

O LUGAR DE DIONISO NA POLÍTICA GREGA ANTIGA: UMA LEITURA INTRODUTÓRIA AO USO HISTÓRICO DA RELIGIÃO NA POLÍTICA

Oziel da Rocha¹

RESUMO

O artigo apresenta uma abordagem sobre a religião e a política no contexto grego antigo, destacando o papel de Dioniso como elemento aglutinador do povo grego. O trabalho auxilia na compreensão das raízes religiosas da Grécia Antiga, buscando compreender como a religião estava relacionada aos mitos com fins políticos para garantir a organização social. O objetivo principal da pesquisa é introduzir o problema da relação entre religião e política, tomando como base a interpretação de Dioniso como figura que ocupou o imaginário da população ao ser o deus cujas características fez com que as massas se identificassem com ele. O culto a Dioniso se popularizou na cidade e no campo, sendo utilizado como estratégia política para dar a ideia de inclusão pelo menos no que tangia às festas dedicadas a ele, o que nos faz sustentar a tese de que a relação entre religião e política se instaura nas bases da cultura ocidental em longa data.

Palavras-chave: religião; política, mito, Dioniso.

ABSTRACT

The article presents an approach to religion and politics in the Ancient Greek context, highlighting the role of Dionysus as an agglutinating element of the Greek people. The work helps to understand the religious roots of Ancient Greece, seeking to understand how religion was related to myths for political purposes to ensure social organization. The main objective of the research is to introduce the problem of the relationship between religion and politics, based on the interpretation of Dionysus as a figure who occupied the imagination of the population by being the god whose characteristics made the masses identify with him. The cult of Dionysus became popular in the city and in the countryside, and was used as a political strategy to give the idea of inclusion, at least in terms of the festivals dedicated to him, which supports the thesis that the relationship between religion and politics has long been established in the foundations of Western culture.

Keywords: religion; politics; myths, Dionysus.

¹ Graduado em Filosofia pelo ISTA-BH, Licenciado em Sociologia pela UNIASSELVI-SC, Especialista em Gestão Educacional pela Faculdade APOGEU-DF, foi professor de Filosofia do Estado de Minas Gerais, Mestre em Filosofia pelo PPGFIL-UFU. Coursou disciplinas de teologia na FAJE (2011-2013). Atualmente, é professor de filosofia no IFPR – Campus Barracão.

INTRODUÇÃO

A inteligência humana está para além do concreto, do aqui e agora, existe a necessidade de ir além no tempo e no espaço, na fantástica arte de elaborar pensamentos que dão sentido ao modo de existir. Aquilo que está na consciência em forma de pensamento e sentimento, tornam-se linguagem, convenções, normas de conduta dentre tantas maneiras. Diante da dureza das forças naturais, do inexplicável, do “mistério”, surgem várias maneiras de aliviar a dor, seja por meio da esperança, seja por meio de narrativas que abrandam o medo e encoraja a continuidade da jornada. Nas palavras de Cassirer: “a linguagem, a arte e a mitologia se nos afiguram como autênticos protofenômenos do espírito, que podem, na verdade, ser apresentados como tais, mas não ‘explicados’, isto é, reportados a algo que não eles” (CASSIRER, 1972, p. 25). Nessa perspectiva, a linguagem tem relação estreita com as utopias e quimeras que o ser humano cria na busca por compreender a si mesmo. Mircea Eliade (1907-1986) lembra que os mitos retomam eventos grandiosos ocorridos, e que esse “passado glorioso” é em parte recuperável. A imitação dos gestos tem papel positivo: o rito força o homem a transcender os limites, obriga-o a situar-se ao lado dos deuses e dos heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles.

Ao elaborar a existência, por meio da palavra, o ser humano acaba encontrando o sentido, a linguagem é já uma realidade capaz de interferir nas condutas humanas. Como ser simbólico, a palavra forma um dos elementos principais dessa dimensão. Mito e linguagem se coadunam num binômio como forma primeira de busca do entendimento dos mistérios que circundam a vida.

