

ZOLOTNIKOVA, O.A. *Zeus in the Early Greek Mythology and Religion: from prehistoric times to early archaic period*. Oxford, Archeopress (BAR international series, 2492), 2013.

ZUNINO, M.L. *Hierá Messeniaka*. Udini, Forum, 1997.

Movimentos na paisagem: uma incursão teórico-metodológica para o estudo das procissões religiosas no mundo grego

FELIPE PERISSATO¹

Introdução

Procissões ou cortejos são um tipo de jornada, geralmente de natureza religiosa, que uma comunidade organiza e executa coletivamente durante um contexto específico. Trata-se de uma parte importante das festividades em honra a uma ou mais divindades, cujo desfecho é o sacrifício dos animais ofertados. Ao mesmo tempo, estes eventos fornecem estrutura para o agrupamento de pessoas em movimento ao longo de “uma rota definida de maneira apropriada, vestidas com roupas distintas e carregando objetos rituais com os quais podem realizar suas crenças religiosas e recriar os laços de sua comunidade cultural ao compartilhar uma experiência excepcional” (Stavrianopoulou, 2015, p. 350). São, então, eventos rituais marcados pelo aspecto sensorial, com vestimentas e cores apropriadas, danças performadas, músicas e cânticos entoados e fragrância dos incensos queimados tomando conta do ambiente. De acordo com Lüginbuhl (2015, p. 47), as procissões ainda permitem uma comunicação entre os que as praticam e os que as acompanham, fomentando força, identidade e coesão comunitária. Assim, são eventos dinâmicos cujas principais evidências estão difusas em diversos tipos de suportes textuais e materiais.

1. Doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e pelo Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Participa do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca) do MAE-USP desde 2012 e é bolsista de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processos: 2018/09614-5 e 2019/21476-0. felipe.perissato@usp.br

Este artigo tem como objetivo apresentar uma introdução em língua portuguesa aos estudos sobre as procissões religiosas no mundo grego a partir de suas materialidades, cujo desenvolvimento tem se mostrado fundamental para uma melhor compreensão das experiências religiosas antigas.² Para isso, o caminho argumentativo partirá das grandes viradas teóricas que influenciaram as Ciências Humanas no fim do século XX e têm levado a novas perspectivas sobre a Antiguidade. Além disso, serão apresentados os desafios em identificar e processar evidências sobre as procissões antigas pelo fato de serem rituais de natureza dinâmica desenvolvidos por meio do movimento de pessoas e objetos. Em seguida, partiremos de uma definição para os movimentos processionais no intuito de compreender a natureza e a composição de seus elementos estéticos, questão fundamental para versarmos sobre como as sociedades refletem suas hierarquias, suas regras de conduta e seus aspectos políticos e identitários na organização de procissões e festivais. Finalmente, esta incursão teórico-metodológica, que se apoia nos estudos mais recentes da área, pretende servir de base elementar para repensar as procissões do mundo grego e a importância de sua organização para compreender as sociedades da Antiguidade.

Definindo caminhos: os estudos e as fontes sobre procissões na Antiguidade

O tema das procissões vem despertando um interesse cada vez maior de estudiosos da Antiguidade, sobretudo a partir dos últimos trinta anos. Os principais elementos que motivaram o crescimento dos estudos dedicados às procissões ou cortejos de natureza religiosa, fúnebre, cívica ou militar foram dois.³ Em primeiro lugar, os sítios arqueológicos vêm sendo sistematicamente escavados desde o início do século XX e o acúmulo no volume de material escavado e do conhecimento produzido tem levado os arqueólogos e historiadores a reverem seus procedimentos metodológicos⁴ (Nevett, 2017,

2. É importante mencionar que o tema das procissões gregas é perpassado por trabalhos importantes da produção científica brasileira. Destacam-se, sobretudo, os estudos sobre espaço, cultura material e paisagem sagrada realizados pelo Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca). Ver Florenzano (2019), Florenzano e Hirata (2009), Tabone (2013), Laky (2016), Almeida (2014) e Perissato (2018). Além destes, contribuições importantes foram feitas por Cerqueira (2001) e Francisco (2012).
3. Este texto abordará sobretudo as procissões de natureza religiosa, embora tais eventos tenham muitas características em comum com cortejos de outros contextos. Para uma introdução ao tema das procissões fúnebres, ver Favro e Johanson (2010); de natureza militar, ver Östenberg (2009).
4. Vale mencionar que o desenvolvimento das técnicas de análises cada vez mais informatizadas vem igualmente contribuindo com novas maneiras de processar dados arqueológicos e

pp. 1-14). Em segundo lugar, o tema encontrou um revigoramento a partir do impacto das grandes mudanças de paradigma nas Ciências Humanas durante as últimas décadas do século XX, principalmente das chamadas “virada material” e “virada espacial”. Segundo Sonia Hazard (2013, p. 58), a primeira diz respeito à emergência da cultura material e seus fenômenos e como passaram a ocupar um lugar de centralidade nas investigações acadêmicas. Para os estudos sobre religião, por exemplo, a própria noção de “religião”, até então muito influenciada pelo discurso ocidental das reformas protestantes do século XVII, passou de uma compreensão enquanto fenômeno essencialmente espiritual e mental elaborado a partir das formas discursivas extraídas de textos, a uma expressão material diversificada. Segundo os teóricos que advogam pela *material religion*, “religião existe não somente na mente e no texto, mas também no mundo material, incluindo o corpo humano e seu campo sensorial”⁵ (Hazard, 2013, p. 59). Essa perspectiva possibilitou uma compreensão mais apurada das experiências religiosas não-dogmáticas, lançando novos olhares ao montante de artefatos e estruturas materiais de natureza religiosa das sociedades antigas descobertas durante escavações arqueológicas, por exemplo.⁶

