



Do rito ao cânone: arqueologia da religião em três perspectivas

From rite to canon: Archaeology of religion in three perspectives

Fernando Torres-Londoño*

Jefferson Ramalho**

Maurício G. Righi***

Resumo: O presente artigo, escrito a seis mãos, tem por objetivo traçar um recorte interdisciplinar e transdisciplinar, no que inclui perspectivas arqueológicas, históricas e antropológicas, em diálogo com a ciência da religião, em uma análise de cenários consideravelmente distantes um do outro. Um olhar no contexto pré-histórico da religião no sítio neolítico em Çatalhöyük, a problematização dos textos hebreus a partir de uma atenção dedicada à cultura material, as recepções dos primeiros textos cristãos em diferentes fontes arqueológicas da Antiguidade tardia e a aplicação da ideia de canonicidade ao contexto xamânico amazônico são as abordagens temáticas que aqui se propõem, evidenciando eixos teóricos comuns, apesar das distâncias e diferenças entre os objetos, que seriam o eixos das relações entre religião e poder, e entre oralidade, escrita, imagem e canonicidade.

Palavras-chave: Religião; poder; rito; cultura material; canonicidade.

Abstract: This article co-authored by three researchers aims at proposing an interdisciplinary and trans-disciplinary approach in Religious Studies, including archeological, historical and anthropological perspectives, taking into consideration quite different historical scenarios. For instance, we have a look upon the religious context at the Neolithic site at Çatalhöyük as well as a look upon the Hebrew texts from the point of view of its material culture, considering the reception of the first Christian writings from different archaeological sources related to late Antiquity, and the adoption of the idea of canonicity to a shamanic context in the Amazon area. All these approaches here entertained highlight a common theoretical ground among them, that is, emphasizes the relationship between religion and power, between orality and writing, image and canon.

Keywords: Religion, power, rite, material culture, canonicity.

Introdução

Os chamados *períodos pré-históricos* compreendem um imenso campo histórico, arqueológico e antropológico de análise, em cenários variados e temáticas complexas,

* Professor do PPG em História da PUC-SP (São Paulo-SP). Doutor em História Social (USP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0001-9903-6297 – contato: fertorresbracol@gmail.com

** Doutor em História (UNICAMP, Campinas-SP). ORCID: 0000-0001-5448-6198 – contato: cafe-academico@yahoo.com.br

*** Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0002-3070-3490 – contato: maugrighi@gmail.com

não obstante sua popularidade em descomplicado uso corrente quando se trata de caracterizar povos ainda ligados a práticas coletoras e caçadoras.

O próprio conceito de períodos muitíssimo longos, nos quais conjuntos sociais extensos, incluindo povos inteiros, desconhecem, na ausência da escrita, a própria história – falamos de sociedades ágrafas –, é enganoso. Dizemos isso para sublinhar que o conceito ainda corrente de pré-história, estabilizado pelas disciplinas da história e da arqueologia dos séculos XIX e início do XX, tende a separar a história em dois grandes blocos: um primeiro, visto como civilizado, urbano, com escrita e Estado (o bloco da sociologia), e um segundo, o seu inverso selvagem, tribal e ágrafo (o bloco da antropologia). Esse tipo de disposição conceitual, embora disponha de vantagens didáticas, por meio da visualização macro de alguns processos culturais em seus agregados de desenvolvimento técnico e institucional, compromete, e de modo contundente, certos esclarecimentos fundamentais.

São inúmeros os trânsitos, por vezes ocultos, não obstante determinantes, entre modelos mentais e práticas cujo desenvolvimento interno esclarece as passagens entre o que seria o “primitivo” e o “civilizado”, o “tribal” e o “urbano”, o “coletor” e o “agricultor”, etc., passagens de longuíssima duração. A questão é que essas categorias, uma vez colocadas dessa forma, lado a lado, como realidades cristalizadas, ocultam esclarecimentos históricos importantíssimos. É em seu trânsito interno, em suas dinâmicas próprias, em seus enredamentos e distintas temporalidades, em suas formas específicas de mudança e de permanência, que as histórias se processam, criando diferentes modalidades de vida social, com seus aparatos técnicos e institucionais.

São muitos os elementos do “primitivo” que se perpetuam no “civilizado” e, inversa e igualmente, muitos são os elementos do segundo que estão anunciados, que estão em gestação, no primeiro. Para nós, o mais importante não será o “civilizado” em contraste com o “primitivo” e demais construções semelhantes, mas sim a análise das forças mediadoras, na identificação dos canais que conduzem esses trânsitos históricos, em que se instalam novas arquiteturas mentais, especialmente no que reconhecemos como linguagem e dinâmicas litúrgico-rituais.

Tomando esse cenário como quadro de advertência, como primeiro e fundamental esclarecimento, podemos então principiar uma reflexão em ciência da religião e história da religião acerca do desenvolvimento, em camadas, dos textos sagrados, sublinhando exatamente esse trânsito entre rito/oralidade e texto/cânone. A estabilização escrita de repertórios religiosos gigantescos pressupõe fases de desenvolvimento interno, mas, pressupõe, também, processos de apropriação externa, cujos nexos e desenvolvimentos mais antigos perdem-se, muitas vezes, no tempo, pois estão recuados nas vastidões formativas dos campos pré-históricos.

As transformações que sofre a palavra anunciada, o verbo carregado de comunicação com o divino, indicam-nos, com frequência, a construção de repertórios teológicos e cosmológicos, cuja fixação nas mentalidades fez gerar, por exemplo, os sistemas religiosos chamados de “religiões mundiais”, ainda vigentes e absolutamente expressivos na história do mundo. Com isso, defendemos a existência de profundos, caudalosos e longuíssimos veios formativos, ao se tratar da história desses sistemas religiosos, em cujo percurso podemos, talvez, visualizar a formação dos ribeiros e afluentes que, logo

adiante, nos levam aos textos sagrados, aos cânones e seu magistério intelectual e litúrgico, visualizando um contínuo processo de reforma e estabilização do repertório religioso, ainda que essa visualização seja necessariamente fragmentada, certamente incompleta.

Nesta primeira seção, cabe-nos problematizar alguns desses veios em suas “nascentes” e nascedouros simbólicos e institucionais, levando-nos aos conjuntos pré-históricos. Entretanto, conforme acima apreciado, esses “conjuntos” compreendem milhares e milhares de cadeias humanas, espalhadas por milhares e milhares de anos, muitas das quais ainda impenetráveis ao nosso conhecimento. Os pontos escuros são dominantes. Todavia, algumas partes significativas dessas imensidões, ainda que pequenas frente ao todo, foram iluminadas pela arqueologia recente, em esforços conjuntos de esclarecimento histórico, nos quais tivemos reconstituições de fato impressionantes da cultura material de mundos outrora perdidos.

Propomos, assim, uma reflexão simbólica de algumas nascentes, em contextos bem diversos, com citações adicionais, ainda que relacionadas, com base nos quais levantaremos algumas problematizações pertinentes ao nosso tema: a visualização de elaborações e de práticas rituais em processo criacional, em desenvolvimento longo e sinuoso, que se confunde com o próprio desdobramento técnico e institucional de determinada sociedade pré-histórica, culminando em elaborações crescentemente dependentes do que podemos chamar de um “magistério doutrinal”, de uma classe intelectual/espiritual que domine e normatize as narrativas religiosas e a simbologia correspondente. Isso será feito em três contextos culturais e temporais absolutamente diversos, em três atos de uma “peça” com histórias em paralelo, mas que se completa em sua metanarrativa, em seu tema de fundo, revelando a inteligência ritual como engrenagem primeira do ordenamento cultural. O rito nos ensinou a pensar, ensinou-nos a construir mundos – os nossos.

