PARA UMA MITOSOFIA DA LUSITÂNIA – ALTERIDADE, HETERODOXIA E ALTERNATIVA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ANDRÉ DE RESENDE

Paulo Borges

Introdução: o Infinito no espírito do lugar e os nomes-numes das suas metamorfoses

Publicámos recentemente a primeira parte de um livro em preparação[1] (ao qual este texto também se destina), onde apresentamos os prolegómenos a uma teoria geral do mistério a que chamamos realidade como o processo de manifestação do Infinito nas ilimitadas possibilidades da sua experiência pelas metamórficas potências de consciência, vida e existência, humanas e não-humanas, desdobrada numa cosmologia e numa teoria e axiologia do modo de constituição das culturas, povos e civilizações no seu devir histórico e supra-histórico. Esta teoria, de matriz fenomenológica e não metafísica, fundada na experiência contemplativa, articula-se com uma fenomenologia mítico-simbólica e profética da cultura galaico-portuguesa, a partir das sugestões mitopoéticas das mais antigas designações da faixa atlântica do extremo-ocidente ibérico e europeu e dos temas profético-messiânicos emergentes na cultura portuguesa e lusófona: *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal* (Galiza-Portugal que assumimos como uma unidade, pela comunidade de língua e cultura e pela comum radicação mítico-simbólica que aqui avançamos e no futuro livro desenvolveremos), *Império do Espírito Santo-Quinto Império* (que consideramos afins pela comum radicação judaico-cristã e pelas ligações entre si reconhecidas por alguns intérpretes).

Pretendemos assim contribuir para o desvelamento do que Eduardo Lourenço designou como o singular "fundo silencioso" ou "silenciado" do que "hoje chamamos "cultura portuguesa"", encoberto pelo seu próprio devir histórico e ecuménico a partir dos Descobrimentos[2] e que consideramos afim à "tradição" que Álvaro Ribeiro vislumbrou como interrompida e que haveria que "recomeçar". Adivinhamos que esta tradição é, todavia, bem

[1] Paulo Borges, "O Infinito no espírito do lugar: para uma fenomenologia mítico-simbólica e profética da cultura galaico-portuguesa", in *Nova Águia*, nº 37 (Sintra, 1º semestre de 2026), pp.212-223. Esta introdução retoma alguns passos deste artigo.

[2] Eduardo Lourenço, "Portugal como cultura", in *A Nau de Ícaro*, seguido de *Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp.37-38.

mais próxima e remota do que a tradição filosófica que Álvaro Ribeiro tem em vista – mesmo incluindo a releitura filosófica "dos documentos teológicos, políticos e literários em que se afirmou espontânea e originalmente o génio português"[3] -, convocando-nos a redescobrir um mais amplo fundo indígena arcaico e pré-nacional, atravessando, numa viagem de recordação e transparência iniciática, os sucessivos véus que o recobrem e nos quais ambivalentemente se *re-vela*, a começar pelos mais antigos nomes que a tradição confere ao espaço galaico-português. Se nesta viagem se processa o *des-velamento* do fundo encoberto e, cremos, simultaneamente "silencioso" e "silenciado", da matriz cultural galaico-portuguesa (frequentemente "silenciado" e esquecido pelas derivas desta mesma cultura e pelos seus agentes-intérpretes), nela está igualmente em jogo o desnudamento do fundo sem fundo de nós mesmos e de tudo. A descida às entranhas do espírito do lugar é, para os buscadores intrépidos, o acesso ao Infinito que neste processo se dá a experienciar como a essência comum de si e de tudo. O mergulho nos abismos do que há de mais singular numa cultura é o encontro com o que há de mais íntimo e universal na experiência humana, acedido não pela inviável via da generalidade conceptual e abstracta, mas pelo praticável caminho da experiência situada e concreta.

Na visão que nos move, os múltiplos e distintos seres-devires, enquanto múltiplas e distintas formas-processos de consciência e experiência do Infinito, bem como as múltiplas e distintas culturas, comunidades e mundos que configuram, manifestam e encobrem o Infinito, ou seja, *re--velam-no*. Com base nessa igualdade de condição, os diferentes seres-devires e correlatas comunidades e culturas, elas mesmas outros seres-devires interconectados e interdependentes, assumem diversos graus de sabedoria, criatividade, virtude e valor em função do modo como manifestam mais ou menos plena, livre e originalmente o Infinito que é o seu comum fundo sem fundo, facilitando ou obstaculizando o seu reconhecimento e experiência no que designamos como o sábio maravilhamento e o amor, num processo com múltiplas formas, jamais lineares e irreversíveis, de progresso, retrocesso e estagnação. Ou seja, os diferentes seres-devires e correlatas comunidades e culturas assumem diversos graus de sabedoria, originalidade, virtude e valor em função do modo como mais ou menos promovem ou impedem o amor e o sábio maravilhamento, promovendo mais ou menos o sonho-ilusão ou o despertar da consciência e assim cooperando ou não na realização do pleno sentido da auto-manifestação do Infinito inerente ao mistério a que chamamos realidade.

[3] Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943, p.68.

Se esta visão faculta uma teoria geral (e uma implícita axiologia) da natureza e devir das culturas, povos, nações e civilizações, simultaneamente no seu processo histórico, meta-histórico e nas múltiplas e subtis transições e osmoses entre um e outro, neste ensaio exploramos a sua fecundidade para interpretar, a partir de André de Resende, a configuração de um aspecto apenas, a Lusitânia, da contínua metamorfose da matriz-devir espiritual, cultural, histórico-geográfica e sócio-política da comunidade galaico-portuguesa e lusófona. Cabe esclarecer que consideramos os nomes originais das principais figuras desta metamorfose - *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal*, *Império do Espírito Santo-Quinto Império* -, porventura emergentes na tradição popular e anónima antes de serem tematizados por autores da cultura erudita, como *numes*, ou seja, como potências numinosas, divinas, veiculadoras do inominado e inominável e, por essa via, portadoras de uma energia e um sentido mitopoético e profético, ou seja, criador e desvelador de novas e mais plenas possibilidades de ser, vida e consciência[4]. Assumimos como hipótese de trabalho que estes nomes-numes e suas metamorfoses expressam as potências, energias e virtudes da manifestação local e situada, particular e singular, do Infinito na matriz-devir cultural, comunitário e territorial galaico-português, em função do modo como estas suas qualidades diferenciadas e diferenciadoras aí vão sendo experienciadas e intuídas. Explorando as mutações dos nomes conferidos às manifestações originais do mistério a que chamamos realidade neste lugar geográfico-cultural, bem como as narrativas e associações míticas e imagens simbólicas que lhes são inerentes, vemo-los como portais de acesso à compreensão e reactualização dos dinâmicos arquétipos do espírito do lugar (o *genius loci* dos latinos) que hoje habitamos, enquanto singular expressão metamórfica do infinito espírito universal que a tudo impregna, anima e move[5]. A compreensão experiencial e vivencial

[4] Retomamos aqui a intuição mítica tradicional de se "poder ler o ser de cada figura mítica no seu nome. Que o nome e o ser mantenham uma relação interior e necessária, que o nome não designe somente o ser, mas que seja o próprio ser e que a força do ser esteja contida nele, tais são alguns dos pressupostos fundamentais da própria intuição mítica" – Ernst Cassirer, *Langage et Mythe. À propos des noms des dieux*, tradução de Ole Hansen-Love, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.10 (tradução nossa). Joaquín Caridad Arias sustenta que, se os topónimos derivam, em geral, de nomes de pessoas, tribos e deuses, os nomes das pessoas e das etnias "contêm geralmente os nomes das suas divindades epónimas ou tutelares" – *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, s. l., Fundación Pedro Barrié de La Maza, 1999, p.6 (tradução nossa).

[5] Retomamos aqui, aplicando-a agora aos nomes dos lugares, outra intuição mítica tradicional: "Assim, para a intuição mítica fundamental, a individualidade do homem

da tradicional matriz mítico-simbólica e profética de uma cultura, de um povo e de uma nação, por via dos nomes-numes que designam o lugar que ocupa, é a chave para aceder ao *espírito* – ou seja, ao *sopro* de vida, energia e consciência – e à singular atmosfera psicovital que deles emanam no concerto, dança, jogo e respiração do Sopro universal na interconectada rede de todos os sopros e personas humanos e não-humanos, terrenos e cósmicos[6]. A esta luz, a dos seus divinos arquétipos, se pode desvelar o sentido profundo do devir espiritual, psíquico-energético e físico-material, temporal e histórico, dessa cultura, povo ou nação[7], frequentemente encoberto pelas dimensões mais densas, aparentes e imediatas desse mesmo devir, tidas como factuais e objectivas, quando a nossa visão o não atravessa em transparente profundidade.

Embora incorrendo na artificial abstracção de aparentemente a isolar do contexto global processual e metamórfico do qual é inseparável - *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal*, *Império do Espírito Santo-Quinto Império* -, vejamos aqui quais as diferenciadas possibilidades de experiência, consciência, vida e existência sugeridas no nome-nume *Lusitânia* e o que daí advém na transformação do modo como percepcionamos, imaginamos e vivenciamos quem pensamos ser e o que consideramos como o nosso passado, presente e futuro. É nisto que consiste uma *mitosofia* da Lusitânia, que visa um saber-sabor experiencial e vivencial das narrativas míticas que confluem neste nome-nume, e não um mero estudo e compreensão racional das mesmas, o que é a esfera, a nosso ver limitada, de uma mera *mitologia* da Lusitânia. Esta estará, todavia, presente, ao longo do nosso percurso, não como um fim em si mesma e antes como base para se averiguar as propostas mitosóficas que encerra.

---

não é nada de simplesmente estável e invariante, o homem adquirindo pelo contrário um outro ser e um outro eu de cada vez que entra numa nova fase decisiva da sua vida, e esta transformação imprime-se antes de tudo na transformação do seu nome" – *Ibid.,* p.68 (tradução nossa).

[6] Esta visão pode interpretar-se como uma recondução e reformulação fenomenológica das doutrinas teológicas tradicionais acerca do governo de distintas "regiões" do mundo por "Divindades particulares", como acontece em Platão, ou dos anjos que são os diferentes "arcontes" das "nações", no Pseudo-Dionísio, o Aeropagita - Platão, *Le Politique*, 271d e 272e, in *Oeuvres Complètes*, II, nova tradução e notas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1981, pp.365 e 367; Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, *La Hiérarchie Céleste*, 260d-261d, in *Oeuvres Complètes*, tradução, comentários e notas por Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1980, pp.219-221.

[7] Walter Otto considera que são as diferenciadas aparições do divino que constituem o ser, a actividade, os mitos e os cultos dos povos e das civilizações – *Dionysos. Le mythe et le culte*, tradução de Patrick Lévy, s. l., Mercure de France, 1992, pp.34-35 e 50.

Na visão que nos inspira, as referidas e diferentes designações do espírito deste lugar – o finisterra ibérico extremo-ocidental – indicam potencialidades em aberto do ser e da consciência-experiência, com uma dinâmica poético-profética e futurante (em termos de tempo futuro e de transcensão do tempo), que não se esgota no passado (pré-)histórico, mas inaugura horizontes de possibilidades por desvendar, explorar e actualizar a cada instante, ou seja, *agora mesmo*. Assumindo que, tal como todos os seres-devires, todas as culturas, povos e nações, em seus inerentes processos de ser-devir, são manifestações e presentificações singulares e interdependentes do Infinito, da totalidade e do mistério de haver realidade – "As nações todas são mysterios. / Cada uma é todo o mundo a sós"[8] -, oferecendo expressões e possibilidades diferenciadas do maravilhamento inerente à sua experiência, vejamos qual a fenomenologia mítico-simbólica e profética disso na configuração lusitana do extremo-ocidente peninsular ibérico e atlântico, a partir dos contributos de André de Resende.