Por outro lado, a chamada “virada espacial” refere-se ao impacto da noção de “espaço social” introduzida por teóricos que repensaram a questão espacial a partir do fim dos anos 1980, como Henri Lefebvre (1974), Michel Foucault (1986) e Michel de Certeau (1984) (Knott, 2008, p. 1102-1116). Com um impacto bastante positivo para a Arqueologia Clássica, esta virada de paradigmas possibilitou que a compreensão espacial, até então restrita a uma noção de “espaço estático como um container o qual as pessoas agem e no qual os objetos são posicionados” (Agelidis, 2017, p. 230-231), passasse a incorporar uma noção espacial mais dinâmica, em que a interação de lugares, pessoas, atos e objetos são ambos agentes da produção do espaço.⁷ Assim, uma perspectiva dinâmica permitiu que os estudiosos reavaliassem as experiências religiosas por meio de uma “variedade de escalas, de partes corporais a coisas, de estradas a lugares de culto, cidades e nações aos fluxos globais e conexões transnacionais” (Knott, 2008, p. 1113).

repensar procedimentos teórico-metodológicos. Ver Nevett (2017).

5. Sobre o tema, vale a leitura de Droogan (2013). O periódico científico *Material Religion*, fundado em 2005, também se tornou um *locus* central para discussões acerca do tema (Hazard, 2013, p. 59).
6. Uma discussão completa está elencada no texto de Raja e Rüpke (2015, pp. 1-26).
7. A noção de “espaço social” tem um impacto fundamental no desenvolvimento da Arqueologia Pós-Processual e da Arqueologia Espacial, cuja grande contribuição é o desenvolvimento teórico-metodológico da Arqueologia da Paisagem para a incorporação de uma quantidade massiva de dados arqueológicos distribuídos espacialmente. Sobre este assunto, as leituras de Ashmore (2002) e Anschuetz, Wilshusen, Scheick (2001) são fundamentais.

Estes *turns*, como diz o jargão acadêmico, impactaram substancialmente em diversas ciências humanas, incluindo aquelas que se dedicam ao recorte da Antiguidade. Afinal, as novas perspectivas sobre o espaço, o corpo, as emoções, os objetos e a experiência social possibilitaram uma revitalização na maneira como olhamos para as sociedades antigas e, por consequência, no modo como processamos seus vestígios no tempo presente. Assim, abre-se um caminho ao “entendimento do papel dos objetos em práticas culturais de construção de religião e no encontro e apropriação de tal “religião” como representações objetificadas do sagrado” (Raja; Rüpke, 2015, pp. 1-26), permitindo que novas perspectivas sobre as práticas de sacrifício, procissão e peregrinação, por exemplo, se tornassem metodologicamente possíveis.

Uma constatação elementar a ser feita é a de que procissões são rituais e não artefatos (Kubatzki, 2018, p. 131), o que significa que suas evidências estão difusas em diversos tipos de suportes, compreendidos desde narrativas textuais à diversidade da cultura material. Sua natureza fluida ainda torna difícil o trabalho de identificar o material arqueológico relacionado ao contexto processional. No entanto, esta tarefa não é impossível. Pode-se constatar informações relativas às procissões antigas nas imagens feitas em cerâmicas, esculpidas em relevos e batidas em moedas. Além disso, um conjunto muito importante de evidências pode ser identificado em textos e inscrições e em remanescentes arquitetônicos de estradas e outras estruturas físicas (Kubatzki, 2018, pp. 131-132). Por um lado, as fontes textuais oferecem pistas sobre características importantes das procissões, tais como a ordem dos participantes, a aparência desejada do cortejo, as performances e os ritos e até descrições gerais dos sacrifícios e dos festivais. Ademais, as iconografias de vasos cerâmicos e de relevos votivos ou decorativos⁸ oferecem uma das fontes mais ricas sobre as procissões, uma vez que esses elementos estão todos neles reproduzidos (Luginbühl, 2015, p. 49; Kubatzki, 2018, p. 132). Por outro lado, os remanescentes arqueológicos de estradas, as pedras de fronteira (*hóroi*), a presença de edifícios adjacentes às estradas e os vestígios arquitetônicos de áreas sagradas (*témene*), incluindo o próprio templo, o altar e o muro de peribolo, são absolutamente fundamentais para a identificação de evidências de procissões na topografia (Kubatzki, 2018, p. 131). Nesse sentido, Luginbühl (2015, p. 49) afirma que

8. Um caso notável de representação em relevo decorativo é o próprio friso do Párthenon que carrega uma rica imagem esculpida da procissão das Grandes Panatenéias. Ver Shear (2001).

Rotas processionais, bem conhecidas no Egito, no Mundo Grego e em Roma, certamente compreendem o tipo mais óbvio de estruturas, embora a distribuição espacial de santuários ofereça evidências de rotas processionais urbanas e rurais hipotéticas. A organização topográfica de cidades e sítios de culto, se suficientemente mapeada, permite a reconstituição de um caminho processional, particularmente ao identificar os edifícios ao longo da rota ou em seu destino: lugares, templos, anfiteatros, hipódromos etc. Enquanto instrumentos musicais, estatuária móvel e estandartes usados nas procissões são principalmente identificáveis nas fontes textuais e iconográficas, os artefatos arqueologicamente recuperados contribuem com informação adicional sobre particularidades regionais⁹ (Luginbühl, 2015, p. 49, tradução nossa).

Dessa forma, os estudos sobre as procissões da Antiguidade são necessariamente interdisciplinares e se valem do processamento de dados de diversos tipos de fontes (textuais e materiais). Além disso, o tema requer um olhar apurado ao processo dinâmico de como uma sociedade e suas reverberações (individuais, coletivas, espaciais, materiais) tanto desenvolvem procissões a partir da relação com o sagrado quanto são influenciadas pelos movimentos processionais, suas estéticas e espacialidades.

