

## OS FESTIVAIS COMO ENCENAÇÃO DA SOCIEDADE\*

Ciro Flamarion Cardoso\*\*

### **Resumo:**

*Este artigo parte da indagação sobre se seria possível estender a algumas sociedades antigas o enfoque de certos festivais como uma encenação da realidade, como no estudo realizado por Robert Darnton a respeito de uma procissão religiosa francesa dos Tempos Modernos. O tema é explorado com um exemplo egípcio, relativo ao festival de Opet (Tebas, século XIII a.C.), e outro helênico – o episódio da volta de Pisistrato ao poder, quando foi encenado um apoio da deusa Palas Atená a esse fato político (Atenas, século VI a.C.).*

**Palavras-chave:** *encenação ritual do social; festival egípcio de Opet; encenação envolvendo a deusa Palas Atená na época da tirania.*

### **Introdução**

Num livro seu que constitui uma coletânea de trabalhos curtos, o historiador-antropólogo Robert Darnton incluiu o ensaio “Um burguês organiza seu mundo: a cidade como texto” (DARNTON, 1986, p.141-88). Um dos elementos do capítulo em questão é a constatação de que a primeira metade da fonte que utiliza o autor – uma descrição da cidade de Montpellier em 1768, redigida por um burguês local – “está escrita como a narrativa de uma procissão”, esclarecendo o autor a seguir que, na Europa dos Tempos Modernos, as procissões eram eventos importantes na

---

\* Artigo recebido em 31/01/12 e aprovado em 03/03/12.

\*\* Professor titular de História Antiga e Medieval da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (Ceia/UFF) e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH/UFF).

vida urbana e se caracterizavam por apresentar (ou representar), em seu ordenamento, os diversos segmentos da população citadina, considerados e hierarquizados de acordo com certa visão da ordem social (DARNTON, 1986, p.142-43). Este aspecto foi o que me chamou a atenção no artigo de Darnton, levando-me a perguntar: em que medida, com as fontes subsistentes, pode-se aplicar um raciocínio similar às sociedades da Antiguidade mediterrânea? Neste texto, tratarei de abordar tal tema mediante a análise de dois casos: um deles tomado à longa história do Egito faraônico, o outro à Atenas arcaica do século VI a.C.

Outrossim, esta exposição se insere na atual tendência, em Antropologia e em História das Religiões, de detalhar o estudo dos rituais, ressaltando a sua importância e o seu caráter de origem de muitos aspectos religiosos – quando, no passado, o aspecto ritual costumava com frequência aparecer numa situação excessivamente subordinada às crenças e aos mitos.

O ritual envolve, acima de tudo, *ações* ou *práticas*, coisas que as pessoas *fazem* ou *desempenham*. Pode incorporar pensamentos, mas primam, nele, os aspectos de ação sobre os conceituais. No transcurso das atividades rituais, a *função* do oficiante tem predomínio sobre a sua *pessoa*. Ainda mais do que outros aspectos das religiões, o ritual é altamente contextualizado, tem um forte caráter situacional, o que exige o cuidado de perguntar se práticas rituais aparentemente similares, constatadas em diferentes sociedades e épocas, na realidade supunham ou veiculavam os mesmos significados, ou significados próximos. Até mesmo a repetição de um tipo de ritual – por exemplo, os festivais divinos – não garante a identidade do desempenho e significado em cada ocasião, por mais que pareça rígido o controle sobre os gestos, palavras e etapas do ritual de que se tratar. O próprio fato de realizar-se em contexto modificado por alguma crise social, por exemplo, pode investir de novos conteúdos um ritual aparentemente repetitivo, rotineiro.

Alguns autores pretendem que a ação ritual tenha a ver com o hemisfério direito do cérebro – relações espaço-visuais e percepções holísticas não verbais – mais do que com o hemisfério esquerdo e, portanto, com o pensamento analítico e as percepções verbais bem delimitadas. Seu modo de ação tende a reforçar a unidade e a solidariedade que experimentam os participantes. Isto é assim, sobretudo porque o espaço do ritual é o dos limites, das zonas de transição (vida/morte, este mundo/outro mundo, pestilências e catástrofes, falhas a serem remediadas, garantia de que os ciclos sociais e naturais se reiterem satisfatoriamente, etc.). Ao contrário, porém,

do que pretenderam certas teorias hiper-realistas e hiper-racionalistas, numerosas e influentes, em especial no século XIX, embora os rituais habitualmente exerçam um efeito catártico e de busca de segurança num mundo inseguro, reduzi-los a uma forma de lidar com neuroses individuais ou coletivas é atitude altamente reducionista.

