

Ricardo Salas Astrain

O Sagrado e o Humano

Para uma hermenêutica dos símbolos religiosos

2ª edição
E-book



O sagrado e o humano
Para uma hermenêutica
dos símbolos religiosos

Ricardo Salas Astrain

O sagrado e o humano
Para uma hermenêutica
dos símbolos religiosos

Tradução: Jovino Pizzi

2ª edição
E-book



São Leopoldo
2021

© Ricardo Salas Astrain – 2021

Título original:

Lo Sagrado y lo Humano: para una hermenéutica de los símbolos religiosos

Coleção: Tradução de Textos Latino-Americanos

Dirigida pelo Prof. Dr. Jovino Pizzi – UFPEL

Editoração: Oikos

Tradução e revisão: Jovino Pizzi

Revisão: Geraldo Korndörfer

Capa: Juliana Nascimento

Diagramação e arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos)

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade da Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Unisinos)

Marluza M. Harres (Unisinos)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

S161s Salas Astrain, Ricardo
O sagrado e o humano. Para uma hermenéutica dos símbolos religiosos. [2. ed.; e-book] / Ricardo Salas Astrain. São Leopoldo: Oikos, 2021.

205 p.; 14 x 21cm.

ISBN 978-65-5974-010-9

1. Hermenêutica (Religião). 2. Filosofia e religião. 3. Cultura popular – Religião. 4. Religião – Cultura. 5. Ritos e cerimônias. O sagrado. I. Título.

CDU 1:2

Catálogo na Publicação:

Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Agradecimentos | 7 |
| Prefácio à edição brasileira | 11 |
| Prólogo à edição brasileira | 19 |
| <i>Jovino Pizzi</i> | |
| Introdução | 35 |
| 1. O relato do Tué-Tué como eixo cultural camponês | 63 |
| 2. O relato da “animita” ou a morte violenta no mundo popular | 77 |
| 3. O sentido religioso na poesia popular de Violeta Parra | 89 |
| 4. O sentido religioso nos cantores ao Divino. Estudo sobre o tema de Lourdes | 105 |
| 5. As inovações religiosas do universo Mapuche | 121 |
| 6. O simbolismo do Ngechen Mapuche: para uma simbólica Mapuche de Deus? | 149 |
| 7. Religião tradicional, cristianismo e identidade cultural | 165 |
| Conclusões | 183 |
| Bibliografia | 197 |

AGRADECIMENTOS

O sagrado e o humano – para uma hermenêutica dos símbolos religiosos concentra um conjunto de interpretações e reflexões que brotaram no contato com a obra anônima e, às vezes, pessoal, que muitas pessoas sábias e religiosas deixaram no Chile. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a cada uma das pessoas simples que me ensinaram a descobrir as “pegadas” do sagrado no nosso país: aos camponeses, cantores do divino e homens e mulheres da sabedoria mapuches. Eles me permitiram descobrir uma religião festiva e contemplativa, tradicional e criadora, emotiva e sapiencial.

Este livro é parte de um trabalho realizado no decorrer de vários anos, oriundo do interesse pessoal e comunitário no tema da religiosidade popular. Algumas das ideias surgiram durante meus primeiros anos de estudante de filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Chile, e foram se consolidando, na minha prática profissional, por alguns trabalhos de assessoria no interior de algumas *instâncias* da Igreja Católica. Eu tratei não apenas de “conhecer” as manifestações religiosas populares e os processos culturais que lhes são subjacentes, mas também de buscar a “proposta de pistas pastorais” adequadas e respeitosas da religiosidade no sentido antropológico. Existem muitas pessoas às quais devo uma parte importante desta “vocação antropológica” pela religiosidade popular: aos religiosos assuncionistas, em particular ao P. Julio Navarro e ao irmão Ramón Gutiérrez; e às sábias e profundas reflexões de meus professores: sacerdote Aníbal Edwards (SJ), que me entusiasmou na vitalidade de uma *analogia entis*, e Antonio Bentué, por suas sugestivas reflexões acerca de uma “hermenêutica da cultura”.

Gostaria de indicar a origem de alguns dos estudos que compõem este livro, para agradecer a pessoas e instituições que o tornaram possível. A primeira pesquisa, acerca da cultura rural, foi

realizada em comunidades campesinas adjacentes ao Rengo (Sexta Região) entre 1980-1983. Ela coincide com a minha primeira inserção como professor de filosofia em um liceu¹ cujos alunos eram, em sua maioria, camponeses. As primeiras versões dos ensaios, realizados a respeito do canto popular em Cantores do Divino e na poesia de Violeta Parra, estão vinculadas a esta etapa. Eles foram lidos em seminários e cursos realizados no Círculo de Filosofia da Academia de Humanismo Cristão. Neste esforço teórico-reflexivo, devo muito à seriedade e rigor dos filósofos Eduardo Devés e Carlos Ossandón e a Mario Berríos, grande conhecedor do mundo popular.

No início de 1983, iniciei uma série de pesquisas etno-históricas e antropológicas a respeito da cultura e da linguagem religiosa mapuches, que culminou com uma tese de doutorado em filosofia na Universidade Católica de Lovaina, defendida em 1989. Parte do instrumental teórico a respeito do simbolismo e da hermenêutica foi elaborada a partir do estudo do pensamento hermenêutico de P. Ricoeur e sob a orientação de J. Ladrière. Esses filósofos inspiraram as questões mais especulativas presentes neste livro. Nesta etapa, agradeço pelas profundas reflexões que me brindaram Pablo Salvat e Cristián Parker. Com este último, eu realizei diversos trabalhos em torno da religiosidade popular na Área de Cultura e Religião do Centro de Estudos da Realidade Contemporânea (CERC), no qual trabalhamos desde 1990. Este centro acadêmico se constituiu no meu principal estímulo intelectual para pesquisar e discutir o campo da religiosidade popular.

É necessário também reconhecer os acadêmicos dos Departamentos de História e Filosofia e a autoridades acadêmicas da Universidade Católica Blas Cañas, que me estimularam a continuar meu trabalho de pesquisador, especialmente nos dois projetos financiados pela agência FONDECYT. O primeiro refere-se ao tema “Explicar e compreender na teoria epistemológica de W.

¹ Liceu equivale a um colégio de ensino médio. No caso, esse colégio era frequentado por jovens rurais. O trajeto da residência até a parada de ônibus de muitos deles demorava uma hora ou mais (Nota dos tradutores).

Dilthey” (1992-1993), aprofundado o aspecto hermenêutico; o segundo tratou do problema da compreensão na filosofia contemporânea a partir das leituras de P. Ricoeur (1995-1997).

Desde o meu regresso ao Chile, em 1989, aprofundi algumas das interrogações concretas esboçadas na tese doutoral, para reestudá-las em diversas comunidades mapuches da Nona Região, com os próprios sujeitos religiosos e em contato com trabalhos e o diálogo com alguns especialistas do simbolismo mapuche e de estudiosos de Ciências Sociais. É importante destacar a contribuição que me brindaram, a partir de várias discussões e encontros acadêmicos, alguns antropólogos, entre os quais devo destacar María Ester Grebe, Teresa Durán, Aldo Vidal, Mariella Bacigalupo e Miguel Alvarado. Quero frisar que diversas ideias foram recolhidas destes diálogos, embora seja provável que, tal qual estão delineadas neste livro, tais antropólogos não as subscreveriam.

Parte dos resultados, obtidos nas minhas pesquisas, já foi exposta através de palestras em Seminários e Congressos de Antropologia e Filosofia em Temuco e em Santiago, algumas delas publicadas como artigos ou trabalhos. Tudo isso formou parte de meu curso de Ciências das Religiões e Teologia Natural, ministrados no Seminário Pontifício Maior,² no Centro de Estudos de CONFERRE e na Pontifícia Universidade Católica de Chile e, inclusive, no curso de “Semiótica e Hermenêutica” do Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Acadêmica de Humanismo Cristão. Agradeço a cada um de meus alunos que me estimularam com perguntas e interrogações, porque mais de uma vez me fizeram replanejar várias das ideias que estão neste livro.

Um agradecimento aos pesquisadores do Programa Mapuche do CERC: Ramón Curivil e Alejandro Saavedra e, em especial, Jorge Baeza e Cecilia Aguayo por seus perspicazes comentários à

² O Seminário da arquidiocese de Santiago, no qual ingressavam estudantes candidatos ao sacerdócio. Na divisão, havia o Seminário Menor, destinado a receber estudantes das séries iniciais, enquanto o Seminário Maior recebiam candidatos em idade adulta, geralmente com segundo grau completo (Nota dos tradutores).

introdução e às conclusões e, ainda, a Ana María Salinas por sua paciência e cuidado com o manuscrito.

A Francisca e Macarena por sua alegria, paciência e carinho.

Agradeço, por último, às Edições San Pablo por haver acolhido, com beneplácito, a proposta desta publicação.

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Já se passaram mais de duas décadas da publicação do livro de Ricardo Salas Astrain, *Lo sagrado e o humano. Para uma hermenêutica dos símbolos religiosos*. Nesse período, as Ciências Humanas ofereceram importantes potencialidades à análise das heterogêneas imagens, símbolos e textos expressos através do sagrado. Isso aventou a possibilidade de ir construindo uma filosofia hermenêutica da religião. Nesse tempo, o relevante era enfrentar as posturas científicistas, que reduziavam a experiência religiosa a fatores exógenos e, ao mesmo tempo, aprofundar a ideia de que a experiência religiosa possibilita expressar a multidiversidade da experiência humana. Por isso, o título procurava mostrar esse complexo diálogo entre o sagrado e o humano nos contextos populares. Sem dúvida, a questão segue tendo, na atualidade, um valor intrínseco. A principal conquista foi abrir passo a uma reflexão crítica do que se chamava religiosidade popular, destacando a rica fusão que o acervo cristão havia mostrado nas terras mestiças.

Em todas essas ideias, pretendia-se uma compreensão da experiência religiosa presente nas nossas culturas latino-americanas. A tentativa era convergir com um princípio, iniciado pela fenomenologia e a hermenêutica, capaz de comportar um voo desde um enfoque respeitoso às religiões étnicas e históricas, em suas mútuas inter-relações. Deste modo, a análise manifestava uma determinada predominância do mundo cristão nas culturas mestiças, ao menos nas áreas de influência do mundo cultural cristão europeu. Ao mesmo tempo, buscava-se uma reparação, através de um olhar que questionava a exageração frente à hegemonia do acervo cristão, mostrando, ao mesmo tempo, as transformações e a vigência do extraordinário legado das religiões indígenas e populares. Deste modo, foi possível apoderar-se da ideia de uma fecunda síntese religiosa, gerada a partir da profunda sabedoria

presente no mundo religioso popular e indígena. Em efeito, as religiões, desde os albores da humanidade, estiveram presentes nos diversos espaços geoculturais. Mas esse não é o momento de aprofundar o tema relacionado à riqueza de uma história das religiões que dê conta das diversas formas de contato, em diferentes partes do planeta.

Nesses últimos anos, ainda não se falou de um enfoque “intercultural” da religião, assim como expressa a rigorosidade de Fornet-Betancourt (2007). A perspectiva intercultural é, com certeza, fundamental, para que as religiões tradicionais alcancem um enfoque capaz de assumir as multiformidades da experiência religiosa e as formas de contato que possibilitem a intercompreensão de saberes e tradições diferentes. Esta riqueza multirreligiosa deve ser entendida em um sentido dinâmico, no qual as diversas religiões vão formando parte de um “universo inter-religioso humano”. Isso pressupõe uma valorização do sentido da experiência religiosa tradicional. No entanto, a questão vai muito além dos motivos que levam algumas formas religiosas do cristianismo a desconhecer sua profundidade.

Na década passada, através de distintas análises, tornou-se cada vez mais evidente que a religião tradicional, na era das ciências humanas, exigia ultrapassar religiosamente “o vivido”, fruto dos lategaços da crítica. Neste sentido, as diversas aproximações das ciências da religião com este tipo de religião tornaram evidente que a textura da experiência religiosa carregava uma simbólica densa e opaca, que é preciso tratar de aclarar através da interpretação. A religião, em seus diversos núcleos, delinea não apenas a estruturação transcendente do sagrado, pois, muitas vezes, ela reverte este vínculo que mostra, nas sociedades humanas, o peso do sagrado na constituição de estruturas de poder.

A dificuldade de uma análise do sagrado está no fato de ela ser parte de uma realidade heterogênea. Assim, é possível afirmar que o sagrado se constrói como parte do esforço humano em vistas ao trans-humano, mas isso implicaria uma redução inaceitável do trans-humano ao humano. Na verdade, seria uma mera forma de antropomorfização. No entanto, não desejamos aban-

donar a interpretação, de forma bastante breve, pelo fato de que existem fenômenos socioculturais onde é necessário mostrar o abuso das formas sociais e políticas associadas às religiões institucionalizadas. É preciso, então, depurar a questão, para alcançar o núcleo central do sagrado. Muitas vezes, os meios de comunicação aportam imagens de acontecimentos espantosos, que atualmente afloram, nos quais, por detrás de aparentes motivações religiosas, se esconde um ordenamento ideológico. No caso, as formas religiosas aparecem como reconstrução legitimadora de um todo social compacto. Através desta via, a religião tende a confundir-se com um mero poder desumanizante de uma elite.

A verdadeira abertura transcendente implica, então, uma análise bastante rigorosa do sentido religioso a respeito de suas relações internas com as sociedades e as culturas. Em relação aos nossos trabalhos na área, é preciso ter claro que o *sagrado* não surge sempre do mesmo modo, em todos os âmbitos e em todas as dimensões das culturas tradicionais. Em razão disso, o sagrado pode apresentar uma dimensão liberadora ou escravizadora. Por isso, o estudo da religião exige uma análise capaz de discernir os dinamismos internos das culturas tradicionais e, para isso, faz-se necessário um recurso metodológico das formas discursivas.

Em se tratando de um prefácio, gostaria de salientar algo acerca do valor da religião tradicional. Ela não apenas oferece o sentido existencial dos sujeitos e das comunidades a partir dos discursos narrativos fundamentais de uma cultura específica, mas, às vezes, tais formas podem também encobrir os interesses de determinados poderes político-econômicos. É o que acontece, por exemplo, nos processos de ampliação do fundamentalismo, nas suas diversas expressões. Mesmo que a religião seja étnica, islâmica ou cristã, não se vincula apenas com o discurso social, pois entrega as chaves narrativas da identidade. Por isso, seu discurso se mantém nas comunidades de vida, como instância ético-mítica que permite, como salienta Ladrière, resistir à desestruturação de uma racionalidade tecno-científica, associada ao modelo de desenvolvimento do Ocidente. Por isso, a discursividade religiosa jamais se reduz a um discurso de legitimação social, porque entre-

ga as formas discursivas específicas de uma identidade cultural aos sujeitos, que enfrentam o desarraigo modernizador. De fato, em muitos países islâmicos ou nas regiões indígenas, estas formas discursivas evitam sucumbir comunitariamente frente ao discurso desenvolvimentista. Obviamente, esse discurso convém às estratégias “ocidentalizantes” de alguns de seus governos e das elites que se subordinam a tais interesses. Sem dúvida, esta discursividade narrativa, com apelos inerentes ao *ethos*, apresenta o evidente perigo de cair em posturas identitárias fixistas, um caminho escorregadio que conduz ao “fundamentalismo” e, conseqüentemente, a suas expressões mais fanáticas.

O novo problema, que emerge a partir da análise intercultural das culturas e das religiões, tal como foi mencionado acima, é que as religiões tradicionais não aceitaram jamais, por inteiro, o processo de “assimilação passiva” dos elementos proporcionadas pelas religiões universais. Ao mesmo tempo, elas sequer permaneceram passivas às tentativas de modernização, promovidas pelas elites vinculadas aos sistemas de poder. As religiões tradicionais tiveram a capacidade criativa para responder, em termos religiosos e culturais, à ação das religiões universais – gerando novas e inesperadas sínteses culturais. Nesta perspectiva filosófica intercultural, não se pode discutir a problemática da identidade religiosa sem analisar, suficientemente, os processos locais de entrecruzamentos das diversas formas simbólicas, rituais e míticas, as quais se entrecruzam no seio das diversas experiências religiosas.

O problema principal da religião tradicional está ligada a outra questão, que, em um mundo multicultural e multirreligioso, como o nosso, necessita urgentemente de respostas. A questão de maior profundidade consiste em bosquejar se as religiões universais não estão inclusive absorvidas pelo mesmo processo de aprofundamento associado à reflexividade já descrita, ou seja, na exigência de responder pelo tema dos processos de inovação da experiência religiosa. Não se trata, então, de reduzir alguns dos diversos processos sócio-históricos evocados das formas religiosas em contato, pois o fundamental está em explicitar uma

interpretação filosófica intercultural das novas formas do sagrado, que aludem ao agir dos sujeitos crentes. Esta filosofia intercultural exige a elaboração das bases especulativas de tal inovação semântica, a qual não se reduz às formas sociais da discursividade, pois caminha no sentido de desentranhar o movimento de sentido voltado ao sagrado inesgotável.