Dos movimentos na paisagem: estética performática e as dimensões sociais das procissões

As procissões se caracterizam pelo movimento ordenado de pessoas em uma determinada paisagem dentro de uma circunstância específica, seja esta um festival religioso ou cívico, um ritual funerário ou uma comemoração militar. São ordenadas pois trata-se de rituais pertencentes a contextos de celebração, o que em outras palavras significa que conectam os estágios de um culto (em seu sentido amplo) por meio de um caminho temporariamente sacralizado (Burkert, 1985, pp. 99-100). Fazem isto ao darem sequência a uma caminhada em ritmo harmonioso com uma estética de performance, conjugando o que é

9. No original: “Processional routes, well known in Egypt, the Greek world and at Rome, certainly comprise the most obvious type of structures, though the spatial distribution of sanctuaries suffices as support for the hypothesis of urban and rural processional routes. The topographical organization of towns and cultic sites, if sufficiently well mapped, permits the precise reconstitution of a processional walkway; in particular identifying the edifices on the route or the destination: places, temples, amphitheatres, hippodromes, etc. While musical instruments, mobile statuary and banners used for processions are known principally from textual and iconographical sources, archaeologically recovered artefacts contribute additional data about regional particularities” (Luginbühl, 2015, p. 49).

tradição com inovações influenciadas pelo andar do tempo histórico (Burkert, 1985, p. 99). Procissões ou cortejos não são simplesmente jornadas entre dois pontos distintos, mas sim celebrações que se definem por um conjunto de elementos como localização (espaço), participantes (praticantes e espectadores), forma (estética) e um contexto (um festival, por exemplo) (Graf, 1996, p. 64; Stavrianopoulou, 2015, p. 349). De acordo com Stavrianopoulou (2015, p. 349), elas podem ser mais bem definidas como “eventos comunicativos que envolvem a estruturação sequencial de uma grande variedade de ações. Relacionam a performance destas ações em sua interpretação e então criam significado”. São, portanto, construtos culturais que agem como meios de comunicação entre as pessoas e suas divindades, os dominadores e dominados, um grupo de cidadãos e outro, nativos e estrangeiros, pois têm suas próprias dinâmicas, refletindo as hierarquias da sociedade e respondendo a tendências contemporâneas (Chaniotis, 2013, p. 22). Em outras palavras, procissões são enquadradas pelas experiências históricas e formam comunidades emotivas, pois compartilham de uma experiência espacial vivida (Chaniotis, 2006; 2013; Stavrianopoulou, 2006, p. 131-149).

Desse modo, a performance é um requerimento geral das procissões, pois levam a estética e a ordem em consideração, que refletem em síntese o aspecto dinâmico das sociedades que praticam esses rituais (Chaniotis, 2013, pp. 21-22). O ato de caminhar coletivamente como um corpo coerente, agindo no ritmo da celebração, traz aos participantes sensações e impressões subjetivas, como estar sob escrutínio e à disposição dos espectadores (Luginbühl, 2015, p. 50). Assim, são ocasiões cujo ritmo e cadência da marcha são determinados pela encenação dos participantes, o que vem a produzir o efeito visual desejado para a celebração.¹⁰ Esta via de mão dupla no ato de ver e ser visto, própria das procissões, pode ser comparável à de performances teatrais:

assim como as performances [teatrais], as procissões são sistemas autopoieticos que se caracterizam por um *loop* contínuo de *feedback* operado por uma interação incessante entre os performers/participantes e o público/espectadores (Fischer-Lichte, 2008, pp. 38-75). Não é a co-presença de participantes e espectadores que cria comunidade, mas sim a

10. A respeito disso, um caso interessante está descrito na comédia de Aristófanes (Os Acarnânios, linhas 241-262) de 425 a.C. Na obra há uma cena em que o protagonista, Dicépolis, fazendeiro ateniense, faz os preparos do que seria uma representação da procissão das Dionísias rurais em Atenas. Ele toma conta de todos os detalhes do arranjo e da aparência da procissão, dos objetos aos adereços, da função dos participantes e dos espectadores. Segundo Chaniotis (2013, p. 21), o trecho apresenta sobretudo a preocupação da personagem em dar ao deus “um espetáculo esteticamente agradável”.

interação entre atores e espectadores, entre eles e os elementos estéticos (roupas, cheiros, música e canção, arranjo de grupo) ou o espaço particular a ser percorrido que gera instâncias, que, por sua vez, evocam a criação ou colapso de comunidades¹¹ (Stavrianopoulou, 2015, p. 350, *italico do autor*).

Há evidências suficientes para constatar que “instruções” eram dispostas aos participantes para guiar a intensidade dos movimentos processionais. Na Grécia do século V a.C., atesta-se, inclusive, um aumento nas fontes literárias e epigráficas que resguardam regulações das procissões praticadas, tais como textos normativos (decretos, leis regulatórias, prescrições), performáticos (especialmente hinos - cantados durante as performances) e descritivos (narrativas e comentários de quem presenciou tais eventos) (Chaniotis, 2013, p. 34). Afinal, era de suma importância o planejamento de componentes como o ordenamento dos grupos de pessoas,¹² o transporte de objetos de culto,¹³ a função de cada grupo e indivíduo no cortejo, as etapas do trajeto, os sacrifícios, as dedicações, as decorações e os códigos de conduta e de vestimenta para conferir o efeito visual e sensorial desejados à performance (Stavrianopoulou, 2015, p. 357). Os participantes, como protagonistas, são sujeitos e objetos das procissões e estão, portanto, dispostos a agirem e a sofrerem a ação dos ritos. Por outro lado, enquanto os atores “performam suas ações – movendo-se no espaço, vestindo roupas específicas, carregando objetos, proferindo palavras e entoando cânticos –, a audiência percebe suas ações e reage a elas” (Stavrianopoulou, 2015, pp. 357-358).

11. No original: “Processions are performative events. They are comparable to theatrical performances insofar as both stage ‘viewing occasions’. Like performances, processions are autopoietic systems that are characterized by a continuous feedback loop operated by an ongoing interaction between performers/participants and audiences/spectators (Fischer-Lichte, 2008, pp. 38-75). It is not the co-presence of participants and spectators that creates community, but rather the interplay between actors and spectators, between them and aesthetic elements (clothing, smell, music and song, group arrangement) or the particular space to be traversed that generate instances, which, in turn, evoke the creation or collapse of communities.” (Stavrianopoulou, 2015, p. 350).

