

# Festa e identidade

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA \*

A dificuldade objectiva de pensar a festa deve-se em grande parte ao facto de ser uma realidade heterogénea. A sua polissemia aproxima-se da equívocidade e os saberes que dela se ocupam dispersam-se metodologicamente: história, sociologia, antropologia, psicologia, etnologia, fenomenologia das religiões, teorias da cultura, liturgia. Pese embora a plurivocidade da noção, há contudo um núcleo semântico comum, que uma antropologia filosófica deve justificar.

O conceito ontológico de identidade assume aqui um sentido antropológico dinâmico, em acto na construção social das identidades. Com efeito, entendida na sua relação com a festa, a identidade deixa-se colher mais nos processos comunitários de identificação (uma identidade *in fieri*) do que num modelo estático extrinsecamente proposto (uma identidade *in facto esse*). Tais processos identificativos pressupõem estruturas antropológicas transculturais constantes, reveladoras da «essência fenomenológica» da festa (tema da antropologia filosófica e da filosofia da cultura), sem a qual o discurso sobre festa e identidade corre um risco de empastelamento.

Há dois modos básicos de circunscrever conceptualmente a festa: partir de um tipo ideal ou de concretizações plurais. No primeiro caso, salvaguarda-se melhor a unidade da noção; no segundo, respeitam-se mais os factos. Estes modos,

---

\* Professor associado da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

embora distintos, não se excluem. As teorias de Durkheim, de Freud, de Mauss, de Caillois e de Eliade, entre outros, não são falsas, mas são parciais, pois subordinam a essência da festa (a «festa ideal») a um modelo epistemológico restrito. As múltiplas interpretações da festa enquanto fenómeno, que aqui só poderão ser esboçadas, têm a ver com processos de identificação. O binómio festa/identidade é uma subespécie do binómio mais lato cultura/identidade, alimentando-se ambos de uma causalidade circular: porque já está identificado, o grupo festeja e, por sua vez, a festa cria ou reforça a identidade. Festa e identidade precedem-se mutuamente, são ambas factor e resultado, causa e efeito, mas em patamares e momentos diferenciados, num processo inacabado de identificação e de reinvenção celebrativa. Este processo, confirmado pela história e explorado pelas ciências humanas, radica na dimensão simbólica do homem, cuja auto-realização ou existência (pessoal e comunitária) só é possível por mediações.

Os tópicos (em torno da essência da festa e do seu esbatimento problemático na modernidade) apresentados em seguida foram escolhidos pela sua pertinência em relação ao tema da identidade. A um discurso mais filosófico sobre festa e identidade competiria aprofundar algumas das reflexões expendidas, abordando a «verdade da festa» como a questão mais relevante, por ser a celebração da vida uma das actividades mais expressivas do homem, entendido como identidade reflexiva e comunicativa (uma ipseidade na alteridade). Na festa, como no resto, nem tudo se equivale. A verdade ou a «verdadeira identidade» do homem (aqui pressuposta, já que a sua tematização pertence a outro contexto) será sempre o critério para a destrição entre festas verdadeiras e falsas.

### **As teorias funcionais da festa e o papel determinante do tempo**

Para Durkheim e os seus discípulos, a festa tem sobretudo uma função libertadora e recreativa, propiciada pelo ajuntamento maciço gerador de exaltação. Na esteira de Rousseau e de Michelet, a festa seria uma produção espontânea da sociedade, uma restauração periódica das fontes do tecido social. Veja-se, por exemplo, a contraposição que Mauss acentua entre o Verão e o Inverno entre os esquimós. No Verão, os esquimós trabalham, têm poucos elos sociais, dispersam-se. No Inverno, juntam-se, reforçam os elos sociais e celebram festas, tornando-se mais densa a vida religiosa. Havendo uma proporção directa entre «densidade social» e «estado crónico de efervescência e hiperactividade», o Inverno transforma-se numa festa prolongada. Ou seja, as representações e as acções que identificam a sociedade produzem-se espontaneamente. Durkheim usa este esque-

ma para interpretar as festas australianas. Semelhante teoria, porém, encerra um círculo lógico, já que a identidade ideal de um grupo, mais que efeito espontâneo da sociedade, deve ser, antes, sua condição. Este círculo, porém, não é vicioso, porque, se é verdade que as pessoas se juntam por já estarem identificadas, não é menos certo que o ajuntamento celebrativo favorece a identificação.

Para Freud, a festa é um excesso permitido, quicá estipulado, «uma violação solene de um interdito». É o «sagrado da transgressão», uma violação ritual. Sendo necessariamente desordem, é uma fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum que classifica, divide, separa. Por esta função unitiva, a festa identifica de um modo perfeito os que nela participam. A crítica a esta teoria da festa como transgressão é dupla. Por um lado, a festa não é essencialmente transgressão – ao invés, muitas festas reforçam o papel identitário da hierarquia e dos seus valores públicos (cortejos, procissões, etc.) –, por outro lado, à liberdade de violar regras comportamentais nem sempre se junta a alegria festiva (há transgressões sem alegria, como ocorre em certas festas em África e na Polinésia por ocasião da morte de um rei). A teoria freudiana é restritiva, aplicando-se quando muito a uma só categoria de festas. Esta crítica estende-se igualmente à quase-identificação entre festa e sacrifício, à teoria do bode expiatório (Girard). A explicação da festa em termos de catarse colectiva, apesar de muito antiga (Confúcio), esquece o alcance das «representações e crenças» (subestimadas por Durkheim, Freud e outros), superior ao do fenómeno psicológico da catarse ou ao fenómeno da «densidade social».