Ato I: o que nos diz a pré-história

Çatalhöyük e sua “religião”

Esse sítio próximo à planície de Konya, na Anatólia, compreende assentamentos neolíticos ao longo de mil e quinhentos anos (7.500 a 6.000 AEC – 18 camadas), revelando-nos a existência de fases pré-cerâmicas e cerâmicas, em cuja extensão máxima, cerca de 140.000 m², desenvolveu-se uma vila ou mesmo uma cidade neolítica que chegou a abrigar, talvez, 10.000 pessoas em seu auge. Çatalhöyük foi primeiramente escavado, investigado e reconstituído por James Mellaart e equipe, durante a primeira metade da década de 1960. Foi somente a partir de 1993, sob o comando de outro arqueólogo britânico, Ian Hodder, associado à escola pós-processual (Trigger, 2011), que o sítio voltou a ser estudado metodicamente, ao longo de temporadas sucessivas, cujos resultados, até 2015, compreendiam 166 edificações parcialmente escavadas e 18 totalmente. Essas edificações contêm elementos riquíssimos em cultura material (recessos pintados, utensílios, ferramentas, ornamentos, bucrânia, estuque, reboques, ossuário manipulado, inumações, pedras de corte, estatuetas, etc.). A quantidade e sobretudo a qualidade, em suas características específicas, de elementos de cultura

material encontrados em Çatalhöyük, fizeram com que arqueólogos, historiadores e demais estudiosos passassem a reformular, acerca não somente deste sítio, mas de todo um contexto neolítico ampliado, antigas questões, renovando o entendimento que temos sobre formação cultural e desenvolvimento social e institucional.

No capítulo 5 de seu *Religion in the Emergence of Civilization*, Hodder, em coautoria com Harvey Whitehouse, propõe uma teoria de “modos de religiosidade”, concebida por Whitehouse (1996, 2000, 2004, 2005), e que se aplicaria às fases hoje visíveis de desenvolvimento simbólico-narrativo desse sítio, e falamos aqui de seu campo religioso. Segundo esses dois autores, a vida social em Çatalhöyük se caracterizava como agrupamento proto-urbano marcado ou mesmo dominado por coalizões ritualmente constituídas, por meio das quais as identidades sociais eram fixadas, as memórias estabelecidas e as narrativas criadas.

Havia, em Çatalhöyük, uma simbologia ritual marcante, artisticamente elaborada, que associava animais de grande porte/perigosos a caçadas rituais, estas seguidas de grandes celebrações. Essas práticas articulavam-se organicamente ao universo dos mortos e às próprias habitações em sua forma e conteúdos internos. Na verdade, Çatalhöyük caracterizava-se, e de uma só vez, como necrópole e colônia, uma vez que as casas eram literalmente construídas sobre os túmulos, ainda que não todas, mas, sobretudo, aquelas mais relevantes do ponto de vista simbólico: as mais antigas, sucessivamente refundadas, ricamente adornadas e desenhadas, nas quais se acumulam, por vezes, dezenas de enterramentos. De certa forma, é mesmo possível interpretar essas casas como extensão ou desdobramento de sua estrutura tumular inicial ou originária.

Em ocasiões muito raras [e especiais] esses animais eram caçados em demonstrações de bravura e habilidade caçadora. Os “troféus” (garras, chifres, presas, galhadas) eram inseridos nas casas, onde eram continuamente engessados. [...] Em Çatalhöyük há evidências arqueológicas independentes de rituais de baixa frequência [embora muito intensos] associados à caça, matanças, banquetes, danças e cerimônias funerários promovidos em ocasiões que também envolviam altos níveis de excitação e catarse. (Hodder; Whitehouse, 2010: 128).

Sem querer entrar na discussão específica de Hodder e Whitehouse, em que se propõe, durante a longa existência social de Çatalhöyük, uma provável transição de modos rituais imagéticos e agressivos para modos progressivamente doutrinários e narrativos, ou seja, de performances rituais associadas a “ritos de terror” (Whitehouse, 1996), fortemente catárticas, embora pouco frequentes, para performances mais e mais rotinizadas por doutrinas estabilizadas, teríamos aqui, em nossa argumentação, um exemplo ilustrativo de como uma sociedade neolítica de agricultores e de criadores de rebanho, uma sociedade proto-urbana absolutamente sedentarizada, reteve em seu imaginário religioso/cúltico, não obstante, relações viscerais com o universo caçador. Toda simbologia marcante e de fato permanente nesse sítio neolítico evoca uma sociedade religiosamente vinculada a simbologias caçadoras e guerreiras, ainda que a vida econômica se situasse em outro plano. Isso nos leva ao papel central do que chamamos de rito ou vida ritual na constituição simbólico-narrativa de uma comunidade qualquer, principalmente em sociedades ágrafas, em meio às quais os ritos organizam não somente procedimentos e comportamentos os mais diversos, como também a própria memória ancestral.

Em trabalho mais recente, *Religion At Work in a Neolithic Society*, publicado em 2014, Hodder reafirma sua tese, dizendo que “a vida religiosa, para as populações de Çatalhöyük, compreendia todos os aspectos da vida social” (Hodder, 2014, p. 3), e convida outros especialistas para que discutam e problematizem, com base na cultura material do sítio e em outros estudos associados, o seu argumento. No capítulo 7 desse novo trabalho, a antropóloga Bárbara J. Mills, cuja especialidade envolve o estudo das sociedades de pueblos no sudoeste dos EUA, discorre sobre prováveis semelhanças e discrepâncias arquitetônicas e institucionais entre Çatalhöyük e os pueblos ameríndios, uma vez que – numa olhada rápida – a configuração arquitetônica de ambos os modelos urbanos, o neolítico e o ameríndio, parece ser bem semelhante. Após analisar com cuidado a configuração espacial de Çatalhöyük, Mills chega à conclusão de que há mais diferenças do que semelhanças entre os dois modelos de vila aglutinada. Por exemplo, a presença de praças e demais espaços públicos, elementos centrais nas sociedades dos pueblos, parece estar ausente em Çatalhöyük (Mills, 2014, p. 159). Todavia, apesar de haver marcantes diferenças urbanísticas, Mills identifica algo que nos importa mais, marcadamente semelhante em ambas as sociedades estudadas, embora completamente separadas no tempo e no espaço:

O que as torna semelhantes não são as especificidades da arquitetura, imaginário ou artefatos, mas a forma como a religião constitui parte central da vida diária em ambas as culturas, e o quanto isso se torna evidente por meio das interações que as pessoas estabelecem com as coisas. (Mills, 2014, p. 159).

Em nosso caso, interessa saber que Mills defende o argumento de que se trata de sociedades organizadas em torno de inequívocas coalizões rituais (ela usa o termo “sodalidades rituais”), com base nas quais identidades e hierarquias se estabelecem, “semelhante à participação em todas as sociedades rituais, em Zuni, a riqueza [e o prestígio] não se baseiam na posse de bens materiais, mas na posição cerimonial que o sujeito ocupa” (Mills, 2014, p. 173). Com efeito, tanto em Çatalhöyük quanto no contexto cultural ameríndio de pueblos, a sociedade se organiza, sobretudo, segundo suas dinâmicas rituais, as quais se conectam, frequentemente, a imaginários caçadores e guerreiros, em vínculo próximo ou mesmo idêntico ao das habilidades curativas (isto se reproduzirá no universo cultural ianomami, conforme veremos adiante). Esse tipo de organização social produz redes de afiliação tipicamente religiosas, a saber, relacionadas a “guardiões de memória e habilidades” (Pels, 2010, p. 239), a líderes espirituais e da palavra (xamãs), a rituais de iniciação, a grandes cerimoniais, a caçadas/expedições guerreiras, a práticas de cura, encantamentos e celebrações festivas, ou seja, ao universo específico dos poderes espirituais associados organicamente aos poderes curativos e guerreiros.

Em busca de um entendimento formativo

O contexto histórico do qual Çatalhöyük participa antecipa a fase final do neolítico, ao longo da qual foram sendo criadas as estruturas que possibilitaram a emergência do que entendemos como os primeiros sistemas civilizacionais do Oriente Próximo, nos quais vida urbana, escrita, agricultura em larga escala e burocracia floresceram na

formação dos primeiros estados imperiais da história, caracterizados por uma instituição central: o templo-palácio com seus reis sumo-sacerdotes e sua casta de escribas e sacerdotes. Em nosso caso, a questão central é perceber, nesse contexto, a constituição de padrões mais e mais centralizados, crescentemente capacitados à administração de processos econômicos e institucionais em larga escala, o que incluiu, necessariamente, um agudo florescimento técnico e intelectual relacionado aos grupos dominantes.