Esta nova perspectiva intercultural exige a elaboração não apenas de uma filosofia hermenêutica da religião em diálogo, mas também a proposta de uma crítica intercultural da religião. Não se trata, então, só de repensar, fenomenologicamente, as formas teóricas e especulativas das intersecções entre o campo religioso popular e étnico e o das grandes religiões, como foi realizado neste livro. Em efeito, trata-se, sobretudo, de atrever-se a expor o problema filosófico e teológico central do papel político que a religião assume na sociedade. Na verdade, é preciso analisar as formas de justificação de políticas associadas com visões religiosas, na medida em que conduz alguns credos a se identificarem, unilateralmente, com modelos de sociedade, leis e práticas consideradas como derivadas do próprio *ethos* religioso. A dificuldade radica, justamente, no fato de que, através desta via, a religião, agora institucionalizada, volta a encurralar-se no seio de uma determinada política – como ocorreu nos inícios da modernidade –, alternativa que não contribui em nada para a construção de uma democracia deliberativa. No caso, as formas discursivas inerentes à abertura ao sagrado não podem constituir-se no único critério de configuração do debate sociopolítico.

Às vezes, este exercício é muito difícil, principalmente para muitas instituições e comunidades crentes, formadas monoculturalmente e, inclusive, onde se constrói a identidade institucional através da separação ou na luta contra um inimigo real ou adversário fictício. Nesse sentido, a tese política evidencia que a ideia monolítica se relaciona ao fato de que a religião apresenta dificuldades teóricas para especificar o imprescindível diálogo com as “outras” formas que configuram uma sociedade plural. Este conceito essencialista da religião institucionalizada é, hoje em dia, questionável e exige, pois, um passo à frente rumo a um novo

conceito, o qual consiga dar conta do pluralismo interno e da dinamicidade específica da experiência religiosa humana.

Em palavras mais simples, ao assumir a relevância da reflexividade e retomar a noção do *interlogos*, é possível entender, de outro modo, o nexos entre a noção de identidade da experiência religiosa e a noção de experiência sociopolítica. No caso, é preciso reconhecer que somos parte de sociedades pluralistas e que, atualmente, não existe um nexos único entre a religião, a política e a sociedade. Este laço é muito mais complexo do que se pensou em outras épocas e, por isso, exige outras mediações conceptuais sociopolíticas, distintas daquelas que herdamos e em relação às quais, os filósofos ainda não são capazes de exprimir na sua completude. Todavia, animados por uma hermenêutica e pragmática do discurso, nossa tese principal evidencia que não há como dissociar as formas de vida boa e os modelos de justiça, pois o discurso da vida ética necessita, ao mesmo tempo, da formalidade das regras e da substância ética estreitamente associada aos valores. Essa questão torna inviável separar o *ethos* de uma cultura de suas diversas formas religiosas e, ao mesmo tempo, justifica a necessidade de recursos a procedimentos. Daí, então, as quatro hipóteses de trabalho, que se deveriam analisar nos diferentes contextos, mas que agora apenas são enunciadas:

1. As religiões, em termos gerais, asseguram o ordenamento axiológico de cada cultura; por isso, as formas de eticidade estão impregnadas de símbolos e imaginários religiosos; a partir deles, cada sujeito busca dar conta, inicialmente, do ou dos conflito(s) humanos e sociais fundamentais.

2. Todas as formas religiosas, incluindo os relatos míticos e, inclusive, os poemas místicos, demonstram a pluralidade das formas religiosas concretas: nenhuma religião é um todo homogêneo e compacto, pois ela supõe o jogo de formas discursivas e tradições plurais.

3. O exercício reflexivo é parte da dinâmica discursiva, pois assegura a possibilidade da reconstrução do sentido religioso; por isso, neste estágio é onde se pode assegurar, com mais clareza,

o diálogo inter-religioso, o qual presume um exercício complexo de tradução entre as religiões em diálogo.

4. Um pensar intercultural – eu penso humildemente – na medida em que exercite a interdiscursividade de suas tradições *ad intra*, pode abrir-se a um diálogo efetivo com outros discursos teológicos; o fechamento sobre si mesmo pode conduzir ao fundamentalismo religioso, que, ao identificar poder político e poder religioso em um todo homogêneo, resulta contraditório com as exigências específicas de uma ética intercultural aberta às outras religiões e aos outros que não creem como nós.

Por fim, agradeço aos professores Jovino Pizzi e José Lino Hack, de modo muito sincero, o esforço na tradução desta obra ao português. Eles contribuíram, de forma bastante sutil e rigorosa, a expressar meu pensamento filosófico em outro idioma. Com esta versão, o livro me permite chegar a um enorme continente cultural, de uma extraordinária riqueza e diversidade em suas tradições religiosas, e pode, inclusive, ajudar a repensar, desde um prisma filosófico, as novas problemáticas emergentes.

Dr. Ricardo Salas Astrain

Wallmapu, agosto 2017.

PRÓLOGO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Jovino Pizzi

Há motivos para separar a religião do sagrado? Por que o sagrado e o humano, e não a religião e o humano? Que significa isso para o atual contexto latino-americano e brasileiro?

Sem dúvida, são questionamentos inerentes às mudanças que a segunda metade do século passado introduziu, com repercussões no debate atual. Nessa área, parece que a filosofia enfrenta uma espécie de ojeriza. Não creio que todos os filósofos alimentam essa antipatia, mas há, sim, um incômodo em relação ao tema da religião, principalmente em setores mais resistentes às mudanças do último século e início deste. Nesse meio, as controvérsias assinalam extremismos nada confortáveis.

A introdução ao tema do livro tem a intenção de ressaltar um aspecto mais amplo e abrangente. Em outras palavras, não há como limitar o fenômeno da fé, do religioso e do místico a conceitos como, por exemplo, o sagrado.

A discussão discorda radicalmente daqueles que sustentam que o sagrado e a religião são temas ligados apenas ao campo sociológico ou às ciências sociais. Aliás, quando a filosofia – e alguns filósofos – omitem o tema, tende a ensimesmar-se ou a ocultar o caráter ideológico da própria filosofia. Aliás, a crise da religião significa que o próprio conceito em si precisa ser revisto e redesenhado.

No caso deste livro, o sagrado, o religioso e o humano são temas concernentes à realidade social e filosófica. Por serem temáticas humanas, são também filosóficas. Por isso, negar essa vinculação é esquivar-se de qualquer esforço ou tentativa de debate. Por certo, a relação entre o humano e o sagrado se separa do religioso. A distinção conceitual permite evidenciar um horizonte muito mais amplo e abrangente. Em suma, o fenômeno relacio-

nado ao sagrado assume *de per se* uma dimensão mais representativa, conquanto o religioso requer sempre a institucionalização da fé (com normas, hierarquia, com rituais e cultos próprios).

Além dessas questões, o livro de Ricardo Salas indica uma metodologia e os procedimentos para pensar a questão do sagrado. Sua análise se centra no contexto chileno. No entanto, a América Latina como um todo, e o Brasil em particular, retrata a diversidade religiosa, aspecto que exige um diálogo intercultural. Nessa questão, o livro conduz o leitor a entender essa multidiversidade, com duas perspectivas diferenciadas: o aspecto originário das tradições de seus povos (afro-indígenas, por exemplo) e o processo de evangelização cristã.

Por isso, a análise não pode ser restrita a um campo das ciências sociais, como fosse apenas um tema estritamente sociológico, teológico ou antropológico. Nesse sentido, há uma complementaridade entre as ciências, e, por isso, a filosofia não pode recusar-se de participar do debate. Aliás, o livro salienta a análise filosófica do tema, aspecto que o autor não se cansa de repetir.

O sagrado e o religioso: dois campos semanticamente distintos

Como foi anunciado, o sagrado é muito mais versátil, abrangente e profuso. É isso que sustenta Ricardo Salas, no seu livro. Para o filósofo chileno, as ciências sociais e a filosofia se limitaram a tratar o fenômeno religioso como se a questão fosse específica de um campo ou de outro. Por isso, o livro trata do sagrado e de seus símbolos, metáforas e narrativas, mostrando o dinamismo e a capacidade de ressignificação. Para Salas, o problema está na passividade, alienação e tradicionalismo com que as ciências sociais e a própria filosofia trataram o sagrado em geral, priorizando apenas o aspecto religioso como tal.

O autor não propõe uma definição e/ou uma diferenciação entre o sagrado e o religioso. Para ele, o sagrado pressupõe uma ligação empática com o *homo religiosus*. Por isso, sem romper com o positivismo “ingênuo”, não é possível separar o fenômeno

do objeto estudado. Em outras palavras, é preciso diferenciar entre a exegese do texto religioso e a hermenêutica (isto é, a interpretação do texto). Mesmo assim, essa exegese e a própria hermenêutica não conseguem especificar aquilo que ultrapassa ou vai além dos textos, dos símbolos e das metáforas.

Nesse sentido, o aspecto mais importante está na distinção entre um *topos* sagrado e a linguagem religiosa. O *topos* supõe um elemento de composição pospositivo originário do grego *topikós, ê, ón*, isto é, *τοπικισμός* traduzido por localismo e topoze-sia como lugar ou local. Gramaticalmente, esse *topos* se transforma, então, em *topia* e, com o acréscimo do sufixo *ico*, forma o adjetivo tópico. Assim, na composição do adjetivo tópico há sempre referência a lugar ou a lugares-comuns e, ainda, ao estudo ou tratado acerca dos mesmos. Mas ele também se vincula a algo sagrado que preside e é concernente ao lugar. Em referência ao uso medicinal, esse *topos* representa, pois, uma espécie de medicamento externo que cura ou repara o mal. No caso, o *topos* sagrado poderia ser análogo a esse lugar, espaço ou símbolo comum no qual a divindade está presente e se manifesta aos crentes.

Daí, então, o respeito e veneração a esses lugares-comuns, constituídos e topicalizados, situados em áreas destacadas e com relevância importante. Em outras palavras, o *topos* sagrado representa uma espécie de figura espiritual, força dominadora ou outras figuras míticas, na maioria das vezes associadas com o bem; mas, em outras ocasiões, ele se associa à personificação do mal. Esses lugares-comuns podem ser igrejas, santuários, cruzeiros nas beiras das estradas, montanhas, rochas, animais, etc. A complexidade desse fenômeno congrega diferentes aspectos, podendo envolver o psiquismo humano, a economia, a linguagem e a cultura. Ou seja, o sagrado articula um complexo emaranhado – nem sempre compreensível, mas nem tanto desconjuntado – de símbolos, metáforas e narrações, traduzidos em imagens, poemas, cantos, orações e manifestações que permeiam a conduta humana e, além disso, estabelece uma relação com o transcendente.

O livro não elucida a diferença entre o sagrado e o religioso. Em boa medida, parece que esses conceitos são análogos, para

não dizer idênticos. Todavia, a diferenciação entre o sagrado e o religioso indica que há dois campos semanticamente distintos. O discernimento não indica a simples separação ou a disjunção dos dois conceitos, mas, sobretudo, a identificação da religião com a institucionalização. A religião se vincula ao ato e ao efeito de oficializar e estabelecer um código próprio, com regras, normas, leis, procedimentos, hierarquia, etc.

No caso, a institucionalização da religião e seu viés relativo à instituição é um fenômeno típico da cultura ocidental. A cristandade favoreceu essa intersecção. A modernidade – com todas as suas feições – remarcou o espaço da religião enquanto sua conformação institucional. Esse foi, sem dúvida, um aspecto importante, mas sem o devido tratamento ou consideração categorial. Ou seja, o debate concerne muito mais ao papel e ao status da religião, e não tanto ao novo padrão institucional das igrejas como tal. Talvez essa seja uma percepção latino-americana e brasileira, na medida em que as igrejas ainda conseguem sustentar o jogo duplo de independência do Estado e, ao mesmo tempo, se alimentam de bonificações fiscais desse mesmo Estado (teoricamente laico e sem bandeira religiosa).

Então, se a modernidade gerou uma dupla natureza, a religião, como tal, começou a ser objeto de estudo específico somente nesse período, quando o leque da “cultura organizada unitariamente” passa a sofrer um processo de diversificação entre os postulados metafísicos, éticos e políticos, científicos e religiosos (Lombardo, 1981, p. 784). Na Europa, a partir da metade do século XVII, a religião começa a ser tratada como “um sistema separado da política, da economia, do direito, da educação e da ciência” (Idem). Em decorrência, o próprio vocábulo *religião* começa a apresentar, nas diferentes culturas ou mesmo na concepção mais universalista, significados bastante diferenciados (idem). Então, os significados e o papel da religião assumem características díspares.

Mesmo assim, as interpretações apresentam, geralmente, uma perspectiva um tanto unilateral. No caso de Hans-Jürgen Prien, por exemplo, a história e o sagrado recebem uma perspectiva cristã. Em outras palavras, sua tentativa de historiar o contexto latino-

americano realça apenas o aspecto ligado à religião institucionalizada, ou seja, a cristã e, no fundo, acentuadamente católica.

Esse é também o ponto de vista de Eduardo Grüner. Para o argentino, a modernidade implantou um modelo *sistema-mundo* que deslocou a centralidade mediterrânea para fixar-se no Atlântico, interligando três continentes: Europa, América e África. Esse fato amplia o horizonte econômico, político, cultural e religioso. A configuração do novo *sistema-mundo* deixa de lado os “três grandes monoteísmos ou religiões históricas” para consolidar um “*sistema-mundo monocultural*” (Grüner, 2010, p. 215). Em outras palavras, paulatinamente, esse sistema foi sendo monoliticamente homogeneizado e consolidado a partir de uma única figura religiosa: o cristianismo.

A ótica de Prien não contempla as manifestações do sagrado, pois elas não estavam – ou nunca foram – ligadas a um sistema político ou religioso institucionalizado e/ou reconhecido como religião historicamente organizada. Ou seja, o sagrado não é assumido como religião histórica, pois o sistema “geocultural unificado”, na expressão de Grüner, se alimentava de um sistema-mundo enquanto ideia de uma única religião, ao tempo que também defende “uma *ideologia* e uma *concepção de mundo*” única (Grüner, 2010, p. 219).

Nesse sentido, o livro de Ricardo Salas é muito mais ousado, pois trata de compreender, filosoficamente, “o simbolismo sagrado e o imaginário religioso contemporâneo como parte de uma profunda experiência antropológica *do sagrado*”. Essa experiência não apresenta um formato ou gênero unificado e hermeticamente organizado (e institucionalizado). Na verdade, não se trata de hegemonia ou de paralelismos etnoculturais e/ou religiosos, mas de um horizonte multi e intercultural e religioso.

Por isso, em se tratando de modernidade e no horizonte de um pensamento pós-metafísico, ao tempo que há uma distinção entre o religioso, o sagrado e a política, a influência do Estado moderno exige a conversão da religião em instituição “igreja”. Em outras palavras, a necessidade de reconhecimento impingiu um caráter jurídico e transformou a religião em entidade organi-

zada. Então, se o período moderno abriu a possibilidade para perceber as distinções entre áreas epistemológicas e campos de ação diferenciados, há, por parte do Estado, a exigência de dar ou definir o caráter institucional a uma entidade específica. Essa denominação – de igreja, por exemplo – representa, portanto, a oficialização de seu caráter jurídico, de forma que sua marca ou a caracterização seja personalizada enquanto entidade pública.

Para fugir desse caráter institucional e institucionalizado, melhor seria, então, considerar o fenômeno como concernente à religiosidade. Todavia, a opção em diferenciar o religioso do sagrado parece ser a opção mais didática – ou quem sabe, hermenêutico-interpretativa –, com o que é possível, então, estabelecer uma interdisciplinaridade mais plausível. Por um lado, a escolha permite identificar o modelo tradicional de conceito, no qual a religião serve como fator de ordenamento da sociedade, especificando os fiéis e os infiéis enquanto opostos excludentes. Por outro, a ideia está em realçar o sagrado enquanto abarcador do fenômeno religioso e místico, com seus *topos*, símbolos, metáforas e narrativas. Essa seria, portanto, a alternativa em tempos pós-metafísicos.

A religião em tempos pós-metafísicos

Em boa medida, a expressão pós-metafísica se vincula a Habermas. Ela está ligada a uma metodologia reconstrutiva cujo procedimento presume a revisão de qualquer pré-concepção ou ponto de vista (prático ou teórico). Essa espécie de revisão se vincula ao dissenso-consenso em torno de questões de fundo, com o objetivo de, diante de qualquer dissentimento, encontrar uma pretensão de validade universalizável. Para Habermas, o agir comunicativo está ligado a uma metodologia reconstrutiva (cf. Pizzi, 2005) cujas pretensões têm como meta alcançar um nível de entendimento entre os sujeitos a ponto de “renovar esse saber cultural” (Habermas, 1989, p. 497). Ou seja, as considerações e os pontos de vista prévios “familiares” aos sujeitos coautores ou até mesmo desconhecidos – tanto em relação às ciências (pré-teórico) como concernentes à cultura, à religião, etc. – estão sujeitas a revisões

permanentes. Por isso, as “pretensões de validade que se tornam problemáticas” devem ser colocadas em discussão, examinadas e, se for o caso, reconstruídas (Habermas, 1990, p. 110).

Nesse sentido, há diversos aspectos a serem debatidos em relação a Habermas. No caso, a possibilidade de revisão inclui, no âmbito procedimental, qualquer afirmação ou pressuposição a respeito de algo ou de algum fenômeno. É evidente que não se trata de limitar ou constringer as manifestações a respeito de qualquer ponto de vista. Aliás, a expectativa inerente à interação entre sujeitos coautores presume a sinceridade de qualquer falante. Todavia, isso não significa que qualquer manifestação seja verdadeira ou possua uma justificação dogmática, incontestável e, portanto, insuscetível a qualquer crítica.

Além da referência a Habermas, pode-se também salientar a nova configuração do Estado. A versão economista, como a de Piketty (2014), por exemplo, realça a noção social do Estado. Ou seja, o Estado social e fiscal acaba assumindo atividades que, há vários séculos, vinham sendo realizadas pelas igrejas, congregações e instituições sociais. Na verdade, o Estado ampliou sua abrangência sobre campos de ação, como a educação, a saúde, a assistência social, etc. de forma a açambarcar diversas áreas sociais. A nova configuração do Estado aumentou a carga fiscal e, ao mesmo tempo, assumiu a gerência de setores importantes da vida social.