12. De acordo com Chaniotis (2013, p. 35), a ordem de pessoas em uma procissão geralmente segue as divisões tradicionais de uma comunidade como tribos, classe etária, hierarquias sociais, de acordo com o prestígio do indivíduo ou grupo de indivíduos, ou respeitando a hierarquia dos ofícios de cada um.

13. O transporte de estátuas e imagens é bastante comum nas procissões gregas como, por exemplo, a dos Mistérios de Elêusis, cuja representação da divindade Iaco era parte dos objetos sagrados (*hierá*). Ver Clinton (1992) e Mylonas (2009). Também vale mencionar o transporte de espólios e cativos pelas procissões triunfais realizadas pelos romanos. Ver Östenberg (2009).

O uso de estética performática é uma estratégia fundamental para atrair a atenção dos deuses (Chaniotis, 2013, p. 34) e trazer coesão à comunidade que pratica os rituais, criando identidades e fortalecendo seus laços comunitários. (Kubatzki, 2018, pp. 146-147) A respeito disso, Kubatzki (2018, p. 146) considera que no caso das procissões da Grécia Antiga,

[...] A incorporação da comunidade em uma procissão, a proximidade com outros membros da pólis, o senso de comunidade, os banquetes e a criação de outro mundo no qual regras diferentes se aplicam (máscaras, marcando fronteiras sociais ao cruzá-las) incorporaram a ordem psicossocial e foram necessárias para manter a identidade de ambos os agentes, a saber, o membro individual de uma pólis e a própria pólis. Os participantes deveriam relembrar sua posição dentro da pólis, reencenando seu status social, vestindo suas melhores roupas e apresentando luxo de qualquer tipo, o que também destacava seu poder econômico. [...] ¹⁴

Procissões podem, então, ser compreendidas como rituais que refletem aspectos sociais das comunidades praticantes, representando tanto hierarquias sociais na caminhada sagrada quanto um vetor de ação político-social, pois reafirmam a ordem social e as identidades em um território circunscrito. Assim, as procissões oferecem uma representação de como uma pólis é organizada, cuja condição social de cada indivíduo ou grupo de indivíduos é apresentada apropriadamente. Afinal, “quando o ciclo anual inicia, a pólis lembra e manifesta o modo como é organizada” (Graf, 1996, p. 58). Como seguem o cronograma dos festivais, elas também podem ser consideradas reguladoras dos conflitos sociais ¹⁵ (Connor, 2000, p. 58; Kubatzki, 2018, p. 147). De acordo com Kavoulaki (1999, p. 297),

[...] a procissão demarca o espaço e se apropria dele simbolicamente. O grupo constrói uma relação com o ambiente construído e organiza o espaço, mas ao mesmo tempo organiza a si mesmo por meio do arranjo da procissão:

14. No original: “[...] The embodying of community in a procession, the closeness to other polis members, *communitas* (Turner, 2005 [1969], pp. 122-123), feasting, and the creation of another world in which different rules apply (masquerade, marking social boundaries by crossing them) embodied the psychosocial order and were necessary to maintain the identity of both realms, namely the individual member of a polis and the polis itself. The participants were to call to mind their position inside the polis by reenacting their social status by dressing in their best garments and presenting luxury of any kind, which also underlined their economic power. [...]” (Kubatzki, 2018, p. 146).
15. Como exemplo, é possível citar os tratos sagrados que definem a trégua para a celebração dos Mistérios de Elêusis (IG II² 1 292).

no espaço disponível à comunidade, relações humanas são formadas e associações de poder são manipuladas e negociadas. [...]

Este aspecto da organização territorial e da representação de uma cidade (ou dos seus grupos sociais) no território por meio da prática da procissão foi destacada inicialmente por De Polignac (1984). Na Grécia do Período Arcaico (VIII-VI a.C.), o crescimento populacional conduziu à instalação de santuários em áreas extra-urbanas, cuja identidade sobre o território foi construída e reforçada anualmente por meio das procissões dos festivais ¹⁶ (De Polignac, 1995; Stavrianopoulou, 2015, p. 351; Kubatzki, 2018, p. 147). Nesse sentido, as procissões adquiriram uma importância maior com o crescimento populacional das cidades. Segundo Kubatzki, é possível notar uma correlação entre o crescimento populacional e o aumento no número de procissões no Período Arcaico tardio (a partir do VI a.C.), pois a “urgência em enredar todos individualmente aos deuses na comunidade de culto (já que a religião não é baseada em fé, mas em atos) levou a rituais massivos como procissões e festivais nos quais a comunidade toda poderia participar [...]” (Kubatzki, 2018, p. 134). Estes elementos são, então, construídos e representados por meio de um amálgama com o sagrado. Afinal, procissões são em essência uma oferenda, uma troca recíproca entre os praticantes e as divindades. Estes rituais “oferecem um abrigo seguro à interação nos níveis verticais e horizontais, com deuses e com outras pessoas” (Kubatzki, 2018, p. 146). As etapas de uma procissão são definidas com os sacrifícios e os banquetes, pois são quando se fazem as ofertas, se compartilha a comida a partir do animal sacrificado e as dedicações são feitas.

Assim, procissões carregam consigo um conjunto de elementos estéticos que, se bem-sucedidos em transmitir sua mensagem, cumprem o objetivo de construir pontes entre seus participantes e as divindades cultuadas e entre os diversos grupos de indivíduos participantes. Além disso, propiciam o engajamento das comunidades praticantes através da experiência religiosa compartilhada e, como também são eventos sociais dinâmicos, produzem espaço e são influenciadas por ele.

16. De Polignac apresenta este argumento usando como exemplo principal o caso do Heraion de Argos, principal santuário da pólis argiva. Segundo o autor, os movimentos processionais foram utilizados pela cidade grega em formação para definir suas fronteiras sobre o território (De Polignac, 1984). O mesmo processo pode ser identificado no controle de Élis sobre o santuário pan-helênico de Olímpia, pois também há evidências da existência de procissões que indicam estes propósitos. Ver Laky (2016, p. 438).