Os sistemas teocráticos altamente sofisticados, sistemas geradores e mantenedores de “civilização”, que surgiram no contexto do Crescente Fértil, percorrendo o quinto e quarto milênios AEC, na passagem do calcolítico para o bronze antigo, têm parte de sua história formativa associada aos padrões identificados em Çatalhöyük, entre outros sítios, ainda que não se reduzam a estes, obviamente. Falamos de sociedades que nos legaram os mais antigos escritos religiosos e as mais antigas epopeias de que temos notícia, cosmologias e mitos de criação registrados graficamente. É importante que se note que o universo desses primeiros escritos religiosos, entre mesopotâmicos, siríacos e egípcios, o universo dos primeiros textos sagrados, já era altamente organizado em sua fase formativa. Antes de haver escrita e textos sagrados, coisas como vida urbana, grandes templos e palácios já compunham o cenário social dessas culturas teocráticas, em que realeza e sumo sacerdócio, geralmente em comunhão, mas, por vezes, em tensão e conflito, imprimiam não somente autoridade política, mas, sobretudo, legitimidade ritual para governar, com base numa identidade compartilhada, ritualmente consagrada e celebrada, e as divindades estavam associadas às cidades.

Em seu *The Origins of the World's Mythologies*, o cientista da religião Michael Witzel propõe a emergência do que denomina de sistema laurasiano, aplicado ao contexto do Crescente Fértil, mas também além, por meio do qual foram consolidadas narrativas mitológicas mais complexas sobre a origem do homem, do cosmos e das instituições, bem como os seus sentidos e destinos (Witzel, 2012). Sem querer debater as teorias de Witzel, importa-nos perceber a colossal abrangência histórico-geográfica de alguns conjuntos simbólicos e seus respectivos patrimônios rituais e mitológicos. Quando percebemos, por exemplo, as inegáveis aproximações entre o *apsu* sumério, o *nu* egípcio e o *têhôm* hebraico, somos obrigados a propor a existência de um patrimônio pré-histórico comum a todos, um veio ou tronco comum e mais antigo que os formou.

Com isso, não se pretende forçar nenhuma conexão direta entre santuários megalíticos da primeira fase do neolítico [Göbekli Tepe] com os templos da Antiguidade Oriental, construídos seis, sete ou oito mil anos mais tarde, mas sim verificar uma provável cosmogonia comum e de fundo muito antigo, cuja contrapartida institucional se evidencia na relação muito próxima entre xamanismo e profetismo. Sem dúvida, o *Apsu* sumério, o *Nu* egípcio e o *Têhôm* hebraico indicam referências comuns, pondo em evidência um substrato cosmogônico compartilhado. (Righi, 2017: 96).

Com efeito, um sítio como Çatalhöyük nos indica o surgimento de um cenário em que contingentes humanos começaram a conduzir suas vidas diárias em mundos edificados, mundos arquitetonicamente concebidos (Watkins, 2010). A questão, portanto, é descrever as funções dessa arquitetura, o que nos joga, conforme vimos, no universo dos ritos funerários e de sangue, no universo do caçador e do guerreiro, no universo do mediador que se comunica como os antepassados e que cura e, enfim, no universo do

xamá (Hodder; Whitehouse; Burkert; Girard), espécie de mediador primeiro de todo o espaço social e elemento transfigurador das atividades culturais.

Há, inclusive, sublinhemos, precursores mais formativos que Çatalhöyük, e nos referimos a outros universos arquitetonicamente concebidos, mas que são mais antigos, mas, neste caso, ainda vinculados a comunidades de caçadores-coletores, estas também criadoras de edificações associadas às atividades rituais, conforme sumamente exemplificado no caso do extraordinário sítio de Göbekli Tepe (Schmidt, 2010; Hodder, 2015; Righi, 2017). Esse conjunto precioso de novas informações, à disposição da arqueologia e dos estudos pré-históricos, leva-nos a pensar sobre o papel estruturante do rito (e do religioso) nos processos formativos, em camadas que nos conduziram ao mundo dos textos e cânones, em longuíssimas cadeias de trânsito simbólico, litúrgico e narrativo. Os vestígios arqueológicos hoje à disposição compreendem manancial de cultura material a ser continuamente interpretado. Eles nos revelam como esses centros cerimoniais permanentes parecem de fato responder pelos impulsos mais vigorosos em direção à sedentarização e suas formas específicas de condução da vida social. Como Göbekli Tepe nos confirma, antes de haver agricultura e criação de rebanhos, certas atividades rituais conduzidas entre bandos/coalizões, sublinhando-se a aguda competição ritual que essas coalizões fomentavam entre si (Hayden, 2001), mobilizaram muitos agrupamentos a se tornarem construtores, criando espaços até então inéditos de vida social: o espaço ritual arquitetonicamente concebido, um espaço xamânico absolutamente específico, produtor de novos vocabulários simbólicos. Referimo-nos às edificações megalíticas, erguidas em imensos blocos de pedra trabalhada, ricamente ornamentados, prováveis precursoras do que entendemos por urbe, templos, palácios e instituições associadas com seus escribas e sacerdotes, exatamente o universo que conceberá, posteriormente, os primeiros conjuntos canônicos, as primeiras coletâneas de textos sagrados, formalmente ligadas aos novos guardiões da palavra inspirada.

O elemento fundamental em nossa discussão se localiza na percepção desse trânsito entre o rito e o texto, sublinhando o papel formador da oralidade, em cuja complexidade, hoje visível, podemos vislumbrar a gestação e mesmo o nascimento de parte dos grandes sistemas religiosos do mundo. Trata-se, todavia, de um trânsito que compreende diversas camadas, mas cuja visualização, embora parcial, permite-nos avaliar algumas de suas etapas, durante surgimento de novas formas de vivência religiosa e social, as quais se consolidaram com base nesse imenso processo formativo, que teve no rito, em sua capacidade de articular símbolos e experiências implicadas no humano, em sua forma específica de consagrar memórias, em seu espaço criativo único, o ponto zero do que chamamos de vida cultural.

Em sociedades como as de Çatalhöyük, as casas são a religião. [...] A transmissão dos objetos [cúlticos] das casas e a constante lembrança e recuperação dessa simbologia constituíam o próprio social por meio do religioso. [...] Conforme vimos exaustivamente, a religião estava completamente envolvida com a criação de novas formas sociais, durante esse período [o neolítico anatólico] (Hodder, 2010, pp. 345-354).

Antes do aparecimento do texto sagrado, e ainda mais distante do cânone, embora contíguo a este, houve, portanto, a emergência de espaços rituais arquitetonicamente concebidos, imensos “livros” de pedra trabalhada e erguida, em cujas paredes, recintos

e altares, túmulos e desenhos, ornamentos e troféus, homens e mulheres incontáveis estabeleceram, aos poucos, os parâmetros que, muito posteriormente, herdamos da cidade-estado antiga e sua religiosidade progressivamente vinculada a textos. Mas, do ponto de vista formativo, por trás de todas essas coisas, temos a religiosidade específica aos xamanismos, em sua fundamentação guerreiro-curativa, em sua associação com o espírito dos antepassados, com o espírito dos guardiões, em seu trânsito primeiro como mediadores habilitados a comunicar os diversos mundos, entre os que habitam o lado de lá e os que estão cá; enfim, em sua arquitetura mental pré-textual, organizadora primeira de nossas simbologias.