Por isso, a perspectiva pós-metafísica está ligada à revisão e reconsideração de qualquer pressuposição. No caso, o dogmatismo religioso não foge à regra, ainda mais quando é classificatório, como é o caso da canção *O que é que sou sem Jesus?*

Essa composição, do sacerdote Alessandro Campos, é um bom indício para evidenciar o efeito classificatório de tudo o que faz parte das circunstancialidades do mundo humano e terráqueo. Na letra da música, a palavra “nada” aparece 18 (dezoito) vezes. Na verdade, a resposta à pergunta indica uma divisão entre os seguidores da doutrina católica e os demais. Esse tom classificatório segue o mesmo esquema da divisão medieval entre santos e pecadores. Em outras palavras,

A concepção do tempo, a organização do espaço, a antropologia, a noção de saber, a ideia de trabalho, as ligações com Deus, a construção das relações sociais, a instituição de práticas rituais, toda a vida e visão do mundo [...] gira em torno da presença do pecado (Casagrande e Vecchio, 2006, II, p. 337).

Na verdade, o “nada” já é alguma coisa. Mas a radicalização interpretativa da especificação e da forma de interpretar as circunstancialidades terrenais determina as fronteiras entre os *com* e os *sem* Jesus (como denota a canção de Alessandro Campos). Em outras palavras, a fixação de um *eixo* central demarca duas esferas distintas. Existem, pois, dois lados: os que estão com Jesus e os demais. O elemento balizador está na relação inversa entre graça e pecado. A insistência na graça representa a garantia de salvação e da libertação do pecado. No entanto, o pecado é “definido em sua natureza, dissecado em suas partes, interrogado quanto às suas causas, estudado em seus efeitos” (Casagrande e Vecchio, 2006, II, p. 338). As causas e os efeitos dessa classificação cria “uma cultura do pecado” com o fim de “influir com todo o seu peso nos acontecimentos culturais e religiosos” (Idem, p. 250); enfim, para determinar, com muita clareza e convencimento, o que *alguém* seria sem Jesus.

De certa maneira, constitui-se uma demonologia (Balducci, 2001, p. 1003) com o fim de mapear a cultura, as tradições e outros aspectos antropológicos e étnicos e, sobremaneira, convencionais (ou de exclusão e rechaço). Nesse caso, a interdisciplinaridade é impossível. Na tradição espanhola e latino-americana, a maldade está diretamente ligada com o demônio. Nela, a Gruta de Salamanca é uma referência importante dessa arte pecaminosa (Salas, 1996, p. 51-52).

Em relação à América Latina, Eduardo Grüner salienta, na análise etno-histórica da cultura latino-americana, a referência ao comércio triangular entre três continentes. Nessa nova conformação, ele afirma que houve uma homogeneização, a ponto de implantar monoliticamente apenas o cristianismo (Grüner, 2010, p. 215). Pelo que se pode perceber, no Chile, a influência africana é mínima, ou seja, a questão indígena é muito mais saliente. Em ou-

tros países da América Latina, além dos povos originários, é forte a ascendência, não apenas enquanto questão etnográfica, mas devido também aos aspectos religiosos, artísticos, culturais, etc.

O diagnóstico do tempo presente – isto é, em tempos pós-metafísicos – evidencia uma espécie de fundamentalismo, presente não apenas nas pregações, nas canções e rituais, mas também na sua representação política. É o caso, por exemplo, da atual bancada evangélica. Ou seja, o legislativo brasileiro se compõe de um segmento bíblico (Martins, 2015, p. 22), com matizes ideológicas embasadas em uma tradição cristã, notadamente neoconservadora. Na verdade, ao tempo que a sociedade avança no sentido de uma secularização, com a mitigação das significações de âmbito religioso, há um avanço de setores mais ligados às tradições fundamentalistas.

Como salienta Habermas, o fato de assumir uma atitude filosófica implica um “ateísmo metódico”, na medida em que as mesmas perguntas dirigidas a um teólogo não são respondidas da mesma perspectiva que as de um filósofo (Habermas, 1999, p. 89). Daí, então, a distinção entre “racionalidade filosófica e fé religiosa” (Idem, p. 91).

Em relação a este último aspecto, a acuidade – ou a prudência – é fundamental no momento de delinear a diferença entre o sagrado e a religião. Trata-se, pois, de uma exigência epistemológica, mesmo que os dois âmbitos proporcionem vínculos humanos importantes. Na sua perspectiva pós-metafísica, Habermas entende que o compromisso atual da filosofia não deve preocupar-se com a “glorificação idealista de uma realidade necessitada de salvação”, mas com a indiferença de uma sociedade voltada aos aspectos meramente empiristas e que perdeu a noção normativa, pois permanece surda para o âmbito moral (Habermas, 1999, p. 95).

Em vista disso, há duas considerações importantes. Por um lado, a pregação neoconservadora de voltar ao passado e recuperar padrões pré-modernos. Com isso, seria possível restaurar o equilíbrio – se é que houve – de um mundo ordenado conforme a estrutura de uma cristandade teocêntrica. No caso, haveria um tipo de teologismo medievalista em tempos pós-metafísicos. Em

segundo lugar, a tese de uma retomada da temática ligada ao sagrado e à religião é, na verdade, uma reconstrução, pois há novos elementos e diferentes concepções. Por isso, a insistência na diferenciação entre o sagrado, o religioso e o humano, aspecto que Ricardo Salas se esforça em acentuar.

No nosso caso, essa reconstrução é filosófica. Por isso, a proposta implica também uma nova ideia de interdisciplinaridade, aspecto que será tratado na continuação.

Novos tempos: ressignificações polissêmicas

A reconstrução é um indicativo de que nada é tão dogmático que não possa ser, ao menos, questionado. Nesse sentido, a taxonomia de nosso tempo salienta dois aspectos. Por um lado, a reestruturação de muitos aspectos, como é o caso das congregações católicas³ ou a utilização da palavra sagrado.⁴ Por isso, além da sintomática escassez de sacerdotes e religiosos (as) no seio da igreja católica, observa-se uma quantia cada vez maior de templos religiosos, com denominações de todo tipo.⁵ Nesse campo, há também uma espécie de disputa para ver quem consegue o templo ou santuário mais ostentoso e com maior destaque. Da mesma forma, as redes de rádio, canais de TV e outros meios perfazem uma programação com invocações de qualquer gênero. Neste caso, os fluxos das mensagens e apelos indômitos não são regulados por algum órgão ou instância da esfera política ou jurídica.

³ A Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria, no Brasil, reorganizou seu quadro administrativo e gerencial. Em um debate interno, dada a diminuição do número de religiosas e a idade avançada da maioria delas, aprovaram a redução de cinco para duas províncias.

⁴ Neste caso, por exemplo, a Constituição na Bolívia fala do sagrado (art. 30 e 302), enquanto a brasileira sequer menciona a palavra sagrado (a), salientando apenas “o livre exercício dos cultos religiosos” (art. 5).

⁵ Também é motivo de comoção o fechamento de IGREJAS na cidade de Nova Iorque, motivado não apenas pela falta de sacerdotes, mas devido também à queda de frequentadores das missas e dos serviços comunitários. Cf. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/545388-diocese-de-nova-york-fecha-40-igrejas-a-2-meses-de-visita-do-papa>, acesso em 08 de setembro de 2015.

Por outro lado, as transformações apontam para um novo cenário. Na verdade, a hegemonia de uma ou de outra religião vai perdendo o sentido. Em boa parte, falar de religião não significa mais a identificação com uma ou outra igreja (no caso do Brasil ou da América Latina, a católica). Nesse sentido, além da multiplicação das denominações religiosas (ocidentais, orientais, africanas, etc.), há também novo leque de denominações. Ou seja, o novo *design* vai criando uma espécie de equalização do âmbito religioso, cuja perspectiva não se reduz à esfera do institucionalizado, introduzindo novos elementos.

Ao mesmo tempo, o Estado social e fiscal assume um peso bastante significativo. Como diz Piketty, “ele agora é maior do que nunca”. Em outras palavras, nas décadas do pós-guerra, “o poder público passou a desempenhar, na vida econômica e social, um papel central” (Piketty, 2014, p. 461). A maior participação da arrecadação “permitiu ao poder público cuidar de missões sociais cada vez maiores” cujas preocupações têm em vista, por um lado, a educação e a saúde e, por outro, as rendas de substituição e de transferência (Piketty, 2014, p. 465).

A encampação do social pelo Estado reformula o papel da religião e das igrejas. Talvez essa seja um dos fatores importantes para ressituar o lugar e a função das religiões, agora mais voltadas para a fé e o âmbito salvacionista. É evidente que, no seio de um sistema liberal capitalista, a fé também é um negócio. Como explica Ricardo Salas, há uma economia da religião.

Daí, então, a proposta de diferenciação entre a religião, o sagrado, a crença, o místico e os lugares sagrados, entre outros aspectos. Trata-se, pois, de um aspecto pedagógico-educativo e não simplesmente de uma questão de definições. Por um lado, não há mais como sustentar a religião como parâmetro, pois ela cria uma espécie de folclore em relação ao sagrado. Por outro, o tema do sagrado refaz a compreensão a respeito do papel da religião. Na verdade, o sagrado parece ser muito mais abrangente que o da religião. Embora os conceitos se relacionem com a dimensão transcendente, há, entre eles, diferenciações importantes e, por isso mesmo, são dois conceitos interdisciplinares.

Esse é um dos aspectos relevantes do livro do filósofo chileno Ricardo Salas. Ele é uma excelente contribuição no aprofundamento dessa questão. Não há propriamente uma teologia do sofrimento e da desgraça humana, mas o reconhecimento da contribuição do sagrado – seja um *topos*, lugar, ritual, símbolo, narrativa ou qualquer outra metáfora. Nesse sentido, o próprio título do livro colabora para dirimir qualquer dúvida. O *sagrado* define uma dimensão humana que não se institucionaliza nem forma parte de um sistema relativamente institucionalizado e formalmente legalizado.

As circunstancialidades analisadas no livro salientam a diversidade concernente ao sagrado. No fundo, são formas diferentes de expressar o sagrado, às vezes com suas reinvenções e modificações que transgridem a perspectiva exclusivista das formas tradicionais de experienciar o próprio sagrado. Em outras palavras, há diferentes formas de assumir e vivenciar o sagrado. Nem todas elas são ou estão institucionalizadas, nem oficializadas em um sistema homogêneo e, de certa forma, estruturado. Na verdade, trata-se de um sentido encarnado e em permanente rearticulação.

Ao mesmo tempo, o livro chama a atenção para o fenômeno midiático das manifestações simbólicas. Não se trata apenas de ver as formas como tais manifestações são veiculadas, pois existe também um número significativo de programas de televisão e rádio – entre outros *mass media* –, alguns deles nas mãos de “igrejas”, transmitindo continuamente suas pregações missionárias.

Mas se isso não é o suficiente, o número de políticos capitaneados por “igrejas” começa a evidenciar-se, tanto na denominação de partidos políticos, como na anuência em torno a determinados temas. Nesse sentido, a religião se apresenta com um papel político e, então, compete com a filosofia política. Por exemplo, as questões concernentes ao aborto conseguem reunir praticamente todas as igrejas, por mais díspares que sejam as suas práticas e interpretações da dogmática.

Além do mais, o redimensionamento do fenômeno religioso recebe diferentes denominações. Por um lado, é forte a tendência de afirmar a retomada da religião por parte da sociedade, mas,

por outro, há também indícios de uma secularização sem precedentes. Sem entrar em detalhes, nossa tese indica outra perspectiva para o âmbito religioso, cujo *leitmotiv* estaria em uma espécie de economia da salvação. Ou seja, uma espécie de medicamento ou, então, de medicina que cura e repara o mal. Essa força espiritual representa, pois, a alternativa ao sofrimento mundano. A mudança não tem apenas em vista uma teologia da prosperidade como tal, mas a realocação do *locus* celestial, ressitua-o no contexto mundano.

Nesse sentido, os símbolos tradicionais da esfera religiosa se transformam em elementos de um exercício para finalidades e/ou objetivos da vida mesma. Em outras palavras, segue presente o aspecto transcendente, mas os aspectos concernentes ao contexto humano e circunstancial ganham cada vez mais força. Assim, a religião passou a oferecer todas as espécies de curas, de superação das agonias, de solução de conflitos e, inclusive, da aquisição de bens materiais. Nesse movimento, não há mais indulgências concernentes a um paraíso escatológico, mas à superação e ao êxito em relação a situações cotidianas.

Então, o modelo tradicional de religião, institucionalizado através de diferentes organizações e, inclusive, com manuais e códigos legislativos, vai se diluindo em meio a um leque mais amplo e diversificado. Alguns dos sintomas são evidentes. No caso, por exemplo, há alguns anos, as igrejas e catedrais eram cobiça do Estado – e nesse sentido, havia um zelo para preservar esse patrimônio nas mãos da própria igreja –, mas, atualmente, igrejas, catedrais e/ou conventos se tornaram museus ou, então, servem para outras finalidades (hotéis, restaurantes, casas de diversão, repartições públicas, etc.). Ou seja, são ofertados à sociedade ou ao Estado para que eles se encarreguem da manutenção e uso. Outro exemplo se relaciona às congregações religiosas que, frente à diminuição de candidatos/as, reduzem o número de províncias, ao mesmo tempo que, em grande parte, se retiram da missão social.

Como é possível concluir, há questões baseadas em observações e, ao mesmo tempo, a tese relacionada à mudança de perspectiva teórica. Ou seja, é possível afirmar, com base tanto nas

observações quanto no uso e na finalidade, que o fenômeno religioso está ganhando outra perspectiva. Por isso, a ênfase em duas questões fundamentais. A primeira delas diz respeito a terminologias. Como já foi explicado, é necessário distinguir o uso e as implicações das categorias – o religioso e sagrado, entre outras – sem, por isso, renunciar a seu caráter interdisciplinar. Enfim, o *topos* sagrado realça aspectos simbólicos, metafóricos e narrativos que nem sempre estão institucionalizados e/ou formalizados legalmente, e, por isso mesmo, essas representações ultrapassam o próprio texto, os símbolos e as metáforas.

A segunda conclusão é mais especulativa, pois debate a conjectura a respeito da mudança de época. No caso, a possibilidade de uma nova *era axial* significa um novo estilo de vida, com padrões e características relativamente inovadoras. Nesse caso, a linguagem religiosa vai ganhando constantes ressignificações, que vão modificando as próprias reinterpretações e, inclusive, a missão da religião como tal. Nesse sentido, a perspectiva pós-metafísica não apenas questiona os dogmatismos, como também introduz novos procedimentos metodológicos condizentes com uma sociedade plural e intercultural. Em síntese, o sagrado assume esse caráter mais amplo e abrangente, com o que é possível compreender as manifestações das linguagens religiosas.

Em vista disso, o livro é uma contribuição importante e sua leitura necessária, pois as ressignificações do sagrado e do religioso obedecem ao processo dinâmico de uma sociedade em permanente transformação. O livro indica também os pressupostos ou uma “nova maneira” de pensar o diálogo intercultural e, assim, repensar a presença das religiões na sua especificidade e no papel que elas podem assumir na construção de uma sociedade mais hospitaleira e hospitalária.

Referências

- BALDUCCI, C. Satanismo. In: LEONE, Salvino et al. *Dicionário de bi-
oética*. Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro; Aparecida: Edi-
tora Santuário, 2001, p. 1003-1005.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOF, J.;
SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo:
EDUSC, 2006, V. II, p. 337-351.
- DICCIONARIO Español-Heleneo y Heleneo-Español. Atenas. Ekadoseis
Publications, 2000.
- GRÜNER, Eduardo. *La oscuridad y las luces*. Capitalismo, cultura y re-
novación. Buenos Aires: Edhasa, 2010.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios
previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- HABERMAS, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro:
Tempo Brasileiro, 1990.
- LOMBARDO, Mario G. Religione. In: BONI, Lamberto (Coord.). In:
Enciclopedia Ganzanti di Filosofia. Milano: Garzanti Editore, 1981, p. 784-
789.
- MARTINS, Rodrigo. BBB no Congresso. In: *Revista Carta Capital*. São
Paulo: Editora Confiança, Ano XXI. N. 844, de 08 de abril de 2015, p. 22.
- PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca,
2014.
- PIZZI, J. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. São Leopoldo: Editora
Unisinos, 2005.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Sala-
manca: Ediciones Sígueme; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.
- SALAS Astrain, Ricardo. *Lo Sagrado y lo Humano*. Para una hermenéu-
tica de los símbolos religiosos. Santiago de Chile: San Pablo, 1996.

INTRODUÇÃO

Eu aposto que compreendo melhor o homem e os laços que unem o ser do homem com todos os demais seres seguindo as indicações do pensamento simbólico (Ricoeur, 1960, p. 708).