I - A origem do nome Lusitânia

Luso, Lysa, Liber, Ligus e Lusis: André de Resende e outras teses

O humanista André de Resende, averiguando a origem e sentido do nome Lusitânia, cita Plínio quando escreve, na *História Natural*, que "Luso, filho do pai Líber, e Lysa, que com ele celebrava as Bacanais, lhe tinham dado o nome"[9]. Referindo as "diferentes interpretações" destas palavras, sem identificar os seus autores, nota que "enquanto uns pensam que Luso e Lysa foram companheiros de Baco, tendo o nome de Lusitânia derivado do primeiro e o de Lysitânia do segundo, [...] outros vêem em Luso não o nome de um homem mas a palavra *ludus* (jogo) ou *lusio* (brincadeira)"[10] (do verbo "ludere", que pode significar "jogar" e "brincar"[11]). Nota, a respeito destes últimos, não se haverem apercebido do anacronismo, pois, segundo Varrão, citado por Plínio, a Lusitânia é

[8] Fernando Pessoa, *Mensagem. Poemas Esotéricos*, edição crítica coordenada por José Augusto Seabra, Nanterre, Scipione Cultural, 1997, p.20.

[9] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p.71. Cf. Plínio, *História Natural*, III, 1.8. Para uma útil antologia de referências dos autores clássicos à Lusitânia, cf. Arlindo de Sousa, *Antiqua Lusitana*, Rio de Janeiro, 1958.

[10] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[11] Cf. R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.232, nota 2.

assim designada "desde o tempo do próprio Baco", não podendo deste modo ter sido nomeada por uma palavra latina[12]. Refere ainda o humanista português não faltarem aqueles "que substituem Lysa por Lyssa, ou seja, *raiva* e *fúria* das Bacanais", argumentando contra estes, todavia, que as ménades celebravam bacanais em diversas províncias, não havendo razão para que só este território fosse assim designado, "em comemoração do furor báquico" (cf. *Ibid.*).

André de Resende inclina-se para a tradição, a "velha informação", que remete o nome de Lusitânia para Luso e o de Lysitânia para Lysa, acrescentando a leitura pessoal de que Lysa é a mesma personagem que Luso, o que celebra as Bacanais com o "pai Líber", considerando-o "seu filho". Cita o Pseudo-Beroso que identifica Luso com um rei da Ibéria relacionado com Dioniso, "o pai Líber". Ambas as designações viriam da palavra grega *lyo*, que também está na origem do "epíteto *Lysio* do próprio Baco" (cf. *Ibid.*, pp.71-72)[13]. Rosado Fernandes subscreve esta derivação etimológica, notando que o sentido do verbo *lúein*, "desligar, libertar", está intimamente ligado "à acção psicológica do culto dionisíaco", consoante o epíteto *lúsios* e o nome dos sacerdotes *lúsioi*, "ambos ligados à ideia de libertação", acrescentando que *lússa* é um nome corrente de bacante"[14]. Sabemos hoje que Liber foi uma divindade itálica e romana, associada à vinha e ao vinho, à fertilidade masculina e à liberdade, cuja mitologia e culto foram progressivamente assimilados aos de Dioniso/Baco[15]. Segundo Joaquín Arias, Liber é o ""jovem deus" da Natureza, que morre e ressuscita", sendo provavelmente uma divindade pré-indo-europeia e pré-clássica, posteriormente assimilada, "que apresenta muitos paralelos" com divindades celtas como Esus, Lug, Mabon e outros. É um deus relacionado com o "Mais Além", provavelmente cultuado na "Compostela pré-histórica" e possivelmente sintetizado com "*Lugus*" durante a celtização e com Dioniso-Liber, Mercúrio-Hermes e os Lares na romanização[16]. Interpretado popularmente como "o que se *livra* de culpa",

[12] Cf. André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[13] Rosado Fernandes esclarece que na verdade Liber "é uma antiga divindade itálica, que cedo foi confundida com o Dioniso grego", pela afinidade entre o seu nome, "livre", e o epíteto *lusios* de Dioniso, "o deus que liberta" - R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.232, nota 5.

[14] R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.233, nota 7.

[15] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia* [1913], 3º volume, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p.242; Joël Schmidt, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Edições 70, 1994, p.171.

[16] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la*

coerente com o seu carácter de divindade salvadora, Liber é por este autor associado aos Lusitanos: "Dioniso-Liber ou Lusios foi, sem dúvida, o epónimo dos *Lusi* ou *Lusitanos* e dos *Lusones* da Meseta". O mesmo autor, como veremos, assume ainda uma relação implícita entre Liber-Lusios e Lug (*Ibid.,* p.107), o que coliga as duas mais relevantes hipóteses acerca da origem numinosa do nome Lusitânia, que aqui exploraremos.

É esta tradição que também se expressa em Luís de Camões, que considera o nome Lusitânia procedente de Luso ou Lisa, "filhos" ou "companheiros" de Baco e seus primeiros habitantes:

> Esta foi Lusitânia, derivada
> De Luso ou Lisa, que de Baco antigo
> Filhos foram, parece, ou companheiros,
> E nela então os íncolas primeiros[17]

A mesma lição segue Frei Amador Arrais, com a única diferença de referir "Lyso" e não "Lysa", citando Plínio e André de Resende para concordar com a sua interpretação de que Luso e Lyso são a mesma figura[18].

Além da tese que relaciona Lusitânia com o deus Lug, à qual dedicaremos a secção seguinte, há outras teses sobre a origem da palavra Lusitânia. Leite de Vasconcelos, sustentando que "LUSITANIA vem de LUSITANI por meio do sufixo -IA", refere várias hipóteses sobre a origem do nome "Lusitani", desde a que o deriva de "*Lusus* ou *Lysa*", vinda de Varrão e Plínio e acolhida por André de Resende, até à de Martins Sarmento, que a deduz de "*Ligusetani*, por sua vez tirado de *Liguses*, antiga forma de *Ligures*". Considera, todavia, "mais acceitavel [...] a que busca a etymologia de *Lusitani* em *Lusones*, nome de uma tribo celtibérica", referida por Estrabão[19] e Apiano, tese já avançada por Alexandre Herculano na linha de outros autores[20]. Com efeito, Francisco Martins Sarmento,

Toponimia, pp.105-106.

[17] Luís de Camões, *Os Lusíadas*, III, XXI.

[18] Cf. Dom Frei Amador Arrais, "Dialogo Quarto. Da Gloria, e Triumpho dos Lusitanos", *Diálogos*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, p.226.

[19] Estrabão situa os "Lusões" na "parte oriental" da região ocupada pelos Celtiberos, dizendo que "vivem junto das nascentes do Tejo" – *Geografia*, Livro III, introdução, tradução do grego e notas de Jorge Deserto e Susana da Hora Marques Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p.75.

[20] J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da

divergindo do celtismo dominante, sustentou que a designação de Lusitânia procedia dos Lígures, um povo pré-romano associado ao sul da França e norte de Itália e provavelmente a antigas populações atlânticas ocidentais, que só posteriormente sofreriam a influência celta e romana[21]. Segundo Mendes Corrêa, Martins Sarmento, como muitos outros, leu equivocadamente a referência de Avieno ao "pernix Lucis", na *editio princeps* da *Ora Marítima* (Veneza, 1488), como "pernix Ligus" ("ágil Lígur", como se encontra na tradução de José Ribeiro Ferreira[22]), o que o levou à "filiação ligúrica dos Lusitanos"[23]. De acordo ainda com Mendes Corrêa, haveria "maior diferença" de *Lucis* para *Ligus* do que de *Lucis* para *Lusis* ou *Lusos*", o que o levou à "hipótese de que naquela passagem de Avieno esteja a mais antiga referência histórica aos Lusitanos", o que faria "recuar cerca de três séculos" a sua aparição na história, quando Títio Lívio, Silio Itálico e Apiano os referem no exército de Aníbal que vai da Espanha para Itália. Reportando a discordância manifestada por Schülten e Leite de Vasconcelos, mantém, todavia, a plausibilidade da sua tese, argumentando, contra Leite de Vasconcelos, que os Lusões (*Lusones*) não têm a importância e renome dos Lusitanos, além de serem posteriores[24]. Francisco José Velozo retoma e reforça os argumentos contra a tese ligúrica[25] e, mais recentemente, Carlos Fabião considera que arqueológica e

Moeda, 1981, pp.XXVIII-XXIX.

[21] Cf. Francisco Martins Sarmento, "Les Lusitaniens", in *Compte-rendu de la 9ème Session du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique*, Lisboa, Académie Royale des Sciences, 1880, pp.393-431; "Etnologia – Os Celtas na Lusitânia (Estudo)", in *Dispersos*, Coimbra, 1883, pp.100-128; *Os Lusitanos: questões de etnologia*, Porto, Edição do Autor, 1889; "Lusitanos, lígures e celtas", *Revista de Guimarães* (Guimarães), vol.7, 1890, pp.101-119 e 161-182; vol.8, 1891, pp.5-28; vol.10, 1893, pp.73-88 e 141-160; vol.11, 1894, pp.187-199.

[22] Avieno, *Ora Marítima*, introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanistas da Universidade de Coimbra, 1985, p.22.

[23] Mendes Corrêa, *Os Povos Primitivos da Lusitânia*, Porto, Casa Editora de A. Figueirinhas, 1924, pp.84-85.

[24] *Ibid.,* pp.86-87 e "A Lusitânia Pré-Romana", in *História de Portugal*, I, edição monumental comemorativa do 8º centenário da fundação da nacionalidade, direcção literária de Damião Peres e artística de Eleutério Pereira, Barcelos, Portucalense Editora, 1928, pp.162-163. A tese foi avançada em obras anteriores do autor: *Raça e Nacionalidade*, Porto, 1919, pp.68 e 71; "Origins of the Portuguese", *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, 1919, pp.129 e 131; "Etnologia Ibérica" (conferência na Universidade de Madrid), *Anais da Academia Politécnica do Porto*, 1921, pp.16-17.

[25] Francisco José Velozo, *Oestrymnis (Atlântida – Campo Elíseo)*, Braga, Publicações da Associação Luso-Britânica do Minho, nº3, 1956, pp.101-104.

linguisticamente não se sustenta a "presença lígure na Península Ibérica", o que "torna plausível" "ver nos termos "Lusis" ou "Lysis" a palavra original do périplo" da *Ora Marítima* e "provável" que aí "se conserve a mais antiga menção ao povo lusitano"[26], o que reitera a tese de Mendes Corrêa. Já Jorge de Alarcão considera que "*Lusitani*" – tal como "*Callaeci*" - foi o nome dado pelos romanos a uma unidade geo-política por eles criada, não designando uma "realidade sociocultural", que desconheciam. Conjecturando que o termo pode haver sido criado, antes dos Romanos, pelos Cartagineses, ou até "remontar a uma época mais recuada", afirma que se desconhece a "origem ou explicação do etnónimo"[27].

Lug, Luz e Cailleach: a conexão hierogâmica com a Deusa da terra

Outra perspectiva considera o nome Lusitânia possivelmente derivado de uma antiga raiz indo-europeia -*leuk*, com o sentido de "iluminar" e de "luz", conforme o latino *lux*, *lucis* e o grego *leukós*, "claro", "branco", "luminoso", "brilhante", "reluzente"[28], que estaria na origem do nome do deus celta Lug (outra possibilidade é que a mesma raiz signifique "prestar juramento"[29]). Com efeito, segundo Joaquín Caridad Arias, entre outros autores, o nome dos "Lusi ou Lusitani", associado ao dos "Lusones", o povo "ao qual seguramente pertenceu Viriato", "pode basear-se numa variante de * Lugi, baseada no nome da sua divindade epónima"[30]. Note-se, uma vez mais, que este autor afirma que "Dioniso-Liber ou Lusios foi, sem dúvida, o epónimo dos *Lusi* ou *Lusitanos* e dos *Lusones* da Meseta", assumindo a relação implícita entre Liber-Lusios e Lug (*Ibid.,* p.107)[31].

---

[26] Carlos Fabião, "O Passado Proto-Histórico e Romano", in *História de Portugal*, Primeiro Volume. Antes de Portugal, direcção de José Mattoso, s. l., Círculo de Leitores, 1992, p.155. Não obstante, na página seguinte, refere "o muito discutível nexo entre Lusis, Lysis e Lusitanos" – *Ibid.,* p.156. Cf. também Torquato de Sousa Soares, *Reflexões sobre a Origem e a Formação de Portugal*, Coimbra, 1962, p.176.