Ao tópico da transgressão – e do desperdício, seu congénere (Bataille) – associa-se o da indiferenciação. Para Caillois, por exemplo, o excesso festivo, pelo seu dinamismo intrínseco, indiferencia, porque recria o estádio originário do caos, do qual promana a ordem (num processo de metamorfoses). A comemoração festiva é eficaz por ser uma reprodução real e não apenas simbólica da génese da ordem social. Porque purifica e renova, a festa é o «paroxismo da sociedade». Mas também esta teoria é unilateral. A maioria das festas reforça a diferenciação das categorias sociais. Basta reparar no carácter vincadamente identificador das celebrações das minorias (as festas ortodoxas em terras maioritariamente católicas, as festas católicas em terras de maioria protestante). A festa nada tem de caótico, antes exige uma cuidada organização: distribuição das tarefas, distinção dos papéis, hierarquização dos eventos, alinhamento dos momentos, diferenciação das personagens, marcação dos lugares. Além disso, as festas, em rigor, não são desperdício, a não ser para uma tacanha mentalidade utilitarista que, reduzindo a vida à laboriosidade e esta ao lucro, trespõe a essência da actividade humana e do seu poder simbólico.

Em todo o caso, o sentido mais pregnante da festa nasce da sua relação com o tempo. Na verdade, ela é uma ruptura no tempo quotidiano anódino. Embora seja já uma dimensão da temporalidade existencial, a quotidianidade tende, por essência, a ser assimilável pelo tempo cosmológico (de si homogêneo, irreversível, neutro, uno e idêntico, universal), tornando-se, tanto no plano individual como no comunitário, terreno propício para a inautenticidade, o anonimato, a desidentificação. Estas características peculiares do tempo cosmológico, se infiltradas na vida da pessoa e da comunidade, transformam a quotidianidade em uniformização enfadonha, uma das formas mais óbvias de inautenticidade, de perda da identidade própria ou grupal. Aplica-se ao grupo o que sucede no plano individual: a vida é vivida em terceira pessoa, não em primeira pessoa. Não se estranha pois que Freud tenha escrito sobre a «psicopatologia da vida quotidiana» e que, noutro horizonte de sentido, a espiritualidade cristã convide à «santificação do quotidiano». O tempo monótono de cada dia – os dias que não são fim-de-semana, as semanas que não são tempo de férias... – precisa de ser resgatado para se poder viver humanamente. Esta necessidade de redenção do tempo quotidiano não se traduz somente na obrigação do descanso, presente na instituição da festa semanal como pausa para recuperar da fadiga. Se assim fosse, teríamos tão-só um sentido negativo de festa, a festa como ausência de trabalho. Mais que anulação de um certo tipo de tempo – o da quotidianidade, do labor, do esforço e do cansaço –, a festa é recriação do tempo, assumindo um significado afirmativo.

Mas qual é o tempo da festa? Muitos dicionários culturais definem a festa como «retorno periódico ao tempo das origens». Que as grandes festas sejam periódicas é uma evidência: todas as semanas há um domingo (ou, numa visão mais secularizada, um fim-de-semana), todos os meses há um dia especial que se pode comemorar (quando mais não seja o dia daquele ou daquilo que deu o nome ao mês), todos os anos há um aniversário (de algo ou de alguém). Assim, há festas semanais, mensais, anuais, da década, dos vinte e cinco anos, dos cinquenta anos, dos séculos, dos milénios. Todavia, por uma questão de exequibilidade, a periodicidade das celebrações festivas deve adequar-se à escala temporal do homem, na qual a principal função de escandir o tempo pertence, por motivos óbvios, ao ciclo anual. Estamos no tempo do calendário, uma forma maior de inscrever o tempo humano no tempo cosmológico. O calendário é, por si só, um eloquente testemunho do processo de identificação de um povo. O exemplo próximo mais significativo para a nossa cultura é a Revolução Francesa, que, criando um novo calendário através da instituição de nomes novos (a nomeação criadora sempre foi um poder divino), quis refundar a França (e, com ela, o mundo), anulando

o calendário vigente. Algo semelhante – e também grave, porque pretendia basear-se num único tipo de verdade a impor à Humanidade – aconteceu com a proposta do calendário positivista de Comte. Decidir começar do zero é, neste caso, tentar refundar o mundo criando uma origem absoluta.

Para caracterizar o tempo da festa, recorre-se frequentemente à contraposição entre tempo cíclico e tempo linear, inscrevendo no primeiro o tempo da festa, quase como se o tempo linear ou da mudança fosse estranho à essência da mesma. O tempo mítico, intemporal, encarna na festa, que é temporal. A festa é um grande símbolo mediador entre tempo e eternidade. O tempo das origens forma unidade com o presente e, neste, com o escatológico. A periodicidade das festas deriva então do facto de o seu tempo ser um tempo fora do tempo. Contrariamente ao que acontece com o tempo do devir ou da mudança, a festa, repetindo-se, simula a eternidade, revive o tempo mítico original e unitário (*Urzeit*). O caos festivo, simbolizando o caos originário, reveste-se de um poder regenerador. O elemento recreativo da festa designa não só a recreação/recreio, mas, sobretudo, a recriação/regeneração. Participar na festa significa participar na ressurreição do estado de natureza ou de pré-natureza, como sucede nas festas dionisiacas, nas quais Dionísio representa precisamente a «falência da identificação» (Nietzsche), e na redução da Páscoa ao ressurgimento primaveril.