As procissões religiosas no mundo grego: morfologia e dinâmicas espaciais

Pompē (πομπή), palavra grega que pode ser traduzida como “procissão”, significa “escolta” ou “condução” de acordo com o *LSJ Ancient Greek-English Lexicon*.¹⁷ (Pantelia, 2011, pp. 1446-1447) A primeira aparição do termo nas fontes textuais está registrada em Homero (Ilíada, II.6.171; Odisseia, 5.32), porém, seu significado não carrega uma conotação religiosa. Em vez disso, designa simplesmente uma condução no sentido de missão ou “escolta protegida”¹⁸ (Graf, 1996, p. 56). O sentido de “procissão sacrificial” começa a aparecer nas menções textuais (literárias e epigráficas) a partir do século VI a.C., quando o termo passa ser compreendido como “escolta protegida de oferendas e animais sacrificiais para o altar” para um templo ou área sagrada¹⁹ (Kubatzki, 2018, p. 133).

As procissões sacrificiais garantiam uma conexão importante entre seus participantes, a paisagem do território políade e as divindades cultuadas durante os festivais. No esforço de compreender a complexidade dessas formações rituais, Fritz Graf (1996) apresenta um modelo classificatório a partir de três elementos: espaço percorrido, participantes e a finalidade da procissão. Assim, o autor estabelece dois tipos principais de procissões que podem ser identificadas no mundo grego a partir do vetor do movimento: as centrípetas, cuja andança partia do centro cívico para o altar fora da cidade; e as centrífugas, cuja partida se dava da área sagrada (fora das muralhas) para o centro da cidade (Graf, 1996). Embora o modelo introduzido por Graf tenha relevância na classificação das procissões gregas, permanecendo uma referência absolutamente essencial para os estudos, Stavrianopoulou (2015, pp. 351-352) argumenta que este modelo tem se mostrado questionável em relação à consideração da diversidade das experiências espaciais religiosas. De acordo com a autora, a ênfase no ponto de partida ou de chegada das procissões a partir de uma tríade de componentes definidores (espaço, participantes e finalidade) “não dá conta do caráter dinâmico das procissões, particularmente com respeito à formação do espaço através do movimento” (Stavrianopoulou,

17. Na cultura romana, o termo latino para procissão, *pompa*, é emprestado diretamente do grego πομπή. (Luginbühl, 2015, p. 49).

18. Nesse sentido, Kubatzki (2013, 2018) defende o argumento de que os fenômenos da procissão e de peregrinação para a cultura grega devem ser compreendidos em conjunto, pois compartilham de origem identificável a partir de termos etimológicos comuns (*pompé* e *theoriaí*).

19. As primeiras aparições na fonte textual do termo *pompé* como ‘procissão sacrificial’ são identificadas em Heródoto (Histórias, 2.45) e Heráclito (Fragmentos, 15). Ver Pantelia (2011, pp. 1446-1447). A discussão acerca da transformação histórica do termo é desenvolvida por Graf (1996), Tsochos (2002) e Kubatzki (2013).

2015, p. 352). É preciso compreender a relação entre movimento, sua configuração, a estética performática e particularidades regionais ou do período histórico em questão, o que pode elucidar não só os significados e funções destes eventos, mas também identificar mudanças e adaptações em sua prática ao longo do tempo (Stavrianopoulou, 2015, p. 352). É possível perceber essa complexidade ao analisarmos algumas procissões do mundo grego.

A procissão panatenaica, evento que compõe o principal festival religioso à deusa Atena (as Grandes Panatenéias),²⁰ pode ser classificada como um movimento processional do tipo centrípeta no esquema de Graf (1996). Afinal, inicia-se no distrito do Cerâmico (*Kerameikos*), adentra a cidade murada pelos portões (o *Dipylon*), segue pela Via Panatenaica na ágora ateniense e avança em direção ao altar de sacrifício na Acrópole²¹ (Agelidis, 2017, pp. 234-242). O cortejo panatenaico, que ocorria em 28 de *Hekatombaion* do calendário ático, é um exemplo interessante de como o movimento processional é dinâmico e pode se misturar à topografia e à paisagem da cidade, incorporando suas transformações sociopolíticas ao longo do tempo (Fig. 1). De acordo com Stavrianopoulou (2015, p. 352), uma série de alterações foram atestadas no festival, inclusive na prática da procissão, desde a introdução das Grandes Panatenéias em 566/5 a.C., até o fim do festival em 390 d.C. De maneira geral, o festival que celebrava a identidade ateniense e sua autoctonia passou a incluir a glória dos sucessos militares e posição poderosa da pólis no Período Clássico (V-IV a.C.), o que modificou aspectos da procissão como a presença de edifícios e monumentos que evocavam a supremacia militar dos atenienses²² (Stavrianopoulou, 2015, p. 352). A procissão panatenaica representava não somente as práticas sacrificiais à deusa patrona dos atenienses como celebrava aspectos cívicos, o que faz transparecer elementos da própria sociedade, como sua hierarquização e seus ideais, dando um tom à produção espacial.

A mesma complexidade pode ser observada no caso da procissão dos Mistérios de Elêusis. Classificado como uma procissão do tipo centrífuga no esquema de Graf (1996), o cortejo dos objetos sagrados (*hierá*) em celebração às deusas agrícolas Deméter e Core partia do centro cívico de Atenas (o Eleusinion situado próximo à ágora) e seguia a via sacra (*hierá hodós*) em direção ao santuário extra-urbano das duas deusas em Elêusis (a cerca de 18

20. Para informações gerais sobre as Panatenéias, ver Simon (1983, p. 55-72), Shear (2001) e Parker (2005).

21. Informações relativas à procissão panatenaica são reveladas em excertos da fonte textual por Tucídides (1.20.2), Aristóteles (Athenaion Politeia, 18.3), Demóstenes (34.39) e na descrição de Pausânias (1.2.4).