As transformações da sociedade e da cultura dos tempos atuais estão na origem de nossa preocupação pela hermenêutica e pelo simbolismo religioso. A cultura atual tende a “ver” o mundo, cada vez mais, a partir das sugestões de sentido transmitidas por imagens e símbolos criados pelo cinema, televisão, revistas, entre outros veículos. Para alguns, os símbolos religiosos e as redes simbólicas das culturas tradicionais já não são centros de atenção de nossa forma de perceber o mundo, pois estariam em franco retrocesso. Em geral, poder-se-ia afirmar que a cultura contemporânea tende a destacar o visual, isto é, o cônico. De modo especial, diante do crescente destaque que os meios de comunicação dão à vida cotidiana, é possível utilizar o neologismo de estar vivendo, atualmente, em uma cultura “mediática”. Para além ou aquém da discussão a respeito do impacto dos meios de comunicação na cultura cotidiana, observa-se, diuturnamente, como as “indústrias culturais” consolidam novas imagens e símbolos que transformam os “imaginários tradicionais”. Daí, então, os novos sentidos da convivência humana, do corpo e da sexualidade, do ser humano, da família e, inclusive, do sentido da existência, do mundo e de sua relação com o sagrado.

Nos últimos anos, vários pensadores se esforçaram para realizar um “diagnóstico” e um “sentido” desta época “mediática”, discutindo categorias notadamente complexas e teóricas, tais como modernidade, pós-modernidade, fim da história, etc. Elas ocuparam, com toda certeza, um lugar relevante nos debates intelectuais. Nesse sentido, é importante esclarecer que, apesar da

compreensão teórica dessas noções, isso não é fácil a quem não está familiarizado com a linguagem das ciências humanas e da filosofia. Tais conceitos se difundiram rapidamente graças a um ambiente cultural planetário que “vê” com perplexidade a emergência de ícones, mitos e símbolos um tanto “catastrofistas”. A cultura contemporânea se caracteriza pela conflitividade entre, por um lado, os novos símbolos e mitos emergentes e, por outro, os símbolos transmitidos pelas culturas tradicionais.

No final do século passado, este sentimento foi fortalecido – pensavam alguns – pela profecia do fim do milênio. Assim, surgiram distintas reações espirituais frente a esta “data simbólica”, dentre as quais se destacam movimentos que falavam de uma “segunda *época axial*”. Havia os que a compreendiam como a exigência de renovação espiritual do mundo e a consideravam uma *New Age*. Outros a pensavam como uma das tantas “crises históricas” da humanidade; esta crise seria a de um planeta que se globaliza e onde as culturas e as sociedades se tornam cada vez mais interdependentes. Sem dúvida, é relevante a dimensão do imaginário religioso e cultural em cada uma destas perspectivas. Nos últimos anos, observa-se um “ressurgimento religioso” associado ao redescobrimiento do simbolismo da natureza, mas também uma reapropriação de cultos exotéricos, mágicos, xamânicos, entre outros. Os movimentos destacam, de forma importante, os símbolos religiosos tradicionais e o papel das novas reinterpretações mágico-religiosas adequadas para nossa época.

Na cultura contemporânea, o simbolismo cristão se defronta com a dura prova de uma “torre de babel” icônica. Ele continua presente no meio de muitos outros simbolismos, rearticulando-se com outros movimentos religiosos da época. Todavia, ele também está presente, massivamente, nos simbolismos das culturas tradicionais, nas grandes festas ritualísticas e nas devoções marianas.

O presente livro oferece, a esse contexto cultural, algumas reflexões relativas ao simbolismo das sociedades tradicionais. Há, nisso, um duplo objetivo: no geral, trata de delinear, desde uma hermenêutica do simbolismo, a compreensão das transformações do imaginário religioso de final de século; este propósito perma-

nece como um marco que delimita a projeção destes estudos. Em termos mais específicos, busca-se expressar o sentido das inovações do simbolismo e do imaginário religioso nas culturas tradicionais no Chile, isto é, mostrar como os símbolos religiosos vão rearticulando o mundo sagrado a partir das propriedades da linguagem simbólica.

Na nossa opinião, os dois aspectos estão estreitamente vinculados: o interesse por compreender os processos do simbolismo religioso nos cantores populares, nos poetas camponeses e nos sábios mapuches, não somente como parte de uma preocupação puramente “local” ou de uma perspectiva “folclórica” que se interessa pelas culturas populares. Trata-se, pois, de aprofundar a reflexão filosófica a respeito das articulações semânticas de imagens, símbolos e mitos que mostram sua vitalidade e a permanente criatividade. Neste plano, procura-se pensar as palavras, as microinterpretações dos sujeitos religiosos, mas também projetar, na nossa linguagem, as “imagens” em um jogo semântico que indica a “ampliação” de seu sentido. Ao estudar a “linguagem dos símbolos”, deseja-se considerar o simbolismo sagrado e o imaginário religioso contemporâneo como parte da profunda experiência antropológica “do sagrado”, que reivindica ser meditada. Neste sentido, fala-se de “estudos de filosofia da religião”.

Este livro recolhe alguns aspectos fundamentais do processo criativo presente nos símbolos e no imaginário religioso das culturas populares, camponesas e étnicas do Chile. No caso, há alusão específica aos processos semânticos e hermenêuticos culturais encontrados nos diversos simbolismos religiosos de algumas comunidades tradicionais: o *Tué-Tué*, a *Animita*, a *Vida-Morte* e a *Virgem*, as metáforas religiosas no canto ao divino e de alguns simbolismos da religião mapuche, tais como *Ngullatuwe* e *Ngënechen*.

A importância do simbolismo religioso é a força heurística para compreender o sentido “do sagrado” a partir do sentido “da linguagem humana”. Trata-se, pois, de escutar a experiência humana do sagrado, nos “significados” que o simbolismo religioso assume, com a base em uma textura polissêmica. Em outras palavras, os símbolos do “círculo”, da “vida”, do “contágio”, do “sa-

cerdote” e da “pureza” – para enumerar alguns – assumem uma variedade de significações, que não se anulam umas às outras, pois elas se potenciam e se enriquecem.

Esta enorme riqueza do simbolismo é também, de certa forma, sua grande limitação. Um símbolo não elimina seus significados dissímiles, pois estes se tornam explícitos nos diferentes contextos: a “cabeça de um feiticeiro” denominada pelo *Tué-Tué*, o simbolismo da “morte” na poesia de Violeta Parra e a cor “negra” na cultura mapuche mantêm seus diversos significados que aparecem em diferentes situações destes discursos culturais e religiosos.

Esta fecundidade semântica do símbolo está na base da atual exigência de um tratamento multidisciplinar e da variada gama de delineamentos que, às vezes, são profundamente irredutíveis. Nós estamos conscientes de que, ao considerar o simbolismo a partir do jogo de suas significações, há uma opção que destaca o poder da linguagem em articular a experiência humana do sagrado; ou seja, de elaborar uma hermenêutica da linguagem religiosa.

Não podemos nos ocupar, neste livro, da enorme quantidade de trabalhos realizados durante o século XX, no seio das ciências humanas, a respeito do imaginário. A psicanálise, a semiótica, a história, a sociologia e a própria antropologia mostraram a força que os símbolos e os mitos têm na constituição do psiquismo humano, da sociedade tradicional ou dos sistemas sociais.

No entanto, tais enfoques não são os únicos relevantes. Existem outros estudos clássicos do simbolismo, com um cunho mais especulativo, que são mais acordes com a nossa formação filosófica. Autores como Cassirer, Urban, Ricoeur, Ladrière, Durand, Macquarrie, entre outros, parecem mais adequados no aprofundamento da análise das virtualidades semânticas do simbolismo. Por isso, o destaque especial nos aspectos das teorias do simbolismo, que tomam como modelo a textura da linguagem.

Toda esta análise, que faz parte das disciplinas humanas, exige, na nossa opinião, um delineamento “hermenêutico” do símbolo religioso, porque elas concebem um conjunto de problemas relativos à compreensão de significações de outras culturas. A com-

preensão de “significados” do simbolismo esboça uma discussão interdisciplinar. Este livro não substitui as análises de algumas ciências humanas do simbolismo, mas as demarca em uma discussão mais global, ou seja, no nível de uma teoria hermenêutica do sagrado que pressupõe uma atitude de empatia com o *homo religiosus*.

A hermenêutica do simbolismo religioso, presente nos sete estudos que compõem este livro, não é exclusivamente especulativa. Ela não pretende apenas especificar algumas noções-chave da antropologia religiosa, porque deseja dar conta de uma experiência religiosa multicultural, na qual estivemos subsumidos nos últimos anos. Na verdade, deseja-se destacar que os sete estudos deste livro articulam um conjunto de interpretações que rompem com o conceito do positivismo “ingênuo”, que pretendia explicar o “fato religioso” separando-o do objeto estudado. A perspectiva desses estudos situa-se claramente em uma teoria *compreensiva* da experiência humana religiosa.

No marco metodológico, cabe dizer que a maior parte dos ensaios deste livro surgiu a partir de um trabalho de pesquisa com os próprios sujeitos religiosos, que vivem e reflexionam tais crenças e práticas. Por isso, quando destacamos que os estudos buscam *compreender* os processos simbólicos das sociedades tradicionais no Chile, fazemos sempre alusão ao esforço que tenta apreender a “subjetividade religiosa” de diferentes sujeitos crentes, que, nos níveis às vezes modestos e às vezes sofisticados, desenvolvem uma metalinguagem em relação a suas crenças e discursos.

Neste sentido, é preciso reiterar, uma vez mais, que todas as reflexões expostas são parte de um processo heurístico que envolveu, em todos os casos, um trabalho no “ambiente” em que surgem tais símbolos. Nesse processo, foram decisivos os seguintes aspectos: a discussão da informação obtida com os próprios “sujeitos” que vivem, fruem, sofrem e exercitam as crenças; o trabalho de sistematização e valorização das interpretações originárias dos sujeitos; a utilização de noções mais elaboradas com os alunos que formavam parte da equipe, como também com professores e especialistas; e, finalmente, a reflexão de algumas obras

filosóficas, que ofereceram as noções de símbolo religioso, hermenêutica e criatividade.

No entanto, a análise de uma hermenêutica filosófica não permanece no terreno do diálogo transdisciplinar, pois se abre à discussão mais ampla a respeito do sentido da linguagem, da existência e da vida humana. As principais ideias filosóficas serão recapituladas nas conclusões.

De modo geral, buscar-se-á traçar os contornos das três noções teóricas que constituem a hipótese central de nosso livro:

- a) a hermenêutica como mediação cultural e teórica;
- b) o simbolismo como textura de significações;
- c) a criatividade simbólica.

A hermenêutica como mediação cultural e teórica

Para entender a questão da “hermenêutica”, é preciso destacar, mesmo que de forma breve, a história desta noção no mundo ocidental (Ricoeur, 1970, p. 22ss.). O termo “hermenêutica” provém da tradição grega e remete à palavra *hermeneia*. Existe uma discussão em torno de seu sentido específico na filosofia, mas se pode aproximar à indicação dada por Platão e Aristóteles. Para esses pensadores, tratava-se de algo relacionado com a linguagem. No *Teeteto 209a*, Platão alude à “hermeneia” como “a explicação de algo”. Aristóteles, no livro famoso *Peri Hermeneias*, desenvolve os princípios de interpretação das orações enunciativas.

Esta palavra, entendida desse modo, resgatou seu uso no contexto cristão para designar a arte da interpretação da Sagrada Escritura. Por exemplo, de acordo com a doutrina unânime dos Primeiros Padres, o Antigo Testamento devia ser compreendido a partir do Novo Testamento. As importantes obras de *exegese* foram *Peri Archon* de Orígenes e a *Doutrina Christiana* de Agostinho de Hipona. Eles desenvolveram a hermenêutica dos problemas exegéticos encontrados na interpretação da Bíblia. No pensamento medieval da alta Escolástica, foi elaborada uma hermenêutica da escritura baseada em quatro etapas. Ela salientava que todo símbolo ou texto requeria uma interpretação literal, alegórica, tropológica e anagógica.

Para entender o básico da tradição cristã, deve-se distinguir, então, entre exegese (explicar o texto sagrado) e hermenêutica (princípios de interpretação do texto). Esta distinção primordial requer, pois, conceber a hermenêutica como a teoria dos princípios segundo os quais se deve interpretar a Bíblia e, por sua vez, a exegese como a aplicação prática daqueles princípios (Haag, 1966, p. 670).

A Reforma religiosa de Lutero, no século XVI, volta a apresentar um problema teológico-hermenêutico a partir de seus dois axiomas: um teológico, apenas “na fé”, e o outro hermenêutico, unicamente na *scriptura*. A Igreja Católica se opõe a tal enfoque, uma correlação entre exegese, tradição e Magistério. É a força da tradição reformada, destacando o problema hermenêutico na época moderna. O primeiro teórico que aprofundou estas questões é o luterano Schleiermacher. Com ele, nasce o que se pode chamar de problema teórico do compreender. Sua influência se faz notar, sobremaneira, na discussão filológica, teológica e filosófica dos intelectuais alemães.

Neste último século, destacaram-se alguns filósofos que aprofundaram a perspectiva hermenêutica, entre os quais estão Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas e Apel. Ela se difundiu na filosofia francesa através das obras de Ricoeur e Ladrière. Com diferenças consideráveis entre eles, a questão hermenêutica é, na atualidade, bastante complexa, pois está associada a uma compreensão de outra época, isto é, à compreensão que o homem tem de si mesmo, ou seja, à autocompreensão da razão finita; enfim, da explicitação dos marcos teóricos e metodológicos utilizados nas pesquisas em relação ao homem e, ainda, no esforço para elucidar a textura da linguagem, em termos de sentido e de referência.

De modo geral, todas estas teorias filosóficas explicitam a série de mediações intersubjetivas, presentes quando o homem busca conhecer algo a respeito da existência humana. Por isso, sempre que o homem deseja conhecer o próprio homem, surge um complexo entrelaçamento entre o sujeito que pesquisa e as ações e condutas dos sujeitos pesquisados. Isso poderia ser sintetizado afirmando que a hermenêutica está relacionada à compreensão de algo que nos resulta estranha (o sentido de um texto

antigo ou de uma experiência que se nos resulta longínqua, por exemplo). Por isso, ela remete à questão: como entender algo *estranho ou estrangeiro*? Existe, portanto, um problema hermenêutico cada vez que há distanciamento, seja no tempo, cultura, geografia e idioma. Como diria Gadamer, trata-se de tornar “próprio” o que era “estranho”. Por isso, interpretar é sempre um exercício de encontro – às vezes, de desencontro – com um “outro” diferente.

Existem variadas experiências cotidianas a respeito da compreensão e que podem servir de exemplo para torná-la patente como uma atividade mais ou menos permanente à vida em geral. O compreender, no seu sentido mais amplo, é um exercício que envolve palavras, linguagens e situações que possuem diversos “significados”. Dentre os exemplos, pode-se citar: quando conversamos com alguém, supomos que o nosso interlocutor entenda o que lhe dizemos e esta seria a base do diálogo; caso acreditarmos que ele não compreendeu nossa opinião, podemos dizer-lhe: “me interpretaste mal”; quando alguém, inesperadamente, nos solicita algo, podemos perguntar-nos que intenção existe por detrás; quando visitamos familiares que vivem em um pequeno vilarejo ou em outro país, e discutimos sobre as diferenças de viver no lugarejo, na cidade ou na “terra natal”; ou, então, quando nos encontramos com um estrangeiro, que nos fala no seu idioma, e lhe dizemos: “não o entendo”.

Todavia, a hermenêutica tem apenas um papel na compreensão de significados que remetem a experiências habituais (diálogo, outro idioma, sentido das raízes, etc.). Ela também se volta às expressões misteriosas de outras culturas, em especial os discursos e os símbolos das religiões. É sabido que boa parte da estrutura da religião se constitui de enunciados, relatos e práticas, que formam parte de complexas linguagens simbólicas, rituais e teológicas.

Os trabalhos iniciais em ciências da religião exageraram na análise das crenças e práticas como componentes de uma experiência psicológica, da consciência ou da emoção humana. A linguagem religiosa e o simbolismo eram considerados apenas como instrumentos do psiquismo humano. O papel relevante da her-

menêutica, na análise da estrutura simbólica das religiões, consiste em que o exame dos significados religiosos pode ser considerado a partir da sua estruturação linguística e discursiva. É justamente isso que nos interessa neste livro. No entanto, é preciso salientar que a rica polissemia dos símbolos contribui para manter coexistindo vários tipos de interpretações, tanto no interior dos próprios universos culturais como no seio de outras culturas, procurando compreender e explicar imaginários religiosos repletos de significações enigmáticas e misteriosas.

Outra aproximação da hermenêutica poderia ser explicitada a partir dos diferentes contextos linguísticos e culturais, através dos quais “compreendemos” e “explicamos” os símbolos religiosos. É importante clarear esta aproximação para mostrar o contexto da “explicação” científica, para separá-los de outros contextos que, às vezes, se confundem. Nesse sentido, é conveniente distinguir três níveis interpretativos de um símbolo religioso:

1. A *interpretação do homem comum*: que coloca em prática o sentido habitual para referir-se a diferentes situações simbólicas. Por exemplo, uma pessoa urbana não compreende o que é um *Tué-Tué*. Em contrapartida, o camponês lhe atribui um significado vital e simbólico importante. As pessoas “cultivadas”, ao viajarem de automóvel ou em ônibus, observam o que algumas pessoas realizam diante de uma capelinha, construída na parte lateral de uma estrada ou caminho (*Animita*); possivelmente, elas reduzem a explicação cotidiana ao declarar: “Aí morreu alguém”. Todavia, dificilmente se perguntam: por que várias pessoas acendem velas, rezam ou lhe “fazem pedidos”? Quem sabe deveriam dirigir-se ao contexto tradicional como, por exemplo, a uma pessoa conhecida que lhe falasse disso, no caso, a uma anciã ou a uma pessoa que vive no local.