Pois bem, também esta é uma interpretação parcial. Aplicável porventura às grandes festas, cujo padrão é a festa religiosa, não é extensível a todas. O motivo é de princípio e não só de ordem histórica contingente (o facto de o artificialismo da vida moderna ter suprimido este tipo de festas). A crítica incide no carácter heteróclito da teoria e na caracterização do tempo da festa como exclusivamente circular. Aplicar-se-á esta concepção às festas que são vividas como tais? Que tempo se conjuga melhor com o processo de identificação ínsito à celebração festiva: o mítico circular ou o linear irreversível? A teoria realça três aspectos: o ajuntamento tumultuoso, a recriação por via da eferescência colectiva (*fervet opus!*) e o tempo mítico. O exemplo mais referido é a festa do Ano Novo babilónico, a festa cósmica e total por excelência (apenas o *Intichiuma* australiano se lhe compara). Uns usam este mito/rito da criação, que durante doze dias revive a luta de Marduk contra o monstro Tiamat, como paradigma a contrapor ao mito bíblico da criação (Ricoeur). Outros (Caillois, Eliade) exibem-no como protótipo da festa total, salientando os seguintes itens: o papel dominante do mito, celebrado pela narrativa e mimado pelos figurantes (palavra/acção, mito/rito); a ordem que se impõe ao caos; a participação de todo o povo no drama; e, a rematar, a hierogamia real, seguida da orgia generalizada. O mito, depois de representado, actualiza-se na copulação real, que revive a do herói fundador, o qual, porque anterior à

instituição das normas, se comporta acima delas. A licenciosidade sexual da massa efervescente seria a participação geral nesta copulação sagrada.

Que dizer? Nem todos os aspectos da «festa total» se verificam nas celebrações que a história regista, como comprovam as ocorrências festivas comuns, particularmente as festas populares do padroeiro ou orago, com forte incidência na identificação das comunidades e onde o sagrado e o profano ora se misturam ora se separam. Algumas vezes a «fusão colectiva» pode ser um fim em si, tornando-se o objecto da festa algo adjacente, pretexto para «se ir», «se juntar», «se estar». Outras vezes nem sequer há «fusão colectiva», como sucede nas festas íntimas (Natal). Outras, ainda, não há desordem nem alegria (há festas que, pelo seu próprio objecto, são tristes, como a celebração dos Fiéis Defuntos, unida à festa de Todos-os-Santos). Na maioria das ocorrências festivas, a recriação do caos original está ausente. Na própria Roma pagã, o *dies festus*, exceptuando os *Saturnalia*, era um dia consagrado (a festividade tinha um objecto específico) em que se limitava a actividade e se reforçavam os interditos (do trabalho, do casamento, do sangue).

Entre os três elementos da «festa total» enumerados, sobressaem o tempo mítico e os tempos conexos. Mas haverá uma distinção tão nítida entre tempo mítico e tempo linear? Esta distinção, usada para opor dramaticamente o tempo pagão, sobretudo o helénico, ao tempo judaico-cristão, será antropológicamente sustentável? Ou será uma distinção operatória para ressaltar a originalidade do judaico-cristianismo? Quanto ao processo de identificação, que tempo identifica melhor: o mítico ou o histórico? É claro que muitas contraposições, entre as quais esta, funcionam para efeitos de dramatização, mas obnubilam a realidade. O tempo da festa religiosa é simultaneamente mítico (na evocação) e linear (nas vivências). Nem entre os pagãos há apenas tempo circular, nem entre os cristãos o tempo é exclusivamente linear. Aliás, o tempo existencial é um misto de intemporalidade e história. Que tem isto a ver com o tema? Na festa, há o problema da relação entre tempo vivido e tempo evocado. A multiplicidade das festas está em função dos vários «tempos sociais». Se o tempo vivido não é seguramente o tempo mítico, também o tempo evocado nem sempre o é. Fora do tempo presente e para além do tempo mítico, há o tempo da história, da lenda, do conto, sendo impossível pôr no mesmo plano expressões como «no princípio», «naquele tempo», «era uma vez». Na narrativa (e toda a festa é uma narrativa) cruzam-se os tempos da ficção (mito, lenda, conto) e da história. O tempo do mito (omnipresente, porque fora do tempo) não é apenas evocado, mas tende a ser revivido. Além disso, o mito, sem duração, permite que as articulações do tempo vivido – as «jornadas» da festa – correspondam a períodos míticos de duração ilimitada, vividos como tais.

A evocação do tempo da história e da lenda levanta menos problemas, tendendo para uma figuração homóloga, em geral mais curta, do tempo evocado. Assim, os presépios vivos representam a Natividade e, de uma forma ainda mais breve, um desfile de figurantes escolhidos resume os principais episódios de um evento evocado. Por fim, o conto, mais próximo do mito, pode dar lugar a um jogo, ao cruzamento de ficção e realidade, com momentos privilegiados. Nada obsta a que estes tempos diferentes se imbriquem e apareçam em momentos diversos da festa, desempenhando cada um o seu papel específico de identificação. A tetralogia de Wagner é um caso claro, embora complexo, de uma festa que, em quatro «jornadas», mistura todos estes tempos, conferindo ao mito (cantado e representado) a função condutora. Foi intenção original do autor juntar os espectadores num mesmo local e em quatro dias consecutivos, para que participassem e, assim, o festival fosse também festa. A carga fortemente mítico-simbólica desta celebração festiva forma um todo com a sua intenção identificadora/justificadora, segundo a qual a saga humana se identifica dentro de uma justificação originária.

Concluindo: muitas festas combinam o tempo mítico e o linear; noutras nem sequer há tempo mítico; quanto à identificação, o tempo mítico, o das grandes festas, sobrepuja o tempo linear.

### **A essência da festa: tentativa de definição**

Sendo pois tão díspares os conteúdos e as intenções que presidem às celebrações festivas, há que ter cautela ao delimitar a «essência da festa». Antes de mais, realce-se o que a fenomenologia ensina sobre a intencionalidade: sendo a festa representação em acto, terá de ser, como qualquer acto, especificada pelo seu objecto intencional (por isso há que dar a primazia ao segmento cognitivo constituído pelas «representações e crenças»). É da valorização conferida a um objecto (coisa ou evento) que a festa emana como ruptura e elevação face ao quotidiano, submetendo o profano (necessário, porque toda a festa vive de comportamentos humanos) ao sagrado/separado (o objecto da festa).