[27] Jorge de Alarcão, "O Domínio Romano", in *Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, coordenação de Jorge de Alarcão, Lisboa, Editorial Presença, 2011, p.354.

[28] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.125.

[29] Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, Winchester / Washington, Moon Books, 2021, p.4.

[30] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.208.

[31] Páll Thormod Morrisson também estabelece relações entre Lug e Dioniso: *Dionysos in Myth, Drama & Comedy. Bacchic Elements in Greek & Celtic Culture*, Celtica Press, 2017.

Lug é o deus das "muitas artes" (*Samildánach*) – liderança, guerra, comércio, soberania, abundância[32], música, poesia[33], vidência e magia[34] -, considerado o Hermes-Mercúrio celta e associado ao crepúsculo auroral[35], sendo simultaneamente um dos três grandes heróis da tradição irlandesa e estando ainda conotado com a figura arturiana de Lancelot do Lago[36]. Entre Lug e Cernunnos, o deus celta cornudo, também há afinidades, no que respeita à relação com a riqueza, o inframundo e a fertilidade[37]. Se recordarmos as relações mítico-simbólicas entre Cernunnos e Shiva, bem como entre Shiva, Dioniso e Pã (filho bastardo de Dioniso e pai dos sátiros, correspondente ao Fauno latino, avô de Silvano, o antecessor do "homem verde" medieval), configurando figuras divinas ambíguas, associadas aos animais e à natureza selvagem (portadoras de chifres e diabolizadas no imaginário judaico-cristão)[38], confirmam-se as relações atrás apontadas por Joaquín Arias entre Liber-Lusios e Lug.

Embora não pareça haver provas epigráficas directas que liguem Lug aos lusitanos, algumas associações míticas, como ter Cailleach Bhéirre como uma das suas mulheres[39] ou ser associado por comentadores cristãos ao arcanjo São Miguel[40], estabelece vínculos com Portugal/Galiza e com Portugal. A primeira conexão assenta na tese, que exploraremos num livro em preparação, da derivação etimológica dos nomes de Portugal e Galiza, por via de Cale e Callaecia, de Cailleach Bhéirre, designação na tradição irlandesa e escocesa da Grande Deusa protectora do país, na

[32] Cláudio Quintino Crow, *O Livro da Mitologia Celta. Vivenciando os deuses e deusas ancestrais*, prefácio de John Matthews, Sintra, Zéfiro, 2023, pp.113-123.

[33] Jean Markale, *Les Celtes et la Civilisation Celtique. Mythe et histoire*, Paris, Payot, 1979, pp.394-395.

[34] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1998, p.270.

[35] H. D'Arbois de Jubainville, *El Ciclo Mitologico Irlandes y la Mitologia Celtica*, Barcelona, Vision Libros, 1981, pp.131-133; Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.168-170; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, p.45.

[36] Jean Markale, *Les Celtes et la Civilisation Celtique. Mythe et histoire*, pp.396-398.

[37] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.138-139.

[38] Cf. Grégoire de Visme, *Shiva, Dionysos, Cernunnos. Enquête sur une divinité eurasienne*, Arya-Dharma, 2022, pp.52-63.

[39] Cf. Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer*, Cork, Cork University Press, 2003, pp.82 e 114; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, pp.14 e 17.

[40] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, p.271; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, p.7.

forma de anciã "velada", "encapuchada" ou "encoberta", associada ao ocaso, ao extremo Ocidente e ao País dos Mortos, bem como aos "montes, colinas, lagos e ilhas" e aos "dólmenes, menires e túmulos de pedra", manifestando-se ainda nas mouras encantadas que impregnam o imaginário popular galaico-português[41]. Cailleach – cujo culto pode ter sido levado da Península Ibérica para a Irlanda e a Escócia, por via das migrações dos Celtas-Q ou Celtiberos, como várias tradições, a par da investigação linguística e genética, sugerem[42] - personifica a terra de que é protectora, representando a "soberania" que dela vem[43], devendo os reis na tradição irlandesa desposá-la em bodas sagradas, numa hierogamia ou união sexual sagrada, para governarem com legitimidade, justiça e sabedoria[44]. É de notar que o deus Lug, que tem Cailleach como uma das mulheres, é "a representação modelo da realeza"[45], como se o mito transmitisse a mensagem de que a realeza solar, luminosa e masculina do deus (que tem como atributo principal a lança, um símbolo fálico) – e, por extensão e analogia, toda a realeza e poder humanos - tem de se fundar, para ser legítima, na conexão com a fonte da verdadeira autoridade e soberania, a potência obscura, cósmica e feminina da deusa velada ou encoberta. A segunda conexão, de Lug com Portugal, reside em ser associado, como vimos, ao arcanjo São Miguel e este ser o anjo custódio de Portugal, representado no topo do portal sul do Mosteiro dos Jerónimos[46]. Nesta linha de associa-

[41] Sorita d'Este e David Rankine, *Visions of the Cailleach. Exploring the Myths, Folklore and Legends of the pre-emiment Celtic Hag Goddess*, London, Avalonia, 2009, pp.15-19; Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.32-40; Luiza Frazão, *A Deusa do Jardim das Hespérides. Desvelando a Dimensão Encoberta do Sagrado Feminino em Portugal*, Sintra, Zéfiro, 2017, p.46; *Id., A Deusa Celta de Portugal. A Anciã do Inverno e a Rainha do Verão*, Sintra, Zéfiro, 2021, pp.43-48; Isabella Garnecho, *Calaicia. O Nome das Pedras*, Edição da Autora, 2025, pp.4-5. Sobre o sentido iniciático das narrativas de encontros com mouras encantadas, cf. Paulo Borges, "O imaginário dos contos populares galaico-portugueses: as mouras encantadas como figuras da iniciação ao despertar da consciência", in Pedro Salvador Mendes, *Criaturas e Seres do imaginário Português. Uma interpretação visual da oralidade popular*, Arruda dos Vinhos, Bambual Editora Portugal, 2024, pp.17-34.

[42] Sorita d'Este e David Rankine, *Visions of the Cailleach. Exploring the Myths, Folklore and Legends of the pre-emiment Celtic Hag Goddess*, pp.17-19.

[43] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, pp.62-63. Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer*, pp.82-89.

[44] Cf. Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.39.

[45] Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer,* pp.82 e 114.

[46] António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério. A Trilogia*, s. l., Alma dos Livros /

ções míticas, António Quadros sustenta que, na "tradição céltico-lusitana, a Lusitânia poderia significar o país *de Lug*" (*Ibid.,* p.529), embora, na senda de Mendes Corrêa, considere que os lusitanos descendem da mais antiga matriz cultural megalítica (e, para Quadros, atlante) do sudoeste ibérico, sendo parentes dos iberos e influenciados cultural e somaticamente pelos celtas[47].

Se Bosch-Gimpera rejeita a tese ligúrica de Schülten e Sarmento, Pinharanda Gomes, considerando os lusitanos os celtas do Poente ibérico, enquanto os Iberos seriam os celtas do Levante[48], procura conciliar a etimologia da Lusitânia a partir do *-lus* celta, sendo os lusitanos os "*lusis*, gente da terra de *lus*", com a leitura de André de Resende e de Amador Arrais, que continua os autores clássicos ao considerar a Lusitânia "a terra dos filhos de Luso, filho de Bacho e de Lyso", sendo Luso e Lyso o mesmo personagem mítico. A seu ver, todas as etimologias remetem para raízes análogas, com o mesmo fonema inicial "li-lu" (*Ibid*., p.51).

Já Dalila Pereira da Costa, retomando a tese de Schülten e Martins Sarmento acerca da origem ligúrica da Lusitânia, considera que os Lusitanos são, por "herança matronímica", "os filhos da deusa lígure", Lusina, que seria a paredra do deus Lug. Os lígures seriam "proto-indo-europeus, povo indígena", "povo neolítico posteriormente celtizado". Lusina seria a "parelha feminina" de Lug, a manifestação imanente do deus transcendente, agindo visivelmente sobre a terra e entre os homens", com uma função "igualmente mágica e multímoda", sendo a Grande-Deusa com múltiplos avatares posteriores neste território: "Gaia, Diana, Ísis...". Tal como em França seria Melusina, origem dos Lusignans, em Portugal seria Lusina, geradora dos Lusitanos[49].

Em adenda a esta secção, pela sua curiosidade, mas também por estabelecer por outra via uma associação entre a Lusitânia, a luz e o sagrado feminino, reporte-se ainda a singular narrativa concebida ou veiculada por Gil Vicente, na *Farsa da Lusitânia*, que o autor anuncia ter-lhe sido ensinada numa cova da Sibila e segundo a qual Lusitânia é filha da ninfa Lisibeia (por sua vez filha de uma rainha da Berbéria e de um "Príncipe marinho") e do "Sol", quando a ninfa morava perto da serra de Sintra,

Fundação António Quadros, 2020, p.531.

[47] António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério,* I, Lisboa, Guimarães Ed., 1986, p.153.

[48] Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa, 2. A Patrologia Lusitana*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, p.50.

[49] Dalila Pereira da Costa, *As Margens Sacralizadas do Douro Através de Vários Cultos*, Porto, Lello Editores, 2006, pp.89-91.

então chamada Solércia. Filha de Lisibeia e do Sol, chamaram-lhe Lusitânia pela sua luz, tendo sido deusa e "senhora desta província". Foi então que Portugal, um caçador particularmente amoroso, natural da Grécia e vindo da Hungria, veio caçar à serra Solércia e, avistando a "fermosura sobrenatural de Lusitânia", se enamorou dela, o que provocou a morte por ciúmes da sua mãe Lisibeia, que foi enterrada na montanha então chamada Felix Deserta e que assim passou a chamar-se Lisboa[50].

A associação entre Lusitânia, lusitanos e luz foi também estabelecida pelo Padre António Vieira: "[…] os portugueses primeiro se chamaram Tubales (de Tubal) que quer dizer mundanos, e depois chamaram-se lusitanos: lusitanos, para que trouxessem no nome a luz; mundanos, para que trouxessem no nome o mundo; porque Deus os havia de escolher para luz do mundo: Vos estis lux mundi"[51].

II – A mitosofia da Lusitânia

Aplicando às hipóteses acerca da origem do nome Lusitânia uma hermenêutica mítico-simbólica, com uma lógica e imaginário próprios, não redutíveis à documentação textual e à factualidade empírica, cabe destacar nele convergirem duas tradições maiores: uma que o conecta com Luso-Liber-Dioniso-Baco, ou seja, com a experiência dionisíaca e a libertação extática, e outra que o associa, por via de Lug, à luz, mas também à misteriosa obscuridade do sagrado feminino, na figura da Deusa-Mãe que é uma das suas mulheres, Cailleach Bhéirre, na forma da anciã "velada" ou "encoberta" que surge, sugestivamente, associada aos nomes de Portugal e Galiza.

O êxtase dionisíaco, a paixão oestrímnia e o jogo *i-lusório* de Cailleach

A conexão com o êxtase dionisíaco estabelece uma significativa relação com Oestrímnia, antiga designação do extremo ocidente atlântico, na *Orla Marítima* de Avieno[52]. Se este nome pode advir da designação dos

[50] Cf. Gil Vicente, *A Farsa da Lusitânia*, in *Copilaçam de todalas obras de Gil Vicente*, II, introdução de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, INCM, 1983, p.561.

[51] Padre António Vieira, *Sermão de Santo António*, in *Sermões*, VII, prefaciados e revistos pelo Padre Gonçalo Alves, Porto, Livraria Chardron de Lello Irmão Editores, 1907-1909, p.60.