Ato II: o que nos diz a Antiguidade

Entre os textos sagrados e a cultural material do povo hebreu

As categorias teóricas antecipadas nos tópicos anteriores, desde o preâmbulo, continuarão a ser abordadas em nossas reflexões acerca dos contextos do judaísmo e do cristianismo na Antiguidade. Pensar no que temos chamado trânsitos, em cenários tão específicos, significa considerar as particularidades de cada identidade religiosa proposta como objeto de verificação e dinâmicas que as fazem se comunicar. A cultura do povo hebreu, no que inclui elementos religiosos, políticos, sociais e econômicos, é elaborada a partir de recepções, apropriações e ressignificações. O mesmo ocorre com o cristianismo, das origens à institucionalização, considerando diferentes especificidades de sua pluralidade identitária, desde o primeiro até o quarto século de nossa era.

Dissemos no início que as categorias, quando observadas de forma adjunta, na maioria das vezes, de maneiras estanques, podem dificultar certas percepções e esclarecimentos de ordem histórica. Será, portanto, considerando esse trânsito específico, próprio das peculiaridades do que entendemos por religião – e não religiões, no âmbito da ciência da religião – que, por algumas páginas, nos debruçaremos em e problematizaremos alguns aspectos da tradição hebraica e da tradição cristã, ambas enquanto processos de recepção e apropriação de práticas e ritos que lhes antecederam ou que eram contemporâneos, mas que, por vezes, possuíam outros significados.

Ambas as tradições, a judaica originada no contexto hebreu e a cristã originada no contexto judeu, se notabilizariam não só enquanto primeiras expressões máximas do chamado monoteísmo, mas também como responsáveis pela elaboração de um amplo conjunto de produções literárias derivadas, nos dois casos, de tradições orais, que evidenciam um primeiro processo de trânsito até que se atingisse aquilo que seria entendido como cânone sagrado. A propósito, no percurso entre o rito, a oralidade, a construção do mito em forma textual e a reunião e elevação dessas camadas narrativas à condição de sagradas, como dissemos, há um processo de longuíssima duração.

Entendemos que nem sempre há continuidades nesse processo. Ao contrário, o que mais há são descontinuidades entremeadas por constantes apropriações, tanto internas quanto externas, a fim de se consolidar uma estabilização escrita daquilo que denominamos em momento anterior de repertórios religiosos. A constante comunicação com ela mesma, que, para se legitimar, é apresentada como comunicação com um divino – ou

um sagrado –, faz com que a tradição se imponha como verdade, por vezes única no caso da vertente monoteísta; e, mesmo fazendo apropriações de ritos e mitos externos, suas versões de uma cosmogonia ou de um dilúvio, por exemplo, é que passarão a ser representadas como válidas, verdadeiras, irrefutáveis. Cabe à ciência, em seus múltiplos campos de atuação e em sua amplitude metodológica, problematizar esses processos.

Em diálogo com as pesquisas arqueológicas de Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman (2018), procuramos exercitar essa problematização do cânone, o que também fazemos, dialogando com outras pesquisas, ao observar representações de alguns cristianismos que perpassaram os primeiros quatro séculos de nossa era, inseridos em um império romano predominantemente politeísta. Mas, antes de nos aproximarmos da análise arqueológica de Finkelstein e Silberman, devemos nos lembrar que, embora a chamada civilização hebraica possa ter origens milenares em relação à chamada Era Comum, seus documentos textuais e não textuais – e são eles que nos interessam enquanto acontecimentos – são bem mais recentes. Partindo de pesquisas desenvolvidas por estudiosos como Antonius H. J. Gunneweg (2005) e o clássico biblista Gerhard von Rad (2006), percebemos uma considerável complexidade em relação às datações das narrativas da Bíblia Hebraica. Finkelstein e Silberman, acerca disso, concluem que:

Nas últimas décadas, as opiniões científicas sobre as datas e a autoria dessas fontes individuais variaram descontroladamente. Enquanto alguns especialistas argumentam que os textos foram compostos e editados durante a existência da monarquia unida e dos reinos de Judá e Israel (cerca de 1000-586 AEC), outros insistem em que se tratou de composições tardias, compiladas e editadas por sacerdotes e escribas durante o exílio babilônico e a restauração (nos séculos VI e V) ou até mais tarde, no período helenista (séculos IV-II AEC). Contudo, todos concordam que o Pentateuco não é uma composição única sem costuras, mas uma colcha de retalhos de fontes diferentes, cada uma delas escrita em circunstâncias históricas diferentes para expressar diferentes pontos de vista religiosos ou políticos. (2018, p. 23).

Partindo dessa complexidade concernente à problemática de datações e de fontes diversas para a definição de um cânone literário que, em essência, é um grande aglomerado de narrativas, entendemos o modo como, no contexto hebreu, ocorreria um processo de transformações daquilo que se entendia por palavra anunciada, culminando na construção dos chamados repertórios teológicos que, no fim das contas, servem-nos para mostrar não as coisas como efetivamente aconteceram (Ranke, 1824), mas como se daria a construção identitária cultural de um povo (Gunneweg, 2005). A Bíblia Hebraica é fonte histórica não enquanto relato dos fatos, mas enquanto registro da identidade religiosa dos hebreus da Antiguidade. Nesse sentido, os acontecimentos não são as sagas narradas, mas os documentos literários e materiais que, cada qual em sua subjetividade, tratou de representar a identidade do povo hebreu (Foucault, 1981).

Para destacarmos uma, entre tantas questões problemáticas da Bíblia Hebraica que, após dialogarmos com a pesquisa arqueológica, mostra-se não só como resultado da canonização das narrativas textuais, mas também como mecanismo daquela fixação em mentalidades, consolidando-se a partir daí como mais um importante sistema religioso, optamos por verificar a saga do êxodo do povo hebreu após sair do Egito, conforme relata a narrativa bíblica. Vale adiantar que os estudos arqueológicos de Finkelstein e Silberman demonstraram que “muitos eventos da história bíblica não aconteceram

naquela era em particular nem da maneira descrita. Ficou claro que alguns dos mais famosos eventos narrados na Bíblia jamais aconteceram” (2018, p. 16), e a saga do êxodo não foge dessa situação.

O êxodo efetivamente aconteceu? Enquanto construção narrativa, literária, não há dúvidas. O documento é o acontecimento. O êxodo, portanto, aconteceu enquanto discurso, foi canonizado, atravessou séculos e chegou até nós, mesmo com todos os problemas e interpolações que sofrera ao longo do tempo. Enquanto fato, porém, há problemas; mais problemas ainda após buscarmos, por meio da arqueologia, vestígios materiais do exato êxodo bíblico. Aí reside a contribuição de Finkelstein e Silberman.

Os referidos estudiosos afirmam que, além dos desencontros entre as fontes e suas respectivas datações, há problemas a partir dos trabalhos arqueológicos que eles próprios coordenaram. Podemos mencionar, por exemplo, desencontros entre a narrativa do êxodo e o que relata um registro atribuído a Maneto, escritor egípcio do século III AEC, que teria relatado, a partir da perspectiva egípcia, uma brutal e significativa invasão de imigrantes provenientes do leste que, segundo sua interpretação, representara uma grande instabilidade nacional, pois esses invasores formariam uma dinastia que dominaria o Egito por mais de quinhentos anos de maneira violenta. Trata-se do relato a respeito da invasão, ascensão e queda dos povos hicsos. Selos e inscrições do período de 1670 a 1570 AEC, aproximadamente, continham nomes cananeus e semitas ao se referirem aos reis hicsos. Pesquisas arqueológicas mais recentes constataram, contudo, que a invasão de povos provenientes de Canaã teria ocorrido de maneira gradual e não abrupta, como relatou Maneto (Finkelstein; Silberman, 2018, pp. 64-65).