Ficou claro que a festa não é unívoca. Sendo narrativa, é uma «síntese do heterogéneo» (Ricoeur). Todas as festas oscilam entre o pólo da cerimónia ritual e o da festividade. Atendendo a esta estrutura bipolar, surgem três tipos: algumas diferenciam-se dos ritos quotidianos pela amplitude do ritual; outras distinguem-se do divertimento banal pela espessura da festividade; outras são de género misto, situando-se entre os limites da pura cerimónia e do puro divertimento. Estes elementos têm entre si uma certa afinidade, a ponto de o próprio divertimento se

poder ritualizar. A acção litúrgica, por exemplo, é cerimónia (da ordem do espectáculo) e também fruição (da ordem da agradabilidade). As actuais celebrações litúrgicas do calendário católico graduam-se em dia ferial, memória, festa e solenidade, ocupando o domingo uma função-pivô – por ser uma «pequena Páscoa» que está para a semana como a grande Páscoa está para o ano inteiro.

A nota da fruição integra a essência da festa. É errado, porém, fazer depender da transgressão o prazer festivo, pois uma festa totalmente transgressiva causaria mais angústia que prazer. Tem de ser revisto o tópico romântico que vê na indiferenciação, em antítese ao trabalho de identificação, a fonte do gozo festivo. A indiferenciação absoluta do bem e do mal implica a suspensão do elo social e o conseqüente apagamento da diferença entre os vários actores sociais. Mais que aprazimento, a indiferenciação produz tragédia. No limite, como se viu, a concepção transgressiva da festa aplica-se apenas ao festejo puramente individual ou privado (que, em rigor, não é festa). Só pode haver festa quando se prevê o comportamento dos participantes, quando a solidariedade é mais intensa, sem alguém que venha «estragar a festa». A diferença entre as regras que pautam a vida quotidiana e as que constituem a festa não é uma inversão absoluta. Toda a festa é um exercício de transparência, um incremento de sentido, uma busca de totalidade, cujos efeitos envolvem a sociedade «normal». Totalizando experiências separadas, o acto festivo dá sentido ao que no quotidiano foge ao sentido, a ponto de alguns verem na festa um «modelo reduzido da sociedade». Não espanta pois que a personagem principal de muitas celebrações represente a totalidade, uma vez que é próprio da função simbólica da festa reunir o que, no dia-a-dia do trabalho, está disperso. O caos próprio da fruição festiva é menos uma negação da ordem que um símbolo de totalidade. Também neste aspecto cabe à festa uma forte função identificadora. Assim, atenua-se bastante a sugestiva homologia entre o caos festivo e o caos originário.

Este carácter misto e paradoxal (de cerimónia e de festividade) constitui pois uma primeira definição objectiva de festa. Toda a festa, por um lado, tem por referente um objecto sagrado ou sacralizado (os ritos de passagem, os aniversários) e, por outro, necessita de comportamentos profanos. Sem espírito e corpo não há festa. Vivendo do extraquotidiano, a festa carece dos elementos do quotidiano (principalmente da refeição) para marcar a presença carnal do grupo. Quanto à identificação, o elemento formal da festa (as «representações e crenças», os imperativos ou o porquê do rito, o «para quê» ou «porquê» da celebração, o objecto intencional da festa) tem a primazia sobre o seu elemento material (os ingredientes da festividade). Assim, se as comunidades religiosas privilegiam a primeira dimensão, as festas espontâneas dos jovens deixam transparecer mais a segunda. Este

recurso à distinção grega entre o formal e o material da festa, além de convir a uma definição, ajuda a identificar, com fundamento, tipos de festa, tipos de celebrantes, tipos de actividades, tipos de tempo. Urge, portanto, que na definição da festa se aclare bem o seu objecto (o seu «para quê» ou «porquê»: festa de..., festa por causa de..., festa em honra de...) e o modo da sua celebração (o seu «como»). Se o primeiro elemento (mais formal e, por isso, prioritário) se deixa inscrever na cerimónia, o segundo (mais material e, por isso, instrumental) deixa-se inscrever na festividade. Contudo, só em abstracto se podem separar, apesar de muita gente, hoje, se cingir à «festa pela festa», deixando na penumbra o seu objecto, o que obviamente indicia alteração da identidade e influencia os processos de identificação.

A conexão entre o espontâneo e o institucional confere à festa a dupla função recreativa e religiosa, cuja relação radica no carácter simbólico da celebração. Repetindo: na festa, como na constituição fenomenológica de qualquer essência, há que dar o primado ao objecto. Festeja-se sempre algo, mesmo que esse algo seja aparentemente fútil (um encontro de amigos ou um êxito profissional). Aqui, cabe ao símbolo não somente significar a coisa ou o evento, mas sobretudo celebrá-los, utilizando os meios de expressão que melhor revelam o valor outorgado ao objecto da festa. Na definição de festa tem de entrar a sua função expressiva. Estes meios de expressão, contrariamente à linguagem prosaica, têm uma consistência própria (dança, espectáculo, refeição, sacramento), a ponto de por vezes parecerem opacos a um outro tipo de olhar. No caso da linguagem propriamente dita, é pela inovação semântica da metáfora que ela se transforma numa «linguagem em festa» (Ricoeur). Transpondo esta ideia do âmbito linguístico para o da actividade – acto legítimo, já que a acção pode ser lida como um texto –, toda a festa vive outrossim de uma peculiar inovação semântica, de um incremento de sentido, num patamar superior ao da semântica da linguagem comum (de «referência descritiva»). A lógica do acto festivo integra uma semântica, uma sintaxe e uma pragmática específicas, homólogas às da gramática de uma língua. Sendo um corte com a realidade prosaica do dia-a-dia, a festa releva, salienta, distingue, valoriza.