Diante de tais constatações, no politeísmo grego antigo, verifica-se historicamente que a religião é a tentativa de explicar o mundo e justificar as relações sociais. Ao emergir juntamente com a linguagem mítica, a religião não surge como um sistema belamente organizado, mas com a criação de deuses momentâneos, capazes de dar sentido às situações cotidianas. Como explica Cassirer com as seguintes palavras:

A mais antiga camada discernível do pensar mítico caracteriza-se pela criação dos ‘deuses momentâneos’. Estes não personificam qualquer força da natureza, não representam nenhum aspecto especial da vida humana e, menos ainda, fixa-se neles qualquer traço ou teor iterativo, que se transforme em uma imagem mítico-religiosa estável; pelo contrário, trata-se de algo puramente momentâneo, de uma excitação instantânea, de um conteúdo mental que emerge fugaz e torna a desaparecer com rapidez análoga que, ao se objetivar e descarregar externamente, cria a configuração do ‘deus momentâneo’ (CASSIRER, 1972, pp. 33-34).

Desse modo, diante das situações de desejo, desespero, medo, dentre outras, cria-se um deus momentâneo. O sentimento de deidade surge no ser humano com sua imediata singularidade e particularidade, algo espontâneo no aqui e agora, não aparece com múltiplas formas presentes no tempo e no espaço como eventos religiosos mais elaborados. Dentro da cultura ocidental, esse sentimento momentâneo dá espaço aos deuses permanentes ligados às forças da natureza e à organização do Cosmos. Cassirer constatou que em diversas culturas primitivas “a mesma noção de um poder universal, essencialmente indiferenciado (...). Declarou-se a fórmula *Tabu-Mana* como ‘definição mínima da religião’” (CASSIRER, 1972,

p. 83). O *Mana* pode ser considerado um poder espiritual positivo vital, sagrado, enquanto o oposto *Tabu*, representa algo ligado ao profano.

Os deuses ganharam certa regularidade, tendo alcançado caráter de universalidade; por exemplo, passam a representar uma tarefa agrícola, talvez precária, mas em sua profundidade. Invocar o deus certo para cada ocasião se torna fundamental na crença sob risco de que a vida e as coisas ligadas a ela tomem rumos negativos. Daí a relação estreita entre mito e palavra, essa tem o poder de criar e recriar o mundo vivido, fazendo memória dos acontecimentos fundantes e lançando o futuro, pois “a palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo ser e todo acontecer.” (CASSIRER, 1972, p. 64).

O mito e a religião são elementos que aos poucos corroboram para a manutenção dos primeiros grupos humanos. O mito vivido de forma prática através do rito compõe um conteúdo religioso. Através do ritual, o ser humano tenta voltar no momento fundante, divino, evadindo-se no tempo e espaço de forma simbólica. Como afirma Campbell “funcionando como um ‘caminho’, a mitologia e o ritual levam a uma transformação do indivíduo, desprendendo-o de suas condições históricas locais e conduzindo-o para algum tipo de experiência inefável” (CAMPBELL, 2014, p. 373). O horizonte teórico, prático e estético, o fenômeno da linguagem e do conhecimento, as normas e a própria constituição da comunidade, se encontram ligadas à consciência mítico-religiosa.

Assim, afirma Berger “a religião legítima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 2004, p. 45). Abordando especificamente o caráter religioso, esse possui o poder de tornar uma realidade histórica ontológica, ou seja, a ordem institucional reflete a estrutura divina do cosmos, concebendo a relação entre a sociedade e o cosmos como uma relação entre microcosmo e macrocosmo. Desse modo, a religião auxilia na manutenção da realidade do mundo socialmente construído, funcionando como *nomos* compreensivo, principalmente, quando as situações periféricas da existência são postas em dúvida. A última palavra para sustentar uma conduta é a palavra religiosa, ou seja, “a religião mantém, por conseguinte, a realidade socialmente definida legitimando as situações marginais em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal.” (BERGER, 2004, p. 57).