Com frequência, o ponto de partida da ação ritual é um evento ordinário, quotidiano, rotineiro (limpeza, banho, refeição, troca, etc.); mas tal ação modifica vários dos elementos integrantes dos eventos que utiliza ou de que parte, intensificando-os, formalizando-os e separando-os do contexto rotineiro de diversos modos. Assim, termina por distanciar-se do mundano, embora possa ser percebido em contraste com ele, observando-se, em cada caso, o que é modificado, invertido, negado ou aludido num contexto distinto.

A ação ritual apoia-se segundo modalidades e lógicas que variam muito num mundo de símbolos, ou seja, de simbolizações e semioses. É próprio dela uma tensão entre clareza e opacidade, ordem e caos – mesmo porque muitos dos símbolos que usa são abertos, maleáveis, dependentes para seu funcionamento do próprio contexto ritual, bem como passíveis de apreensões variadas, além de conterem sempre, ao mesmo tempo, níveis tanto manifestos quanto latentes, tanto conscientes quanto não conscientes. Não existe garantia de que os participantes em um mesmo ritual o percebam e vivenciem em forma exatamente análoga. Nesse sentido, podem atuar, entre outras variáveis, diferentes relações e situações sociais, envolvendo percepções distintas de elementos de uma mesma cultura.

Considerando-se o poder como uma relação, e não como algo que se exerce unilateralmente, a ação ritual é poder, mais do que simples instrumento de poder e controle. Uma das funções que exerce é, sem dúvida, legitimar a hierarquia social, com suas diferenças e privilégios. Sendo o poder uma relação, o poder que se exerce num ritual tanto pode, eventualmente, ser fator de conformidade (talvez mais frequentemente) quanto de mudança social. O funcionamento de um sistema ritual exige a presença de elementos de constrangimento, mas também de possibilidade, abertura, pelo menos, relativa e negociação, para que sua eficácia possa se manifestar. Em certos casos, o ritual improvisa, e ele pode ser um *locus* em que a tradição é revisada mais do que simplesmente reafirmada.

Por último, como qualquer fenômeno social humano, os rituais reiteráveis surgem, transformam-se e, em algum momento, o seu poder se deteriora.

Depois de uma fase mais ou menos longa de declínio de sua eficácia - durante a qual sua conservação pode ser somente uma tradição bastante artificial, mera fachada -, todo ritual acaba por desaparecer, seja enquanto o seu contexto sociocultural ainda está vigente, o que levará à sua substituição dentro de um sistema de pensamento e ação ainda reconhecível em seus contornos, seja quando o próprio contexto sociocultural desaparece (BELL, 1992; GRIMES, 1982; HAMERTON-KELLY [Org.], 1987; TAMBIAH, 1979. Especificamente sobre os rituais templários egípcios: SHAFER, 1997).

Talvez convenha esclarecer que, neste texto, limitar-me-ei ao ritual em seu sentido estritamente religioso, por não participar da tendência atual - sobretudo, antropológica e arqueológica - a estender a noção de “ritual” também a variados aspectos não religiosos das sociedades humanas. Basicamente, é minha opinião que um dos fatores que levam às escolhas atualmente populares a respeito é a adoção do assim chamado “individualismo (ou interacionismo) metodológico” (Cf. FAVERSANI, 2003). Para historiadores como eu, cuja tendência é sublinhar os aspectos coletivos ou sociais mais do que os indivíduos e suas interações, esses “rituais” não religiosos são encarados como programações sociais dos comportamentos - de que os rituais religiosos são exemplos, entre outros (Cf. SABBATINI et al., 1975).

### **O social encenado sob controle: o festival teban de Opet**

Os antigos egípcios não faziam, obviamente, caracterizações sociológicas. Tinham, porém, um vocabulário que lhes permitia se referirem à sua sociedade, sobretudo em contextos míticos ou rituais, percebendo-a como um todo ou como composta por partes integrantes complementares. Três termos coletivos - *pat*, *rekhyt* e *henmemet* - formavam tal vocabulário. Cada um desses vocábulos podia, ocasionalmente, designar por si mesmo o conjunto dos humanos (ao que parece, egípcios unicamente). Mas também era possível que duas das palavras em questão aparecessem juntas - *pat* e *rekhyt* -; nesse caso, o primeiro termo assumia o sentido de “nobres” ou “privilegiados” (possivelmente, na origem, parentes do rei), e o segundo, o de “pessoas comuns” ou “súditos”. O termo *rekhyt*, de início, remetia (na época da unificação egípcia) a povos vencidos do Delta, o que mostra que seu núcleo semântico situava-se em torno da ideia de “sujeição”; com o tempo, passou a designar genericamente os súditos do rei do Egito, em especial os menos privilegiados. Por fim, os três termos podiam também apa-