[52] Avieno, *Orla Marítima*, introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1985, pp.19-21.

seus habitantes como Oestrímnios, porventura uma população pré-celta, este etnónimo pode por sua vez derivar do grego *oïstros*[53], procedente de uma raiz proto-indo-europeia usada para formar palavras que denotam *paixão*. A palavra pode também designar um insecto, o moscardo, ou a sua picada, no sentido de algo que enlouquece (Sócrates comparou-se a um "moscardo" a picar e a despertar a consciência dos seus concidadãos[54]). Por isso *oïstros* significa também loucura e frenesim e na Antiguidade surge muito associado a palavras que designam estados alterados e dionisíacos de consciência extática, como *lyssa* (a "*raiva* e *fúria* das Bacanais" ou o "furor báquico" que, segundo André Resende, alguns associam a Lysa na etimologia de Lusitânia[55]) e *mania* (loucura), que podem ser patológicos ou libertadores[56]. Em português originou *estro*, com o significado de cio ou excitação sexual, mas também de entusiasmo criador e artístico e riqueza de imaginação. De notar que num poema atribuído a Orfeu se assume que Dioniso e o transe dionisíaco têm a virtude de provocar um frenesim libertador do próprio frenesim (*oïstros*) patológico[57].

É também de considerar a existência de intérpretes, referidos por André de Resende, que relacionaram Lusitânia com "*ludus* (jogo) ou *lusio* (brincadeira)"[58], pois a objecção de anacronismo, feita pelo humanista, não interfere com um outro nível de leitura e sentido, onde o espírito *lúdico* e *i-lusório* se mostra afim do mascaramento e ambivalência dos jogos e representações teatrais que, como veremos, é próprio das celebrações dionisíacas (*ilusão* vem do latim *illusio, illusionis*, derivada do verbo *illudere*, afim às noções de brincar e jogar; *illusio, illusionis*, antes de assumir o sentido predominante de engano ou aparência falsa, significa brincadeira, jogo ou troça, zombaria). Note-se que o mascaramento teatral e dionisíaco se pode também relacionar com a deusa Cailleach Bhéirre, paredra ou contraparte feminina de Lug e hipoteticamente presente no que seriam os teónimos Portugal e Galiza, enquanto divindade "velada" ou "encoberta" na sua manifestação como anciã (derradeira metamorfose dos três ou quatro aspectos em que ciclicamente se manifesta: donzela-

[53] Cf. José Ribeiro Ferreira, *Ibid*., p.43.

[54] Cf. Platão, *Apologie de Socrate*, in *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, 1982, p.167.

[55] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[56] Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, p.116.

[57] Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, Weidemann,1922; Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London / New York, Routledge, 2020, p.114.

[58] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

-mãe-anciã ou donzela-mãe-mulher sábia-anciã[59]), bem como nas formas da terra galaico-portuguesa, fenómenos do seu jogo *re-velador*, dissimulador e, neste sentido, *i-lusório*.

A libertação dionisíaca: auto-esquecimento, loucura, embriaguez, mascaramento, transgressão e metamorfos

Explorando a fenomenologia do dionisismo, recordemos que Nietzsche viu o espírito dionisíaco como afim ao "voluptuoso arrebatamento" que, na falência do princípio de individuação, leva o sujeito ao "pleno esquecimento de si próprio", pelo qual se celebra a "festa de reconciliação" entre natureza e humanidade. No "Evangelho da harmonia dos mundos", cada indivíduo une-se, reconcilia-se e funde-se com o seu próximo, experienciando-se mesmo "como um ser único", como se o "véu de Maya" se rasgasse e dissipasse "perante o misterioso Uno primordial". Tudo se transfigura, "os animais falam", "a terra dá leite e mel" e o ser humano, "cantando e dançando", integra-se numa "comunidade superior", divinizada[60]. Agostinho da Silva viu a experiência dionisíaca, patente nas festas das colheitas e sobretudo na vindima, como o regresso temporário do regime de consciência dualista, assente na "distinção entre um sujeito que pensa e um objecto que é pensado", à "fusão completa com a natureza"[61].

É de notar que Dioniso é o deus *xénos*, estrangeiro ou viajante, que vem "de fora", neste caso do mar[62], com um "carácter enigmático e contraditório", pois é "o deus do êxtase e do terror, da selvajaria e da libertação mais abençoada", "o deus louco cuja aparição provoca o delírio dos humanos"[63]. Manifesta-se como "o deus da embriaguez mais bem-aventurada e do amor mais extático", sendo também "o deus perseguido,

[59] Philip Carr-Gomm, *DruidCraft. The Magic of Wicca and Druidry*, The Oak Tree Press, 2013, p.66-71. Sobre as metamorfoses da Deusa no território português, cf. Manuel J. Gandra, *A Religião Cósmica da Grande Deusa*, Mafra, Manuel J. Gandra & Centro Ernesto Soares de Icnografia e Simbólica, 2025.

[60] Cf. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, tradução, comentário e notas de Teresa R. Cadete, in *O Nascimento da Tragédia. Acerca da Verdade e da Mentira*, introdução geral de António Marques, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, pp.27-28.

[61] Agostinho da Silva, "A Comédia Latina", in *Estudos sobre Cultura Clássica*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002, p.304.

[62] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, traduzido por Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1992, pp.62, 69, 170-172 e 207; Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1986, pp.20-21 e 31-33; *Id*., *La muerte de Dionisos*, tradução de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1982, p.129.

[63] Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.71 e 171.

o deus sofredor e o deus agonizante", que convoca todos os que o amam a partilhar consigo este "destino trágico" (cf. *Ibid*., p.55). É o deus da música e da dança delirante e extática, cuja epifania varre o "mundo familiar" onde os humanos se instalam com segurança e conforto, manifestando em seu lugar o "mundo original", onde se abrem as "profundezas do ser" e tudo o que é criador e destruidor se desencadeia com a alegria e o terror infinitos que lhe são inerentes. A verdade da "torrente furiosa da vida" dissolve o império de leis antigas e transfigura o espaço e o tempo (cf. *Ibid.,* pp.102-103), remontando ao "caos cósmico original onde a vida, circundada e embriagada de morte, se metamorfoseia e se renova eternamente" (*Ibid*., pp.148 e 152). Dioniso, pela própria *mania* que enlouquece[64], é *katharsios*, o "purificador", e *lúsios*, o "libertador"[65], que remove "divisórias". Ele e o delírio báquico estão cheios de "espírito profético", que abre tudo o que está fechado, incluindo "o invisível e o futuro"[66]. É também nesse sentido que tem uma afinidade com o mundo nocturno dos mortos (cf. *Ibid.,* pp.122-123), como já notou Heraclito: "[...] mas é o mesmo, Hades e Dioniso, aquele por quem deliram e realizam o bacanal"[67]. Na verdade Dioniso, enquanto "espírito selvagem da antítese e da contradição: da presença imediata e da absoluta distância, do êxtase e do horror, da vitalidade ilimitada e da destruição mais cruel", personifica a união da morte e da vida inerente a todo o entusiasmo criador[68]. O "mundo dionisíaco" é um "mundo feminino", onde reina "o mistério vital do sangue e das forças da terra", todavia inseparável do "mundo apolíneo" da "claridade" e "amplidão do espírito" (cf. *Ibid*., pp.150-151; cf. também pp.184-189) – Apolo e Dioniso partilham o santuário de Delfos e, na sua oposição, estão eternamente vinculados (cf. *Ibid.,* pp.212 e 216-217). Se "a música, a dança e a adivinhação" são benefícios procedentes da "demência dionisíaca", há uma "planta sagrada" que a incarna, manifestando a divindade no "espírito do vinho", cujo poder é o de "metamorfosear", "inspirar" e "elevar"[69]. É

[64] Sobre a *mania*, cf. Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London / New York, Routledge, 2020; Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, pp.105-156.

[65] Cf. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, pp.37-41.

[66] Cf. Walter Otto*, Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.104 e 153-154.

[67] Cf. Héraclite, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, p.157.

[68] Cf. Walter Otto*, Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.144-145, 199, 205 e 209.

[69] Cf. *Ibid*., p.154. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p.236.

esse mesmo poder de metamorfose que caracteriza Dioniso, assemelhando-o a outras "figuras da água viva", como Proteu e Tétis[70].

Dioniso é, essencialmente, o Deus da máscara, que o presentifica de modo imediato e arrebatador, no olhar imóvel que fita e trespassa directamente aquele no qual incide, num encontro face-a-face "sem escapatória possível". Esta "presença mais imediata" é, no entanto, simultaneamente, uma "ausência absoluta", "proximidade" que é "arrancamento": "os últimos enigmas do ser e do não-ser fixam o género humano com olhos prodigiosos" (cf. *Ibid.,* pp.94-98), num face a face que "o fascina para o possuir"[71]. Dioniso é sempre o deus ambivalente e duplo, que desaparece e retorna, que morre e renasce, que neste seu símbolo mais penetrante, a máscara, manifesta "o espírito da presença e da ausência, do agora e do outrora"[72]. Como diz Marcel Detienne: "Ele é sempre um estrangeiro, uma forma a identificar, um rosto a descobrir, uma máscara que o furta tanto quanto o revela"[73]. Dioniso é, neste sentido, o "mestre da ilusão teatral"[74].

A epifania selvagem de Dioniso é radicalmente transgressora das normas do mundo convencional. Se as mulheres não têm de se despojar da sua condição para aceder à estranheza e alteridade do deus – pois são já figuras de alteridade aos olhos gregos -, os homens são chamados a sair das convenções do mundo humano, na cultura helénica, assimilando-se, pelas vestes e pela conduta, às mulheres, aos bárbaros ou ao próprio deus, abandonando o auto-controlo próprio da masculinidade (cf. *Ibid.,* pp.214-215) – embora uma das epifanias de Dioniso seja o falo, ele é mais do que um símbolo masculino e humano, figurando antes a cósmica "força vital" que irriga tudo[75]. Dioniso é o deus que confunde e abole a exclusividade das categorias[76], convertendo-se, na Grécia, no deus que promove a experiência extático-mística de união consigo na possessão, não noutra vida, ou num além da vida, "mas na experiência, no seio da vida, de uma dimensão outra, de uma abertura da condição humana a uma alteridade bem-aventurada" (cf. *Ibid.,* pp.219-223). Por via do transe e possessão induzidos pelo canto e pela dança rituais e comunitários (e

[70] Cf. Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, p.171.
[71] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.212-213.
[72] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.209 e 218-219.
[73] Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p.21; Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.226-227 e 232.
[74] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.216 e 246.
[75] Cf. Giulia Sissa e Marcel Detienne, *Os Deuses da Grécia*, tradução de Manuela Madureira, Lisboa, Presença, 1991, p.253.
[76] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques,* pp.215 e 225.

que também se expressam em "pulos" e "saltos"; cf. *Ibid*., p.233), sem ascese e renúncia à vida terrestre, o deus dilui as fronteiras "entre o divino e o humano, o humano e o bestial, o aqui e o além", fazendo comungar, ou mostrando a comunhão, do que estava ou parecia estar "isolado, separado". A sua irrupção e presença (*parousia*), num "desconcertante expatriamento do quotidiano", oscila seja para uma confraternização idílica de todos os seres, numa idade de ouro renovada, seja, quando é rejeitado, para a confusão caótica e aterradora (Cf. *Ibid*., pp.224-225 e 227-229). Como o vinho, a epifania de Dioniso é ambivalente: dependendo da abertura ou resistência a ela, pode levar à bem-aventurança da união mística, no seio da natureza, para além dos condicionamentos da vida convencional e de si mesmo, tal como pode gerar a queda no caos de uma "loucura sanguinária" e destrutiva (cf. *Ibid*., pp.236 e 244-245), a *lyssa*, a "raiva frenética" (cf. *Ibid*., p.242)[77]. Em qualquer dos casos, a visão de Dioniso desfaz qualquer percepção da realidade onde os seres aparentam ter essências particulares, formas precisas e lugares definidos "num mundo fixo" que garante identidades próprias nas quais cada um "permanece encerrado sempre semelhante a si mesmo". Para ver Dioniso é necessário aceder a um universo "onde reina o Outro, não o Mesmo"[78], o que se traduz na própria imprevisibilidade do "modo de aparição" da divindade, que nunca se encerra numa forma definitiva, como se estivesse "em todo o lado e em lado algum" (cf. *Ibid.,* pp.230-231). Fazendo irromper no mundo convencional e quotidiano uma experiência do alhures e do além, a epifania dionisíaca "traduz-se por uma magia, uma *maya*, que perturba todas as aparências". Dioniso presentifica-se quando o "mundo estável" do familiar e do tranquilizador "oscila para se tornar um jogo de fantasmagorias onde o ilusório, o impossível, o absurdo se tornam realidade". Como um deus "feiticeiro" e "ilusionista" – precisamente a representação da divindade como susceptível de assumir "múltiplas formas" e metamorfoses que Platão rejeita na tradição mitopoética grega, sustentando em seu lugar a teologia de um "ser sem diversidade"[79] -, ele instala, na "cena do mundo", "no lugar da decoração quotidiana, um teatro do fantástico", no qual, como já vimos, todas as formas, aparências e categorias se transformam,

[77.] Sobre *lyssa*, cf. Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, pp.217-224.