1. MITO E RELIGIÃO NA GRÉCIA ANTIGA

Ao se esforçar por fornecer elementos sobre a origem dos deuses e das coisas que compõem o mundo, a mitologia grega obteve grande êxito em seu caráter ordenador e moralizante da sociedade grega. O mito grego abrangia oito funções: história, ensino, explicação natural e cultural, legalidade, gênese, escatologia e entretenimento; bem como as duas funções da religião: cívica e espiritual. Sobre essa última função dos mitos, convém elucidar que mito e religião constituem, na Grécia Antiga, um binômio inseparável, sendo duas faces complementares. Na religião grega, os deuses, não são personificações das forças da natureza, mas dominantes dessas forças; por exemplo, o raio e a tempestade não são Zeus, mas força que emana do estado psicológico e emocional da divindade. Todos os deuses, juntos, governavam todas as esferas, mas nenhum deus governava tudo, ou seja, era uma religião que tendia a uma Grécia participativa, quanto aos ideais de cidadania.

O politeísmo grego não se ancorava no princípio da revelação, a adesão à crença estava ligada aos costumes, às tradições. Vernant esclarece que “a religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela” (VERNANT, 2006, p. 07). No mundo grego, o religioso e o social, a vida doméstica, não estão estanques, mas se complementam formando uma teia social. Nesse bojo, a religião grega obteve êxito por permitir a compreensão de como a sociedade estava organizada e quais os valores que orientava as condutas na Grécia antiga. Nesse aspecto, para melhor compreensão da religião no período da Polis, convém retomar pontos importantes da formação do povo grego, percebendo a embriologia religiosa como componente dos povos que formaram o mundo grego antigo.

A religião do povo grego tem seus fundamentos nas estepes, ao norte do Mar Negro, junto aos povos indo-europeus. A novidade linguística praticada por esses povos faz com que a língua flexionada, desenvolva qualidades intelectuais. No que tange aos estudos sobre linguística comparada, desde do século XIX, tem-se progressos reconhecidos nessa área, alargando os conhecimentos sobre a organização social e a cultura desses povos, porém no domínio religioso, ainda se tem muito a percorrer. Nesse sentido, Trablusi (1993) orienta, em seus estudos, algumas riquezas de detalhes sobre a origem da religião grega do ponto de vista linguístico: “sabe-se que o nome para “deus”, de uma raiz que significa “brilhar” é comum: grego Zeus, latim Júpiter, sânscrito Dyauh, germânico Tyr; o que é importante, mas, no total, este tipo de aproximação é raro.” (TRABULSI, 1993, p. 134-135). Em muitas culturas antigas, o brilho, o sol, tem a ver com algo ligado à retidão, ao equilíbrio e/ou a algo esplendoroso. Ou seja, tomando como exemplo a cultura linguística indo-europeia, percebe-se que a linguagem aponta para um plano superior. Isso significa que diante dos limites da vida humana, do ponto de vista existencial e moral, é necessário buscar a sublimidade da vida em algo maior, que brilha, verdadeira luz para os homens. Outrossim, a religião nesse viés tem a função de instituir normas e valores organizacionais, as leis divinas e sociais se confundem para garantir não só a ordem humana, mas também o ordenamento cósmico. Assim, Trablusi lembra que

Dumézil mostrou, pela análise dos diversos panteões, que em todos os povos indo-europeus há uma chave de classificação do mundo divino em três funções: a primeira é a função da soberania e do poder mágico-religioso; a segunda, a função da força, destacando-se aí a guerra; a terceira, finalmente, da riqueza, em resumo, da produção e da reprodução. Em vários desses complexos religiosos o mesmo esquema se repete: conflitos opõem deuses das duas primeiras funções, o que põe em risco a ordem cósmica (TRABULSI, 1993, p. 135).

Isto significa que o equilíbrio é sempre restaurado na medida em que a função número um se sobrepõe sobre as funções dois e três. Nessa perspectiva, no fim do Neolítico, quando emerge uma sociedade de classes, esse esquema trifuncional se torna uma construção importante, pois garante a supremacia dos sacerdotes, soberania mágico-religiosa e também do rei oriundo desse grupo. Ao rei, soma-se o conselho dos nobres, chefes da guerra, sendo esses superiores aos produtores, que representam a fertilidade das plantas e animais.