recer todos juntos e, quando isto ocorria, *henmemet* designava uma categoria de seres humanos (egípcios) que se traduz habitualmente como “povo solar de Heliópolis” – ao contrário dos outros dois termos, compreensíveis sem problemas para nós quando designam, sem ambiguidade, categorias sociais distintas no sentido, como vimos, de separar os privilegiados dos não privilegiados (no antigo Egito, o elemento de distinção entre ambas as categorias era o acesso regular ou não ao Palácio real, entendido como Residência ou como máquina administrativa), *henmemet*, quando aparece como categoria social ao lado das outras duas, é de compreensão difícil. Há hipóteses, a respeito, que ora colocam tal categoria hierarquicamente acima da dos *pat*, ora abaixo dela, sem que disponhamos de elementos que esclareçam definitivamente a questão.

Vou ilustrar o uso dos três termos, mencionados num texto que tem a ver diretamente com o sentido que poderiam assumir no Festival de Opet, já que se trata de uma passagem de um hino a Osíris, integrante do encantamento 185 A (S 4) do *Livro dos mortos*, num ponto que se refere especificamente ao faraó em sua qualidade de Hórus, filho e herdeiro de Osíris, no processo de apossar-se dos diversos elementos do universo ao subir ao trono:

*Quão bem-vindo é o filho de Osíris, Hórus, firme em sua resolução [lit. seu coração]! Contemplai o filho de Ísis e herdeiro de Osíris, para o qual se reuniu o Conselho da Verdade – a Enéada, o senhor do universo em pessoa, os senhores de Maat que se uniram a ela [a Maat] e deram as costas à falsidade, todos reunidos – no grande recinto de Geb, para entregar-lhe o ofício de seu senhor, a monarquia da verdade (de Maat). (...) Ele [Hórus] recebeu o governo das duas margens (do Nilo), a coroa branca permanece em sua cabeça. Ele designou à terra os seus deveres, estando o céu e a terra sob sua responsabilidade. A humanidade lhe está sujeita: **rekhyt**, **pat**, **henmemet**; os egípcios e os habitantes das ilhas (do Egeu). O que o disco solar abarca está sob sua supervisão: o vento do norte, o Nilo, a inundação, as plantas que são a sustentação da vida, tudo aquilo que é renovado pelo deus do cereal. Ele dá toda a sua vegetação, o produto dos campos; ele traz a saciedade, colocando-a em todas as terras, enquanto todos se alegram, os corações estão satisfeitos, os peitos se rejubilam e todos estão felizes. Todos adoram a sua perfeição. (ALLEN, 1974, p. 204)*

Na parte do texto reproduzido que é pertinente ao nosso assunto, isto é, quando é mencionado o processo de sujeição dos humanos ao faraó, a forma de designar a totalidade dos egípcios é mediante a enumeração dos três termos que havíamos mencionado, também em outros casos, podendo constar só os dois primeiros (BARGUET, 1967, p.272); a seguir, por sinédoque, a menção aos habitantes das ilhas do Egeu ao lado dos egípcios caracteriza, de outro modo, a totalidade dos humanos – compreendendo, desta vez, todos os egípcios e todos os estrangeiros.

No dia 15 ou 19 do segundo mês da primeira estação, a da inundação (*akhet*), correspondendo *grosso modo* ao nosso m s de agosto, de acordo com o antigo calendário litúrgico egípcio – luniestelar – tinha início, a cada ano, o Festival de Opet, o mais longo dos festivais tebanos: sua duração passou de onze para vinte e quatro e, depois, para vinte e sete dias. Sua data fazia com que, ao começarem as festividades, a cheia do Nilo já estivesse, em anos normais, numa etapa avançada.

O início e, ao mesmo tempo, o momento culminante do festival era uma procissão que, partindo do templo de Karnak, dirigia-se ao de L xor, indo por terra e voltando pelo rio, como parece ter preferido a rainha Hatshepsut – a primeira a mandar elaborar uma representação em imagens de etapas da festa, ignorando-se se tal festividade existira antes de seu reinado, embora haja alguns indícios indiretos de que sim –, ou utilizava a via aquática tanto na ida quanto na volta, como depois se passou a preferir. Nessa ocasião, a barca-tabernáculo de Amon-Ra, contendo a estátua de culto, deixava o templo principal do deus, em Karnak, e, acompanhada da imagem do *ka* real em sua própria barca, bem como na das barcas-tabernáculos da esposa e do filho de Amon, respectivamente a deusa Mut e o deus Khonsu, dirigia-se ao seu outro grande templo, o de L xor, situado, como o de Karnak, na margem oriental de Tebas. Em L xor se desenrolavam ritos potentes, destinados a renovar as faculdades tanto do fara o quanto de Amon. Em seguida, as barcas sagradas voltavam a Karnak. Terminada a parte religiosa da Festa de Opet, começavam muitos dias de celebração coletiva, com grande consumo de comida e bebida, incluindo alguns aspectos que, hoje em dia, seriam chamados de carnavalescos.