[78] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.229-230.

[79] Cf. Platão, *La République*, II, 380 d, in *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas estabelecidas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1982, p.931.

fundem e confundem umas nas outras: masculino e feminino, jovem e velho, longínquo e próximo, além e aquém, grego e bárbaro, louco e sábio, novo e antigo, selvagem e civilizado[80].

É de notar que, pesem as características disruptivas da experiência dionisíaca, Dioniso não se reivindica como divindade marginal, com um culto sectário, excêntrico em relação à religião comum, exigindo antes o reconhecimento por parte da *polis* de uma experiência religiosa que a excede, instalando no centro da vida pública práticas que à partida lhe são alheias. A tragédia das *Bacantes*, de Eurípedes, mostra precisamente os riscos de um confinamento da vida pública e política nos seus próprios limites, pelo qual o "universo do Mesmo" não aceite acolher em si a alteridade que todo o ser e grupo humano abriga, embora sem o saber. Essa rejeição provoca o colapso do idêntico, que manifesta a feição terrível da alteridade não integrada. A alternativa é o triunfo de Dioniso pela assunção do êxtase, do cómico, da embriaguez, do disfarce, da festa e do teatro na vida pública, permitindo que a alteridade se torne uma das dimensões da vida colectiva e quotidiana (cf. *Ibid*., pp.238-239). Jamais propondo o ascetismo como fuga ao mundo ou acesso a uma imortalidade além-terrena, Dioniso transfigura a "paisagem morna da existência quotidiana" pelo *gános*, "o esplendor alegre e brilhante da arte, da festa, do jogo" (cf. *Ibid.,* pp.245-246).

Shiva e Dioniso. A Lusitânia e os símbolos da tradição shivaíta--dionisíaca: megalitismo, espirais, serpentes - Ophyussa -, círculos concêntricos e labirintos. Hispânia, Dioniso e Pã

Segundo Alain Daniélou, há uma afinidade entre Shiva e Dioniso, que historicamente radica na possibilidade de o povo dravidiano, os antigos povoadores neolíticos e não indo-europeus da Índia, cuja religião seria o proto-shivaísmo, se ter disseminado também em África, no Mediterrâneo e no Ocidente, em migrações culturais "indo da Índia para Portugal", a partir de 5000 AEC, como seria patente nos "santuários megalíticos" que se avistam "desde a Índia ao Extremo-Ocidente"[81]. Os dravidianos eram "um povo de marinheiros", segundo a tradição "vindos de um continente engolido pelo mar", que poderia ser a Lemúria, embora outra teoria os relacione com a Atlântida, tendo nesse caso a sua migração ocorrido no sentido oposto, do Extremo-Ocidente para a Índia[82].

[80] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.234-235.
[81] Cf. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, Fayard, 1991, pp.27-30.
[82] Cf. *Id*., *Le Destin du Monde d'après la tradition shivaïte*, Paris, Albin Michel, 1992, pp.46-47.

As línguas dos povos dravidianos são aglutinantes e neles predomina o sangue de tipo O, como acontece em populações da periferia da Europa Ocidental, seja atlântica, mediterrânea ou do Norte de África, bem como nos povos ameríndios, configurando os vestígios de uma antiga cultura não-ariana (cf. *Ibid.,* pp.46-48). A cultura dravidiana pré-ariana deixou vestígios importantes no vale do Indo, nas cidades de Mohenjo-Daro e Harappa - estabelecidas desde 3800 AEC e destruídas por volta do séc. XVIII AEC pelos invasores indo-europeus -, entre os quais se encontram selos que representam o que pode ser um proto-Shiva, como "Senhor dos Animais" (*Pashupati*), "itifálico e cornudo, sentado em postura de Yoga ou dançando triunfalmente como Natarâja [rei da dança]", junto com símbolos como "falos de pedra, suásticas, imagens do touro, da serpente, da deusa das Montanhas"[83] (recordando a famosa imagem do já referido deus celta Cernunnos no Caldeirão de Gundestrup, descoberto na Dinamarca e datado do século I AEC). "Os antigos Dravidianos veneravam as serpentes"[84] e, segundo Daniélou, a tradição shivaíta-dionisíaca tem como símbolos da viagem iniciática e iluminativa "a representação justaposta da espiral-serpente (imagem da deusa) e do labirinto (morada secreta do princípio masculino, do touro ou do falo; *Ibid.,* p.155). Shiva e Dioniso são ambos deuses da embriaguez e das bebidas embriagantes que facilitam a libertação das preocupações mundanas e o êxtase místico (cf. *Ibid*., pp.194-197), bem como da sacralização do erotismo e da sexualidade (cf. *Ibid*., pp.198-206), da dança, do teatro e das mascaradas carnavalescas, que são simultaneamente imagens da actividade divina e modos rituais e extáticos da sua incorporação (cf. *Ibid*., pp.249-262), sobreviventes no folclore e nas danças populares, bem como nas festas cíclicas de transição entre as estações do ano, onde por vezes se ritualiza um mundo às avessas da norma dominante (cf. *Ibid.,* pp.250-251 e 257-262).

Embora o culto formal e particular a Dioniso não pareça ser significativo na esfera lusitana, onde referências e figuras alusivas ao pai Liber e a entidades e temas báquicos assumem uma presença difusa[85], cabe notar, como vimos, ser no seu arquétipo que André de Resende, Amador Arrais e Luís de Camões filiam a Lusitânia e que os símbolos da tradição shivaíta-dionisíaca, segundo Alain Daniélou, têm uma presença destacada na cultura pré-histórica do extremo-ocidente da Península Ibérica. Com

[83] Cf. *Id., Shiva et Dionysos*, pp.30-31; Wendy Doniger, *The Hindus. An Alternative History*, New Delhi, Speaking Tiger Books, 2015, pp.65-84.
[84] Cf. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, pp.150-153.
[85] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia,* pp.242-248.

efeito, o megalitismo (com um simbolismo hierogâmico, onde os menires fálicos acompanham os dólmens ou antas que simbolizam entradas vaginais para o útero[86], ou onde os menires fálicos surgem a par de menires oróides (ovais) com vulvas em relevo[87]), as espirais, os círculos concêntricos, as linhas serpentiformes e os labirintos (por exemplo nos petróglifos galegos[88] e na arte rupestre portuguesa[89]) abundam no território das futuras províncias romanas da Galécia e da Lusitânia (a cultura megalítica mais antiga da Europa surgiu no território hoje português, irradiando do Alto Alentejo para o Norte da Europa, ao longo da faixa atlântica, bem como para o Mediterrâneo[90]). Há também a referência, na *Orla Marítima* de Avieno, a "um sem-número de serpentes" que expulsou o povo antigo dos Oestrímnios e "deu o seu nome à terra deserta": Ophyussa, a terra das serpentes[91]. Isto levou Mendes Corrêa à tese de que estas "serpentes" seriam povos cultores da serpente como símbolo divino – Avieno refere povos cuja designação incorpora os nomes de serpentes e dragões: Sefes e Dráganos (*Ibid*., p.22) - e que a Serpente seria o totem da Lusitânia[92].

[86] "El menhir consiste em uma sola piedra colocada de manera vertical en el suelo, lo que nos recuerda a los obeliscos, y muestra un inequívoco símbolo fálico. Al igual que el dolmen debía representar el claustro materno de la tierra, el menhir tendría su correspondencia con lo masculino, con el sol que genera, com el poder que viene de los cielos. Por lo que ambos pueden simbolizar la unidad del cielo y la tierra, de lo masculino y lo feminino"; (falando dos dólmens:) Se trata de construcciones trapezoidales con esquema básico de vagina más útero, correspondiendo el útero com la parte más profunda donde se hallan los enterramentos o altares" - José Ruiz Mata, *Megalitismo. Dólmenes y megalitos em el sur de la Península Ibérica*, s. l., Editorial Almuzara, 2018, pp.36 e 58.

[87] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, Editorial Verbo, 2002, pp.231 e 233.

[88] Antonio de la Peña Santos e J. M. Vázquez Varela, *Los Petroglifos Gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre em Galicia*, Sada, Edicios do Castro, 1992; Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernandéz Naval e Maribel Longueira, *O petróglifo do Filladuiro. Enigma na pel da pedra*, Noia, Editorial Toxosoutos, 2008; Mar Llinares García, *Los Lenguajes del Silencio. Arqueologías de la religión*, Madrid, Ediciones Akal, 2012. Cf. as reflexões de António Quadros sobre o simbolismo da espiral em *Portugal, Razão e Mistério*, I, pp.128-136.

[89] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, pp.345-348; M. Farinha dos Santos, *Pré-História de Portugal*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, pp.112-130.

[90] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, pp.185-196; M. Farinha dos Santos, *Pré-História de Portugal*, p.45; José Ruiz Mata, *Megalitismo. Dólmenes y megalitos em el sur de la Península Ibérica*, (este autor destaca as origens andaluzas da cultura megalítica, admitindo ainda a hipótese de que *Andaluzia* possa significar a terra da luz e do deus Lug).

[91] Avieno, *Ora Marítima*, p.21.

[92] A. A. Mendes Corrêa, *Le serpent, totem dans la Lusitanie proto-historique*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1928 (separata dos *Anais da Faculdade de Ciências do Porto*, t. XV).

Cabe neste momento recordar as afinidades atrás referidas entre Lug e Cernunnos, o deus celta cornudo, entre Cernunnos e Shiva e entre Shiva, Dioniso e Pã, o que sustenta as relações apontadas por Joaquín Arias entre Liber-Lusios e Lug. No contexto de uma mitosofia da Lusitânia, é particularmente relevante, no que respeita à relação de Dioniso e Pã, a possível relação da Hispânia com este último. Com efeito, Hispânia, segundo uma tese antiga, hoje renovada, significaria não "Terra dos Coelhos", como na leitura predominante, mas antes "Terra dos filhos do deus Pan"[93], nome divino popularizado como sinónimo de "Todo". Com efeito, o Pseudo-Plutarco diz que Dioniso, após dominar a Índia, teria conquistado a Espanha e deixado aí um Pã como "regente". Daí, segundo Sóstenes, em *Iberica*, o nome "Pania" do qual derivaria "Hispânia"[94]. Também Marco Varrão refere a regência de Pã e de Saturno na Lusitânia[95]. Segundo Plínio, Varrão reporta os povos que povoaram a Hispânia, bem como as figuras divinas que deram o nome à Lusitânia (Luso ou Lysa), acrescentando que "Pã era o governador de tudo isso"[96].

A referência de Varrão à regência de Pã e Saturno na Lusitânia é significativa, confirmando a imagem arcaica do Extremo-Ocidente atlântico como um lugar centrífugo, de alteridade e diferença, em relação à mitologia e religião olímpicas greco-romanas[97] (Avieno refere na *Orla Marítima* a consagração de regiões de Ophyussa a Saturno[98], o deus arcaico da Idade de Ouro). Recordemos que na Idade de Ouro e no reino de Cronos/Saturno "não havia diferença entre os deuses, os homens e

[93] Cf. Enrique Cabrejas Iñesta, *Karuo: El Secreto Íbero*, Almería, Editorial Círculo Rojo, 2013; *Id., ¿Por qué España se llama España?,* 2014.