Ao considerar o processo de saída dos hicsos e, em particular, os conflitos com as datações e com os nomes de alguns reis, Finkelstein e Silberman destacam que:

A expulsão dos hicsos geralmente é datada, com base nos registros egípcios e a evidência arqueológica de cidades destruídas em Canaã, em torno de 1570 AEC. [...] O início da construção do Templo no quarto ano do reinado de Salomão aconteceu 480 anos após o êxodo. A correlação entre as datas de reinado dos reis israelitas e fontes externas egípcias e assírias situaria o êxodo mais ou menos 1440 AEC. Isso é mais de cem anos depois da data da expulsão dos hicsos pelos egípcios, em torno de 1570 AEC. Porém, há uma complicação ainda mais séria. A Bíblia fala explicitamente dos projetos de trabalhos forçados dos filhos de Israel e menciona, em particular, a construção da cidade de Ramsés (Êxodo 1,11). Esse nome é inconcebível no século XV AEC. O primeiro faraó chamado Ramsés subiu ao trono somente em 1320 AEC – mais de um século após data bíblica tradicional. Como resultado disso, muitos especialistas tenderam a dispensar o valor literal da datação bíblica, dando a entender que a cifra 480 nada mais era que um lapso simbólico do tempo (Finkelstein; Silberman, 2018, p. 67).

Uma última questão referente ao êxodo, esta mais conclusiva, que resultou dos aprofundados e detalhados estudos de Finkelstein e Silberman, consiste em dizer que

Alguns vestígios arqueológicos dessa peregrinação pelo Sinai que durou uma geração deveriam ser visíveis. Contudo, excetuando os fortes egípcios ao longo da costa norte, nenhum acampamento ou sinal de ocupação da época de Ramsés II e seus predecessores e sucessores imediatos jamais foi identificado no Sinai. E não foi por falta de tentativa. Reiteradas explorações arqueológicas em todas as regiões da península, incluindo a região montanhosa em torno do sítio tradicional do Monte Sinai, nas proximidades do Mosteiro de Santa Catarina, renderam apenas evidência negativa; nenhum caco de cerâmica, nenhuma estrutura, nenhuma casa, nenhum vestígio de algum acampamento antigo. É possível argumentar que não é de se esperar que um

grupo relativamente pequeno de israelitas em migrações deixe restos materiais pelo caminho. Porém, as modernas técnicas arqueológicas são bem capazes de rastrear até mesmo os mirrados restos deixados por caçadores-coletores e nômades pastoris em todo o mundo. De fato, o registro arqueológico da Península do Sinai revela evidência de atividade pastoril em períodos como o terceiro milênio AEC [...]. [Mas] não há evidência disso para a suposta época do êxodo no século XIII AEC (Finkelstein; Silberman, 2018, pp. 71-72).

Após explorar ainda mais a questão do êxodo e concluir que parece irrefutável que ele não ocorre nem na época, tampouco do modo como é descrito na Bíblia Hebraica, a pesquisa de Finkelstein e Silberman aventura-se, com toda a competência que lhe é peculiar, a tratar de outros temas e épocas descritos na narrativa bíblica. O ponto final se dará após a análise do retorno do exílio da Babilônia, situado por volta do ano 440 AEC (2018: 73). No próximo tópico, no entanto, nossa leitura se concentrará em questões relativas ao cristianismo antigo, enquanto mais um exemplo de formação de um sistema religioso resultante de apropriações, o que é possível ser verificado por meio não somente de textos sacralizados, mas de recuperações e reconstituições da cultura material.

Entre as primeiras recepções cristãs e a Antiguidade Tardia

Na época do processo de formação do cristianismo, em meio à pluralidade que já o caracterizava (Chevitarese, 2011), há textos da Bíblia Hebraica que ainda eram objeto de discussão entre, inclusive, os próprios judeus. Estamos falando do século II de nossa era (Von Rad, 2006). Simultaneamente, adeptos das diferentes e ainda incipientes ramificações cristãs, debatiam em torno da formação de seu próprio cânon. Não entraremos nesse debate em torno da formação do cânon, mas em diálogo com a obra do historiador André Leonardo Chevitarese (2019) é possível verificar que há um processo de recepção dos textos dos evangelhos, por parte de cristãos que viveram até o século IV, que representariam em afrescos a figura de Jesus de Nazaré de um modo que parece não corresponder com as narrativas dos séculos I e II. A questão é: por que o Jesus da cultura material parece divergir do Jesus da composição literária?

Em linhas gerais, Chevitarese realiza um estudo comparativo entre os textos dos evangelhos canônicos, em especial aqueles do chamado Quarto Evangelho (ou Evangelho de João), e algumas representações de Jesus de Nazaré encontradas, por exemplo, em afrescos que se encontram em paredes de catacumbas romanas dos séculos III e IV. Uma das questões teóricas que se sobressaem em estudos como esse tem a ver com a maneira como os referidos textos foram recebidos e lidos por cristãos das épocas dos afrescos. Conjuntamente, estudos comparativos como esse nos ajudam a perceber o quanto o processo de canonização dos textos representa uma dinâmica de formação de um novo sistema religioso, derivado da tradição judaica (Chevitarese, 2019).

Ao falarmos no início de desenvolvimento simbólico-narrativo e de coalizões ritualmente constituídas, por meio das quais identidades sociais eram fixadas, memórias eram estabelecidas e narrativas eram criadas, nos referíamos a situações como essa, que ocorre entre o contexto do judaísmo vigente, mesmo não sendo homogêneo, e o

do cristianismo nascente, também heterogêneo em suas primeiras expressões. O Jesus representado em afrescos de paredes de catacumbas datados dos séculos III e IV, em Roma, é um jovem sem barba, o que difere de representações predominantes ao longo da história da arte cristã, além de mostrá-lo, em algumas cenas, operando milagres usando uma varinha, como se fosse um mágico. As cenas do diálogo de Jesus com a mulher samaritana e da ressurreição de Lázaro, por exemplo, estão entre os afrescos estudados, interpretados e comparados por Chevitaese (2019) com as narrativas do Quarto Evangelho. Eles servem para nos mostrar que aquele conjunto de textos, enquanto partes de um conjunto literário datado de entre o final do século I e a metade do século II, explicita que o chamado movimento de Jesus não apenas pressupunha um considerável repertório litúrgico e teológico, mas também formativo, pois, em meio à diversidade que caracterizava as primeiras comunidades cristãs, que, além de tudo, eram subversivas e ilícitas, conseguiram incluir uma narrativa como a do Quarto Evangelho em seu cânone literário, o que se consolidaria tempos depois ao lado de outros textos.

Há que se destacar que, se os referidos afrescos pertencem aos séculos III e IV, suas representações já compõem um *corpus* documental que evidencia a recepção dos cristãos da Antiguidade Tardia em relação aos textos produzidos entre a segunda metade do século I e meados do século II (Freeman, 2009). A cultura material que pode ser confrontada aos textos dos evangelhos não se reduz a afrescos, mas, também, entre outras peças, há lápides e sarcófagos, por exemplo, que trataram de representar cenas e personagens que nem sempre convergem com as representações contidas nas narrativas neotestamentárias. Só a ressurreição de Lázaro se faz presente como representação em 65 sarcófagos romanos, pertencentes a um total de 1.042 peças, além de outros 23 exemplos que são provenientes do Norte da África e da Gália, os quais compõem um total de 649 peças (Chevitaese, 2019, P. 115; Jefferson, 2010, p. 227, nota 10).

A cultura teocrática, acerca da qual tanto se comentou nos primeiros tópicos, passa a história antiga da religião nos contextos judaico e cristão, ainda que os sistemas políticos nem sempre tenham sido regidos por teocracias. A permanência dessa cultura pode ser vista no modo como os repertórios narrativos, litúrgicos e teológicos se estabelecem, entre o rito e o cânone, tendo à margem ou no centro, a cultura material. O exemplo que nos servirá a partir de agora é o chamado cristianismo constantiniano. Em nossas pesquisas, temos constatado que não existe um cristianismo propriamente constantiniano, mas um discurso que transita entre a chamada cristianização do império romano sob Constantino e, por consequência, a chamada constantinização ou, de maneira mais generalizada, a romanização da religião cristã. Essa dinâmica se processa entre a construção discursiva literária e a cultura material.