Uma cuidadosa reconstituic o da procissão e do ritual de Opet foi proposta por Lanny Bell,   base: (1) de textos; (2) da configuração arquet nica dos dois conjuntos templários envolvidos, bem como do eixo processional que os unia (com capelas para o repouso das barcas sagradas no

caminho terrestre); (3) e, principalmente, da copiosa iconografia disponível a respeito (BELL, 1997, p.127-84).

A procissão tinha início, ao que parece, num santuário jubilar, construído por Thotmés III em anexo à parte traseira do eixo leste-oeste do grande templo de Amon em Karnak, o *Akh-menu*. À barca portátil contendo a estátua do *ka* real somavam-se sucessivamente as barcas de Amon, de Mut e de Khonsu, saindo de seus respectivos santuários em Karnak; carregadas por sacerdotes e acompanhadas por oficiantes, iam-se juntando à procissão solene que, segundo as representações feitas no reinado de Ramsés II, tomava o caminho do cais do templo, após ter o rei incensado as barcas da tríade divina de Tebas. No cais, as barcas-tabernáculos portáteis (incluindo a do rei-deus), o rei em pessoa e um círculo seleto de altos funcionários e sacerdotes eram embarcados em direção ao cais de Lúxor, situado mais ao sul. Em terra, acompanhando o lento e solene avanço da frota sagrada, sendo os barcos fluviais arrastados por meio de cordas puxadas por numerosos grupos de homens, outra procissão demandava Lúxor, integrada por tropas armadas, precedidas de estandartes engalanados com plumas, carros de guerra também ataviados, músicos e bailarinas acrobáticas. A multidão seguia o progresso de ambas as procissões, a terrestre e a fluvial, aclamando a passagem dos deuses e do rei divino. Ao chegarem ao cais de Lúxor, as barcas sagradas encontravam a procissão terrestre, agora encabeçada pelos príncipes, princesas e grandes funcionários da corte, carregando buquês e oferendas. O gado gordo, destinado aos sacrifícios, enfeitado, também estava à espera. A procissão, doravante unificada, penetrava no grande pátio setentrional do templo, cercado de colunas.

O que resta da decoração da época de Hatshepsut (proveniente de uma capela para repouso da barca divina portátil de Amon) deixa claro que, já em seu reinado, estava prevista a participação de representantes dos *pat* e dos *rekhyt* nas cerimônias desenvolvidas no templo de Lúxor – não somente os ritos de renovação de Amon e do faraó, de que ainda vamos falar, mas também, por exemplo, consultas oraculares à barca do deus. Com efeito, restam, no pátio com colunas de Lúxor, representações (da época da rainha-faraó) dos *pat* como humanos ajoelhados, e dos *rekhyt* figurados pelo pássaro, que é, na escrita, o hieróglifo habitual dessa palavra. Acompanham tais figuras inscrições que dizem “Adorar Amon-Ra [sendo o nome do deus acompanhado de diversos epítetos] por todos os *pat*, para que vivam” e “Adorar Amon-Ra [e epítetos] por todos os *rekhyt*, para que vivam”. Cerca de dois séculos mais

tarde, quando Ramsés II mudou a disposição e a decoração do pátio com colunas de Lúxor, manteve, na organização do espaço, uma divisão do pátio em questão, a qual reservava a sua parte oeste para a entrada da procissão proveniente de Karnak, enquanto do lado leste, figuras e inscrições indicam estarem previstos locais onde se poriam de pé representantes dos *pat* e dos *rekhyt*, que aguardariam a chegada da procissão para então aclamarem Amon e o rei. Também no grande pátio aberto do templo, numa etapa posterior das cerimônias, as figuras e inscrições voltam a mostrar que ali, igualmente, representantes das duas categorias aguardavam que o rei emergisse do interior do santuário após cerimônias de renovação dos poderes seus e de Amon, acessíveis somente a poucos privilegiados, para, de novo, aclamarem o monarca e o deus. No pátio maior, a entrada norte é designada por uma inscrição como sendo o lugar de ingresso dos *rekhyt*: “Grande portal do Rei do Alto e Baixo Egito, Usermaatrat-Setepenra [Ramsés II], (que) todos os *rekhyt* adoram para que (assim) vivam”. Ignoramos tudo, porém, sobre a maneira como eram selecionados os representantes dos *pat* e dos *rekhyt* que participavam, em Lúxor, do festival de Opet, adorando Amon e o rei. Podemos formular a hipótese de que a própria procissão, móvel, enquanto os *pat* e *rekhyt* aguardavam, imóveis, a sua chegada – o movimento processional podia, no antigo Egito, ser equiparado à trajetória do Sol no céu –, representasse o terceiro elemento simbolizador do povo egípcio, os *henmemet* ou “povo solar de Heliópolis” (sendo a cidade de Tebas, aliás, considerada “a Heliópolis do sul”).