A religião indo-europeia estava mais voltada para o estabelecimento de relações entre os homens e deuses e no estabelecimento da ordem social. Esse último aspecto transpassará a história antiga da Grécia, muito embora os cultos

misteriosos tinham preocupação basilar com a vida pós-morte como recorda Sailors:

a maioria das religiões na Grécia antiga era de natureza cívica, lidando principalmente com as relações sociais e políticas do povo da cidade. Havia, no entanto, alguns que eram de natureza mais espiritual, aqueles que lidaram com o conceito de ganhar favor na vida após a morte. Estas são comumente chamadas de religiões misteriosas ou cultos misteriosos (SAILORS, 2007, p. 41).

Quando os povos indo-europeus, que deram origem ao povo grego, habitam a região grega, trazem com eles as suas raízes religiosas. O nome da divindade, *Théos* (sopro, espírito) é indo-europeu. A figura de Zeus (“luz do céu”) tem significado eminente, uma vez que Zeus assumiu o principal papel no panteão grego como rei dos deuses. “Quando Zeus entra na composição de uma tríade, como faz com Posêidon e Hades, é para delimitar níveis ou domínios cósmicos, mediante partilha: o céu cabe a Zeus, o mar a Posêidon, o mundo subterrâneo a Hades; e a superfície do solo aos três, em comum.” (VERNANT, 2006, p. 32). Essa concepção divina auxilia, evidentemente, no conceito de participação política na Polis. Essa substituiu a monarquia micênica e patriarcal, todavia, o antigo rei não desapareceu inteiramente, em Atenas, por exemplo, o antigo rei passa a exercer funções religiosas, efetuando papel assimilado a um magistrado da cidade, dentro da estrutura geral de governo composta por magistrados, conselheiros e partícipes da assembleia. Em síntese, Vernant, elucida que

entre os séculos XI e VIII, no período em que se implantam mudanças técnicas, econômicas e demográficas que conduzem à ‘revolução estrutural’ de que fala o arqueólogo inglês A. Snodgrass e da qual se originou a cidade-Estado, o próprio sistema religioso é profundamente reorganizado em estreita conexão com as formas novas de vida social representada pela cidade, a *pólis* (VERNANT, 2006, p. 41).

O esforço por estabelecer a hierarquização entre os deuses é do período arcaico (entre 800 a.C. e 500 a.C.), antecedido pelo domínio do ferro que reforça a militarização e a produção agrícola dado a eficácia do metal. Nessa nova onda, existe o esforço de justificar as relações hierárquicas militares como elucida Trabulsi, afirmando que “Zeus, chefe do panteão, acima como Agamêmnon, chefe dos guerreiros da *Iliada*, tem as maiores dificuldades em manter a sua ordem apesar de possuir nominalmente a autoridade e ter relações familiares com os seus comandos” (TRABULSI, 1993, p. 142). Partindo desse viés, percebe-se, na Teogonia, que Hesíodo volta ao caos, criando um ordenamento entre os deuses a partir dos parentescos que surgem das relações sexuais, sendo a partenogênese instrumento preciso de hierarquização e coerência do sistema divino.

A religião do período arcaico se relaciona com a forte aristocracia daquele contexto. O culto aos heróis, outra novidade herdada dos ascendentes indo-europeus, tinha como função a exaltação dos melhores, além de justificar o poder das famílias que se afirmavam como descendentes dos heróis. Na *Iliada*, as batalhas não são definidas pelo conjunto do maior exército e sim por guerreiros valorosos. As homenagens às figuras diferenciadas da comunidade tinham como função captar as boas energias deles, promovendo a honra que deve ser buscada pelos melhores. Os jogos olímpicos, além de ser uma homenagem aos deuses, era a exaltação dos “melhores”, sendo que naquele período, o poder não poderia ser partilhado pela maioria, mas pelo contrário, pois os melhores deveriam ser um grupo seletivo.

2. A UTILIZAÇÃO ESTRATÉGICA DE DIONISO NA POLÍTICA

No século V a.C. surge com muita força dentro da Grécia Antiga, o culto à Dioniso. A reverência ao deus do vinho, da embriaguez, da alegria e do esquecimento, começa desde do século VII a.C. na região do Peloponeso, tendo em memória que as festas gregas, ligadas ao teatro, eram também naquele período, outras oportunidades para a reunião da população. O culto dionisiaco se popularizou na Grécia devido a flexibilidade que ele trazia; não é um deus ligado a um lugar ou que é responsável por uma parte do Cosmo, é um deus errante, vacante pelo mundo, o que faz com que seja captado pela população urbana e rural da Grécia. De certa forma, ele questiona a ordem estabelecida tanto no mundo divino quanto no mundo humano, mas dotado de grande poder de magia. Todavia, “o céu e a terra, que ele une inserindo, quando surge, o sobrenatural em plena natureza, bem no meio dos homens; nele e por ele, o jovem e o velho, o selvagem e o civilizado, o distante e o próximo, o além e este mundo se encontram.” (VERNANT, 2006, p. 77).