Além disso, a definição da festa exige que se apure bem o seu quadro temporal e social. Com efeito, um dos primeiros traços diferenciadores é dado pelo tempo específico da festa, entendido em correlação com a organização social do tempo. Ora, porque toda a festa se relaciona intrinsecamente com a organização social (a festa é um acto de participação colectiva), o seu tempo não pode ser exclusivamente cíclico. Para lá do tempo mítico e mesmo para lá do tempo da lenda e do conto, intervém o tempo irreversível da história, tanto a nível individual (baptismo, confirmação, matrimónio, festas da iniciação, funeral) como colectivo (celebração de vitórias, de tratados de paz, visitas de personagens ilustres, matrimónio,

coroação e morte de um príncipe). Todas as noções de tempo vêm a propósito, estão em leque e formam um quiasma, concorrendo para a constituição de um «sistema festivo». Nem as festas cíclicas se repetem de forma idêntica no tempo e no espaço (há sempre uma invenção, um novo tema, uma nova personagem, como se pode averiguar nas festas das cidades e nos carnavais), nem as festas irrepitíveis se desligam totalmente da periodicidade temporal (basta que delas se passe a fazer memória, mormente para efeitos de recorte do tempo, de «marcação do terreno», de identificação ou re-identificação do grupo social). Tempo cíclico e tempo linear (estrutura e história, noutra linguagem) encontram o seu equilíbrio na festa, equilíbrio que algumas festas nas cidades ainda denotam.

Historicamente, este equilíbrio rompe-se a favor do tempo linear, pontuado por eventos irrepitíveis, quando o poder real, no século xvii, concentra as festas na corte, retirando-as das cidades e dos campos. Este fenómeno moderno da expropriação das festas colectivas pelo absolutismo monárquico tem pois, além da face eclesiástica (concentração da organização das festas litúrgicas no poder papal), uma face civil (gestão das festas colectivas pelo poder régio). É evidente que este processo uniformizador, ao anular diferenças, desvirtua identidades. Ou, noutra perspectiva, ao extinguir certos tipos plurais de identidade (as identidades particularizadas e geograficamente disseminadas), incrementa uma identidade que se propõe/impõe como de nível superior (identidade mais universal, porque mais abstracta). De participantes na festa os povos passam a ser espectadores dos seus príncipes. Ou seja, para sublinhar um tipo de identificação que se julga mais elevado, desarticulam-se as identidades múltiplas que estão por baixo (o poder, sendo por essência aglutinador, é refractário à multiplicidade). Mesmo na corte, o código da festa cíclica vai dando lugar a invenções diversas. Mais tarde, com o advento do teatro de ópera, a própria corte passa também a ser espectadora. Tudo isto é marcado pela ruptura no equilíbrio do tempo misto da festa (a favor do tempo irreversível) e coincide com a transformação do tempo social.

Em síntese, a definição de festa comporta os seguintes elementos estruturantes: (i) é uma celebração simbólica de um objecto (evento, homem ou divindade, fenómeno cósmico, etc.) (ii) num tempo consagrado (iii) a actividades colectivas múltiplas e diferenciadas, (iv) com uma função expressiva. Noutra linguagem, mais sensível à constituição social da identidade, a festa caracteriza-se por dois traços distintivos: (i) é toda a actividade ritual em correlação com a organização social do tempo (é cerimónia); (ii) é uma actividade social agradável (é festividade).

A definição tem presente, mais que a festa no singular ou um tipo ideal (como é, para Eliade, o arcano), o carácter multiforme da festa, as festas no plural. Sendo cada elemento da definição muito variável, uma tipologia dos possíveis deve ceder

lugar a uma tipologia real. São fundamentalmente quatro os elementos que permitem uma tipologia da festa: o objecto, os grupos celebrantes, o tempo e as actividades específicas. As festas classificam-se atendendo à variação de cada um destes elementos constitutivos. Este carácter polimorfo da festa como que obriga a rogar a um indivíduo ou a um grupo, para fins de identificação: «Diz-me o que festejas e como festejas que eu dir-te-ei quem és.»

### O fim das festas na Europa moderna e o avanço do utilitarismo

O impacto da Revolução Francesa numa nova política de festas na Europa e na Igreja tem os seus antecedentes. É a partir da segunda metade do século xvii que, na organização da vida social, a vitória do trabalho sobre o tempo livre se torna irreversível. Já antes, porém, Jean Gerson tinha proposto uma redução do número de festas (Concílio de Reims e Constança, 1413). A história da Igreja regista a profusão de festas e a abundância de procissões como uma peculiaridade do século xv (mais de um dia em cada três era festivo). No que toca ao processo de identificação, a capacidade de um burgo, de uma cidade ou de um povoado ostentarem um padroeiro próprio revestia-se de tanta importância que, em algumas terras sem «santo da casa», se chegou ao extremo de matar alguém com fama de santidade para suprir essa lacuna identitária por meio de um mártir que se pudessem exibir processionalmente (entre os santos, o mártir destaca-se). Para erradicar tais abusos e evitar a confusão entre sagrado e profano (sendo tantos, era inevitável que os dias festivos fossem profanados pelo trabalho servil ou lucrativo dos mercados, das tarefas sazonais, etc.), a Igreja reduziu os dias festivos e passou a controlar melhor a sua organização. Mais tarde, já com Urbano VIII, Roma reservou-se o direito de estabelecer as festas, limitando em muito o seu número.