Chegada a procissão ao templo de Lúxor, após apresentar oferendas de boas-vindas aos deuses de Karnak, o rei encabeçava a continuação do movimento processional em direção ao interior do recinto mais sagrado do santuário, furtando-se, por algum tempo, com seus acompanhantes e as barcas divinas, ao olhar dos comuns mortais.

Na parte mais secreta do templo, realizar-se-iam as ações rituais destinadas a renovar tanto o rei quanto o deus, após as quais a multidão, incluindo representantes dos privilegiados e populares, desta vez no pátio maior de Lúxor, situado mais para o sul, acolheria o rei divino e os deuses, em especial Amon-Ra, cujos poderes haviam sido regenerados ritualmente. Uma parte do ritual incluía uma reiteração das cerimônias da coroação do rei pelo próprio Amon (representado, provavelmente, por um sacerdote mascarado). O faraó aparece representado, após tal cerimônia, como uma criança divina mamando numa deusa – um símbolo de renovação. Como os egípcios acreditavam que palavras semelhantes significavam conceitos



vinculados entre si, jogos de palavras marcavam pontos centrais do ritual de Opet. Assim, por exemplo, quando das oferendas do rei a Amon-Ra de Karnak no santo dos santos destinado à barca-tabernáculo do deus em Lúxor, a apresentação pelo faraó a Amon de “água pura” da inundação (*uab*) agia, por sua vez, sobre o próprio rei, tornando-o “puro” (*uab*). Quando o monarca estendia a Amon “flores frescas” (*renepyt*), tal ação “tornava jovem” (*renepyt.i*) o ofertante; a queima de incenso (*senetjer*) em honra ao deus “deificava” (*senetjeri*) o faraó oficiante, etc.

Acredita Bell que a análise da festa de Opet sirva também para compreender a natureza especial do templo de Lúxor, que tomou a forma que ainda nele vemos hoje em dia, ao longo de um século e meio aproximadamente, entre o reinado de Amenhotep III (1391-1353 a.C.) e o de Ramsés II (1290-1224 a.C.), embora haja indícios de sua existência em etapa anterior, como vimos, se bem que traços arquitetônicos propriamente ditos do santuário mais antigo não hajam sobrevivido. Tratava-se, segundo aquele autor, de dois templos em um: uma parte do edifício, ao sul, era a residência habitual, durante todo o ano, de um avatar de Amon, chamado Amenemopet, deus ali cultuado todos os dias, enquanto a outra porção, muito mais extensa, ao norte, constituía um elaboradíssimo santuário para o barco-tabernáculo portátil de Amon-Ra de Karnak e as outras barcas que acompanhavam a sua, quando da visita anual a Lúxor, por ocasião do Festival de Opet. Tal festa demonstrava, entre outras coisas, que as duas formas de Amon eram consideradas modalidades de uma única divindade.

A interpretação do Festival de Opet empreendida por Bell depende também de uma teoria acerca do sentido atribuído à parte da personalidade dos homens e dos deuses que os egípcios denominavam *ka*. Dotado de muitas atribuições, incluindo a de permitir a continuidade da vida mediante a alimentação (refeições quanto aos vivos, oferendas no tocante aos deuses e aos mortos), no caso específico do rei o *ka* faraônico – que passava de um monarca de carne e osso para o seguinte sem deixar de ser o mesmo – seria também a representação essencial, no mundo visível, do deus criador, assimilado a Amon-Ra: configuraria, portanto, o elemento que penetrava e divinizava cada rei quando subia ao trono. O Festival de Opet servia para demonstrar a unidade básica do rei dos deuses, Amon, e de seu filho e representante na terra, o faraó, ao mesmo tempo que renovava os poderes de ambos ao iniciar-se, na época da inundação, um novo ano religioso (BELL, 1997; BELL, 1985; SOUROUZIAN, 1990; TEETER, 1999, p.41, 90, 93 e 206).