O uso da figura de Dioniso na política tem relação com sua popularidade urbana e rural, bem como sua plasticidade, fazendo com que seja usado para legitimar a democracia incompleta que imperava na Polis, pois nem todos que viviam na cidade eram considerados cidadãos, apenas uma parcela reduzida de homens adultos, autóctones e livres participavam da *isonomia* e *isegoria* gregas. Nesse sentido, a popularidade de Dioniso foi capitulada dentro das festas gregas. As principais festas de Atenas eram quatro: Dionisiacas rurais, movidas pelo riso, alegria, baseada na faloforia, uma adoração ao falo como órgão que dá origem às coisas. As Linéias, uma festa de origem antiga na qual as mulheres se faziam bacantes, um pouco distantes da vida cívica. As Antestéricas, que ocorriam no início do verão, eram regradas ao bom vinho durante três dias, sendo que o ato de abrir os vasos de vinho, simbolizada a libertação dos espíritos e no terceiro dia eram oferecidas refeições aos mortos.

Por último e muito importantes, existiam As Grandes Dionisiacas, fomentadas, pelo Pisístrato, se tornaram as festas mais importantes do calendário políade, rememorando os tempos longínquos, conhecidas como Dionisiacas Urbanas. Sobre essa última vale destacar que: “Estas Grandes Dionisiacas foram utilizadas com muita força pelos tiranos para difusão de sua política religiosa e estão entre as mais integradas festas em honra a Dioniso, muito mais que as Antestérias, que possuíam um caráter extremamente cívico.” (BARBOSA, 2010, p. 135). Ou seja, era uma festa utilizada com o objetivo de unir as pessoas para civilizar, uma vez que era um lazer patrocinado pelo Estado, tendo também suas regras. O substrato da festa era a ideia de que seria uma festa para todos, democrática, mas velada pela desigualdade. Sendo assim,

Podemos perceber a questão segregacional nestas festas pela presença das representações de falos (...). A representação fálica estava estritamente ligada à questão sócio-política; o falo representava a força política do homem viril não efeminado, aquele que penetra e que domina (...). A festa seria um produto de divulgação desta masculinidade, lançando mão de subterfúgios psicológicas que incutiriam estas ideias na moral do cidadão (BARBOSA, 2010, pp. 136-137).

O culto ao falo, símbolo da fertilidade, demonstrava a desigualdade entre as pessoas, pois a representação do falo, esmerado, enfeitado e belo, demarcava o lugar que o participante ocupava dentro da estrutura social, isto significa que os mais poderosos eram evidenciados pela aparência do falo que portavam. Outrossim, destacava-se a virilidade masculina, promovendo o ideal de homem da polis detentor do domínio das mulheres e dos jovens não só sexualmente, mas politicamente. Nesse sentido, a figura mitológico-religiosa de Dioniso, deus grego efeminado, versátil, passional, itinerante e escanteado, se constitui como figura importante dentro do imaginário social, tornando-se fundamento ideário para a coesão social, ou seja, a ideia de um deus democrático, voltado para todos, se relaciona também com a ideia de Polis, espaço de participação daqueles considerados cidadãos, mas ao mesmo tempo, a prática religiosa em si, demonstrava a diferença social e política.

Dentro dessa via, a tirania, como afirmou Barbosa no excerto supracitado, usa da figura unificadora para manter o seu poder através da coesão social, o que leva a pensar que a religião se relacionava com a política na perspectiva de que ela cria, mais facilmente, um simbolismo capaz de formar uma linguagem universal, subjugando grande parte das pessoas. Nessa perspectiva, a religião grega antiga tinha estreita relação com a vida política, uma vez que os gregos antigos entendiam o Cosmo como uma organização harmônica que tem nos deuses seu arcabouço de sustentação.