Esta crescente passagem de uma multiplicidade quase caótica para uma certa unidade na gestão dos dias festivos liga-se naturalmente aos processos políticos e sociais que estão na base da formação da Europa moderna, desempenhando papel de relevo na identidade dos vários estados, povos e culturas. Quanto a este aspecto, não se pode ignorar a decisiva importância da Reforma, cuja génese, para lá das questões formalmente religiosas, assenta numa forte reivindicação identitária. Suprimindo as festas dos santos, os protestantes alargam os dias de trabalho. Por este e outros motivos (como a muito provável relação entre capitalismo e «espírito protestante»), a *marchandise catholique* perde terreno face à *marchandise protestante* (Voltaire). Nesta luta contra as festas populares, além do protestantismo (por motivos teológicos), do clero e do centralismo romano (por motivos teológicos e

disciplinares), desempenham uma função capital, já no século xvii, a afirmação do absolutismo monárquico e o avanço da mentalidade racionalista, traduzida no utilitarismo capitalista. Tudo culmina na Revolução Francesa, a ponto de, em 1792, os interesses dos santos serem declarados contrários aos interesses dos povos.

A relação entre o racionalismo e a identidade das culturas é um tópico relevante, na teoria como na prática. A mentalidade racionalista tem da festa uma leitura redutora: sendo uma associação não motivada pela utilidade, ela é intrinsecamente subversiva, resumindo em si todos os aspectos negativos contra os quais se batiam *les philosophes*: entusiasmo, fanatismo, vício, superstição, desperdício, preguiça, ignorância. Os principais fomentadores e multiplicadores das festas, nomeadamente entre os camponeses e artesãos, seriam os taberneiros, uma vez que o clímax das festas populares é a embriaguez. Aliás, o excesso (o etílico e os afins da comida e do sexo) é uma constante no desenho de certas festas, sendo aproveitado para fins lucrativos. Se, por vezes, é o «taberneiro» que aproveita as festas já existentes, outras, e cada vez mais, é o «taberneiro» que as inventa (veja-se, entre nós, a intervenção das cervejeiras na promoção da queima das fitas ou dos festivais *rock*). Se o vinho é, do ponto de vista civilizacional, um notável elemento de identificação de países, povos e regiões, tal deve-se sobretudo às festas que possibilita e ao ritual festivo relacionado com o seu consumo. As grandes festas dionísicas, associadas à celebração do vinho, repetem-se ciclicamente, adoptando, quando necessário, outro tipo de bebida (um bom exemplo é a *Oktoberfest* em Munique, onde a cerveja é rainha).

Note-se que não foram só os racionalistas a combater os excessos das festas populares. O Santo Cura de Ars chegou a ressarcir monetariamente o taberneiro da aldeia para que desistisse do negócio de embriagar os pais de família e, assim, permitisse a sua participação no culto paroquial. Começa a afirmar-se, nos racionalistas e na pregação cristã, uma nova valorização do trabalho: o trabalho santifica, o ócio festeiro leva à miséria. Napoleão I extremou esta tese, declarando nocivo o repouso dominical (entre nós alguém chegou a transformar um domingo em «dia de trabalho/salário para a nação»). A síntese entre espírito de festa e espírito de trabalho, embora já apareça explicitamente numa certa espiritualidade católica do século xix, nunca será totalmente conseguida, pois a relação entre festa e trabalho é intrinsecamente tensiva.

A articulação entre trabalho e ócio, impossível de desenvolver aqui, é, a par da relação entre festa e jogo, um tema da antropologia filosófica essencial quer para a compreensão do fenómeno festivo, quer para a identificação de indivíduos, povos e mesmo civilizações.

## Carácter insuprível da festa

Ao arrepio do utilitarismo racionalista, porém, a identificação de um povo, de uma nação e de uma cultura não se instaura por ímpeto revolucionário, por definição súbita, por decreto. O mesmo se pode dizer, aproximadamente, do processo de transformação individual. Pretender uma ruptura absoluta com a tradição (da família, do grupo, da comunidade) é apenas uma passageira utopia própria da adolescência ou de uma doença espiritual séria. Querer introduzir de supetão o novo numa sociedade, sem recorrer às necessárias mediações, é a essência do terror (Hegel). A festa, no que respeita à identificação de uma comunidade, desempenha um imprescindível papel simbólico mediador. Já Rousseau denunciara o carácter contraditório da redução do vínculo social à racionalidade utilitarista. A supressão das festas fere a comunidade, retira-lhe a vontade de viver e mesmo a vontade de trabalhar, pois elas, estando na base da amizade, da união e da linguagem, são os «berços dos povos». Apesar de criticável, sobretudo pela ênfase superlativa concedida ao «naturalismo espontâneo» na génese das sociedades, a tese de Rousseau toca no essencial ao considerar a festa como núcleo identificativo da sociedade, posição correspondente à que vê na religião (que de resto tem com a festa uma ligação inquebrável) a matriz do liame social. Sem celebrações festivas, portanto, desmoronam-se as bases da comunidade, perdem-se as ocasiões da sociabilidade. A festa vincula, socializa, identifica; sem festas, os indivíduos isolam-se, tornam-se maus. As festas são uma restauração periódica das fontes da sociedade.

A Revolução Francesa, ao acabar com as festas tradicionais substituindo-as pelas revolucionárias, não conseguiu suplantar as antigas, nem sequer resolveu o conflito, herdado da moderna ideologia burguesa, entre festa e utilidade. A mentalidade racionalista não sabe articular festa e identidade. Para o racionalismo, a festa, porventura insuprível, é algo de irracional: fantasma da transgressão (contra a rotina do quotidiano, do sério e do útil) ou utopia organicista (contra o perigo pulverizador do individualismo). Neste aspecto, a relação entre o racionalismo e a revolução é paradoxal. A «festa conseguida» é sinal da «revolução conseguida» (Michelet). O carácter festivo (ou romântico) da revolução reside no facto de ser ela a instaurar (ou a restaurar) a harmonia entre os homens. O carácter hiperbólico destas posições testemunha que a festa, do ponto de vista quer da história quer da estrutura da actividade humana, é insuprível.