[94] "[Dioniso] When he had mustered pans and satyrs, he subjugated India to his own scepters, and, having conquered Spain, too, he left a Pan behind as overseer of the regions. From him, he renamed the territory Pania, which the later generations by a slight change named Spain, as Sosthenes record in Iberica XIII" - Pseudo-Plutarco, *About rivers and mountains and things found in them*, traduzido por Thomas M. Banchich, com Sarah Brill, Emilyn Haremza, Dustin Hummel e Ryan Post, Canisius College Translated Texts, nº 4, Buffalo, New York, Canisius College, 2010, pp.14-15.

[95] Cf. Paulo Borges, "Dioniso, Pã, Lusitânia e Portugal", in *Quem é o Meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional,* Lisboa, Edições Mahatma, 2014, pp.140-141.

[96] Plínio, citado por Diogo Mendes de Vasconcelos, "Escólios aos quatro livros de Resende", in André de Resende, *As Antiguidades da Lusitânia*, p.211.

[97] Paulo Borges, "Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Ocidente Atlântico", in *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp.15-56.

[98] Cf. Avieno, *Orla Marítima*, pp.21 e 23.

os animais", antes do sacrifício sangrento que pôs fim à "comunidade" e "comensalidade" de todos os seres e instaurou o regime de separação que será sancionado por Aristóteles, o qual encerra as espécies dos viventes em si mesmas, sem possibilidade de qualquer hibridação, enquanto na tradição órfica, pitagórica e em Platão ainda há a possibilidade da transmutação e da metamorfose de uns nos outros[99].

Pã tem a sua primeira aparição numa ode de Píndaro, associado a uma deusa-mãe, Reia ou Cíbele[100], e mais tarde o mito apresenta-o como filho de Hermes e de uma ninfa (numa outra versão é filho de um amor adúltero de Penélope, mulher de Ulisses), com forma humana, mas chifres, quartos traseiros e patas de bode, um deus selvagem e itifálico (com o falo erecto) conhecido por emitir sons animais e por rir, bem como pelo ardor sexual com que perseguia as ninfas pelos bosques. Deleitou os deuses olímpicos, particularmente Dioniso, ao ser-lhes apresentado e foram eles que o baptizaram *Pan* porque a "todos" agradou (segundo a etimologia popular *Pan* tornou-se equivalente a *pãn*, que em grego significa "tudo")[101]. Pã multiplicou-se, cada geração de deuses passou a ter o seu Pã e no cortejo de Dioniso, a par de um grande Pã, existiam pequenos Pãs, *Paniskoi*[102]. O seu nome originou a palavra *pânico*, o terror sagrado que se expande na natureza e nos seres sempre que há uma epifania deste deus selvagem, personificação da energia genésica da totalidade cósmica[103]. Pã é um deus rústico e de pastores, cultuado não em templos construídos pelo homem, mas antes em cavernas e grutas no seio da natureza. O seu culto é originário da Arcádia, lugar de povos da montanha desprezados pelos demais gregos.

Pã tornou-se uma figura do Grande Todo, bem como do próprio paganismo ou panteísmo, a partir de um relato de Plutarco, que conta que no reino de Tibério um marinheiro, Thamus, a caminho da Itália foi interpelado por uma voz divina que lhe pediu que ao chegar a Palodes

[99] Cf. Pierre Vidal-Naquet, "Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs", in Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne. 3. Rites de Passage et Transgressions*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp.20 e 27-28. Cf. Platão, *Timeu*, 91c.

[100] Píndaro, *Odes Píticas*, III, 78.

[101] Cf. Homero, "A Pan", in *Hymnes*, texto estabelecido e traduzido por Jan Humbert, edição bilingue grego-francês, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 7ª edição, pp.210-212.

[102] Cf. C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Londres, Thames and Hudson, 1985, pp.173-175.

[103] Cf. Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, prefácio de Ch. Picard, Paris, 1963, 3ª edição corrigida; Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, p.724; Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genebra, 1979.

proclamasse que "o grande deus Pã está morto". Ao fazê-lo as notícias foram recebidas com gemidos e lamentos vindos da costa[104]. Os apologistas cristãos, como Eusébio de Cesareia[105], acolheram, repetiram e amplificaram esta narrativa como sinal da morte da antiga ordem pagã e advento do novo mundo cristão. A narrativa tornou-se uma referência poética e literária na cultura ocidental, tendo a figura de Pã conhecido um revivalismo de interesse a partir do século XVIII, sobretudo na arte e na literatura e em particular no Romantismo, estando associada ao neopaganismo vitoriano e eduardiano, a partir do qual também houve uma associação de Pã com Satã[106].

Para um psicólogo continuador de Jung, como James Hilmann, Pã permanece vivo nas "alterações psicopatológicas" da consciência, como os pesadelos, nas quais "os deuses reprimidos regressam como núcleo arquetípico dos complexos sintomáticos", seguindo a tradição de vários comentadores do relato de Plutarco que sustentam que Pã na verdade não morreu, tendo o que ele personifica sido antes recalcado no fundo da consciência. E o que ele personifica seria a própria *personificação* das forças naturais e não-humanas, ou seja, o modo de pensar "animista", "primitivo" e pré-lógico" em que deuses, heróis, ninfas, demónios, anjos, potestades, animais, lugares e coisas sagradas surgem como epifanias pessoais, antes da crítica a este suposto antropomorfismo fazer dos humanos as únicas pessoas do universo. A aparente morte e diabolização de Pã não expressaria senão a desconexão da consciência humana com a natureza e o próprio instinto (a natureza interior), a incompreensão da linguagem natural em que todo o mundo sensível – as coisas, os lugares e os animais - está impregnado de presenças sagradas e divinas. Quando Pã morre, ou seja, quando o ser humano e a consciência para ele morrem deixando de o percepcionar vivo e imanente em tudo quanto existe, essas mesmas coisas, lugares e animais convertem-se apenas neles mesmos – a pedra é apenas pedra, a árvore é apenas árvore - ou, quando muito, em meros símbolos ou pertença deste ou daquele deus[107]. É o diabólico processo de coisificação do simbólico e desdivinização dos entes que Eudoro de Sousa denuncia como correlato

[104] Cf. Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, *Moralia*, 5, 17.
[105] Cf. Eusébio de Cesareia, *Praeparatio Evangelica*, V.
[106] Cf. Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft,* Oxford University Press, 1999.
[107] Cf. James Hilmann, *Pan y la Pesadilla* [contém: Wilhelm Heinrich Roscher, *Efialtes. Tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la antigüedad clásica*], tradução de Cristina Serna, Girona, Atalanta, 2007, pp. 31, 40, 44 e 45.

da "invenção do homem" e que considera dar azo ao lamento de "Último Sortilégio" de Fernando Pessoa[108]. Ainda segundo Hillman, a repressão da experiência *pânica* da consciência é uma "causa básica" da degradação ambiental do mundo e a história ocidental, movida pela tecnociência e pelo "cristianismo civilizado", tudo faz para que Pã permaneça morto, a fim de poder continuar o processo de devastação de um mundo dessacralizado. O medo de Pã explicaria a antipatia e a violência contra os ecologistas radicais, que seriam os contemporâneos "acólitos de Pã"[109].

É neste contexto - e já na transição de uma mitosofia da Lusitânia para uma mitosofia de Portugal - que assume particular relevância a proclamação por António Mora de que o "Grande Pan renasceu!", saudando o "Regresso dos Deuses" no projecto neopagão de Alberto Caeiro, Ricardo Reis e dele próprio[110]. Embora o neopaganismo dos heterónimos pessoanos seja bastante diferente da experiência do mundo evocada por Hillman e Eudoro de Sousa, é significativo, à luz do tradicional perfil mitológico da Lusitânia, que António Mora assuma como missão de Portugal "tomar so-

[108] "Uma das portas de acesso ao mundo mítico é a reflexão sobre o *simbólico*. Se há uma realidade simbólica – aquela, cuja expressão mais adequada é o mito – é ela constituída por entes fluidos e translúcidos; de tal maneira fluidos, que indistinto se torna o limite entre o ser humano e o ser divino, entre o ser divino e o ser natural, entre o ser natural e o ser humano; e de tal maneira translúcidos, que através do ser homem transparece o ser animal ou o ser planta, o ser rio, mar ou montanha; ou através do ser deus transparece o ser humano ou o ser natural. Perca o simbólico a sua fluidez e a sua transparência, que sucederá? *Tudo se cousifica!* E a coisa, que nos mostra a sua face de terra, oculta seus veios de sangue ou de seiva, o corpóreo oculta o anímico ou o anímico oculta o corpóreo, o homem esconde o divino ou o divino esconde o humano. Quando o símbolo se cousifica, ou quando por diabólica inspiração ou sugestão, nós cousificamos o simbólico, a metamorfose já não é possível, e o poeta virá então falar-nos de um "Último Sortilégio" e cantar-nos, tangendo a lira da consciência infeliz, estes versos de desânimo e de renúncia: "Outrora meu condão fadava as sarças/ E a minha evocação do solo erguia/ Presenças concentradas das que esparsas/ Dormem nas formas naturais das coisas./ Outrora a minha voz acontecia./ Fadas e Elfos, se eu chamassse, via,/ E as folhas da floresta eram lustrosas" (Eudoro de Sousa, *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, in *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, prefácio de Fernando Bastos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp.190-191).

[109] Cf. James Hilmann, *Pan y la Pesadilla*, pp.102-103.

[110] "Saudo em Caeiro e Ricardo Reis, saúdo em nós-próprios o Regresso dos Deuses!/ Alegrae-vos, todos vós que choraes, sem saber porquê, na maior doença das civilizações!/ Grande Pan renasceu!" – António Mora, *Obras*, Edição crítica de Fernando Pessoa, volume VI, edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p.246. Veja-se uma outra versão, anterior: "Acclamo em Alberto Caeiro o Regresso dos Deuses! Alegrae-vos vos todos, que choraes no Decahir maior da Historia! *O Grande Pan renasceu*!" – *Ibid.,* p.242. Fernando Pessoa também traduziu o "Hino a Pã" de Aleister Crowley: *Obras*, III, pp.1293-1295.

bre si a vanguarda […] do movimento neo-pagão"[111], vendo aliás na obra de Alberto Caeiro o cumprimento de um verso das profecias de Nostradamus que utiliza nas suas considerações proféticas neosebastianistas e que interpreta como vaticínio de que de Portugal sairia a "voz" que daria "à terra" a "maior novidade intelectual" (cf. *Ibid.,* p.226)[112]. Este heterónimo faz seu o "paganismo syncretico de Juliano Apostata"[113], considerando que no "neo-paganismo portuguez […] as pátrias são apenas meios para um fim, que as transcende", o qual é a "Civilização" (*Ibid.,* p.150). Este sincretismo dos momentos civilizacionais anteriores é em Pessoa a essência da visão quinto-imperial do futuro português, a consumar-se na autosuperação da própria identidade nacional num "sermos tudo" ou "Ser tudo, de todas as maneiras" onde perpassa o espírito de Pã e que é aliás assumido como "o Paganismo Superior" ou "Politeísmo Supremo"[114].

Elementos dionisíacos na matriz religiosa e cultural galaico-lusitana: culto das ninfas, danças nocturnas em oferenda a uma divindade sem nome, adivinhação e teofania cósmica – o espírito libertador e libertário da Lusitânia

Não é necessário haver uma referência central e específica a Dioniso para se surpreenderem significativos elementos dionisíacos na ma-

[111] António Mora, *Obras,* p.141. Cf. também p.223.

[112] Transcrevemos uma versão portuguesa da quadra profética, que muitos intérpretes consideram relativa a Portugal: "Do mais profundo do Ocidente da Europa, / De pobres gentes um rapazinho nascerá, / Que por sua língua seduzirá grande grupo, / Sua fama no reino d'Oriente mais crescerá" – Nostradamus, *Profecias*, Centúria III, XXXV, Lisboa, Editorial Vega, 1978, p.87.

[113] Cf. António Mora, *Obras,* p.146.