O Constantino que se torna cristão e, em função disso, um empreendedor da cristianização do império romano, é apresentado pela narrativa de Eusébio de Cesareia. Estamos falando de um escritor que era bispo e intelectual, mas também um grande articulador político. A escrita de Eusébio a respeito de Constantino se situa entre os anos 315 e 339, correspondendo às obras: 1) *História Eclesiástica*, concluída em 324, quando Constantino põe fim à tetrarquia e se torna monarca do império; 2) *Vita Constantini*, uma espécie de biografia do imperador, mas que ganha elementos de uma hagiografia, a história de um santo, pois nela o imperador não apenas é apresentado como aquele

que foi escolhido pelo Deus dos cristãos para libertá-los da perseguição romana, como também de uma espécie de novo salvador, como o foram Moisés e Jesus de Nazaré em suas respectivas histórias; 3) *Laus Constantini*, uma obra composta por dois discursos por meio dos quais o bispo Eusébio profere elogios encomiásticos ao imperador, comparando-o ao Logos, que em termos cristãos, seria uma espécie de revelação que a divindade faz acerca de si aos humanos. Vejamos, portanto, o caráter propagandístico da obra de Eusébio, para não só elogiar Constantino, mas para legitimá-lo junto aos cristãos que tivessem acesso àqueles discursos (Ramalho, 2018).

A historiografia cristã tratará de impor essa versão da história, situada na primeira metade do século IV, como verdade político-religiosa, como se não existissem outras. Será nesse sentido que entrará a cultura material, contemporânea a tudo aquilo, para mostrar-nos outras versões, tão propagandísticas quanto, da mesma história em meio à predominância da religião romana. Dentre as fontes estão moedas, inscrições, estátuas e templos. Optamos por observar com cuidado maior as representações do arco de Constantino. Esse monumento é exemplo de grande contribuição para o que temos pensado, desde o início, como repertório teológico. O rito se faz presente nos relevos ali esculpidos, mostrando que toda aquela bricolagem de painéis, medalhões, inscrições e imagens diversas explicitam uma dinâmica muito mais intensa na política constantiniana do que aquela elaborada na narrativa eusebiana (Ferris, 2013).

Cenas de caça e de sacrifícios rituais praticados pelos imperadores Adriano e Marco Aurélio, cujos rostos foram transformados em rostos de Constantino, batalhas e sagas em direção ao triunfo, sempre com a participação direta de deusas e deuses romanos, demonstram que a linguagem providencialista não se reduz àquela presente na narrativa de autores como Lactâncio e Eusébio, cujas descrições da batalha da Ponte Mílvia colocavam como protagonista espiritual o Deus dos cristãos. No arco de Constantino, essa divindade sequer existe. São as deusas Vitória e Roma que conduzem Constantino, de Milão até Roma, para vencer Maxêncio e libertar o povo da tirania. O modo como um sistema religioso se impõe no tempo e no espaço, e no caso do judaísmo e do cristianismo de maneira mais impetuosa, o que também se verá três séculos depois em diante com a expansão do islamismo, talvez esteja bem resumido na frase de Paul Veyne: “não é o monoteísmo que pode tornar temível uma religião, mas o imperialismo de sua verdade” (2010, p. 39). O que se verá, enquanto articulação entre poder e religião, como instrumento de conquistas territoriais e populacionais a partir do medievo, seja com o cristianismo à frente ou com o islamismo, ilustra muito bem essa percepção de Veyne. Em contrapartida, as religiões africanas e mesoamericanas, por exemplo, teriam de impor suas dinâmicas para resistir tais imposições e se preservarem até nossos dias.

Ato III: o que nos diz um povo da floresta

Xapiris e ancestralidade

A floresta amazônica se estende da Bolívia à Colômbia, do Peru às Guianas, ocupando parte expressiva dos Estados do norte do Brasil, que são imensos. Vista do céu, essa região surge como um interminável cenário verde-cinza, cortado ocasionalmente

por rios que, quando contemplados do alto, brilham finos, como se fossem cabelos brancos. Ali, entre os Estados do Amazonas e Roraima, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, vizinhos a outros povos, vivem os ianomâmi. Sua presença na densa floresta está marcada por clareiras que abriram e que foram ocupadas, onde se destaca uma estrutura semicircular tramada com troncos e coberta por camadas de folhas de palmeiras, exibindo um grande espaço vazio em seu centro. Essa estrutura constitui a casa comunal, que por vezes ultrapassa os cinco metros de altura, abrigando algumas dezenas de famílias, que ocupam esse espaço com seus fogões, redes de algodão e diversos objetos dispostos aqui e lá. Nesse lugar transcorre parte da vida familiar e social dos ianomâmi. Do lado externo da casa, nessa grande clareira, mais precisamente em suas bordas, vemos roçados com bananeiras e cana, e trilhas que conduzem a córregos não muito distantes. Há outros roçados nas proximidades, que se perdem entre arbustos, plantas rasteiras, cipós e árvores de diversos tamanhos, cujas copas exuberantes filtram a luz que rareia nas partes mais densas da mata. Inúmeras espécies de plantas e animais povoam essa floresta. Portanto, parte expressiva da subsistência dos povos da floresta vem dessa biodiversidade. Todavia, há mais um elemento central a ser descrito: a floresta é também o lugar habitado pelos espíritos dos ancestrais dos animais e de outros seres não humanos.

Para os ianomâmi, a casa comunal é o lugar onde vivem os seres humanos. A casa comunal é também um dos modelos vindos da experiência espiritual, sobre a qual falaremos adiante, quando rastreamos a presença nativa do religioso no continente americano, analisando a especificidade do xamanismo praticado nas culturas do vale amazônico. Dessa forma, decidimos mergulhar no raro testemunho de um xamã, que foi transcrito graças à extensa colaboração entre David Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert, numa comunicação que durou mais de vinte anos, exposta no livro *Queda do Céu. Palavras de um Xamã Ianomâmi*. Passado esse mergulho, teceremos breves considerações analíticas apoiadas no chamado multinaturalismo amazônico, postulado por Eduardo Viveiros de Castro.

Os ianomâmis que vivem no Brasil começaram a ter contato com os brancos por meio dos postos do SPI e das missões protestantes e católicas entre 1940 e 1950. Num desses postos, sob administração da FUNAI, trabalhou David Kopenawa, onde conheceu um xamã que, além de lhe dar uma de suas filhas como esposa, dirigiu-o em seu caminho de iniciação como futuro xamã. Nesse livro, Kopenawa narra, em primeira pessoa, sua experiência espiritual no contato com os xapiris, os espíritos guias do xamã. Destacamos o que Kopenawa vê como central na experiência de um xamã ianomâmi: a construção, manutenção e destruição da “casa”, na qual se alojam os espíritos que acompanham um xamã, de sua iniciação à morte. Auxiliados pela narrativa de Kopenawa, apresentamos assim os elementos que compõem o que decidimos chamar de arquitetura espiritual ianomâmi, uma arquitetura da palavra, da dança e da visão, uma arquitetura do rito.

Na cosmologia ianomâmi, a floresta é habitada pelos espíritos dos ancestrais dos animais e de outros seres não humanos. A palavra xapiri nomeia essa multiplicidade de seres autônomos, nos quais se manifestam especializações diversas e graus de poder distintos. Grande parte do que acontece tanto no céu como na floresta e no mundo subterrâneo é atribuído a eles. Os xapiris são milhares. Segundo o relato de Kopenawa,

no início dos tempos, no universo dos mitos, existiam humanos com nomes de animais, “numa história do tempo em que os homens e os animais não eram diferentes” (Viveiros de Castro, 2015, p. 56). Eles deixaram de existir e suas peles geraram os animais que hoje se caçam. Os espíritos desses ancestrais permaneceram: são os xapiris. Eles se parecem muito com os seres humanos, mas são menores, às vezes muito pequenos, e não têm todos os dedos. As pessoas comuns não têm como conhecer os xapiris, não podem intervir em suas ações. Para isso precisam dos xamãs, os quais, por meio do que se denomina “estados alterados de consciência”, provocados pela aspiração do pó da *yákoana* (preparado com cascas da árvore *yákoana hi*), e do trânsito específico em seus sonhos, conseguem enxergar os xapiris, relacionar-se com eles e aprender com eles, trazendo-os para dentro de si mesmos, para dentro de sua casa interior, para que, com o auxílio deles, consigam enfrentar as doenças que afetam as pessoas, trazendo a cura.