## Palas Atená reconduz Pisístrato ao governo de sua cidade

O curioso episódio que nos interessará, agora, é narrado por Heródoto – I, 60 – e retomado em termos bastante similares por Aristóteles em sua *Constituição de Atenas*: XIV, 4. Teria ocorrido por volta de 556 a.C., embora tal data seja objeto de controvérsia, como acontece, aliás, com toda a cronologia dos exílios de Pisístrato. Depois de perder o poder em Atenas e ser exilado pela primeira vez, o tirano pôde voltar à cidade e reassumir a tirania, passados alguns anos, por ocasião de uma aliança com o almeônida Megacles. A maneira como tal coisa teria acontecido é narrada por Heródoto como um “plano tolo”: os confederados vestiram uma mulher alta e bela com uma armadura completa, puseram-na num carro e a conduziram à aglomeração urbana, precedida de arautos. Estes últimos anunciaram àqueles que acorreram para ver o espetáculo que deveriam acolher Pisístrato, já que a deusa Atená em pessoa o estava trazendo de volta à sua acrópole. A mesma coisa foi proclamada em toda a cidade e também na zona rural; e, segundo Heródoto, os atenienses não duvidaram de que se tratasse mesmo da própria deusa, diante da qual se prosternaram e aceitaram Pisístrato outra vez como tirano. Na versão de Aristóteles, Pisístrato estava também no carro, ao lado da mulher que representava Palas Atená, o que faz sentido (HERODOTUS, 1999, p.68-9; ARISTOTELE, 1972, p.15).

É interessante verificar como tal episódio é tratado em dois dos manuais relativos à antiga história grega, atualmente mais utilizados. O primeiro comenta:

*Heródoto zomba da credulidade do povo ateniense, que acreditou que a deusa acompanhava Pisístrato: uma reflexão de um homem do século V que permite medir a distância que, na história das mentalidades, separa a época arcaica dos tempos clássicos* (MOSSÉ; SCHNAPP-GOURBEILLON, 1990, p.161).<sup>1</sup>

O segundo manual, após reproduzir *in extenso* uma tradução da passagem pertinente de Heródoto, recusa-se a opinar a respeito: “Whatever the truth of the tale...” (POMEROY; BURSTEIN; DONLAN et al., 1999, p.170). Ambos os manuais, portanto, escolhem tratar o episódio em questão nos termos em que o narram Heródoto e Aristóteles.

Minha interpretação é inteiramente diferente. Acho que o que contou Heródoto foi, na verdade, uma alegoria, uma procissão em que uma mulher

representou a deusa Palas Atená – sabendo os atenienses perfeitamente tratar-se de uma encenação – como meio de solenizar o retorno do tirano à cidade, uma vez transformada a situação política que o levava anteriormente ao exílio.

Nas procissões de Semana Santa brasileiras de um passado ainda recente, havia um episódio que se costumava nelas repetir todos os anos: o da Verônica, relativo a um milagre absolutamente apócrifo (isto é, sem referente nos Evangelhos). Uma mulher teria enxugado o rosto de Jesus quando este ia a caminho do Calvário e, magicamente, tal rosto, coberto de suor e sangue, teria deixado a sua imagem exata no pano por ela usado. Obviamente, a Verônica das procissões era uma mulher – habitualmente uma cantora – da própria cidade em que, ao ar livre, interrompia-se a marcha processional para que ela desenrolasse e mostrasse o pano, e cantasse o relato do milagre. As pessoas não ignoravam que se tratava de uma representação, uma encenação: nem por isso deixavam de ocorrer os processos simbólicos e afetivos pretendidos. Analogamente, há pouco mais de duzentos anos, no período republicano da França revolucionária, uma mulher podia representar a caráter, quando de certas festividades públicas, seja a República, seja a Deusa Razão, sabendo o público perfeitamente tratar-se de uma encenação – o que não vedava, também neste caso, que certos efeitos fossem obtidos mediante tal simbolização. Acho perfeitamente possível, portanto, imaginar, em meados do século VI a.C., arautos conclamando os atenienses a que acolhessem Pisístrato de volta à cidade e ao governo dela por vontade de Palas Atená, na ocasião representada por uma mulher vestida como a deusa; e que tal encenação pudesse, por sua vez, funcionar a contento e cumprir as finalidades pretendidas pelos que a organizaram – supõe-se que por iniciativa do próprio Pisístrato e de Megacles (só deste último, segundo Aristóteles), mas empregando o *savoir faire* considerável, adquirido em tempos recentes por aquela *pólis* arcaica na organização de procissões religiosas solenes –, mesmo sendo evidente a todos os espectadores que o que viam era uma mulher que representava a deusa patrona.