[114] Cf. a paradigmática resposta a uma entrevista: "- O que calcula que seja o futuro da raça portuguesa? - O Quinto Império. O futuro de Portugal - que não calculo, mas *sei* - está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguêsmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade" – Fernando Pessoa, entrevista dada a António Alves Martins, *Revista Portuguesa*, n.^{os} 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), in *Obras*, III, pp.703-704.

triz espiritual, religiosa e cultural galaico-lusitana. Assinale-se que o culto das ninfas, inseparáveis de Pã e de Dioniso, bem como dos deuses *Lares*, se concentra, na Península Ibérica, na Galiza e na Lusitânia central e setentrional[115]. Atente-se, por outro lado, à importante referência de Estrabão às opiniões segundo as quais "os Galaicos não têm deuses e que os Celtiberos e os seus vizinhos a norte <fazem sacrifícios> a um deus sem nome, na lua cheia, à noite, diante das portas, e todos os membros da família dançam e ficam de vigília toda a noite"[116]. Esta alusão ao ateísmo dos galaicos deve ser entendida quer no sentido de que cultuavam deuses distintos dos cultuados pelos gregos[117], quer no sentido da ausência de ídolos[118] ou "representações de deuses"[119], dado que, na verdade, a maior concentração de divindades indígenas ibéricas ocorre no Norte, com destaque para a região acima do rio Douro, onde se nomeiam 75 dos cerca de 100 deuses desta área, quase metade dos cerca de 225 conhecidos em toda a Hispânia (cf. *Ibid.,* p.369). É interessante que esta profusão de nomes de deuses se concilie com o culto a um "deus sem nome", em vigílias e danças nocturnas, ao ar livre, no plenilúnio, o que pode sugerir um apofático fundo divino para além da sua manifestação na multiplicidade de divindades nomeadas, embora não figuradas. Todavia, o que avulta aqui é a presença central e prolongada da dança nocturna ao ar livre no culto a essa divindade inominada (que poderia aliás ser uma deusa, segundo a tese da origem celtibérica do culto a Cailleach[120]), o que indica que, na experiência do divino, a esfera do corpo predomina sobre a da mente conceptual e linguística, numa flagrante afinidade com o dionisismo e o shivaísmo. Que isso aconteça nas noites de lua cheia pode também relacionar-se com a importância do culto da Lua no mundo celta, particularmente marca-

[115] José María Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, pp.379-381. Sobre os Lares lusitanos, cf. *Id.*, *Religiones em la España Antigua*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991, pp.113-115.

[116] Estrabão, *Geografia,* Livro III, 4. 16, introdução, tradução do grego e notas de Jorge Deserto e Susana da Hora Marques Pereira, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp.77-78.

[117] J. Bermejo Barrera, *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*, I, Madrid, Ediciones Akal, 1994, p.14.

[118] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, pp.69-71.

[119] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.376 e 451-452.

[120] Julio Caro Baroja sustenta que a divindade anónima em questão deveria ser a Lua, cujo nome seria tabu pronunciar, sendo isso que daria lugar à afirmação do suposto ateísmo – *Los Pueblos de España*, Madrid, Ediciones Istmo, 1976, p.197.

do na cultura galega[121]. Estrabão, referindo-se ainda aos Lusitanos ou aos montanheses do Norte peninsular, acrescenta que, "enquanto bebem, dançam em círculo ao som da flauta e da trombeta, mas também saltam e põem-se de cócoras"[122] (o que, note-se, coincide com a descrição dos "pulos" e "saltos" em que, nos cantos e danças rituais comunitários, se expressa o transe e possessão extática dionisíaca[123]). Se a isto acrescentarmos a inclinação de galaicos e lusitanos para práticas divinatórias[124], encontramos reunidos na esfera galaico-lusitana, além das libações e da embriaguez extática, três aspectos centrais da experiência dionisíaca, que Walter Otto indica como "a música, a dança e a adivinhação"[125]. Uma vez que, como vimos, o êxtase dionisíaco dilui as fronteiras aparentes entre os seres – como na esfera de Saturno e Pã - e a epifania da divindade extravasa do mundo humano para a natureza e o cosmos (ou vice-versa), cabe também notar, embora no quadro mais amplo do politeísmo pagão, a persistência das oferendas colocadas em pedras, árvores, fontes e encruzilhadas, ainda vivas no século VI e condenadas por São Martinho de Dume como "culto do diabo"[126] (recorde-se que a imagem de Pã foi progressivamente assimilada à representação do Diabo). Note-se ainda que Prisciliano e os priscilianistas - cujo movimento, julgado como heterodoxo, floresceu abundantemente nas regiões da Galécia e da Lusitânia, tendo perdurado perlo menos até ao século VII - foram acusados, com ou sem fundamento, de promoverem danças e orações nocturnas nas florestas com homens e mulheres em estado de nudez[127].

Poderíamos acrescentar a este perfil singular da Lusitânia, desta vez numa vertente sócio-política, a frase célebre, atribuída a Gaius Julius Caesar, político e general romano (100-44 A.C.): "Há, nos confins da Ibéria, um povo que não se governa nem se deixa governar!". Sendo conhe-

[121] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas,* pp.452-453.

[122] Estrabão, *Geografia,* Livro III, 3, 7, p.65. Cf. também Arlindo de Sousa, *Antiqua Lusitana*, Rio de Janeiro, 1958, p.30.

[123] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques,* p.233.

[124] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.447 e 456.

[125] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, p.154.

[126] Cf. Martinho de Braga, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares (De Correctione Rusticorum),* edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p.120. Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.460-461.

[127] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* I, Madrid, BAC, 1986, p.186.

cida a resistência das tribos lusitanas a uma centralização política, a não ser na situação excepcional da guerra contra a invasão romana, em que se agruparam em torno da liderança de Viriato – num comportamento afim ao da maioria dos indígenas da América do Sul, em que a sociedade se opõe ao Estado[128] -, podemos encontrar aqui mais um factor da alteridade dionisíaca, libertadora e libertária da Lusitânia, que a destaca como centrífuga aos padrões hegemónicos da civilização dominante, na época representada pelo Império romano e hoje pelo império da tecnocrática, capitalista e mediática ordem global.

Conclusão – Da Lusitânia a Portugal por via do Priscilianismo: alteridade, heterodoxia e alternativa à policrise da civilização global dominante

No decurso desta viagem mitológica e mitosófica pelos nomes-numes das metamorfoses do Infinito no espírito do lugar lusitano, sondámos as várias hipóteses sobre a origem do nome Lusitânia, destacando a sustentada por André de Resende e pelos autores renascentistas, que o conota com Liber-Luso-Dioniso-Baco, ou seja, com o arquétipo dionisíaco, bem como a que o relaciona com o deus celta Lug e com a luz, notando ainda como por esta via há uma sugestiva relação íntima e hierogâmica com a deusa Cailleach, a deusa-anciã e "velada" ou "encoberta", que significativamente pode estar na origem dos nomes de Galiza e de Portugal, os nomes-numes ou teónimos que assinalam a nova metamorfose do espírito do lugar extremo-ocidental da Península Ibérica. Investigando depois o que a mitologia lusitana oferece em termos de proposta e vivência mitosófica, explorámos a complexa fenomenologia da experiência dionisíaca, que, em significativa relação com a mais antiga designação do extremo-ocidente peninsular, Oestrímnia, tem como centro o êxtase que transcende o princípio de individuação e a distinção sujeito-objecto na comunhão ou fusão com a natureza e o cosmos. Vimos como isto implica a transgressão da racionalidade que preside ao mundo convencional e que, relativamente aos padrões e referências deste – que são, no contexto histórico-cultural da Lusitânia, os do mundo clássico greco-latino - , se traduz em experiências de esquecimento de si, loucura e embriaguez, mas também de mascaramento teatral e metamorfose (também afins ao jogo *re-velador* de Cailleach), pelas quais o mundo do mesmo e do idêntico é transfigurado pela irrupção do outro e do diferente. Seguindo o convite

[128] Cf. Pierre Clastres, *La Société Contre l'État. Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp.25-28.

da instância dionisíaca (Dioniso é o deus *xénos*, "estrangeiro" e estranho, que vem de fora), ampliámos o horizonte da inter-textualidade mitológica e explorámos as reconhecidas afinidades entre Dioniso e Shiva, detectando a profunda convergência entre a experiência dionisíaca e a shivaíta. Ambas desvelam um mundo arcaico, anterior à matriz cultural indo-europeia, em que alguns dos mais destacados símbolos são comuns - megalitismo, espirais, serpentes, círculos concêntricos e labirintos -, sendo de notar que o mais antigo foco da cultura megalítica parece irradiar do sul da faixa atlântica peninsular. A respeito do simbolismo da serpente, recordámos que Ophyussa, a terra das serpentes, passa a designar esta região após as "serpentes" haverem expulsado o povo anterior, os Oestrímnios, segundo a *Orla Marítima* de Avieno e a tradição mais antiga que veicula. Este percurso, passando pelo desvendamento da inserção mítica da Lusitânia numa Hispânia desvelada como teónimo e lugar epifânico de Dioniso e Pã – o que sugere a integração da alteridade lusitana numa mais ampla alteridade hispânica -, confluiu no reconhecimento de significativos elementos dionisíacos na fenomenologia religiosa e cultural galaico-lusitana, nomeadamente o culto das ninfas, as danças nocturnas em oferenda a uma divindade sem nome, as práticas divinatórias e as oferendas às divindades nos espaços naturais, que atestam o sentimento da sua presença aí. Concluímos assinalando que a célebre referência de um general romano à resistência lusitana a governar-se e deixar-se governar contribui para delinear o perfil alternativo, libertador e libertário, da fenomenologia espiritual, cultural e social em que se manifesta o nome-nume Lusitânia.

A particular fenomenologia mítico-simbólica lusitana aponta, em termos mitosóficos, para experiências de sentido universal, acessíveis a todo o ser humano, claramente dissidentes dos e alternativas aos rumos dominantes da civilização hoje globalizada, como a libertação pelo êxtase desidentificador, o descentramento do eu e a superação do antropocentrismo, a outração metamórfica e o mascaramento teatral, a comunhão-fusão com a natureza e o cosmos sentidos como impregnados de presenças divinas, o desvelamento de e regresso a um mundo original onde cessam as distinções conceptuais e linguísticas que o *logos* humano estabelece entre os seres, a união hierogâmica do feminino e do masculino, uma espiritualidade somática e celebrativa, por via da música, do canto e da dança, bem como a experiência divinatória de sondar as propensões dos acontecimentos a partir da observação dos sinais do mundo sensível, experienciado como sagrado.

Tendo em conta que a predominante historiografia nacional – após a excepção de Alexandre Herculano[129] - aponta a continuidade entre Lusitânia e Portugal e que a singularidade do "mundo lusitano", na visão de Julio Caro Baroja, pela existência "de um elemento indígena muito obscuro" que expressa "um desenvolvimento muito particular", "prefigura" a do "mundo português" futuro, no contexto da Península Ibérica[130], cabe concluir referindo a tese de Jaime Cortesão sobre a origem da diferenciação cultural e social que conduziria, no Ocidente peninsular, à futura nacionalidade portuguesa. Dialogando com vários autores, mostra-se concordante com a "filiação" dos portugueses, sustentada pelo Padre Luiz Gonzaga de Azevedo, na sociedade constituída na Galécia e Lusitânia, no século V, pela união dos suevos "com os elementos étnicos aí preexistentes, e sobretudo com os lusitano-celtas romanizados". Sustenta Cortesão, porém, que a génese da diferenciação que conduzirá ao Portugal futuro remonta a um período anterior, apontando precisamente a existência, "desde os começos do último quartel do século IV até ao VII e, segundo alguns, até a invasão dos Árabes", no ocidente peninsular galaico-lusitano, da heresia priscilianista "de que Braga foi a capital religiosa". Apoiado em Menéndez Pelayo, na *Historia de los Heterodoxos Españoles* (obra hoje reconhecida como muito parcial, cabendo rever as suas interpretações à luz dos tratados atribuídos a Prisciliano[131]), destaca o peculiar cristianismo de Prisciliano, no qual se atribui "natureza divina à alma humana", se prega uma "doutrina anti-trinitária, impregnada de panteísmo e fatalismo astrológico", e se pratica o "princípio da igualdade revolucionária", não excluindo nem leigos nem mulheres "do ministério do altar"[132]. Constatando que, embora a heresia tenha atingido os mais altos cargos da hierarquia eclesiástica peninsular, "foi abraçada com veemência pelas massas populares, que algumas vezes se impuseram aos próprios bispos", Cortesão retoma a tese de Menéndez Pelayo de que a doutrina priscilianista, pelo "panteísmo idealista, pela crença na transmigração, a evocação das almas dos mortos, o fatalismo astrológico e o sacerdócio das mulheres, tinha profundas raízes célticas". É este fenómeno, no qual "todo um

[129] Alexandre Herculano, *História de Portugal. I – Introdução*, Lisboa, Ulmeiro, 1980, p.35 e 57.