Esta “estranheza” cotidiana, frente ao que outras pessoas experimentam ou creem, representa ser um problema hermenêutico importante em uma cultura “mediática”. Como a televisão ou um

suplemento cultural “mostram” – diríamos nós, “compreendem” – determinadas crenças ou ações? É possível bosquejar uma situação hipotética para uma família telespectadora em Santiago, que olha um ritual mapuche em um programa de televisão. O mais provável é que lhe pareça como longínquo – “algo que ocorre no Sul”, que não é bem entendido –, embora possa ser recordado em uma disciplina de história. Se alguma das crianças que assistem à reportagem pergunta a seus pais: que significam as palavras *Nguillatun* ou *Machi* ditas pelo jornalista? Por que não as traduziu ao castelhano? É provável que os pais solicitem resposta para o professor da escola. Todavia, se realmente desejasse responder estas questões, o telespectador adulto estaria obrigado, por exemplo, a consultar um dicionário e, no caso, de palavras em outro idioma – no caso, o *mapudungun* – ou, então, perguntar a um amigo antropólogo. Em qualquer caso, dever-se-ia interpretar tais palavras, ou seja, buscar transpor as palavras e vivências distintas para que, então, a criança consiga entender as palavras e as experiências.

O problema hermenêutico de um programa de TV, preocupado com a seriedade intercultural, está em como transpor, em poucas imagens, o conjunto complexo de “significados religiosos” de um ritual ou de uma *machi mapuche*. Para que o telespectador normal possa chegar a distinguir, minimamente, o que é um xamã dentro da cultura mapuche, requer a compreensão de “significados” que, às vezes, os programas de televisão não oferecem.

Em geral, este tipo de interpretação usual está presente no juízo realizado, tanto de nossas práticas e crenças religiosas como das pessoas que “vivem” crenças diferentes às nossas. Esta interpretação está baseada na própria experiência pessoal. Nesse sentido, é possível afirmar que ela é pré-ajuizada e, por isso, não suficientemente crítica.

2. *A interpretação científica*, elaborada por uma comunidade de especialistas. Ela explícita, em princípio, considerações teóricas complexas a respeito do conhecimento de culturas, épocas, pessoas, etc. Esta “explicação” procura considerar um aspecto ou uma dimensão presente nos símbo-

los religiosos. À diferença da interpretação anterior, trata-se de tentar “compreender” algo além dos estereótipos, clichês ou pré-juízos. Nesse sentido, trata-se de uma interpretação racional que, por definição, está obrigada a ser crítica. É o tipo de explicação que encontramos nos livros dos especialistas, de professores e que, de certa maneira, se encontra neste livro.

Por exemplo, ao retomar o caso descrito acima, a respeito do programa de televisão, pode-se afirmar que um professor de história, em princípio, não pode se recusar de “explicar” a seus alunos, o que é uma *machi*,⁶ pois o programa de história deve expor as culturas indígenas chilenas. Este mesmo professor pode considerar o assunto desde um prisma histórico, usando documentos ou, então, pode delinear a questão desde o prisma epistemológico, caso reconheça que é preciso levar em consideração o que os antropólogos reconhecidos dizem a respeito das diferenças culturais. Esse professor deve mostrar, a seus alunos, que “entrevistar” um sábio mapuche é muito mais complexo. Na verdade, isso requer não só conhecer algo do idioma da pessoa, mas permanecer algumas horas ou dias com ela para, então, melhor poder “compreender” o contexto sociocultural de sua prática curativa e religiosa, etc.

O trabalho do especialista das ciências sociais (antropólogo, historiador, sociólogo, linguista), à diferença do homem habitual e rotineiro, consiste em expor e delimitar, a partir de imagens visíveis de significações originais e de explicações cotidianas dos “nativos”, o sentido oculto ou as significações indiretas que nos permitem demarcar o conhecimento. Em outras palavras, trata-se de compreender o que se observa e que, muitas vezes, é inacessível para a maioria das pessoas de ambas as culturas. Neste senti-

⁶ Na tradição mapuche, o ritual xamânico pode ser dirigido por um homem ou uma mulher. Inicialmente, era sempre um homem. Mas como envolvia aspectos homoafetivos, os missionários questionaram severamente essas práticas, o que conduziu a uma feminização do exercício xamânico. Deste modo, atualmente o ritual está concentrado na figura feminina (Nota dos tradutores).

do, é possível afirmar que, na nossa cultura, as “ciências hermenêuticas” são as encarregadas de assumir a compreensão “técnica” dos significados religiosos “estranhos”, isto é, de outras culturas, dos outros que não vivem, não creem, nem sonham; em suma, não “veem” o mundo como nós e, inclusive, não o expressam do mesmo modo.

Na verdade, isso evidencia um conjunto de dificuldades complexas em torno à forma de constituir tal “conhecimento”. Em outras palavras, delinea-se um sério problema epistemológico. Neste marco, mapear o desenvolvimento do conhecimento dos “outros” implica, ao menos, validar que nossos métodos científicos sejam totalmente precisos, rigorosos e universais. No fundo, tais métodos não são produto de uma “concepção de mundo” e, portanto, devedores de uma cultura, de uma determinada religião ou de um modelo de conhecimento.

Qualquer especialista que aspire a elaborar uma pesquisa científica a respeito do “simbolismo religioso” deve realizar um “longo caminho” para, assim, alcançar uma interpretação adequada das “significações sem clarividência”. Em poucas palavras, o pesquisador assume que a interpretação científica de um ritual indígena, se for um conhecimento no sentido estrito – não a mera transposição a nossos cânones culturais – reivindica um parcimonioso trabalho metodológico e teórico. De modo especial, ele deve criticar a noção ingênua do encontro entre culturas distintas. Por exemplo, nem todos os professores de história assumem uma atitude objetiva em relação às crenças e rituais indígenas, ao tempo que nem todo antropólogo é um observador imparcial e objetivo. É frequente encontrar, na história das ciências religiosas, graves distorções, equívocos e prejuízos a respeito do simbolismo religioso.

Nesse sentido específico, a análise do universo religioso camponês e indígena, tratado neste livro, se vincula a dois sentidos imponentes que a hermenêutica assume: por uma parte, trata-se sempre de analisar algo “estranho” (por exemplo, o que significa a expressão popular “as pequenas almas padecem” ou, ainda, o rito xamânico *machitun*); por outra, trata-se de ter consciên-

cia das operações teóricas e metodológicas, realizadas pelos especialistas, a respeito desse simbolismo. Em antropologia, um enfoque *emic* exige consultar aos próprios crentes e, sobretudo, discutir com os “entendidos” da cultura. Em troca, o enfoque *estrutural* se apoia na explicitação de “unidades lógicas” ou “categorias abstratas subjacentes”. Trata-se de um enfoque sociológico, ou seja, destaca-se a forma de constituir normas, valores, etc.

Por fim, há o terceiro nível interpretativo:

3. *Interpretação filosófica*: concerne a uma forma de compreender a atividade “simbólica”, a partir da força da razão humana, para conduzir-nos a uma dimensão mais profunda da realidade. No caso, a questão central está em entender as significações ocultas dos símbolos religiosos como expressão de uma existência que se desenha frente a um horizonte sagrado meta-real. O problema da linguagem não se justifica apenas no plano *epistemológico*, porque é também *ontológico*. Daí a indagação concernente ao tipo de existência que esse mundo transcendente possui, no qual os símbolos religiosos nos reivindicam presença.

A questão hermenêutica esteve associada a uma teoria da compreensão dos símbolos, dos textos e das obras de cultura, porque, neles, era possível apreender uma objetivação do significado, de modo especial, à evidência de um referente. Em geral, este aporte fundamental da hermenêutica filosófica tornou-se mais vasto e está presente nas demais formas que apresentam uma textura significativa. Nesta referência, como frisa Urban, “a interpretação de um símbolo religioso é, com certeza, o desenvolvimento de sua referência inexpressada, porque tal referência inclui não só o que significou, mas o que significa agora” (Urban, 1952, p. 493). A hermenêutica da linguagem simbólica e religiosa não permanece na explicitação do sentido inerente aos símbolos, enunciados e mitos, mas se abre à discussão do mundo que eles descortinam.

A hermenêutica filosófica faz sempre referência à linguagem como um dos elementos constituintes do homem e da cultura. Por

isso, é impossível dissociar o sentido da existência religiosa sem considerar a forma simbólica e narrativa da linguagem. Isso nos ajuda a plasmar tal experiência. Esta vinculação fundamental está presente na obra filosófica de Giannini, em torno à existência. Ele, através de diversos trabalhos, destacou a capacidade da linguagem para articular o sentido da experiência humana cotidiana.

Em termos específicos, nesta introdução à hermenêutica, o interesse foi mostrar o trabalho de articulação de um sentido linguístico e salientar o tríplice vínculo entre a interpretação cotidiana dos símbolos religiosos, o problema de sua interpretação nas ciências humanas e, ainda, de uma compreensão mais originária de nossa relação com a realidade sagrada. Estes três tipos de interpretação estão presentes em cada um dos ensaios.

O simbolismo como textura de significações

Como foi salientado, o problema do simbolismo – tema deste livro – pode ser entendido, no seu nível mais básico, a partir de algumas “explicações” originadas na experiência usual e corriqueira. O simbolismo está presente na experiência diária, na experiência frequente do telespectador, mas também se encontra na experiência do leitor e de alguém que consome produtos da publicidade. Nem todas essas situações se defrontam a signos cujos “significados” devem ser decifrados, símbolos a ser “entendidos” e textos que reivindicam uma “interpretação”. O símbolo, na sua forma mais elementar, aparece, então, como uma espécie de signo. Nesse sentido, é possível destacar alguns signos que aparecem no dia a dia da vida cotidiana.

Todos os dias, encontramos-nos com muitos signos. Há, por exemplo, os sinais que indicam as direções de trânsito, os que se referem a um anúncio publicitário ou os signos numéricos que expõem o preço de um produto. Para que eles possam cumprir sua função, é preciso conferir-lhes um significado mais ou menos preciso. É fundamental, pois, que sejam compreendidos por todos. Por exemplo, nenhum motorista suspeita que o vermelho de um semáforo exige, obrigatoriamente, deter-se; ou, então, que uma “cavei-

ra” em uma garrafa significa perigo ou morte, ou que a etiqueta com os caracteres R\$ 145,00 traduza a quantia a ser desembolsada no momento de passar pelo caixa de cobrança. Alguém poderia alegar desconhecimento, mas isso não o dispensa de pagar uma multa se for surpreendido atravessando com sinal vermelho; nem justifica a alguém se deu de beber o produto da garrafa a uma criança; nem desculpa o comprador, frente ao atendente da caixa de cobrança, se não pagar o preço aferido ao produto.

Por isso, há, nas pessoas, uma aproximação, mais ou menos simples, do simbolismo, principalmente daqueles “estranhos”. Atualmente, verifica-se, nos diversos meios de comunicação chilenos, uma hiperinflação de questões “simbólicas”, vinculadas ao “satanismo”, “às seitas”, “às aparições”, “às devoções populares”, etc. Elas são “explicadas”, desgraçadamente, de um modo “sensacionalista”, sem mostrar, muitas vezes, as verdadeiras significações subjacentes ao simbolismo religioso. Esta aproximação habitual deve ser superada, para delinear os símbolos em um nível mais especializado.

O simbolismo esboça uma questão mais complexa, que inquieta os especialistas das ciências humanas e os filósofos. Existem delineamentos muito díspares. Ogden e Richards realizaram a clássica análise semântica do símbolo (Ogden e Richards, 1964). Outros autores consideram o símbolo a partir de uma análise interpretativa, que permite estabelecer o vínculo entre diferentes significações (Ricoeur, 1970, p. 12). Em qualquer caso, o símbolo, desde uma perspectiva da linguagem, reúne uma significação evidente, que é perceptível, e uma significação obscura, que se deve explicitar.

O fundamental, então, é que o símbolo se constitui através das duas significações. Elas não podem ser separadas. O específico do símbolo é unir significações diversas em uma unidade de dois elementos. A palavra grega *symbollein*, da qual advém “símbolo”, significa unir e reunir. No símbolo, estão reunidas uma significação primeira e uma significação segunda. A partir desta união, abre-se a uma ordem não sensível. Neste plano, existe uma estreita relação com a alegoria e com a metáfora, mas também com o mito (Turbayne, 1974, p. 33).

Na discussão contemporânea, diversas tentativas procuraram definir os símbolos a partir da estrutura dos signos, tal como a linguística os entendeu. Para Saussure, o signo se compõe de um significante e de um significado. É preciso reconhecer, então, uma distinção entre o que é um signo e o que é um símbolo. Para Saussure, os signos da “língua” – estudados pelo linguista – não coincidem com os signos que caracterizam o falante (fala), pois eles se reportam a um ordenamento relativo à execução da linguagem. Contudo, Saussure admite a possibilidade de estudar os “signos sociais” em uma disciplina, denominada por ele de “semiologia”. Seu modelo é seguido por um grupo considerável da semiótica atual.

Para especificar o problema relativo a este livro, é preciso entender que os símbolos representam tipos específicos de signos. Isso pode ser verificado através de exemplos importantes. Para compreender alguns símbolos religiosos – como “cuidar”, “poder”, “fogo”, “círculo” ou “vida” – é preciso entendê-los a partir de um sistema de signos opostos a eles. Na verdade, é impossível “explicar” um símbolo sem fazer referência ao sistema total de relações, instituídas no interior de um universo social específico. Dentro de uma perspectiva mais antropológica, é importante salientar que tais signos se delimitam a universos culturais distintos: católico, judeu, mapuche, etc. No caso, deparamo-nos com a mesma situação se consideramos um objeto utilizado para um rito: o *cultrín*, de um machi ou, então, a *hóstia* consagrada do sacerdote, entre os quais há claras diferenças. É fundamental reconhecer que, em relação aos exemplos, exige-se a compreensão de um conjunto de significados, expressos nas estruturas socioculturais.

Esta perspectiva “semiológica” tem se mostrado relevante, principalmente no marco de um estudo dos “significados” dos símbolos e dos textos de uma religião nativa ou do cristianismo. Todavia, ela apresenta uma série de limitações: *primo*, ela reduz os símbolos religiosos a unidades formais de análise, ao tempo que prescinde do uso efetivo do crente; *secundo*, ela se reduz à importância da temporalidade, subordinando a diacronia à sincronia; *tertio*, o universo de signos não se refere senão a ele mesmo, de modo que o “significado” é apenas uma operação que se

reverte sobre si mesma, o que, ao final de tudo, “termina por dissolvê-los na linguagem” (Morandé, 1980, p. 15).

A perspectiva hermenêutica – ao menos tal como aparece em Ricoeur – parte deste modelo de análise, mas não permanece aí. O símbolo religioso requer um tipo de análise que se abra ao campo semântico e hermenêutico dos crentes, de forma a recuperar a temporalidade própria do símbolo e, sobretudo, que permita falar, em termos reais, do sagrado não apenas como um imaginário cultural.

A dificuldade arraiga-se, então, no fato de que a análise hermenêutica do símbolo religioso não é completamente transparente, isto é, não seja uma “explicação” científica. Trata-se, pois, de uma compreensão que aguça o respeito ao sentido enigmático. Por isso, os símbolos religiosos exigem tanto a explicação adequada à própria cultura (nível semiológico), como também a compreensão capaz de assegurar a subjetividade religiosa. É a partir dela que se torna possível indicar a textura fundamental das significações a respeito do sagrado.

Em suma, o problema fundamental subjacente ao simbolismo diz respeito ao nexos estabelecido entre algo visível e algo invisível. O simbolismo, tal como aparece na vida cotidiana, está vinculado a imagens, signos e ações que permitem representar algo que vai além do meramente sensível. Por exemplo, uma flor presenteada a alguém, um brinquedo de natal, um beijo, etc. representam, em geral, o carinho e afeto que sentimos por aqueles que nos cercam. Trata-se, então, de um jogo de significações que permite mostrar algo além do enxergado.

Do mesmo modo como deve descartar o enfoque “semiológico”, em sua pretensão de reduzir toda a realidade ao signo, deve-se descartar também o reducionismo psicológico, pois o simbolismo não se resume à mera expressão de uma emoção.

O símbolo religioso, tal como é considerado neste livro, salienta um tipo especial de simbolismo. Através do jogo de significações, ele permite o dinamismo de duplo sentido, apontando a um mundo sagrado. A dificuldade principal desta perspectiva hermenêutica da textura polissêmica, como foi salientado, está em

não oferecer uma “explicação científica” do símbolo. Por isso, nem toda imagem e/ou símbolo em análise conservam aspectos e sentidos heterogêneos e opacos, os quais exigem novas interpretações. Somente assim será possível continuar delineando-os e abri-los a esse mundo transcendente, que o símbolo religioso busca mostrar. Na verdade, ele admite sempre interpretações variadas.

Para conseguir entender parte das dificuldades apresentadas e, ainda, para não introduzir confusões iniciais, faz-se necessário distinguir entre imagens, signos e símbolos, porque há, entre eles, relações muito íntimas. Desde uma perspectiva geral, poder-se-ia sustentar que são termos afins e, às vezes, são usados indistintamente na linguagem habitual. Isso acontece porque todos eles destacam a dimensão perceptiva. No entanto, é necessário mostrar as diferenças, pois o desenvolvimento das distintas disciplinas relativas aos signos conduziu à elaboração de um léxico bastante sofisticado com relação a tais noções.