22. São os casos da Stoá Poikile e suas pinturas murais e o friso do Partenon, por exemplo. Ver Shear (2011) e Parker (2005, pp. 253-269).

km da *ásty* ateniense)²³ (Burkert, 1985, p. 99). O evento ocorria entre 19 e 20 de *Boedromion* do calendário ático e conjugava uma paisagem de edifícios e monumentos, de bosques e um riacho sagrado, de montanhas e mar até adentrar o espaço sagrado nos campos eleusinos (Clinton, 1993, pp. 116-117). Algumas paradas eram realizadas ao longo do caminho, quando ocorriam rituais, danças (por exemplo, dos iniciados à frente da Fonte Calícoro) e performances (Clinton, 1992, pp. 27-28). Por meio da narrativa de Pausânias (2.36-38), sabemos que, ao menos no séc. II d.C., o caminho da procissão era tanto circundado por elementos relacionados ao mito eleusino (como o Templo de Ciamites, a tumba de Eumolpo, o riacho Rheitoi (atual Koumoundoros), a ponte sobre o Rio Cefiso) quanto por monumentos dedicados a figuras militares, políticas, artísticas e religiosas de importância histórica para a pólis ateniense (como a tumba de Temístocles) (Fig. 2) (Perissato, 2018, pp. 75-76). Uma série de transformações na dinâmica da procissão eleusina são observadas ao longo do tempo histórico e são atestadas pelas fontes arqueológicas na topografia, como a construção das pontes sobre o Rheitoi (séc. V a.C.) e sobre o Rio Cefiso (séc. II d.C.), e pelas fontes epigráficas.²⁴ (Patera, 2011, p. 124-125) Um processo semelhante é também observado na procissão centrífuga de 18 km entre o Delfinion na área central de Mileto (Jônia) e o santuário extra-urbano oracular de Apolo em Dídimos, cuja rota no séc. III a.C possuía sete paradas para sacrifícios e performances rituais aos deuses e heróis milesianos²⁵ (Herda, 2006, p. 279-332 apud Stavrianopoulou, 2015, p. 354).

No entanto, há procissões gregas com dinâmicas particulares e que não podem, necessariamente, ser classificadas a partir de seu ponto de saída ou de chegada. Um exemplo é a descrição de Pausânias (5.13-15), que informa que a procissão sacrificial realizada mensalmente no santuário de Zeus em Olímpia não seguia a sequência topográfica, mas sim a ordem de realização dos rituais (Mylonopoulos, 2006, pp. 106-108), produzindo um movimento circular (Stavrianopoulou, 2015, p. 354). No santuário dos grandes deuses da Samotrácia, uma procissão de iniciados era guiada pela topografia da área sagrada de modo circular, conjugando edifícios que tanto remetem à proposta ritual dos Mistérios Samotrácios quanto transmitem as mensagens políticas dos monumentos doados pelos reis helenísticos a partir do séc. III a.C. (Wescoat, 2012, pp. 66-113).

23. Para detalhes sobre a celebração Mistérios de Elêusis e sua procissão, ver Clinton (1993), Mylonas (2009); Cosmopoulos (2015).
24. Como é o caso do decreto datado de 220 d.C., que regula e descreve o comportamento desejado e as vestimentas necessárias para a participação dos efebos na procissão eleusina (IG I² 1078, linhas 4-9). Ver Chaniotis (2003, p. 189).
25. Outro exemplo é a procissão do centro de Argos para o Heraion na *khóra* argiva (De Polignac, 1984).

As formas dos movimentos processionais, bem como suas estéticas, variavam de acordo com as particularidades regionais dos cultos e festivais de cada pólis ou região. Procissões não só produziam espaço como “contribuíam à percepção e transmissão visual de contextos políticos e rituais” (Stavrianopoulou, 2015, p. 354), cujo sucesso de comunicação dependia estritamente de uma estética performática bem-sucedida. Estes eventos foram fundamentais para o engajamento das comunidades em torno dos cultos e dos santuários gregos, refletindo a diversidade observada nas evidências textuais e materiais.

Considerações finais

Procissões, enquanto rituais, são eventos performáticos que agregam uma amostra da sociedade em marcha de ritmo variável à proposta narrativa do culto, levando em consideração as circunstâncias sociopolíticas. São eventos dinâmicos que refletem a sociedade que os organiza e também reforçam os laços comunitários. Devido à sua importância para o desfecho sacrificial, o movimento processional produz espaço social por meio da experiência religiosa compartilhada.

Conforme foi argumentado aqui, os estudos mais recentes sobre procissões no mundo grego são fruto de um trabalho interdisciplinar, sobretudo a partir do impacto das viradas material e espacial vividas pelas Ciências Humanas nos últimos trinta anos. Os avanços no entendimento sobre os conceitos de espaço, cultura material, corpo, emoções e experiência social permitiram repensar tanto as procissões da Antiguidade como a maneira como processamos seus vestígios. Nesse sentido, foi possível compreender as procissões como fenômenos dinâmicos, em que espaço, participantes (praticantes e espectadores), elementos estéticos, o contexto e a temporalidade se constituem dialeticamente por meio da performance. Finalmente, este artigo procurou apresentar uma introdução às procissões religiosas, cujo tema tem se mostrado promissor em reavaliar as perspectivas sobre os cultos, os festivais e santuários do mundo grego antigo.

Referências bibliográficas

Fontes textuais

- ARISTOPHANES. *The Acharnians*. F. W. Hall e W.M. Geldart (ed.). Oxford, Clarendon Press, 1907. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0019.tlg001.perseus-grc1:241-262>. Acesso em: 19 ago. 2020.

ARISTOTLE. *The Athenian Constitution*. H. Rackham (ed.). London, Harvard University Press, 1952. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg003.perseus-eng1:18.3>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

DEMOSTHENES. *Against Phormio*. With an English translation by A. T. Murray. London, Harvard University Press, 1939. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0014.tlg034.perseus-eng1:39>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

HERACLITUS. *Fragments*. Text and translation with a commentary by T. M. Robinson. Toronto, University of Toronto Press, 1987.

