sob a forma de verbo auto-apresentativo: – *Eis-me aqui...* [ἦκω...: EURIPIDES, *Bacchae*, 1]. Na sua irrupção súbita, sem aduzir de entrada razões ou motivações, explicações ou justificações, Dioniso dá-se a ver. Todo o orbe da tragédia euridípina gira ao redor desta teofania primordial. O – *Eis-me aqui!* de Dioniso talvez nos desoculte um dos sentidos mais medulares da tragédia grega: o papel mediacional de dar a ver Aquele que nela nos faz ver, dando-se a ver por excesso.¹⁵

14. «Dionysus has his own places in Athens and official times in the Athenian year when he presides over abnormality, whether it is in the joyous naughtiness of comedy or the serious transgressions of tragedy. In order to give Dionysus a delineated space and time to execute his powers, enables Athens to incorporate without danger a god, who is otherwise connected with a dangerous lack of control. (...) The fact that the Athenian citizens continued performing collective cult, meaning that the collective cult was performed in the tragedy, is essential for the cohesion of the polis. Dionysus is considered to have positive consequences for women and for the whole city. Specifically the Athenian maenads may have performed their rites party for personal reasons - for the experience of ecstasy and enthousiasmos and as a temporary escape from the restrictions of their daily life. On the other hand, it was exactly these well-defined and socially acceptable outlets that guaranteed social order on the polis-level as a whole»: CHRISTODOULOU Niovi – Naomi, *Dionysian religion: A study of the Worship of Dionysus in Ancient Greece and Rome*, M.A. Thesis, Patras: University of Patras, 2014, 43-44

15. «Há em Dioniso uma pulsão “epidêmica” que o afasta dos outros deuses de epifanias re-

Do ponto de vista dramaturgico, a tragédia eurípidina cumpre, relativamente à religião dionisiaca, a mesma função organizadora e sistematizadora da poesia épica relativamente à religião olímpica – todavia, com uma apreciável diferença: enquanto a epopeia tende a legitimar uma imanentizada apropriação política do divino, a tragédia, por seu turno, procura agudizar a consciência da sua diferenciada e plural alteridade. O facto de a tragédia de Dioniso, com Dioniso e sobre Dioniso, ser oficialmente representada no contexto institucionalizado da polis, revela uma das notas mais irónicas e sublimes do génio literário e espiritual de Eurípides: o estatuto religioso reivindicado por Dioniso já não é tanto o de uma divindade marginal, privatizada e monopolizada por uma irmandade também ela marginal, mas o de uma divindade que exige o reconhecimento público de uma religião que, num certo sentido, está na cidade mas não é da cidade...¹⁶ De facto, terminada a representação, a teofania dionisiaca induz na consciência de cada espectador uma transformação: já não se trata de uma encenação vivenciada por cada um na visão colectiva de uma comunidade, mas de uma encarnação visualizada por todos na própria vida de cada um.¹⁷

gulares [...] divindade sempre em movimento, forma em perpétua mudança, nunca se sabe se será reconhecido, exibindo entre cidades e aldeias a estranha máscara de uma potência que não se assemelha a nenhuma outra»: DETIENNE Marcel, *Dioniso a Céu Aberto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, 14-15

16. «Não mais a sacralização de uma ordem à qual precisa integrar-se, mas a libertação dessa ordem, das opressões que faz pressupor em certos casos. Busca de uma expatriação radical, (...) esforço para abolir todos os limites, para derrubar todas as barreiras pelas quais se define um mundo organizado: entre o homem e o deus; o natural e o sobrenatural; entre o humano, o animal, o vegetal; barreiras sociais, fronteiras do “eu”»: VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*, op. cit., 279

17. Vide a propósito SEGAL Charles, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1997