Para o homem habitual, estas três noções apresentam, de certa forma, um parentesco. Todavia, para o especialista, uma breve análise é suficiente para perceber o vínculo mais estreito existente entre o signo e o símbolo, porque eles permitem a representação de algo que vai além do que se mostra. Eles são uma espécie de “veículo” que habilita a apreender algo não presente. Neste sentido, eles surgem a partir de certa “ausência”. Para Lalande, o símbolo pode ser definido como “qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo ausente ou impossível de perceber” (Lalande, 1968, p. 1.080).⁷

Nessa direção, grande parte dos problemas inerentes ao modelo estruturalista – proveniente de Saussure – e evidenciado nas ciências da linguagem, tem a ver com se o símbolo possui, ou não, a mesma textura que o signo. Neste sentido, é necessário destacar o movimento específico de cada um deles. Na continuação, buscar-se-á salientar algumas diferenças entre estas noções (Duerot-Todorov, 1972, p. 131-138).

⁷ Cf. também as diferentes significações propostas por Durand, 1968, p. 7ss.

a) A *imagem* é, com certeza, uma representação sensível e concreta de algo. A imagem e o sentido da vista estão estreitamente vinculados. Embora seja correto que a imagem manifesta um aspecto psicológico, quando se articula em um contexto religioso, ela apresenta sua própria especificidade. Nesse caso, ela é usada em um sentido simbólico, havendo um compartilhamento entre a imagem e o imaginado. Por esse motivo, ela se torna suspeitosa para o cristianismo, pois estaria na base de uma determinada “idolatria”, presente na religiosidade do povo.

b) O *signo* é uma representação sensível, natural ou convencional e, na verdade, ele é muito mais amplo e artificial do que a imagem. Ele pode ser produzido de forma concreta (por exemplo, os signos viários ou os dos pacotes nos supermercados) ou, então, ser abstrato (os signos de lógica ou da computação). O termo “signo” é, frequentemente, utilizado pelas ciências da linguagem (linguística, semântica, semiótica).

c) O *símbolo* é uma representação sensível, concreta ou abstrata, fazendo alusão a uma significação metassensível. O termo é muito utilizado particularmente na teologia e na filosofia, pois se encontra na base de toda a reflexão acerca do sagrado, a partir de uma determinada semelhança. Trata-se, pois, de mostrar a relação entre uma ordem sensível e uma ordem metassensível. Seria possível, então, considerar isso como equivalente à noção de “analogia”, utilizada na metafísica, embora esta última noção seja mais especulativa.

Além do mais, cabe ressaltar a existência de conceitos cristãos – importantes no contexto bíblico – que são simbólicos, os quais incluem para a noção de signo. Nesse sentido, é importante atentar especialmente para a noção de milagre. Além disso, esses conceitos são, frequentemente, utilizados pela linguagem teológica, como, por exemplo, signos dos tempos, sacramentos, etc.

No entanto, nem todos os especialistas do simbolismo compartilham estas distinções, porque as ciências da linguagem aferiram-lhe um caráter cujo nível está imbuído de extrema complexidade e sofisticação, onde primam terminologias irreduzíveis. Para esboçar algumas destas dificuldades, é possível apontar três pos-

turas contemporâneas, acerca do simbolismo religioso, com viés antropológico: a antropologia estrutural de Levi-Strauss, a antropologia compreensivista de Geertz e a filosofia hermenêutica de Ricoeur (Salas, 1994).

Levi-Strauss elaborou uma explicação dos símbolos desde um marco teórico plasmado a partir do modelo fonológico, elaborado exitosamente pelos linguistas Troubetzkoy e Jakobson. O valor do modelo está em permitir a consideração da objetivação total de um símbolo, descartando qualquer recurso à consciência das pessoas religiosas. A genialidade desta antropologia foi entender o modelo estrutural a conjuntos simbólicos das sociedades, como os sistemas de parentesco, a mitologia, os rituais, as máscaras, a cozinha, entre outros. A antropologia estrutural se circunscreve no horizonte de uma ciência sociocultural dos signos. Ela trata de estudar os fenômenos culturais como constelações simbólicas, ou seja, “para a antropologia, que é uma conversação do homem com o homem, tudo é símbolo e signo, que se esboça como intermediário entre dois sujeitos” (Levi-Strauss, 1948, p. 20). Todavia, o trabalho da antropologia está em “mostrar os invariantes através da variedade, isto é, no lugar de perder-se na multiplicidade dos termos, leva em conta as relações mais simples e mais inteligentes que as unem” (Levi-Strauss, 1976, p. 8). Em síntese, o simbolismo e a mitologia remetem a uma estrutura profunda, a qual funciona como uma lógica.

A postura de Geertz se baseia em outra noção de signo, diferente do modelo estrutural. Para este autor, os signos, que formam parte da cultura, remetem a um enfoque semiótico-hermenêutico. Isso implica pensar os signos não como sistemas formais de diferenças, mas como processos humanos criativos. Neste plano, compreender um símbolo é considerá-lo no conjunto das convenções que conformam o conjunto simbólico da cultura. O contexto simbólico proporciona um ambiente de descrições para as ações particulares. Por isso, o apelo de Geertz está em considerar a atividade humana como um texto e a ação simbólica como um conteúdo.

O pensamento de Ricoeur não se situa no marco de uma mera análise antropológica, mas filosófica. Ele aponta para a pre-

servação da riqueza de sentido proporcionada pelos símbolos, em particular, os religiosos. Nesse parâmetro, sua perspectiva não é apreender o símbolo a partir do modelo estrutural ou compreensivista, mas da perspectiva filosófica da linguagem, que sustenta a impossibilidade de reduzir os símbolos à metodologia estrutural. Os símbolos não são entidades de similitude ou de oposição. Eles formam parte de um processo muito mais complexo, pois remete ao uso realizado pelos locutores. Por isso, eles se referem a um jogo de significações que, em última instância, gera um *efeito de sentido* que se abre a uma referência, isto é, ao mundo do sagrado.

Para sintetizar, os três enfoques consideram, de modo preferencial, a *significação do símbolo*, porquanto a linguagem permite colocar em evidência, por um lado, o âmbito “objetivo”, jamais submetido às limitações da intuição e, por outro, o âmbito intersubjetivo, concernente a um processo de reapropriação das significações culturais. Através da linguagem, é possível apreender as significações de outras pessoas.

Nesta diversidade de enfoques, fica evidente que a complexidade teórica do simbolismo remete à forma de explicar e compreender o duplo jogo de significações. Por uma parte, oferece o sentido primeiro e, por outra, deve apreender (uma alusão específica ao segundo sentido). Desta forma, o símbolo é muito mais que um signo, pois se abre ao sentido oculto, não por uma arbitrariedade, mas por sua estrutura constitutiva. O símbolo, portanto, não se reduz a uma mera “diferença”. Ele é significativo enquanto articula um sentido que, em última instância, aponta ao referente, ou seja, a um mundo que vai se descortinando através de uma atividade interpretativa. Deste modo, o tipo de símbolo mais relevante é aquele do qual emerge um sentido novo, a saber, o símbolo poético.

A criatividade simbólica

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a noção de “criatividade”, utilizada neste livro, supõe, na forma específica, o termo filosófico de “inovação semântica”. Ela está no centro da

hermenêutica de Ricoeur, remetendo ao clássico livro *A metáfora viva*. Nele, a forma como é utilizada não coincide, exatamente, com a explicitação exposta aqui. Para Ricoeur, a categoria “inovação” destaca a articulação de um novo sentido para os símbolos poéticos. No nosso entender, trata-se, todavia, de uma maior ampliação, assumindo algumas categorias das ciências da religião. Elas fazem alusão à “produção cultural” como algo relevante na constituição do universo simbólico das sociedades tradicionais. Por isso, é importante destacar algumas pistas e, então, compreender a posição de Ricoeur.

A concepção do símbolo e da hermenêutica, desenvolvida até aqui, exige uma teoria do sentido, capaz de descobrir a especificidade de cada simbolismo. Ricoeur desenhou uma teoria interessante, ao destacar três tipos de simbolismo: cosmológico, psicológico e poético. Cada um deles supõe uma interpretação, conduzindo Ricoeur a discutir com a fenomenologia da religião e com a psicanálise. Os símbolos estão encerrados na “estabilidade hierárquica” do rito e do mito e, inclusive, no “labirinto do desejo”. A fecunda sugestão de Ricoeur salienta que os diversos níveis, presentes no simbolismo, estão entrelaçados pelo processo de articulação do sentido, de tal maneira que a criação de sentido surge da recuperação de fantasmas arcaicos e, ademais, de um simbolismo expresso socialmente. Para Ricoeur, “os símbolos prospectivos estão situados em um nível superior; são criações de sentido que, retomando os símbolos tradicionais, com sua polissemia disponível, conduzem as novas significações” (1965, p. 486). Ele denomina “metáfora” a este último tipo de símbolo, de onde emerge o sentido na sua dimensão mais prístina e fecunda.

Para Ricoeur, não existe uma ruptura entre o símbolo e a metáfora, pois há, entre eles, uma interdependência mútua. Em um artigo muito esquemático, ele estabelece a elegante dialéctica entre as metáforas e os símbolos. A diferença principal radica em que o símbolo é, essencialmente, heterogêneo, enquanto a metáfora se encontra, completamente, no plano da linguagem: “ela oferece uma constituição linguística homogênea” (Ricoeur, 1975, p. 143). Neste marco, é importante destacar o interesse de Ricoeur

pelo simbolismo poético: se o simbolismo não se reduz, unicamente, à sua dimensão cosmológica ou psicológica, pois se expressa em um tipo especial de simbolismo – que é o poético –, cabe pensar, então, o simbolismo religioso não apenas a partir de suas matrizes cosmológicas ou psicológicas, mas também a partir de suas expressões linguísticas. O simbolismo é, então, a base a partir da qual surge a atividade metafórica do poeta. Em outras palavras, trata-se de um simbolismo capaz de desenvolver toda a sua fecundidade semântica.

Os simbolismos religiosos, estudados neste livro – e que são parte de tradições religiosas comunitárias –, exigem que a questão das mudanças e transformações do imaginário religioso seja submetida a um processo de ponderação racional. Se tais simbolismos são expressão de culturas autênticas, não cabe pensá-los, unicamente, como resultados de ressaibos modificados do passado, enquanto ajustes das culturas tradicionais que sobrevivem. Na nossa perspectiva, estas transformações são verdadeiras “inovações semânticas”, que pressupõem a criação de um pensador ou de um grupo, isto é, a criação de um sentido novo, a partir de um sentido arcaico e empregado habitualmente. Este processo envolve um tipo de leitura interpretativa do sentido fecundo do simbolismo. Nesse sentido, pode-se mencionar Ibáñez Langlois, concernente à leitura de um poema: “O ato interpretativo se identifica, pois, com o devir interno da obra. Disso se deduz que a leitura não pode ter outra norma senão a do próprio poema, já que só é válida quando confere à obra a existência dinâmica, que ela exige como sua própria vida” (Ibáñez, 1969, p. 201).

No entanto, é preciso advertir, como já foi destacado, que a categoria ricoeuriana da “inovação semântica” sugere que a articulação do novo sentido – específica da obra do poeta – não coincide, exatamente, com a “inovação religiosa”, pois não é meramente poética. Com efeito, ela é também ritual e imaginativa, pois nos introduz ao social e ao cultural, em seu sentido amplo. Nas palavras de Morandé, trata-se da abertura “a determinações de espaço e tempo, presumindo a presença de sujeitos reais, vivos e, além disso, pertencentes um ao outro, através da experiência da

qual participam” (Morandé, 1987, p. 48). Em última instância, refere-se à abertura a uma ordem metacultural, considerados pelos universos religiosos como “o sagrado”.

O sagrado e o humano, título desta obra, ambiciona entender como o homem religioso está, permanentemente, dialogando com o sagrado, através de símbolos, textos e rituais. Trata-se de compreender este vínculo *ontológico* a partir da força de certos símbolos religiosos. Em outras palavras, deseja-se destacar a categoria de “criatividade”, porque ela permite compreender, desde a base linguística e semântica dos símbolos, as transformações religiosas que as ciências da religião encontram nos colonizadores, camponeses, artistas populares e indígenas. Eles dão a conhecer um mundo, imaginado e manifestado diariamente nos novos sentidos.

Neste plano, é importante reconhecer que, embora não seja, exatamente, o mesmo que ocorre na obra do poeta, acerca de suas metáforas, existe certa aproximação ao que está no pano de fundo do homem religioso, o qual nunca sedimenta sua experiência. Nossa ideia, igual ao poder da metáfora viva – que reside em uma nova tensão de palavras, não pertinentes, para criar uma nova significação e um novo mundo – os símbolos religiosos abrem sempre a algo sagrado, que jamais se deixa apreender, completamente, em nossas formulações.

* * *

Estas indicações a respeito da hermenêutica, do simbolismo e da criatividade são importantes para compreender a tese deste livro. Ao salientar que o simbolismo religioso das sociedades tradicionais é “dinâmico”, isto é, “vivo”, os adjetivos indicam, simplesmente, que a articulação do sentido não está imobilizada ou desintegrada, pois o simbolismo e a linguagem religiosas fazem parte de um processo permanente de reinterpretação de nossa relação com o sagrado.

Nos sete estudos que compõem o livro, mostraremos que, embora o simbolismo e a linguagem religiosa não sejam, exatamente, a mesma coisa, eles delineiam uma tensão permanente

entre o acervo comum e a criatividade individual e grupal. A ideia visa, pois, salientar como os símbolos cristãos são assumidos e reinterpretados pelas culturas tradicionais. Em outras palavras, trata-se de mostrar como um grupo social ou um indivíduo exercita, interpreta e exprime uma religião ou fatos religiosos isolados e, ao mesmo tempo, desenvolve uma visão religiosa acerca da vida cotidiana (Waardenburg, 1993).

No marco das culturas tradicionais e étnicas, encontramos, permanentemente, com a interpretação de tradições que, com frequência, não estão codificadas desde um sistema escrito. No entanto, quando se analisa o simbolismo religioso, tal qual o vivem os sujeitos religiosos, sua reflexão discursiva se torna patente, não apenas como exercício teórico, pois aparece preceituado por uma exigência metalinguística da própria cultura tradicional. Deste modo, é possível realizar a interpretação de discursos para além das dificuldades da transcrição de tais tradições e das dificuldades associadas a uma compreensão intercultural do dinamismo interno da cultura tradicional.

A análise hermenêutica da linguagem religiosa nos levou a deduzir que o simbolismo, a linguagem e a prática ritual das sociedades tradicionais se encontram transpassadas por um processo que implica a recuperação de um acervo comum e, ao mesmo tempo, a criatividade comunitária e individual. Neste sentido, a tese central que perfaz este livro diz respeito, de modo especial, à simetria da inovação simbólica emergente no interior das culturas populares, campesinas e étnicas. Pode-se, então, afirmar que, da mesma forma que os símbolos presentes no universo religioso, eles não são, evidentemente, simples repetições da “poética” religiosa ancestral. Trata-se de criações capazes de dar conta do entrecruzamento semântico religioso de tradições diferentes. Por isso, é possível considerar que o conjunto de discursos e práticas religiosos, encontrados nos sujeitos religiosos estudados nestes anos, são resultado de um complexo processo de recriação dos conteúdos tradicionais e ancestrais.

Em síntese, a pretensão está em compreender, neste livro, o processo de inovação religiosa, a partir de uma questão mais cer-

cana à hermenêutica da linguagem. O ponto de partida encontra-se em alguns eixos semânticos, detectados no discurso e no metadiscurso das pessoas religiosas, tais como os cantores campouzes, os poetas populares e os sábios mapuches. Esta análise de discursos permite tornar evidente, em um terreno mais específico da história das religiões, algumas vinculações, permanentemente estabelecidas, entre tradição e inovação. A esse respeito, pode-se mencionar G. Scholem, especialmente em relação ao discurso da mística judia:

a transformação da tradição histórica muda seu rosto, no esforço de mantê-lo, ao tempo que amplia os limites da experiência religiosa, tratando de confirmá-los. Ela possui um duplo carácter: por uma parte progressa e, por outra, reanima, tratando de considerar, de maneira nova, as diversas experiências do divino. Sem dúvida, ela reanima algo muito antigo e arcaico (Scholem, 1966, p. 138).

Esta forma de aproximação é extremamente relevante, pois a análise do universo religioso, ao ser tematizado a partir da linguagem, se enobrece. As crenças da feitiçaria são, principalmente, relatos e discursos; o canto ou a poesia popular são produzidos a partir da textura da linguagem poética; o mito das *animitas* passa a ser elaborado enquanto relatos, mas também como “práticas significativas” em relação às quais os crentes exercem uma interpretação primordial, oriunda do diálogo com eles.

No caso mapuche, os rituais e os mitos têm sempre uma profunda estrutura simbólica, na qual a linguagem é fundamental. Tal como o mostra a etnografia, a linguagem mapuche (*Mapudungun*) evidencia-se como relevante: concede-se um grande valor ao discurso retórico *weupin* ou *koyautun* da palavra como tal (*Küme dungu*). Tradicionalmente, os mapuches mais respeitados são exímios oradores. O próprio sacerdote ritualizador tem o nome de *nguenpin* (dono da palavra). Os rituais (*Nguillatun*, *pillatun*, *machitun* ou *ulutun*) reportam-se a discursos ritualísticos bastante complexos. Os sonhos são sempre narrados e exigem uma interpretação cultural apropriada.