Quanto à acumulação, em Atenas, de um *know-how* no tocante à organização de festivais processionais elaborados, as fontes disponíveis são unânimes, com efeito, em afirmar que foi com os Pisistrátidas que as Grandes Panateneias se transformaram no principal festival religioso da *pólis* ateniense, pontuadas por um brilho e uma afluência do público local e de visitantes forâneos nunca vistos antes. Ora, as Grandes Panateneias tinham como núcleo uma grande procissão marcada por alegorias. A tirania grega

arcaica foi, com frequência – e o caso ateniense é especialmente paradigmático a respeito –, “o traço decisivo no estágio de transição do poder pessoal e familiar da nobreza para a cidade-Estado clássica” (FINLEY, 1966, p. 44). É verdade que ela aparece assim quando examinada retrospectivamente, com conhecimento do que ocorreu depois, e não por algum designio claramente expresso pelos próprios tiranos. Seja como for, a política religiosa dos Pisistrátidas prefigura em diversos pontos a que seria desenvolvida mais tarde por Péricles. Em ambos os casos, numa *pólis* enriquecida e crescentemente complexa do ponto de vista social, mediante o fortalecimento e o brilho dados aos festivais cívicos (além das Grandes Panateneias, no caso dos Pisistrátidas é preciso mencionar outras celebrações que incluíam aspectos processionais: os Mistérios de Elêusis e as Grandes Dionísias), tratava-se de exaltar, em especial na figura da deusa patrona da cidade, a unidade da Ática e a centralidade da política poliade, em oposição aos cultos locais e à gravitação, nesse nível, de poderes aristocráticos também dotados de bases locais (FRENCH, 1987, p. 55; MOSSÉ, 1969, p. 71-2; FORREST, 1966, p. 189; COHEN, 1961, p. 41; LÉVÊQUE, 1978).<sup>2</sup>

É verdade que minha interpretação do episódio de 556 a.C. não pode ser provada; apresento-a somente como plausível e sustento que é mais verossímil do que a versão de Heródoto, retomada por Aristóteles, de ter ocorrido um engodo: tal versão, assim como a temos, é a meu ver absolutamente carente de verossimilhança e reflete, antes de mais nada, o desejo presente em épocas posteriores de apresentar a tirania sob uma luz basicamente negativa, como capaz de apelar para engodos e espertezas de baixo calão (também o episódio do casamento de Pisístrato com a filha de Megacles é, certamente, uma história muito mal contada, sendo difícil dar-lhe crédito na forma como nos chegou).

## Conclusão

Examinei, neste texto, dois exemplos de ação ritual – o primeiro, um festival anual tebano, o outro, um rito alegórico *ad hoc* destinado a solenizar e sancionar, na Atenas arcaica, uma situação específica (ou seja, o retorno do tirano Pisístrato à cidade, após um primeiro exílio, e ao poder) – em que, de maneiras muito diferentes, ocorreu uma encenação do social. No caso egípcio, tal se fazia, todos os anos, mediante a presença física de representantes selecionados (não sabemos como) dos populares e dos privile-

giados daquela sociedade, no templo de Lúxor, com a finalidade de, com a adoração e as aclamações a Amon-Ra e ao faraó divino, trazer um elemento de legitimação à ordem social vigente e, ao mesmo tempo, à renovação dos poderes divinos e régios que aquelas pessoas deveriam constatar e proclamar após um ritual secreto. No caso grego, a *pólis* ateniense falou pela voz de sua padroeira num episódio em que ela foi representada, no contexto de uma encenação processional alegórica, por uma mulher vestida de deusa.

A documentação disponível não permitiria, nos dois casos, explorar hipóteses derivadas de Bakhtin acerca da carnavalização e da possível inversão passageira da ordem social quando de festivais (Cf. PONZIO, 1987, p. 169-85). De um modo geral, a possibilidade de análises assim é mais factível para a Grécia antiga do que para o antigo Egito, considerando-se a documentação disponível.

## FESTIVALS AS A THEATRALIZATION OF SOCIETY

*Abstract:* This article is an attempt to apply the kind of analysis of a religious procession in Montpellier (France) in the 18th century, written by Robert Darnton, to ancient societies; namely, an attempt to study religious festivals as a theatricalization of society. We chose two instances: the ancient Egyptian festival of Opet (Thebes, 13<sup>th</sup>-century BC); and a curious episode narrated by Herodotus and by Aristote: in 6<sup>th</sup>-century Athens, the goddess Pallas Athene seemed to ritually endorse the return of Peisistratus as tyrant.

*Keywords:* ritual theatricalization of society; ancient Egyptian festival of Opet; the goddess Pallas Athene endorses Peisistratus.

## Documentação escrita

ALLEN, Thomas George (Ed. e Trad.). **The book of the dead or going forth by day**. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

ARISTOTE. **Constitution d'Athènes**. Editado e traduzido por George Mathieu; Bernard Haussoullier. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

BARGUET, Paul. (Ed. e Trad.) **Le livre des morts des anciens Égyptiens**. Paris; Cerf, 1967.