[130] Julio Caro Baroja, *Los Pueblos de la Península Ibérica. Temas de etnografia española*, Barcelona, Editorial Txertoa/Editorial Crítica, 1991, p.155.

[131] Prisciliano, *Tratados*, estudo e tradução de Ricardo Ventura, Lisboa, INCM, 2005.

[132] Jaime Cortesão, "Quais os avós directos do português?", in *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, *Obras Completas*, I, Lisboa, Portugália Editora, 1964, pp.211-213.

povo" abraça "com fé ardente", na vertente galaico-lusitana, "um credo novo e em luta com a ortodoxia" dominante "na parte restante da Península", que para o autor é "a primeira e evidente manifestação da existência duma comunidade social, diferenciada e a caminho de nação". Uma vez que, em termos sociológicos, "todas as crenças religiosas com culto e ritos próprios são formas superiores de convivência, e, por conseguinte, de solidariedade social e ética", quando se afirmam como "expressão dum grupo em luta com outro", sendo fiéis "até o martírio", isso permite concluir corresponderem "a uma estrutura social, uma sensibilidade e um sentido novos da vida" (*Ibid.,* pp.213-214). Se a administração romana deu ao povo do finisterra ocidental peninsular a "ossatura indispensável", segundo Cortesão "nesse corpo bruxuleava uma alma própria", conservada pelos suevos, mas remontante ao "complexo étnico e cultural dos lusitano-celtas, romanizados", o qual, "animado já por uma consciência própria, [...] antecipa e anuncia, pela primeira vez, a nacionalidade portuguesa" (*Ibid.,* pp.214-215).

Jaime Cortesão retoma o essencial das teses de autores galegos e galeguistas anteriores – como Manuel Murguía, Portela Valladares, Otero Pedrayo, Vicente Risco (numa primeira fase) e Alfonso Castelao - acerca do priscilianismo como manifestação e reconfiguração de uma identidade étnico-cultural profunda, sob o signo de uma síntese pagã-cristã, explicando agora a partir dele a génese da diferenciação sócio-cultural que dará lugar à nação portuguesa. É muito relevante que a seu ver o factor remota, mas decisivamente conducente à formação de Portugal seja o que foi considerado como uma espiritualidade heterodoxa e herética, de natureza sincrética, aglutinando paganismo e cristianismo. Note-se que o anúncio de uma Renascença Portuguesa, em Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, no início do século XX, terá também como centro a intuição do surgimento de uma nova religião a partir das raízes da cultura nacional [133]. Vislumbramos aqui como o perfil singular, diferenciador e alternativo da potência numinosa designada como Lusitânia, enquanto continuadora das potências nomeadas como Oestrímnia e Ophyussa, é portadora de uma vida própria e eminentemente fecunda, que não se esgota na sua existência histórica e se continua na metamorfoses ulterior a que dá lugar, Portugal, o qual por sua vez é potência seminal do chamado

[133] Cf. Paulo Borges, "A Ideia de Renascença na "Renascença Portuguesa". Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa", in *A Renascença Portuguesa. Tensões e Divergências*, organização de Paulo Borges e Bruno Béu de Carvalho, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2016, pp.11-47.

Império do Espírito Santo-Quinto Império, na filosofia da história (pré e supra-)nacional que apresentaremos num próximo livro.

Apesar de não citar Jaime Cortesão, é muito provável que a sua tese, também pelas relações de proximidade entre ambos, esteja implícita nas considerações de Agostinho da Silva (casado em segundas núpcias com a filha de Jaime Cortesão, Judite) sobre as razões do culto popular do Espírito Santo (que assume como ícone maior da cultura portuguesa e brasileira), embora inspirado pelas ideias novas e dissidentes vindas do calabrês Joaquim de Flora por via dos franciscanos (curiosamente afins ao priscilianismo no que respeita ao sentido de uma revelação divina em aberto e ao dom/busca uma "inteligência espiritual" da Escritura), ter encontrado em Portugal terreno fecundo e propício para a enorme expansão que aqui teve no século XIV, desde a sua fundação em 1321, em Alenquer, pela rainha Santa Isabel. Segundo Agostinho da Silva, "o povo português já tinha consigo tudo o que era necessário" para que um novo fenómeno espiritual aqui florescesse, destacando, como primeiro e mais importante factor, uma particular propensão espiritual assim descrita: "[...] um substrato de inquietação religiosa, tão mal conhecido ainda, que arranca das raízes do priscilianismo e que está, como já tem sido notado, na *Demanda do Graal* ou na poesia dos *Cancioneiros* e em que um anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal, se sobrepõe a critérios religiosos que sancionam afinal um estado de ex-comunhão"[134].

Nesta passagem, tão concisa quanto fecunda, Agostinho entronca a disponibilidade dos portugueses para o que, aos olhos da Igreja Católica, veio a surgir como uma dissidência heterodoxa (ou seja, etimologicamente, uma "opinião outra, diferente"), na "inquietação religiosa" patente nas raízes pré-nacionais da dissidência priscilianista e que considera prolongar-se em dois fenómenos literários e culturais marcantes da cultura portuguesa: a *Demanda do Graal* e a poesia dos *Cancioneiros.* Sem podermos explorar aqui todo o fundamento e alcance desta observação[135], realçamos que a interpretação global que o pensador faz da "inquietação religiosa" subjacente às "raízes do priscilianismo" e às suas epifanias culturais posteriores é a de consistir num "anseio de fusão com a natureza" e de "reconciliação com a planta e o animal", sobrepondo-se a "critérios

[134] *Id.,* "Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo" (1967), in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, organização e introdução de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editores, 2000, p.325.

[135] Desenvolvemos algumas considerações sobre a questão em *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora, 2006, pp.135-138.

religiosos" sancionadores da "ex-comunhão", ou seja, da cisão entre o ser humano e o mundo natural não-humano, nomeadamente nas suas esferas vegetal e animal. Isto pode sugerir que esses "critérios religiosos" são os do (teo)antropocentrismo, que na sua vertente religiosa remonta aos críticos versículos do *Génesis* acerca da criação do ser humano e da sua divina vocação para o domínio da terra e dos seres não-humanos, pelo menos nos termos da sua tradução e leitura dominantes[136]: "Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra: [...] Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra"[137].

Estas palavras, acriticamente retomadas e reinterpretadas na legitimação teológico-religiosa do (frustrado) projecto moderno de emancipação da e de submissão da natureza[138], com expressões lapidares em Francis Bacon e Descartes (*Ibid.,* pp.91-96), estão na origem do processo de "desdivinização" (Schiller), "desencantamento do mundo (Max Weber) e devastação da natureza (convertida na "Waste Land" - "Terra Gasta" -, tematizada desde o ciclo do Graal até T. S. Eliot), que conduz hoje ao Antropoceno, a sexta extinção massiva da biodiversidade, devida a causas humanas, e ao risco de colapso ecológico global. Isto torna sobremodo relevante que Agostinho da Silva veja na "inquietação religiosa" procedente das "raízes do priscilianismo" uma alternativa à própria matriz do rumo disfuncional e letal da civilização globalizada, que aponta para uma reintegração na natureza e uma harmonia com os seres não-humanos, possível por uma radical mutação do estado comum de consciência e percepção da realidade - não normal, mas normalizado -, pelo regresso ao que considera a original experiência dos humanos, uma "completa comunhão" com a "Natureza", sem distinção alguma "entre si próprios e o mundo que os rodeava", vista como a origem das narrativas acerca da Idade de Ouro ou do Paraíso e verificada ainda em vários dos povos ditos

[136] Veja-se uma tradução mais suave dos verbos hebraicos *kavash* e *radah*, habitualmente vertidos como "submeter" e "dominar", em Enzo Bianchi, "La salvezza dele creature", in Enzo Bianchi, Pietro Chiaranz e Anne-Laetitia Michon, *Uomini e Animali*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2011, p.15.

[137] *A Bíblia de Jerusalém*, *Génesis I*: 26 e 28, São Paulo, Paulus, 1995, p.32.

[138] Cf. Rémi Brague, *Le Régne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015, pp.14-18.

"primitivos". Na sua visão, o "progresso futuro" da "vida religiosa", realizando "o sonho místico de um misticismo universal", seria o regresso a essa experiência, pois "só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o 'eu' e o 'outro'"[139].

Notando que esta absorção mística numa experiência de não-separação entre si e o mundo é o cerne da experiência dionisíaco-shivaíta que vimos inerente à mitosofia lusitana, cabe acrescentar que, embora não o tenha explicitado, podemos supor que a razão da interpretação que Agostinho faz da "inquietação religiosa" inerente ao priscilianismo como um "anseio de fusão com a natureza" e de "reconciliação com a planta e o animal" se prende com as acusações feitas aos priscilianistas de práticas de retiro em lugares afastados da natureza, de não comungarem a hóstia nas igrejas, guardando-a para o fazerem no seio da natureza, de vegetarianismo, caminhar descalços, orar e dançar nus, benzer as plantações, cultuar os astros, etc. Note-se como tudo isto é não só afim ao sincretismo pagão-cristão, sob o signo da matriz indígena e celta da cultura galaico-lusitana, assinalado pelos autores galegos e por Jaime Cortesão, como sobretudo ao complexo mítico-simbólico da Lusitânia, no qual Liber-Luso-Dioniso-Shiva-Lug-Cernunnos-Cailleach-Pã configuram, como vimos, uma radical reorientação da consciência humana para a experiência de absorção no divino e no sagrado no seio da Terra, da natureza e do cosmos, no aqui-agora desta mesma vida, numa transcendência-imanência somaticamente vivida e não num longínquo, metafísico e desencarnado estado pós-morte.

As teses de Jaime Cortesão e Agostinho da Silva apontam assim o fenómeno priscilianista, em sua ampla difusão e adesão na esfera galaico-lusitana, como o elo de metamorfose e continuidade entre a fenomenologia mítico-simbólica da cultura lusitana e a emergência do sentimento nacional português. Ficando para outra ocasião explorar e desenvolver a tese da origem dos teónimos Galiza e Portugal na relação com a deusa Cailleach, concluímos apontando a fecundidade desta percepção de que a alteridade, heterodoxia e alternativa da mitologia e mitosofia lusitanas, em relação à civilização romana e urbana então globalizada, se prolonga, por via do priscilianismo, no surgimento de Portugal e do continuado sentido outro, heterodoxo e alternativo de alguns dos ícones mais salientes da sua cultura em relação ao actual e global modelo dominante de civilização, como é o caso do Culto Popular do Espírito Santo e do Quinto

[139] Agostinho da Silva, "A Comédia Latina", in *Estudos sobre Cultura Clássica*, organização e introdução de Paulo Borges, Lisboa, Âncora, 2002, pp.301-302 e 304-306.

Império, entre outros. Explorar, aprofundar e divulgar esta singularidade da cultura lusitana e portuguesa - e, sobretudo, cultivá-la activamente, vivenciando-a e incarnando-a na transformação pessoal e comunitária da consciência e da vida - é hoje tanto mais decisivo e urgente quanto nela se divisam propostas universais, benéficas para toda a humanidade e clara e radicalmente libertadoras e alternativas em relação ao regime dualista, antropocêntrico e egocêntrico de consciência que está na raiz da galopante e letal devastação antropocénica do mundo, nesta dramática policrise da contemporânea civilização globalizada em que fomos chamados a viver, unindo inseparavelmente a contemplação e a acção.