As culturas tradicionais transmitem suas significações simbólicas a partir de códigos baseados na memória cultural, e não em textos escritos (Morandé, 1987, p. 46ss.). A escritura, um dos elementos de maior relevância para as sociedades complexas, não se desenvolveu cabalmente nos sujeitos que estamos estudando. Em efeito, são relatos orais narrados pelos camponeses a respeito dos feiticeiros ou, então, orações e relatos não escritos, encontrados entre os sujeitos religiosos mapuches. Apenas na medida em que o contato intercultural se torna efetivo na vida dos sujeitos, surge a transcrição dos versos. É o caso dos poetas camponeses ao Divino e à necessidade de obter o reconhecimento cultural por parte dos intelectuais indígenas.

Em outras palavras, este livro traz à tona as diferentes formas apresentadas pela tradição oral campesina e mapuche. Isso exige o reconhecimento do jogo, sempre permanente, entre os aspectos-chave transmitidos pela cultura oral e o jogo pessoal de um narrador. Essa criatividade da linguagem não se encontra apenas entre os sujeitos religiosos tradicionais estudados, pois estão presentes também nas obras de poetas, artistas e sábios das culturas tradicionais, em contínua rearticulação, em vista de novas significações de um sentido, permanentemente, “encarnado” nos símbolos e que permanecem como uma vertente fecunda, na qual bebe o *homo religiosus*.

1. O RELATO DO TUÉ-TUÉ COMO EIXO CULTURAL CAMPONÊS

Com frequência, as crenças e práticas acerca da feitiçaria foram associadas com o folclore tradicional. Essa identificação tende a relacionar tais crenças e práticas com as sociedades estacionárias ou, ao menos, com um ritual e uma superstição fossilizados. As pesquisas, empreendidas por especialistas de diferentes latitudes, mostram não apenas a importância deste fenômeno mágico-religioso, para a maior parte dos povos (Evans-Pritchard, 1976; Caro Baroja, 1966; Favret-Saada, 1977). Há também as inovações, que o fenômeno assume, no contato com outras expressões culturais. Apesar das múltiplas predições sobre seu desaparecimento, a feitiçaria continua sendo um aspecto significativo no universo simbólico de muitos povos e culturas. Ela não apenas sobrevive, mas condiciona um bom número de crenças, valores e condutas, inclusive nas sociedades modernas.

Os estudiosos da feitiçaria encontram variadas dificuldades na recopilação da informação. As duas mais importantes, a nosso juízo, são as seguintes: em primeiro lugar, as crenças estão envolvidas em um permanente mistério, de modo que falar delas implica, de certo modo, uma transgressão de seus próprios conteúdos semânticos (nos que creem, existe quase sempre um temor para falar); em segundo lugar, tal como é evidenciado por diferentes autores, na maior parte das vezes, o pesquisador se depara apenas com um discurso em relação ao sagrado, isto é, ao que rompe as normas do sentido comum e dificilmente com fatos que podem ser examinados (Caro Baroja, 1966, p. 300; Favre-Saada, 1977, p. 25ss.). Neste sentido, é importante estudar o fenômeno da feitiçaria a partir da tensão entre o que se afirma, embora às vezes com precaução, e a análise do pesquisador, encarregado de

traduzir esse semidiscorso penumbroso a uma linguagem “ilustrada”. Nossa perspectiva não pretende explicar esse discurso de penumbras, pois deseja aprofundar alguns de seus aspectos simbólicos. Trata-se, mais precisamente, de realizar o caminho que conduza a um lugar apropriado e, então, compreender o tipo de validade, apresentado por este discurso mágico-religioso, em muitas culturas ou subculturas, especialmente na América Latina.

O trabalho tem a pretensão de avançar e, então, reportar-se aos relatos orais das comunidades rurais estudadas.⁸ Trata-se de mostrar o fenômeno cultural da feitiçaria como parte principal da literatura oral camponesa, isto é, através de um modo de narração, os camponeses conseguem a coesão de seu próprio universo cultural. A proposta está em desentranhar a conexão existente entre feitiçaria e inovação simbólico-cultural, a partir da análise de alguns relatos orais de camponeses chilenos sobre os feiticeiros. A crença na feitiçaria se expressa, na região central de Chile, em um conjunto de relatos a respeito do *Tué-Tué*, ou seja, um feiticeiro transformado em pássaro e que voa igual a eles. O *Tué-Tué* refere-se, especificamente, ao grasnar fatídico que se escuta. Nas regiões mapuches, usa-se a palavra *Chonchón* (Cf. Koessler-Ilg, 1962, 1, p. 61-63).⁹ De modo mais preciso, este trabalho apresenta o tema da feitiçaria tal como os relatos camponeses, em relação a esse ser mitológico, são expressos.

⁸ Os dados, analisados no presente artigo, foram recolhidos em uma pesquisa participativa realizada, com alunos camponeses do Liceu Industrial C-15, de Rengo, entre os anos de 1978-1984. Rengo se encontra a 120 quilômetros ao sul de Santiago de Chile. Os relatos provêm de camponeses que habitam as nove aldeias campesinas que rodeiam a cidade de Rengo: Chanqueahue, Popeta, Rosário, Panquehue, Malloa, Quinta de Tilcoco, Guacarhue, Requegua, o Tambo. Cada relato e cada fragmento de um relato estão citados textualmente. O nome do informante, a idade e o lugar no qual habita também são informados.

⁹ O mito do *Chonchón* é de origem mapuche e faz alusão à capacidade dos feiticeiros de voarem à noite. Na região central do Chile, os camponeses acreditam que, à noite, o feiticeiro separa a cabeça de seu corpo e lhe aparecem asas e, então, voa gritando “tue-tue”. Por meio de algumas rezas e ritos, há a possibilidade de derrubá-los, mas isso não é algo remoto, mas notadamente perigoso (Nota dos tradutores).

Através da análise, onde se conjugam o literário e o antropológico, deseja-se mostrar a espécie de reacomodações culturais elaboradas pelos camponeses da região central do Chile. Por meio da articulação destas dimensões, levantamos algumas hipóteses a respeito de como a identidade cultural campesina sobrevive no tempo, apesar da diversidade de elementos presentes na sua composição. Nos dados reunidos, e que são citados no texto, mostra-se a reacomodação de crenças de origens diferentes. Hoje em dia, existe a reacomodação de elementos provenientes da mitologia mapuche (Cf. Guevara, 1911, p. 108-114; Faron, 1964, p. 67, 71, 164), da religião popular espanhola (Laval, 1920, p. 14-15.) e de elementos da crença espírita.¹⁰ Deste modo, espera-se evidenciar que, na cultura campesina atual, o *Tué-Tué* é, de certa maneira, um símbolo indígena reacomodado em outras tradições culturais. Em outras palavras, o resultado diz respeito a uma reelaboração ou, mais precisamente, de uma inovação cultural, através da qual determinados elementos semelhantes aos dos indígenas, são interpretados no marco cultural em transformação.

O fundamento mítico do tué-tué

Na maioria dos relatos e nos diálogos realizados com os camponeses, destaca-se, com clareza, um tema recorrente: a impossibilidade de ver um *tué-tué*, isto é, grande parte dos relatos orais rechaça, por todos os motivos, a difusão de um critério naturalista. O *Tué-Tué* é um tipo de “pássaro” muito especial. Apenas se escuta seu grasnido – outorgado pelo seu nome – ou pela tremulação de suas asas:

I. Não se pode enxergá-los, apenas sentir quando passam, por meio do ruído que emitem (Juana Morais, 76, Pelequén).

II. Apenas se escutam, mas não se enxergam; têm certo tempo para estar fora; se retornam depois que os galos cantam, caem e se convertem em pedra ou em uma folha (Albina San Martín, 61, Requegua).

¹⁰ No caso, trata-se da influência do aporte religioso codificado por Allan Kardec (Nota dos tradutores).

III. Não podem ser vistos; uma vez, no cerro da Rinconada, os vislumbrei, mas, na verdade, não pude realmente vê-los (Eduardo Maulén, 28, Rosário).

Estes relatos são antipositivistas, porque são construídos por uma contraprova: não se pode vê-los, nem mesmo com a utilização de algum recurso, nem com a lanterna (III); muito menos se pode visualizá-los caso amanheça o dia (II). Estes “pássaros” voam no escuro ou em lugares onde a dificuldade para serem identificados é enorme. Mesmo com o clarear do dia e, inclusive, na tentativa de ir ver de onde os grasnidos provêm, apenas serão encontrados objetos naturais. Como fazem alguns autores, é equivocado presumir que este ser mitológico seja uma simples ave ou uma espécie de coruja.

No entanto, é evidente que nem todos os relatos podem ser entendidos como formando parte de uma tradição narrativa homogênea. Existem duas possibilidades para compreender o jogo de matizes e temas delineados nesses relatos. Uma delas é postular que, junto à tradição mitológica, existem outras tradições narrativas, oriundas de outra experiência cultural. A outra possibilidade está em pensar que a tradição mitológica permite um determinado cepticismo cultural, como mostraram os antropólogos, em diferentes perspectivas. O fato de minimizar o temor a tais seres mitológicos pode ser entendido dentro da primeira ou, então, da segunda alternativa. A crença no fato de que fazer uma determinada oração ou realizar um rito específico consiga que alguns desses entes voadores pousem no chão não pode ser clarificada no interior do próprio relato. Ao inserir um *tué-tué* no tema literário recorrente evidencia, com clareza, que, no lugar onde se escutou cair algo, não se encontrará mais que excremento de animais, pedras ou outros objetos.

IV. (Don Juan Cofré discutindo com seus amigos a respeito da possibilidade de derrubar ou fazer aterrisar um *Tué-Tué* no meio de uma festa). Quando ouviram o gritar de um, don Juan atirou, então, um chifre de cabra e sal grosso ao fogo e ouviu-se o ruído de algo que caiu. Ficou gritando a noite toda e ninguém se atreveu a ir a vê-lo. Ao clarear o dia, foram aonde gritava e encontraram apenas um excremento de gado;

e assim permaneceu diversas noites gritando, até que um determinado dia ouviram-se vários *Tué-Tué*, e o levaram (Carmen Cabeças, 58, Rosário).

V. Ao colocar sal no fogo quando vão passando, caem convertidos em bosta de cavalo ou pedra (Rafael Alarcón, 63, Panquehue).

VI. Tinham a forma de uma pedra quadrada; estava molhada como se a houvessem retirado da água. Da pedra, ouviam-se gritos; quando alguém pegou a pedra com a mão, ela vibrou com os gritos emitidos desde o seu interior (José Escandón, 67, Requegua).

VII. Quando se deslocam pelo ar, levam a forma de pássaros; ao estarem no solo, a forma de pessoas (Bernardo Rodríguez, 23, Rosário).

O relato IV é bastante esclarecedor: Ao expor um personagem que, segundo o narrador, “é conhecido”, dá-se-lhe um argumento convincente. No decurso de uma festa, pode-se admitir que alguém se “encoraje” e realize uma comprovação, para que tal ser mitológico desça ao solo. Todavia, o relato toma, sem mais delongas, o tema tradicional, ao insistir que “ninguém se atreveu a ir vê-lo”. Em suma, em nenhum dos casos relatados (V, VI, VII), mesmo quando os camponeses o viveram muito de perto – por exemplo, “pegou a pedra com a mão” –, é possível obter a visualização do *Tué-Tué*.

Os relatos camponeses incorporam a crença, bastante difundida, inclusive nas comunidades mapuches, resumida no seguinte enredo: se alguém convida um *Tué-Tué* à sua casa, quando o escuta passar, sempre aparece alguém a cumprir tal proposição. A maioria das pessoas, ao relatarem a experiência, conta que os indivíduos que aparecem, para fazer o registro de tal convite, são de má “aparência” e muito mal vestidos.

VIII. (Ao convidar um *Tué-Tué* para tomar café) era um homem muito misterioso, tinha a cara de mau e não estava bem vestido (Luzmenia Lizama, 38, Rosário).

IX. (Uma vez, ao convidar um *Tué-Tué* para um lanche da tarde) chegou um velho baixinho com a cara cheia de cicatrizes (Joaquín Cáceres, 64, Quinta de Tilcoco).

X. (A mulher Flora não acreditava nos *Tué-Tué*; ao escutar o grito de um, convidou-o para o café da manhã do outro dia e comer tortilha na “brasa”): um vagabundo passa e lhe pede tortilha e queijo para matar a fome; ela se negou e uma imagem de um pássaro *Tué-Tué* apareceu desenhada na cara do homem. A mulher desmaiou e, ao despertar, encontrou todos os móveis atirados no chão e arruinados e a tortilha de queijo havia desaparecido (Juan Jiménez, 40, Pelequén).

Os relatos VIII e IX são decisivos na compreensão de uma tradição narrativa, em permanentemente rearticulação dos temas em vistas a manter certo temor à ordem sobrenatural, isto é, a normas que não podem ser transgredidas. Caso alguém convide a um feiticeiro, ele se fará presente e será reconhecido por apresentar o “rosto de mau” e a cara de “briguento”. Nessa referência, é perceptível o peso da narração mitológica. Ela conforma relatos moralizantes que não remetem apenas à ordem sobrenatural, pois determinam também atitudes para com a comunidade e frente aos estranhos, os “de fora”. O relato X é chave, porque torna explicitamente patente o castigo a quem transgredir a norma tradicional. Quem não cumpre o prometido ao ser mitológico, será castigado por uma visão horrorosa. O relato X nada afirma a respeito do que o personagem viu, mas é possível presumir o temor diante da surpresa ou do avistado; maior, inclusive, ao causado por um eventual perambulante. Há dois relatos que descrevem o pavor desta visão frente a frente. A experiência narrada é, sem dúvida, pavorosa nos dois casos:

XI. (Uma prima minha, quando um *Tué-Tué* cantou, atirou sal ao fogo e, então, saiu para olhar): viu que um pássaro grande estava baixando e se assustou ainda mais quando o enxergou, porque era muito feio, ou seja, era horrível. O pássaro era bem escuro e possuía a cabeça igual à cabeça de uma pessoa, olhos grandes e vermelhos, a boca larga e as orelhas bem grandes como asas; e ela o abandonou porque se assustou; chorou muito, mas o pássaro não ia embora e ficava se movimentando ao seu redor. A avó saiu e gritou-lhe da porta desejando-lhe boa viagem; e somente assim pôde livrar-se (Sonia Zamorano, 28, Quinta de Tilcoco).

XII. São iguais a qualquer pessoa, se enxergava sua cara e o corpo de um pássaro preto; foi horripilante (José Barahona, 70, Panquehue).

A tradição mitológica, expressa nos relatos, é clara: não se pode transgredir a ordem sagrada sem sofrer castigo. O ensejo de querer enxergar se traduz na tentativa de objetivar uma experiência, mas que é vetada pelo núcleo ético-mítico dos camponeses. O relato XI é exemplar: uma mulher jovem, desconhecedora da norma simbólica, e, do outro lado, a sua avó, que permite a continuidade do mundo simbólico. O relato pertence a este núcleo ético-mítico, pois apresenta uma visão do mundo, ao tempo que também delinea um conjunto de padrões. A transgressão da proibição não é apenas ruptura simbólica, mas também ruptura social. O deslocamento do ouvir ao ver e, ainda, de um sentido interior a um sentido exterior representa, possivelmente, a expressão de deslocar o sentido mitológico ao sentido naturalista e positivista – propagado pela sociedade moderna. Quem sabe, essa tensão seja um dos desafios mais importantes a ser resolvido por esta tradição narrativa mitológica. A jovem camponesa que narra, sem dúvida, já realizou sua opção cultural: a tradição mitológica lhe assegura a continuidade com o passado.

Até o momento, alguns relatos foram citados, os quais aludem à impossibilidade de ver um *Tué-Tué*. É possível perceber esse ser voando como um pássaro, mas não é pássaro. O grito fatídico e o “movimento fremente” de suas asas são simples indícios de sua presença: são signos de sua passagem no meio dos camponeses. Apenas em ocasiões excepcionais se chega a ver, de acordo com alguns relatos, mas esta experiência sempre é vivida como chocante e terrorífica. Para compreender as reformulações narrativas desse ser mitológico, é necessário estudar o tema do poder sobrenatural dos feiticeiros. Em primeiro lugar, ver-se-á como os relatos fazem alusão à sua fonte de poder; em segundo, considerar-se-ão os aspectos da medicina tradicional, relacionados com o dualismo cósmico.