A função hermenêutica de «inovação e tradição» é pois essencial na questão da identidade, que, a todos os níveis do humano, se deixa instituir ontologicamente apenas como identidade na diferença, entre os extremos abstractos de uma

identidade absoluta e de uma diferença absoluta. Fora desta mediação/analogia, que a celebração festiva e plural muito potencia na comunidade, só pode haver lugar para o nivelamento, para a desidentificação, para o terrorismo. Esta é uma das razões antropológicas fundamentais (não a única) que diferenciam as celebrações protestantes das católicas: estas são mais sacramentais, alegres, populares, rituais, públicas, mundanas, horizontais, quase pagãs (porque incorporam, «baptizando-as», as mediações antropológicas a montante do evento da fé); aquelas são mais individuais, comedidas, verticalistas, cingidas quase só à auscultação da Palavra (prescindindo de muitas mediações antropológicas e centrando-se predominantemente no evento quase intemporal do acto de fé).

Sendo, por definição, periódica, a celebração das grandes festas é, como se disse, um retorno às origens. Isto quer dizer que a nota de irreversibilidade do tempo cosmológico, o tempo dos relógios, é metamorfoseada no tempo do calendário. Embora sem ser o único, o tempo por excelência da celebração festiva é o circular: começa-se e recomeça-se continuamente, mesmo que os indivíduos sejam substituídos pela morte. A festa, enquanto retorno às origens, é anamnese, memória, ressurgimento, elisão da mortalidade. Por isso, o tempo das origens não é o cronológico, mas um tempo sagrado. Quando um grupo social entra em crise de identidade, sente-se a necessidade de um retorno à função re-identificadora das origens. Que origens? Conforme a cultura em jogo, sublinham-se três tipos: uma origem divina indiferenciada (origens cosmogónicas, origens míticas dos tempos em que *in illo tempore* se situa fora da história); uma origem divina pessoalmente diferenciada (origem criacionista na tradição judeu-cristã: Criação e Aliança na tradição judaica, Nova Criação e Nova Aliança na tradição cristã); origens históricas (dos Fundadores). Mesmo neste último caso, a evocação da origem fundadora reveste-se de uma dimensão mítica de transcendência. Testemunha-o a «confusão» entre deuses e heróis fundadores nalguns períodos da história greco-romana e, sobretudo, a aura mítica de que se revestem as grandes narrativas fundadoras – desde os antiquíssimos mitos das origens, até aos posteriores relatos da origem de organizações religiosas, povos, nações, reinos, cidades. Quanto a estas últimas, recorde-se, a título exemplar, o elo entre a fundação de Roma e a *Eneida* de Virgílio (cuja influência na cultura ocidental é sobrelevada por H. Arendt), e mais recentemente a ópera *Sadko*, de Rimsky-Korsakov, e a sua relação com Novgorod e com a afirmação fortemente identitária da Ortodoxia russa. Num caso e noutro, o mito da fundação visa identificar ou re-identificar, através do retorno à origem, o verdadeiro papel das cidades em questão, relembrando a quantos participam nessa anamnese a «essência» ou a «verdadeira identidade» de Roma e de Novgorod.

Celebrar festivamente as origens não é pois um simples retorno lembrador ao passado enquanto passado, mas a vivência participativa de um passado matricial que envolve, incorpora e identifica o presente de quem celebra. É uma reactualização. O tempo em jogo segue o esquema da repetição – quase sempre anual, uma vez que o ano simboliza o círculo que se fecha e que recomeça. É o tempo da génese; não um tempo passado que inertemente se itera, mas um tempo que marca a autenticidade de um presente «grávido de futuro» (a expressão é de Leibniz). No que toca aos processos sociais de identificação, passa-se nas festas dos povos e das culturas algo de semelhante ao que ocorre com a temporalidade existencial do homem como ser-no-mundo, com os outros e para os outros: é na instância do presente que, a partir do futuro projectado, se abre o passado. Aqui se insere o papel da «repetição» (Kierkegaard), cuja principal função negativa é impedir que o tempo se fragmente ou se pulverize, impossibilitando a identificação. Para identificar um indivíduo perguntamos: «de onde» vem? A tese arcaizante do puro «retorno do recalçado» parece quedar-se apenas nesta «arqueologia» identificadora, estabelecendo um rígido paralelo entre ontogénese e filogénese culturais (Freud). Contudo, para se saber quem é alguém ou quem é um povo, a pergunta sobre a origem deve englobar o «para onde»: «para onde» vai? No processo de identificação de uma comunidade humana, há uma fina dialéctica entre arqueologia e teleologia, entre génese e apocalipse (Ricoeur). Esta é, aliás, uma dimensão nuclear do tempo histórico e da historialidade existencial. Só os «povos sem história» – categoria que alguns usam para classificar certos grupos humanos «primitivos» – se deixariam identificar sem essa dialéctica. Trata-se, contudo, de um conceito-limite, de uma categoria abstracta, pois a «humanidade» no homem postula a vivência das instâncias temporais do futuro, do presente e do passado. O tempo existencial é o estofa da subjectividade humana.