Segundo Kopenawa, o poder curativo de um xamã decorre do número de xapiris que este consegue reunir em sua morada, compreendendo sua diversidade e sua força, atraindo-os e os mantendo consigo. Em seus sonhos, ainda quando um adolescente, o futuro xamã percebe que há um outro mundo que precisa conhecer e enfrentar. Instruído então por um xamã próximo e mais velho, ele começa a aprender com seus sonhos, ao mesmo tempo que sente necessidade de entrar sozinho na floresta em longas caçadas ou temporadas de isolamento, gerando um grande esgotamento físico, o que fortalece a sua mente. Essa introspecção, essa “ascese”, o prepara para o momento de inflexão e de transformação, quando ainda jovem, com a aspiração do pó da *yákoana*, expondo-se aos seus rigores, que mexem com seu corpo e seu pensamento. Nessas experiências, o jovem pode perder a consciência. Então, o candidato é acompanhado e iniciado por um xamã sábio ou, mesmo, por outros xamãs, que aceitam passar seus xapiris para ele.

Um velho xamã não passará seus xapiris a qualquer aventureiro, é preciso que se estabeleça um vínculo e uma confiança, demonstrados no empenho e aptidão do candidato. Kopenawa diz que o perfil mais comum compreende novos xamãs, cujos pais também foram xamãs, os quais, durante a iniciação, passam seus xapiris para o candidato. No caso de Kopenawa, que não é filho de xamã, a passagem se deu com seu sogro, que esteve presente quando ele começou a aspirar o pó da *yákoana*. Para os *ianomâmi*, a aspiração desse pó, no contexto de um ritual, constitui o caminho para o conhecimento dos xapiris e do mundo invisível que habitam. A aspiração da *yákoana* gera um estado alterado de consciência que Kopenawa chama, em português, de “estado de fantasma”. Ele assim narra a primeira vez que aspirou o pó da *yákoana*:

Desmaiei logo e fiquei estirado na praça central em estado de fantasma. Durou bastante tempo. A *yákoana* tinha me matado mesmo! Depois de um tempo voltei em mim um pouco e comeci a gemer. Meu ventre caía de medo e eu fiquei imóvel, prostrado na poeira. Devia mesmo dar pena de ver! Minha cabeça doía muito. Achei que não iria sobreviver. Eu estava cada vez mais apavorado. Entretanto, apesar do medo, agachei-me de novo na frente do meu sogro e continuei aproximando as narinas, deixando escapar um lamento a cada nova dose de *yákoana*: Aaaa! Estou virando outro! Aaaa! (Kopenawa; Albert, 2015: 135)

A palavra e o canto vivos do xamã

Foi nesse “estado de fantasma” que Kopenawa foi “saindo de si mesmo” e “virando outro”. Submeter-se aos rigores mentais e físicos propiciados pela aspiração do pó da yákoana configura uma ascese, na formação de um xamã. Ao mesmo tempo, “virar outro” aponta para uma experiência que ocorre em outro plano, diferenciada do físico, transcorrendo no mundo ocupado pelos xapiris.

Esta auto diferença é a propriedade característica dos agentes cosmológicos que designamos pela palavra “espíritos”, por isso, todos os seres míticos são concebidos como espíritos (e como xamãs), assim como, reciprocamente, todo existente atual ou “modo finito” pode se revelar agora, porque foi antes um espírito, uma vez que sua razão de ser encontra-se relatada no mito (Viveiros de Castro, 2015, p. 57).

Assim, “virar outro”, na narrativa de Kopenawa, significa a acolhida dos xapiris em relação a um neófito que se aproxima. Depende da determinação do candidato e de sua aplicação, demonstrada na repetição da aspiração da yákoana, para que possa chamar os xapiris e estes, uma vez atraídos, resolvam vir, homenageando-o com uma dança de apresentação. Segundo Kopenawa, trata-se de uma dança organizada numa coreografia de passos leves e “encantadores”, que remeteriam aos movimentos dos animais ou aos fenômenos naturais associados aos xapiris. Essa coreografia também transmitiriam os cantos que contêm o conhecimento sobre as forças vivas que atuam na floresta. Igualmente, os xapiris, em sua dança de apresentação, têm os seus corpos pintados e enfeitados de cocares, braceletes, tornozeleiras, os quais remetem aos animais ancestrais.

Conhecer os signos e os símbolos presentes nesta dança de apresentação faz parte do aprendizado de um xamã, trazendo-lhe a confiança dos xapiris. A constância na aspiração do pó da yákoana faz com que o neófito, fraco fisicamente, torne-se mais forte na frente dos xapiris; pelos conhecimentos adquiridos, ele adquire a habilidade de reconhecer as imagens dos animais ancestrais, que remetem os xapiris que lhes são associados, passando a chamá-los pelo seu nome. Reconhecendo os xapiris, sendo aceito por eles e tendo “virado outro”, o candidato recupera as suas forças físicas, podendo se juntar aos xapiris, dançando e cantando por horas. Para Kopenawa na experiência propiciada pela yákoana, os espíritos dela, yákoanari e ayukunari, ficam do lado da pessoa, ajudando-a a “pensar direito”, fazendo com que as palavras aumentem e se “estiquem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 137), ou seja, as palavras começam a dizer mais coisas, trazendo sentidos e significados que se ampliam. Os xapiris cantam e dançam, quer dizer, eles se comunicam pela palavra ritmada, produzida pela voz e pelos movimentos coreografados, o rito se faz presente, em sua inteligência própria, em sua capacidade única de significar o universo humano, pois esses espíritos acompanham e interpretam o canto; o que dizem, o poder deles, manifesta-se na coreografia e no canto, ou seja, no rito.

Os *xapiri* não deixavam de dançar em volta de mim, e eram eles que me alimentavam. Virando outro, eu começava a absorver uma comida invisível que colocavam em minha boca, enquanto eu dormia. Em meu sonho, os espíritos repetiam: “Coma, essa é nossa comida. Recuse carne e não use mais tabaco...”. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 139).

Ter consigo os xapiris exige, do xamã, a construção de uma casa que os abrigue, na qual possam vir e pendurar as suas redes. A casa será erguida pelos próprios xapiris, que nela trabalharão arduamente, desde o carpir do terreno até o levantamento das grandes vigas e sua colocação no teto. A grande experiência espiritual consiste na construção dessa casa para os xapiris, erguida para que eles queiram apresentar-se e ali permanecer, atraindo os mais variados xapiris. Quando um xamã propicia a construção de uma grande casa espiritual, vemos uma forte analogia com a construção da grande casa comunitária, onde vivem os ianomami. Essa casa espiritual compreende diversos compartimentos e lugares, assim estabelecidos para que os xapiris possam colocar as suas redes. A arquitetura espiritual se conduz na recepção desses xapiris e seus cantos específicos. São esses cantos que representam o repertório de sabedoria e de cura do xamã.

Xamanismo e alteridade

Os xapiris se apresentam dançando, e sua presença dançante se organiza numa coreografia constituída por movimentos, cada um com um sentido ou também uma função, quer dizer, não se trata de uma dança desorganizada ou individual, é uma dança preconcebida e traduzida numa coreografia que apresenta o conteúdo ou a identidade de um xapiri determinado. Por exemplo, a dança do xapiri do macaco-aranha deve ser diferente da dança do tamanduá ou da do pássaro japi. Conhecer, para um xamã, é, antes de mais nada, saber identificar essas danças e esses sinais por meio dos quais as identidades dos xapiris se manifestam, escutando o que ele estaria dizendo. Em segundo lugar, significa identificar-se com essa dança, tornando-se também um xapiri com os xapiris, ganhar sua força, seus conhecimentos e sua agência de poder curativo. A experiência espiritual estaria nessa identidade, nessa comunhão, nesse virar outro e se reconhecer mais profundamente neste outro. Portanto, a experiência xamânica é uma que repete um rito de comunhão e de identidade, compreendendo inúmeros ritos.