HERODOTUS. *The Histories*. A. D. Godley (ed.). London, Harvard University Press, 1902. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-eng1:2.45>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

HOMER. *Iliad*. With an English Translation by A. T. Murray. London, Harvard University Press, 1924. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-eng1:6.156-6.190>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

HOMER. *Odyssey*. With an English Translation by A. T. Murray. London, Harvard University Press, 1919. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg002.perseus-eng1:5.1-5.49>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

PAUSANIAS. *Description of Greece. Books 1-2*. Edited by Jeffrey Henderson and translated by W. H. S. Jones. London, Harvard University Press, 1918. (Loeb Classical Library, 93).

THUCYDIDES. *The Peloponnesian War*. Edited by J. M. Dent. and E. P. Dutton. London, Harvard University Press, 1910. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0003.tlg001.perseus-eng3:1.20.2>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

Bibliografia

AGELIDIS, S. The 'Spatial Turn' in Ancient Greek Festival Research: Venues of the Athenian City Dionysia and the Great Panathenaia Pompai. Em L. Nevett. *Theoretical Approaches to the Archaeology of Ancient Greece: Manipulating Material Culture*. Ann Arbor, University of Chicago Press, 2017, pp. 230-248.

ALMEIDA, J. E. L. *Um deus a céu aberto: Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaica e clássica – séc. VI-III a.C.* 2014. 262 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ANSCHUETZ, K; WILSHUSEN, R; SCHEICK, C. L. An Archaeology of Landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, 9, 2, 2001, pp. 157-211.

ASHMORE, W. "Decisions and Dispositions": Socializing Spatial Archaeology. *American Anthropology*, 104, 4, 2002, pp. 1172-1183.

BURKERT, W. *Greek Religion*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.

CERQUEIRA, F. V. Música e culto religioso: estudo do acompanhamento musical das procissões atenienses conforme o testemunho dos textos antigos e da cerâmica ática tardo-arcaica e clássica. *Revista Classica*, 13/14, 13/14, 2001, pp. 81-100.

CERTEAU, M. de. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley, 1984.

CHANIOTIS, A. Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, *Kernos*, 16, 2003, pp. 177-190.

CHANIOTIS, A. Processions in Hellenistic Cities: contemporary discourses and ritual dynamics. Em R. Alston; O. M. Van Nijf; C. G. Williamson. *Cults, creeds and identities in the greek city after the Classical Age*. Leuven, Peeters, 2013, pp. 21-47.

CHANIOTIS, A. Rituals between norms and emotions: rituals as shared experience and Memory. Em E. Stavrianopoulou (ed.). *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2006, pp. 211-238.

CLINTON, K. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries. The Martin Nilsson Lectures in Greek Religion*. Athens, Svenska Institutet i Athen, 1992.

CLINTON, K. The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. Em B. Marinatos; R. Hägg. *Greek sanctuaries: new approaches*. London, New York, Routledge, 1993, pp. 110-124.

CONNOR, W. R. Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece. *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, pp. 40-50.

- COSMOPOULOS, M. B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- DE POLIGNAC, F. *La naissance de la cité grecque: cultes, espaces et société. VIII - VII siècles avant J-C*. Paris, La Découverte, 1984.
- DROOGAN, J. *Religion, Material Culture and Archaeology*. London, Bloomsbury Academic, 2013.
- FAVRO, D; JOHANSON, C. Death in Motion: Funeral Processions in the Roman Forum. *Journal of the Society of Architectural Historians*, 69, 2010, pp. 12-37.
- FLORENZANO, M. B. B; HIRATA, E. F. V. *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 2009.
- FLORENZANO, M. B. B. (org.). *Khorion: Cidade e território na Grécia Antiga*. São Paulo, Editora Intermeios, 2019.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. *Diacritics*, vol. 16, n. 1, 1967, pp. 22-27.
- FRANCISCO, G. da S. *Panatenais: tradição, permanência e derivação*. 2012.395f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- GRAF, F. Pompai in Greece: Some consideration about Space and Ritual in the Greek polis. Em HÄGG, R. (ed.). *The role of Religion in the Early Greek Polis: Proceedings of the Third International Symposium on Ancient Greek Cult*. Stockholm, Svenska Institutet i Athen, 1996, pp. 55-65.
- HAZARD, S. The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, 4, 2013, pp. 58-78.
- HERDA, A. *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma: Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*. Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2006.
- KAVOULAKI, A. Processional Performance and the Democratic Polis. Em S. Goldhill e R. Osborne (eds.). *Performance Culture and Athenian Democracy*. Oxford, Cambridge University Press, 1999, pp. 293-320.
- KNOTT, K. Spatial Theory and the Study of Religion. *Religion Compass*, 2, 6, 2008, pp. 1102- 1116.
- KUBATZKI, J. *Die Rolle der Musik in antiken griechischen Prozessionen: Ikonographische Untersuchung griechischer Gefäße mit dem Schwerpunkt im 6. und 5. Jh. v. Chr.* 2013. 313 f. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae – Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, 2013.