O Cristianismo, cuja origem fundacional é Jesus Cristo, «verdadeiro Deus e verdadeiro Homem», tem uma estrutura teândrica. Por isso, a Igreja distribui as suas festas principais a partir da Páscoa de Jesus, cristianizando para o efeito quer a Páscoa e o Pentecostes de Israel quer algumas festas pagãs do Império Romano onde primeiramente se implantou. O acontecimento crístico, a formação da Igreja e as suas festas cíclicas não são pois indiferentes ao processo de identificação dos povos e culturas, mormente na Europa. Quanto à identidade e à sua relação com a festa, máxime com a festa intensamente celebrativa, convém retomar a tese da relação entre religião e sociedade. Sendo a religião o mais forte cimento identificador de um indivíduo, de uma comunidade, de um povo e de uma nação, a identificação da Europa, pelo menos a do tempo da cristandade, processou-se através da cristianização dos soberanos e dos povos, a ponto de, ainda no tempo de

Descartes, ser válido o princípio *cuius regio eius religio*. Por contraste, todas as vezes que se quer criar um «homem novo» – e este é o ideal de todas as revoluções, de esquerda ou de direita – a primeira medida a aplicar consiste ordinariamente na destruição da religião como cimento unificador, substituindo-a por outro elemento aglutinador que faça as suas vezes: o *homo humanus* no Humanismo, a Razão no Iluminismo, o *homo economicus* no capitalismo, o «homem não alienado» na utopia marxista, o *homo technicus* na ideologia tecnocrata, o *homo fruens* na pós-modernidade. Por arrasto, também as grandes festividades tradicionais são afectadas ora pelos furores revolucionários fundacionais, ora por uma progressiva paganização da cultura.

### O declínio da festa cristã e a paganização da cultura

Que se passa hoje? O Natal cede passo à velha celebração do solstício de Inverno, a Páscoa significa apenas o antigo renascimento primaveril da natureza, o São João reduz-se a um pretexto para a festa do solstício de Verão. Trata-se de uma sacramentalização dos ritmos cósmicos, fora dos eventos marcantes da História. Domina a *res*, falece o *verbum*. Se, no judaico-cristianismo, Criação (cosmos) e Aliança (história) convergem numa unidade celebrativa inseparável, agora ambas são substituídas pelo culto à *Natura Naturans*. Esbatem-se as referências históricas e diferenciadoras das grandes festas cristãs e retorna-se à Mãe Natureza, una, universal, divina – uma *Natura Naturans* cultuada por uma nova casta sacerdotal (novos druidas, panteístas e ecologistas metafísicos), consciente de que está a reprimar a antiga ordem pré-cristã. Daqui à «fusão no todo» e às festas orgiásticas é curta a distância. Nas manifestações orgiásticas – de que o nosso São João e o Carnaval brasileiro são eloquentes exemplos – regressa-se do «cosmos» ao «caos» originário. Esta globalização das festas cósmicas, em acto em algumas seitas religiosas sincretistas e, de um modo geral, no tripúdio dos sentidos em certas camadas etárias (comida, álcool, sexo), potencia um processo de desarticulação da identidade, de aglomeração anónima, de festa caótica, em última instância de perda ou «indiferenciação da consciência». Vista por outro prisma, esta anulação da identidade própria, intrínseca ao excesso orgiástico, equivale a uma identificação com um tipo universal de homem: o «homem natural» (ou mesmo pré-natural), o homem pagão, o homem da informe Imanência, o homem indiferenciado, «antes» da diferenciação da consciência dos indivíduos e dos povos. Tal diferenciação deve-se ao enlace de dois momentos axiais da nossa cultura: o da irrupção pessoal e interpeladora do Transcendente, a que corresponde uma

progressiva personalização do «vocacionado» (diferenciação profética da consciência em Israel, «chamado» por Deus), e o da Filosofia (diferenciação noética da consciência na Grécia). Fora da identificação cristã, herdeira e potenciadora da diferenciação espiritual e personalista da consciência, como que se diluem os elementos diferenciadores das culturas, regressando o homem ao seio da Mãe Natureza. Por este motivo, algumas festas cósmicas pós-modernas visam neutralizar a herança ocidental (cujos eixos são Atenas, Jerusalém e Roma) e restaurar uma espécie de Oriente mítico ou de Europa pré-cristã.

São muito apelativos, em momentos de crise, o apagamento do eu, a desistência do querer, a perda da identidade – tudo em nome da imersão no Todo ou na Unidade indiferenciada. A época em que vivemos está paradoxalmente marcada por uma dupla globalização, qual delas a mais propícia à anulação das diferenças e da alteridade das culturas. Por um lado, a globalização do racional, engendrada pela tecnociência, cria o mito da implantação universal de uma mesma economia (o mercado), moral (a «ética mínima»), linguagem (a axiomática), política (o governo universal) e, no limite, de um mesmo objecto de festa e de um mesmo modo de festejar. Por outro lado, a globalização do irracional gravita em torno do caos como matriz originária e como destino, gerando também um mesmo tipo de festa – a da dissolução da consciência na alienidade neutra da Natureza ou da Pré-Natureza. Está-se perante o paradoxo civilizacional em que convivem a máxima racionalidade e a máxima euforia dos sentidos, legível nas festas que se celebram à escala mundial. Faz sentido, pois, a distinção introduzida entre os dois principais elementos da festa, diferentes mas necessários: a cerimónia (que engloba sempre um específico modo de racionalidade, a do ritual como «mito em acção») e a festividade (que implica um específico modo de irracionalidade, a «exultação do corpo»).

Cumpram aos principais actores das celebrações religiosas e políticas actualizar, mantendo-o, o significado profundo da festa, que é dar mais sentido à existência através da redenção do tempo vivido e, assim, salvar os homens do abismo da indiferenciação.

## NOTA

Vários conteúdos, sobretudo os relativos a dados empíricos, foram retirados de F.-A. Isambert, «Fête», *Enc. Universalis*, vol. 6 (Paris, 1977), pp. 1045-1051, e V. Valeri, «Festa», *Enc. Einaudi*, vol. 6 (Turim, 1979), pp. 87-99. Omitiu-se, por economia, a referência aos textos dos autores citados.