Os povos amazônicos e em grande parte os povos indígenas no continente tudo “compartilham de uma concepção, segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que aprendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas ou potenciais características” (Viveiros de Castro, 2015, p. 42).

Segundo Viveiros de Castro, o xamanismo ameríndio pode ser definido como habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre os humanos, pela evocação do canto que cura e da palavra que pacifica, que promove a diplomacia. “Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo trans específico, tornando-se capazes sobretudo de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (Viveiros de Castro, 2015, p. 49). Esse intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, uma diplomacia especializada. Em outro capítulo de *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro ecoa esse papel de diplomatas dos xamãs. “Por serem capazes de ver as outras espécies

como estas se veem – como humanas – os xamãs amazônicos desempenham o papel de diplomatas, operando em uma área cosmopolítica, onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes” (Viveiros de Castro, 2015, p. 171). Com efeito, para Viveiros, o modo de agir do xamã aponta para uma forma de conhecimento, na qual “conhecer é personificar”, tomar o ponto de vista do que deve ser conhecido. O que se pretendia em tal conhecimento é “a revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução’ de agência sistemático e deliberado” (Viveiros de Castro, 2015, p. 51). Dessa forma, uma atuação bem-sucedida do xamã estaria caracterizada pela habilidade de ver, em cada evento, uma ação, “uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (Viveiros de Castro, 2015, p. 51). A convenção interpretativa do xamã seria guiada pelo entendimento de que um “objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, “é preciso saber personificar porque é preciso personificar para saber” (Viveiros de Castro, 2015, p. 52).

Aqueles de nós que não são xamãs, do mesmo modo que os brancos, não percebem nada disso. Os espíritos são invisíveis para seus olhos de fantasmas. Eles só veem os animais de caça, dos quais se alimentam. Apenas os xamãs são capazes de contemplar os *xapiri*, tornados outros, com a *yákoana*, podem também os ver com os olhos de espíritos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 118).

Considerações finais

Ao protagonizarmos, para além do texto, oralidade e cultura material enquanto matrizes documentais, a fim de entender diferentes cenários, constatamos que a religião se institucionaliza após complexos processos de sujeição. Quando pensamos nas relações entre religião e poder, o que há, implicitamente, é esse processo de subjetividade que se submete a dinâmicas rituais, se expressa por meio da oralidade, da imagem e de textos, até que as recepções e institucionalizações se consolidem, representando não o que ocorreu no tempo, mas o que se construiu e se impôs como dinâmica discursiva.

O olhar panorâmico que aqui propomos de diferentes contextos culturais do que entendemos como identidades religiosas, permitiu-nos identificar um eixo complexo e composto, até se chegar à chamada canonicidade. Trata-se, portanto, de um olhar teórico, mais que analítico, de cada caso, de cada tema. Contudo, se esse brevíssimo ensaio tiver contribuído para pesquisas de estudiosos argutos em outros ou mesmo nesses diferentes objetos aqui rapidamente apresentados, teremos atingido nossos principais intentos.

Referências

ANDRINGA, William van. Emperors and Their Divine Honours Rhetoric and Divine Honours: On the “Imperial Cult” in the Reigns of Augustus and Constantine. In: KAHLOS, Maijastina (Org.). Emperors and the Divine – Rome and its Influence. Finland: Editors & Contributors, 2016, pp. 10-21.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV. Tradução de Cláudio César Santoro. Rio de Janeiro: José Olympio; EDUNB, 1993.

ARCE, Javier. Imperial funerals in the later Roman empire: change and continuity. In: THEUWS, Frans e NELSON, Janet Laughland (Orgs.). *Rituals of power: from late antiquity to the early Middle Ages*. Leiden; New York; Koln: E. J. Brill, 2000, pp. 115-130.

BALANDIER, Georges. O Poder em Cena. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTINELLI, Maria Gabriella Angeli. Sacerdotes e culto imperiale a luna e nella Cisalpina romana. In: *Est enim ille flos Italiae: vita econômica e sociale nella Cisalpina romana*. Verona: s/e, 2006, pp. 21-34.

BICKERMAN, Elias. Consecratio. In: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain: Sept Exposés Suivis De Discussions (Entretiens sur l'antiquité classique)*. Vandeuves; Geneve: Fondation Hardt, 1972. pp. 1-37.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BURKE, Peter. A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CAMIA, Francesco. Imperatori romani tra gli dei greci. Riflessioni sull'associazione tra culto imperiale e culti tradizionali in Grecia a partire dalla documentazione epigráfica. In: *Obeloi: Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico*. Studi offerti a Nicola Parise. Paestum-Atene: Pandemos, 2009. pp. 205-222.

CASELLA, Vitelli Mattia. Il culto imperiale nella província romana di Dalmazia attraverso le attestazioni epigrafiche. In: ZERBINI, Livio (Org.). *Culti e religiosità nelle province danubiane*. Ferrara: I Libri de Emil, 2013. pp. 299-314.

CHALUPA, Aleš. Roman Emperors: Gods, Men, Something Between Or An Unnecessary Dilemma. *Religio, Rozhledy*, v.15, n. 2, p. 257-270, 2007.

CRAWFORD, Katherine. *The Foundation of the Roman Imperial Cult*. St. Olaf College. Northfield: s/e, S/d.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: O Estado*. Ithaca: Cornell University Press, 1958.
- BURKERT, W. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.
- CHEVITARESE, A. L. *Jesus no evangelho do Discípulo que Jesus Amava: a experiência cotidiana numa antiquíssima comunidade cristã*. Osasco: Ramalho, 2019.
- FERRIS, I. *The Arch of Constantine: Inspired by the Divine*. Stroud: Amberley, 2013.
- FINKELSTEIN, I; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- FREEMAN, C. *A New History of Early Christianity*. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- GIRARD, R. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- GUNNEWEG, A. H. J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- HAYDEN, B. "A Prolegomenon to the Importance of Feasting" In: DIETLER M; HAYDEN B. (Eds.) *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press. 2001.
- HODDER, I. (Ed.). *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HODDER, I. (Ed.). *Religion at Work in a Neolithic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- JEFFERSON, L. M. "The Staff of Jesus in Early Christian Art". In: *Religion and the Arts*. 14, 2010, pp. 221-251.
- KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MILLS, B. J. *Relational Networks and Religious Sodalities at Çatalhöyük*. In: HODDER, Ian (Ed.). *Religion at Work in a Neolithic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PELS, P. Temporalities of 'Religion' at Çatalhöyük. In: HODDER, Ian (Ed.) Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study. Nova York: Cambridge University Press, 2010.

RAMALHO, J. Constantino nas palavras e nas coisas: a (não) cristianização imediata do Império Romano a partir das diferenças e das semelhanças entre representações político-religiosas de fontes literárias e de fontes arqueológicas (312-337). Campinas, SP: Unicamp, 2018.

RANKE, L. V. Geschiten der romanischen Völker von 1494 bis 1514. Leipzig/Berlin: Reimer, 1824.

RIGHI, M. G. Pré-História & História – As Instituições e as Ideias em seus Fundamentos Religiosos. São Paulo: É Realizações, 2017.

SCHMIDT, K. "Beyond Daily Bread: Evidence of Early Neolithic Ritual from Göbekli Tepe". Neo-Lithics 2 (98), 1998, pp. 1-5.

TRIGGER, B. G. História do Pensamento Arqueológico. São Paulo, Odysseus, 2004.

VEYNE, P. Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VON RAD, G. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.

WATKINS, T. "Changing People, Changing Environments: How Hunter-Gatherers Became Communities that Changed the World". In: FINLAYSON, Bill; WARREN, Graeme (eds.). Landscapes in Transition. Oxford, UK: Oxbow Books, 2010, pp. 106-114.

WHITEHOUSE, H. "Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in the Melanesian Initiation Cults". The Journal of the Royal Anthropological Institute 2 (4), 1996, pp. 703-715.

WITZEL, M. The Origins of the World's Mythologies. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Editora responsável: Fábio L. Stern
Recebido em: 10/05/2021
Aprovado em: 08/12/2021