A representação dionisíaca, na Polis, tem a função de agregar os cidadãos desde o campo até a Ágora, fazendo com que o dionisismo se tornasse uma linguagem universal, sustentando o sistema do período, realizado de maneira sutil pelos poderosos. A intuição que fica é a de que na Grécia Antiga a causa religiosa tem grande peso, o que permitiu a o desenvolvimento da ideia de poder e democracia, fontes primordiais para o desenvolvimento da filosofia e da cultura ocidental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso trabalho partiu da hipótese de que o uso da religião na política se origina de longa data e no caso da cultura Ocidental, observamos que o contexto grego antigo nos oferece elementos que confirmam a tese de que a religião grega antiga tinha uma função política organizadora. O mito como primeira forma de compreensão da realidade humana, é perpassado pela dimensão religiosa, principalmente no tange à Teogonia que demonstra a relação entre os deuses e seu grau de parentesco ou de submissão a outro deus. Nesse sentido, o panteão dos deuses gregos é desenvolvido com base na ideia de que o poder entre os deuses se divide de acordo com o espaço cósmico delegado a eles, demonstrando que a vida social requer organização.

O envolvimento dos deuses na origem do Cosmo mostra que a origem grega é divina e que os deuses decidem a vida das pessoas e da cidade. O deus é o escudo protetor da cidade. De outro lado, a justificativa da existência da aristocracia e da tirania, constituía-se através do culto aos heróis ao ligá-los à história de algumas famílias aristocratas aos primórdios gregos como oriundos diretos da divindade.

Porém, o século V a.C., considerado período áureo do desenvolvimento da democracia grega, resgata a figura de Dioniso como elemento unificador da Polis.

Naquele contexto, a democracia era um ideal a ser seguido no sentido de que nem todos eram considerados cidadãos, mas é na religião e no culto a Dioniso que os gregos criavam, mesmo que de maneira esporádica, sua identidade. Porém, a celebração do falo, símbolo da fertilidade, demonstrava a desigualdade entre a população, pois a representação do falo, delimitava o lugar que o participante ocupava dentro da estrutura social, isto significa que os mais poderosos eram evidenciados pela aparência do falo que traziam consigo.

Contudo, esse estudo auxilia na compreensão de como a religião pode funcionar como elemento que cria identidade, unindo pessoas. No caso grego, o arquétipo do deus errante, embriado, artista, despreocupado e ao mesmo tempo dotado de grande magia, capaz de resolver os problemas de maneira mágica, o colocava como um deus popular que acolhia sem distinção, o que dava alento para a massa rural e urbana que sustentava o privilégio do ócio vivido pelos cidadãos e pelos mais opulentos. Recorrer ao mundo grego para realizar esse estudo, nos inseri na compreensão de que a religião não é uma força neutra dentro de uma sociedade, pelo contrário, ela é capaz de aglomerar as pessoas e justificar uma estrutura social, onde os excluídos podem se sentir incluídos ainda que apenas na forma da religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Leandro Mendonça. *De selvagem a efeminado: as representações de Dionísio no Imaginário Ático (Séculos VIII a V a.C.)*. Universidade Federal de Goiás, dissertação, Goiânia, 2010.

BULFINCH, Thomas. *Mitologia: histórias de deuses e heróis*. Trad. David Jardim. Rio de Janeiro: Agir, 2014.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscara de Deus: mitologia primitiva*. Trad. Carmen Fischer. 10 ed. São Paulo: Palas Athena, 2014.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos N. Coutinho. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

SAILORS, Cara Leigh. *The Function of Mythology and Religion in Ancient Greek Society*. East Tennessee State University, 2007. Disponível em <https://dc.etsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3471&context=etd>. Acesso em 13/04/2020.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto; COSTA, Alex Aparecido da. Império Romano e integração: os cristãos nas cartas de Plínio, o jovem e Trajano. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 10, n. 30, p. 07-31, jan./abr., 2018. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/34714>. Acesso em 02/02/2021.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: wmf Martins fontes, 2006.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. Religião e política na Grécia, das origens até a pólis aristocrata. *Clássica*, São Paulo, 5/6, São Paulo, p. 133-147, 1992/1993.