FRENCH, A. **Sixth-century Athens: the sources**. Sydney: Sydney University Press, 1987.

HERODOTUS. **The Persian wars**. Books I-II. Editado por G. P. Goold. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1999. Loeb Classical Library, 117.

## Referências bibliográficas

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

BELL, Lanny. Luxor temple and the cult of the royal *ka*. **Journal of Near Eastern Studies**. v. 44, n. 4, p. 152-294, 1985.

BELL, Lanny. The New Kingdom “divine” temple: the example of Luxor. *In*: SHAFER, Byron E. (Org.) **Temples of ancient Egypt**. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1997, p. 127-84.

COHEN, Robert. **Atenas, una democracia desde su nacimiento a su muerte**. Barcelona: Aymá, 1961.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FAVERSANI, Fábio. As relações interpessoais sob o Império Romano: uma discussão da contribuição teórica da escola de Cambridge para o estudo da sociedade romana. *In*: CARVALHO, Alexandre Galvão. (Org.) **Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo**. Vitória da Conquista (Bahia): Edições Uesb, 2003, p. 19-42.

FINLEY, Moses I. **The ancient Greeks**. Harmondsworth: Penguin, 1966.

FORREST, W. G. **La democracia griega: trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.**. Madrid: Guadarrama, 1966.

GRIMES, Ronald L. **Beginnings in ritual studies**. Lanham: University Press of America, 1982.

HAMERTON-KELLY, Robert G. (Org.) **Violent origins**. Stanford: Stanford University Press, 1987.

LÉVÊQUE, Pierre. Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène. **Historia**. v. 27, p. 522-49, 1978.

MOSSÉ, Claude. **La tyrannie dans la Grèce antique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

MOSSÉ, Claude. **Histoire d’une démocratie**: Athènes. Paris: Seuil, 1971.

MOSSÉ, Claude; SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie. **Précis d’histoire grecque: du début du deuxième millénaire à la bataille d’Actium**. Paris: Armand Colin, 1990.

POMEROY, Sarah B.; BURSTEIN, Stanley M.; DONLAN, Walter; ROBERTS, Jennifer Tolbert. **Ancient Greece: a political, social and cultural history**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

PONZIO, Augusto. **La evolución bajtiniana: el pensamiento de Bajtín y la ideología contemporânea**. Traduzido por Mercedes Arriaga. Madrid: Cátedra, 1987.

SABBATINI, M. et al. **Diccionario teórico-ideológico**. Buenos Aires: Galerna, 1975.

SHAFER, Byron E. Temples, priests, and ritual: an overview. *In*: SHAFER, Byron E. (Org.) **Temples of ancient Egypt**. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1997, p. 1-30.

SOUROUZIAN, Hourig. La “belle fête d’Opet” ou la barque d’Amon-Rê. *In*: JOURET, Rose-Marie. (Org.) **Thèbes, 1250 av. J.-C.:** Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu. Paris: Autrement, 1990, p. 154-9.

TAMBIAH, S. J. A performative approach to ritual. **Proceedings of the British Academy**. v. 65, 1979.

TEETER, Douglas J.; TEETER, Emily. **Egypt and the Egyptians**. Cambridge; Cambridge University Press, 1999.

---

## Notas

<sup>1</sup> Também em outro de seus livros, Claude Mossé comenta que a narrativa de Heródoto “diz muito sobre a credulidade do povo ateniense”, razão pela qual se deveria ter prudência ao mencionar, quanto a essa época (meados do século VI a.C.), uma “opinião pública em Atenas (MOSSÉ, 1971, p. 22). A posição da historiadora francesa retoma, aliás, a do próprio autor grego (I, 60): HERODOTUS, 1999, p. 68-9. Com efeito, Heródoto comentava que, desde tempos antigos, os gregos se distinguiam dos bárbaros por uma maior esperteza e uma possibilidade menor de expressarem opiniões estúpidas, o que tornava surpreendente o sucesso do plano urdido por Megacles e Pisístrato para enganar os atenienses, considerados os mais astutos dos helenos, com algo tão primário quanto uma mulher disfarçada de deusa.

<sup>2</sup> Claude Mossé afirma: “Desejoso de afirmar a unidade da Ática, ele [Pisístrato] favoreceu o desenvolvimento dos cultos em volta dos quais pudessem reunir-se todos os atenienses, em primeiro lugar o de Atená, a deusa tutelar da cidade cujas festas conheceram então um brilho particular, o de Dioniso, o deus popular do campo, o das duas deusas de Elêusis” (MOSSÉ, 1971, p. 24). O sentido da política religiosa dos Pisistrátidas parece-me ser um tema sobre o qual tanto a historiografia mais antiga quanto a mais recente estão suficientemente de acordo.