- KUBATZKI, J. Processions and Pilgrimage in Ancient Greece: Some Iconographical Considerations. Em U. Luig. (ed.). *Approaching the Sacred: Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspective*. Berlin, Edition Topoi, 2018, pp. 129-156. (Berlin Studies of the Ancient World, 49).
- LAKY, L. A. *Apropriação e consolidação do culto de Zeus pela cidade grega: moedas e santuários, política e identidade em Época Arcaica e Clássica*. 2016. 1040f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- LEFEBVRE, H. *The Production of Space*. Oxford, Blackwell, 1991. (Trabalho original publicado em 1974).
- LUGINBÜHL, T. Ritual Activities, Processions and Pilgrimages. Em R. Raja; J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford, John Wiley & Blackwell, 2015, pp. 41-59.
- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, Princeton University Press, 2009. (Trabalho original publicado em 1961).
- NEVETT, L. C. Introduction. Em L. C. Nevett (ed.). *Theoretical Approaches to the Archaeology of Ancient Greece: Manipulating Material Culture*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2017, pp. 1-14.
- ÖSTENBERG, I. *Staging the World: Spoils, captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- PANTELIA, M. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Sv: pompé (πομπή). 2011. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=88168>>. Acesso em: 24 ago. 2020.
- PARKER, R. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PATERA, I. Changes and Arrangements in a Traditional Cult: The case of the Eleusinian Rituals. Em A. Chaniotis. *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*. Wiesbaden, Franz Steiner-Verlag, 2011, pp. 119-136.
- PERISSATO, F. *Elêusis no Império Romano: Monumentalização do santuário e o culto dos Mistérios Eleusinos no Período Antonino*. 2018. 164 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- RAJA, R; RÜPKE, J. Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World. Em R. Raja; J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford, John Wiley & Blackwell, 2015.

SHEAR, J. L. *Polis and Panathenaia: The History and Development of Athena's Festival*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

SIMON, E. *Festivals of Attica: An Archaeology commentary*. Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1984.

STAVRIANOPOULOU, E. Normative interventions in Greek Rituals: Strategies for justification and legitimation. Em Stavrianopoulou (ed.). *Rituals and communication in the Graeco-Roman world*. Liège, Université de Liège, 2006, pp. 131-149. (Kernos Supplement, 16).

STAVRIANOPOULOU, E. The Archaeology of Processions. Em R. Raja, R. J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford, John Wiley & Blackwell, 2015, pp. 349-361.

TABONE, D. A. *Paisagem sagrada e paisagem política: os espaços sagrados de Gela, Sicília - séculos VII-III a.C.* 2012. 296 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

TSOCHOS, C. *Pompas pempein. Prozessionen von der minoischen bis zur klassischen Zeit in Griechenland*. Thessaloniki, University Studio Press, 2002.

WESCOAT, B. Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace. Em B. Wescoat; R. G. Ousterhout. *Architecture of the sacred: Space, ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 66-113.

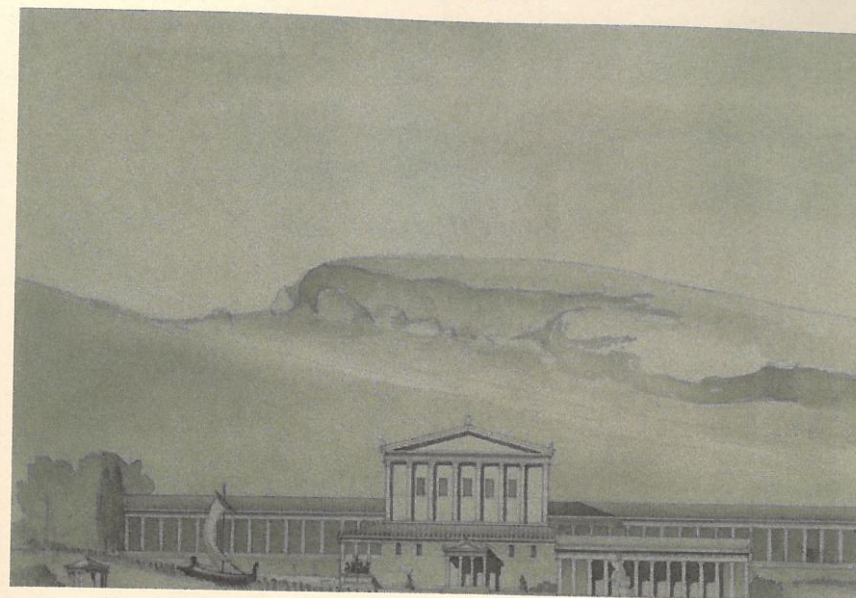


Fig. 1. Desenho representando a procissão panatenaica em passagem pela ágora de Atenas. Feito por John Travlos, 1948 (The Athenian Agora Excavations, Drawing PD 729 (DA 4542). Disponível em: <<http://agathe.gr>>. Acesso em: 30 ago. 2020).

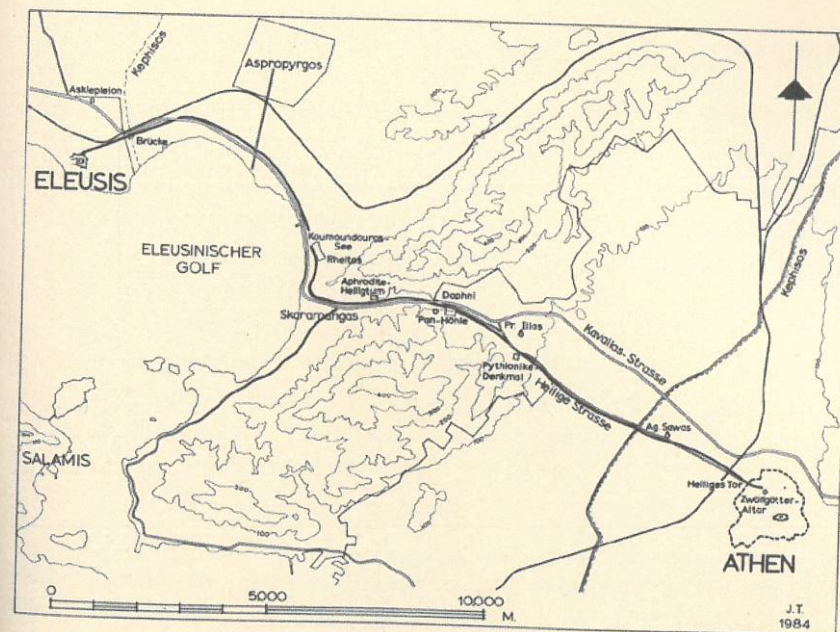


Fig. 2. Mapa da via sacra (hierá hodós) para a procissão entre Atenas e Elêusis. Elaborado por John Travlos, 1984 (Travlos, 1988).