A figura de um mundo sobrenatural dual

Nos relatos compilados dos camponeses, fica bastante claro que os *Tué-Tué* são pessoas dotadas de poderes especiais, obtidos no contato com forças sobrenaturais. O *Tué-Tué* é um ser no

qual o humano e o divino se mesclam. Trata-se de um ser excepcional, que excedeu o específico do homem: ele pode abandonar seu próprio corpo e sair para voar. Em todos os relatos, o feiticeiro se distingue, pois não se ajusta à escala humana:

XIII. O *Tué-Tué* é um feiticeiro cujo corpo dorme à noite, expelindo o espírito (Juana Morais, 76, Pelequén).

XIV. São feiticeiros que se transformam depois das 12 da noite (Sexto Labrin, 78, Panquehue).

XV. São pessoas que estudam, aprendem e se preparam para se converterem em *Tué-Tué* (José Escandón, 67, Requegua).

XVI. São pessoas que dormem no corpo, e o espírito sai para voar em forma de pássaro (Luisa Catalán, 44, Popeta).

XVII. São feiticeiros que praticam a magia negra (Luis Contreras, 41, Chanqueahue).

Cabalmente, o *Tué-Tué* não é um ser humano. Enquanto humano, ele pode transformar-se em virtude de alguns poderes especiais. Os relatos XV e XVII mostram que tais poderes podem ser adquiridos através do estudo ou em contato com as forças maléficas. O poder dos feiticeiros, como reiteradamente aparece anunciado, não é usado a favor da comunidade campesina. Nos relatos, os feiticeiros aparecem como malfeitores. Eles são os primeiros responsáveis pelas desgraças e penúrias vividas pelos camponeses. Se, às vezes, não são os protagonistas executores, eles aparecem como os representantes das forças malignas. É nesse aspecto que a tradição narrativa incorpora um significativo número de elementos da religião hispânica popular. A maldade, realizada pelos feiticeiros, está diretamente relacionada com o demônio. Ele é, em última instância, quem lhes ensina a arte diabólica. Eles podem assistir às reuniões secretas nas quais festejam e praticam iniquidades. A figura da Gruta de Salamanca¹¹ é bas-

¹¹ Para a tradição espanhola – e popular nas regiões colonizadas pela Espanha, ou seja, na América Latina –, trata-se de um reduto no qual os feiticeiros e os bruxos de reúnem para encontros, celebrando seus rituais de magia. Geralmente, o demônio, isto é, o diabo, é o personagem central. Por isso, a crença está vinculada a rituais satânicos, associando-os a figuras do mal e a práticas ligadas à figura cristã do diabo (Nota dos tradutores).

tante conhecida entre os camponeses. Os textos a seguir são bastante ilustrativos:

XVIII. Os *Tué-Tué* são espíritos diabólicos que agem de muitas maneiras (Carmen Córdoba, 42, Panquehue).

XIX. São gente má, que têm algo que ver com o diabo; à noite, saem para voar e deixam o corpo em casa; não têm paz no corpo. Prá mim, são umas vizinhas que vivem na colina, mais acima. Existe muita gente que deseja o mal para os outros (José Barahona, 70, Pelequén).

XX. Devem ser tratados bem, porque são espíritos maus; se são maltratados, eles revidam com o mal (Sergio Lakis, 50, Pelequén).

XXI. Os *Tué-Tué* são enviados por Satanás ou pelo diabo, que trabalha com um santo chamado de São Cipriano (Hugo Fuentes, 54, Guacarhue).

XXII. Os *Tué-Tué* são enviados pelo diabo, e, se os envia, é para ir contra o que Deus deseja (Juana Barrera, 30, Guacarhue).

Os relatos insistem no fato de que os feitiçeiros ou as feitiçeras estão, permanentemente, molestando os camponeses. Por esta razão, é necessário tratá-los bem (XX), evitá-los e, especialmente, isolá-los (XIX). Eles formam um grupo voltado a dissolver a sociedade seja em relação aos laços comuns, à solidariedade, à crença e às ações desejadas por Deus. Em XXI e XXII, é evidente o escopo do catolicismo ibérico popular. A tradição mitológica do relato do *Tué-Tué* aparece como uma matriz cultural, permitindo integrar elementos provenientes de tradições bastante diferentes. A paremiologia espanhola se integra a um ritual adivinhatório que deve ser cumprido, cuidadosa e escrupulosamente, sob pena de sofrer algum pequeno ou mais grave castigo, tal como se expressa nos seguintes relatos:

XXIII. São homens que, através da feitiçaria, se transformam. Seu grito assusta as pessoas. Não se pode dizer-lhes grosserias; deve-se dizer-lhes que passem bem; caso se ofendam, serão castigados convertendo-se em *Tué-Tué* (Rosa Reyes, 72, Rosario).

XXIV. Saem à noite, parece que têm a forma de patos. São feitiçeiros, que se reúnem em algum lugar desconhecido; não

se deve gritar com eles, para que não lhes pareça mal. Don Aurelio Villanova ouviu estes pássaros e gritou-lhes asneiras e, de pronto, viu-se envolto sem saber para que lado dirigir-se e tateou arbustos espinhentos (Luis Palma, 44, Malloa).

Alguns relatos evidenciam o início da reformulação de aspectos concernentes ao *Tué-Tué*. A base está nas ideias parapsicológicas e espíritas, difundidas em algumas emissoras de rádio da capital (chilena). Ao mesmo tempo, a noção indígena de feiticeiro começa a apresentar contornos difusos. Como exemplo, citamos dois fragmentos:

XXV. O *Tué-Tué* é dominado pela mente de uma pessoa com poderes psíquicos (Héctor Durán, 29, Guacarhue).

XXVI. São pessoas que se dedicam ao espiritismo, mas usado para o mal (Ana Acevedo, 72, Pelequén).

O relato camponês – neste caso, de um jovem e de uma anciã – admite novas reformulações, oriundas da difusão de algumas ideias, através dos meios de comunicação. Isso não implica que a relação entre os feitiços e as forças maléficas se torne, no mundo camponês, ainda mais problemática. A crença a respeito de “tirar um mal” continua até hoje. Todavia, as doutrinas exotéricas permitem reformular o tema do *Tué-Tué*, de modo a possibilitar uma resistência ainda maior à racionalidade positivista. Como se pode ver na medicina tradicional, o tema da dualidade cósmica, em que se insere o mal, volta a ser delineado, sem, todavia, exigir a ruptura da matriz mitológica e, através da qual, é possível aceder à dualidade do universo simbólico camponês.

Na maioria dos relatos estudados, o *Tué-Tué* aparece caracterizado não apenas por seus aspectos maléficos. Em outras palavras, existem vários relatos insistindo em um *Tué-Tué* benfeitor. Esses seres mitológicos cuidam das pessoas, outorgam desejos, etc. De acordo com os relatos, existem alguns benéficos e/ou maléficos. Os fragmentos a seguir evidenciam, com clareza, essa dualidade.

XXVII. O *Tué-Tué* é uma pessoa que se torna espírito, seja espírito bom ou mau. Quando alguém lhe canta, deve dizer: ‘terça-feira hoje, terça-feira amanhã, terça-feira toda a sema-

na' e lhe pede um desejo (Francisco Solano, 63, Quinta de Tilcoco).

XVIII. Acompanham as pessoas, e a mim me acontece preferentemente no verão, quando vou ver minha noiva e regresso a altas horas da noite (Guillermo Torrealba, 25, Chanqueahue).

XXIX. Aparecem para observar a gente, pois já não lhe fazem dano; observam sua maneira de comportar-se, o que dizem e o que falam (Rosa Tapia, 70, Rosario).

XXX. Os *Tué-Tué* aparecem, muitas vezes, para fazer o mal; outras vezes para fazer o bem, pois podem ajudar as pessoas e também destruí-las (Carmen Córdova, 42, Panquehue).

Este tema da dualidade, subjacente aos *Tué-Tué*, apresenta uma relação direta com a simetria existente entre o meico e o feiticeiro, reconhecidos, nas comunidades de fala mapuche, com o nome de *machi e kalku*.

Para os camponeses, o meico¹² é o curandeiro que conhece o uso das ervas medicinais para sanar enfermidades ou curar males lançados por feiticeiros perversos. Alguns relatos explicitam, claramente, este aspecto:

XXXI. Alguas senhoras foram ver um cavalheiro que dava remédios às pessoas que estavam enfermas; ele vivia em um lugar isolado. Fez-se tarde para as senhoras e lhe disseram que ficariam com medo, quando regressassem para casa. Ele contestou: não tenham medo, meninas, que eu vou ir acompanhando. E, ao regresar, ouviam este *Tué-Tué* cantar, acompanhando-as até a casa (Mercedes Ramírez, 65, Pelequén).

XXXII. (De uma curandeira) Ela tinha o dom de Deus nas mãos; todos diziam que ela era uma feiticeira, uma milagrosa; também diziam que ela possuía um pacto com Satanás (Teresa Ruiz, 83, Panquehue).

XXXIII. Meu pai foi operado por um meico que disse que viria numa quarta-feira à noite para a operação; pediu que estivesse em um quarto coberto com um lençol branco. Este

¹² Trata-se de uma contração popular da palavra “médico”. Por isso, a opção em manter a palavra no original. “Meico” é atribuída às pessoas que averiguam as enfermidades. O diagnóstico tem como base a observação, por exemplo, da coloração e dos aspectos visuais da urina das pessoas (Nota dos tradutores).

meico era um espírito bom e se apresentou na forma de *Tué-Tué* (Luis Maturana, 30, Corcolén).

XXXIV. O meico de São Vicente de Tagua-Tagua se transformava em *Tué-Tué*. Um amigo de meu marido tinha um filho enfermo e veio visitá-lo à noite; segundo ele, não vinha de carro, mas convertido em *Tué-Tué* (Maria Zúñiga, 48, Tambo).

Estes relatos salientam muito bem a figura benigna do *Tué-Tué*, associado com o meico ou curandeiro. Esta reformulação é essencial para nossa pesquisa, porque mostra o *Tué-Tué* como um símbolo cultural que expressa a dualidade, existente na cosmovisão camponesa, entre as forças maléficas e as forças benéficas. Em breves palavras, evidencia a contraposição arcaica entre o bem e o mal. Para finalizar, o relato de um camponês, que conta sua própria experiência:

XXXV. Ao chegar ao cerro San Juan, senti um tué-tué e lhe disse que, se fosse bom, me deixasse, mas, se fosse mau, que seguisse seu caminho. O *Tué-Tué* gritou dizendo que era bom. Então, ele me acompanhou até as cercanias de minha casa (Rafael Alarcón, 65, Panquehue).

Tradição e identidade cultural

Em vista do panorama de diferentes relatos, é possível perceber como o relato mítico do *Tué-Tué*, de raiz indígena, recebeu e integrou elementos de culturas diferentes. Em princípio, podemos distinguir dois tipos de aspectos culturais, integrados pelo narrador: por uma parte, determinadas crenças próprias da tradição popular espanhola e, por outra, aspectos da tradição espírita contemporânea. No entanto, é difícil saber, com clareza, o que pertence a uma ou a outra tradição.

Em algumas comunidades campesinas da região central do Chile, o conjunto de temas narrativos a respeito do *Tué-Tué* mostra que o temário da feitiçaria continua vigente na cultura camponesa. Esta vigência fica clara no conjunto de narradores de todas as idades que conformam nosso *corpus*. Isso ganha ainda mais notoriedade caso se considere que boa parte destes relatos foi com-

pilada, com nossa ajuda, por jovens camponeses.¹³ As variações entre os relatos, negligenciadas pela análise estrutural, são de vital importância para a nossa perspectiva. Os distintos temas, afeiçoados pelo relato do *Tué-Tué*, são bastante variados. Eles abarcam quase a totalidade da vida dos camponeses. Os relatos definem uma parte significativa das percepções e valores dos camponeses estudados. Seus aspectos culturais podem ser reunidos em: *mágico-religiosos* (a cosmologia camponesa não só admite aspectos cristãos; eles são absorvidos em uma síntese maior); *sociais* (relações intra e extracomunitárias como, por exemplo, a relação entre jovens e anciãos, invejas e ciúmes entre vizinhos e famílias, atitude frente aos “de fora”); *econômicos* (solidariedade no interior e no exterior da comunidade); *médicos* (o meico e a crença em um ser mitológico tendem a se identificar); *psicológicos* (a crença envolve sentimentos de inveja, temores e suspeitas de outras pessoas e oferece as chaves de identidade pessoal e comunitária, etc.). Tais elementos estão apegados a um simbolismo que apresenta uma enorme vitalidade, pois admite permanentes reformulações.

Uma das maiores dificuldades para compreender o peso das crenças tradicionais no meio rural está relacionada com a atitude de negligência e, às vezes, o olhar com menosprezo em relação aos relatos que os camponeses transmitem de geração em geração. Os que conhecem e viveram o ambiente de reflexão cultural, de sabedoria humana e divina, que emerge em torno ao fogão familiar rural, podem reconhecer, com facilidade, que as histórias aí narradas não são fábulas. Elas reelaboram um sentido comum, submetido às pressões de um mundo social e cultural em transformação.¹⁴ Na realidade, poder-se-ia afirmar que grande parte

¹³ O tipo de cuidado, seriedade, responsabilidade e respeito dos jovens camponeses, ao longo de toda a pesquisa, demonstra o valor que eles concediam a esta crença.

¹⁴ Um exemplo demonstrativo é encontrado em uma situação vivida com um dos pais, de um dos jovens colaboradores. Ele nos assegurou que um *Tué-Tué* o havia visitado e que tinha lhe trazido um livro. Após uma longa discussão a respeito, foi-lhe solicitado se podia mostrar o livro e, então, colocou em nossas mãos o primeiro número da Revista de Divulgação Espírita (agosto de 1971, Santiago de Chile). O relato XXVI nos oferece uma adequada pista para tentar

da seiva campesina se articula em torno à literatura oral. Tais relatos formam, permanentemente, um lugar cultural no qual surge e ressurge o *ethos* camponês.

Com tais reformulações, deseja-se evidenciar a profunda vitalidade que a feitiçaria tem, quando ela é considerada desde um ponto de vista narrativo. Na nossa opinião, o relato camponês, em geral, é um meio privilegiado para captar o tipo de acomodação e de tensão, produzidas nesse tipo de comunidades. Neste sentido, não se pode dissociar o tema da identidade cultural do relato, porque é nele que surge a possibilidade de alguém sentir-se formando parte de uma tradição.¹⁵

Nos estudos consagrados à mitologia mapuche, consideramos tais relatos à luz de uma cultura aborígene que atribui um papel preponderante ao mal. É interessante ver que este universo cultural camponês apresenta uma determinada continuidade cultural com os mitos mapuches de seres sobrenaturais. Por isso, é frequente escutar uma série de relatos camponeses a respeito dos *cueros*, *piwichen*, etc. Na nossa opinião, eles conseguiram permanecer, porque a vinculação entre a terra e a comunidade perde seus elementos étnicos mais específicos, mas mantém as grandes redes simbólicas. As narrações, relatadas pelos camponeses, se fundam em sua própria experiência pessoal e histórica que, igual à forma mapuche, é de índole narrativa. Em outras palavras, através destes relatos, eles contribuem para a reelaboração de um sentido simbólico-cultural, permanentemente, vigente (Cf. Carrasco, 1990, p. 104ss.).

compreender parte desta mudança. O camponês disse que o *Tué-Tué* é dominado por alguém com poderes psíquicos. No nosso entender, tal tema narrativo procura responder à difusão de algumas ideias da parapsicologia no meio camponês.

¹⁵ Nossa perspectiva vincula estreitamente o tema da identidade cultural com a configuração do tempo no relato, tal como o demonstra Ricoeur em suas pesquisas sobre a narratividade (Cf. Ricoeur, 1983-1985).

2. O RELATO DA “ANIMITA” OU A MORTE VIOLENTA NO MUNDO POPULAR

A morte é a violência que um vivente pode sofrer; ela é, então, extremamente maléfica; com a morte, é a violência contagiosa que penetra na comunidade e os viventes devem proteger-se dela (R. Girard, 1971, p. 380-381).

O animismo é uma expressão religiosa, estudada no âmbito da história das religiões e da etnologia religiosa. Este fenômeno religioso aparece, inextricavelmente, ligado ao culto dos ancestrais e a algumas manifestações sobrenaturais, que vinculam os crentes com os seres que habitam o universo religioso. O tipo de pesquisa tradicional – como, por exemplo, Frazer, Tylor, Lévy-Bruhl e, inclusive, Eliade – se limitava a debater tais crenças e rituais a respeito do animismo e do culto aos defuntos em sociedades tradicionais. No caso das populações indígenas, que habitaram e habitam a América Latina, verificou-se que possuíam – e ainda possuem – um sistema ritual bastante complexo em relação a isso. Antropólogos chilenos como Latcham, Gusinde Faron e outros mais analisaram a influência do animismo nos povos que habitaram – e ainda residem – no território chileno, em especial, o caso das etnias mapuches (Faron, 1964; Dowling, 1971).

Há algumas décadas, as referências encontradas em etnólogos e folcloristas e, inclusive, em cientistas sociais latino-americanos mostram que o conjunto de crenças e ritos provém de várias tradições, específicas dos grupos populares, isto é, não urbanas e que, atualmente, ainda não foram modernizadas. No entanto, essas tradições, há um bom tempo, sofrem um processo de reformulação. Em vista disso, concluiu-se que este fenômeno

não se manifesta apenas no Chile (Vicuña Cifuentes, 1947; Parker, 1992).

A crença dos povoadores chilenos nas *animitas* nos coloca frente a um fenômeno de reinterpretação de um simbolismo arcaico, no marco de uma sociedade culturalmente cristã e, inclusive, em processo de integração com o denominado “mundo moderno”. A crença e a prática ritual são situadas, em termos sociológicos, entre setores do povo pobre chileno. Elas foram classificadas com o nome de “religiosidade popular”. Como exemplo, pode-se mencionar as capelas (ou cruzeiros) à beira dos caminhos, encontradas ao longo das estradas, principalmente nas zonas campestres e nos bairros pobres das grandes cidades. A relação inerente a esta prática com o mundo popular possui uma relevância muito grande, como está demonstrado em vários trabalhos. Mais especificamente, refere-se à tipologia religioso-cultural de grupos populares da localidade distrital de Pajudahuel, cuja base é a crença nas *animitas* (Parker, 1986, p. 293-367).

O estudo a respeito do culto aos defuntos guarda certo parentesco com as formas ancestrais do animismo. No entanto, o caso das *animitas* dos bairros populares de uma grande cidade, como Santiago, refere-se a um fenômeno religioso influenciado por outro tipo de tradições religiosas e culturais, as quais determinaram sua fisionomia atual. Nesse sentido, pode-se afirmar que várias práticas devocionárias católicas, relativas ao culto dos santos e dos defuntos (o uso das cruzeiros, velas, orações, o adorno com símbolos piedosos e com estatuetas de santos e Virgens), formam parte de sua atual manifestação. Através das diferentes testemunhas orais e escritas, é possível conjecturar que esse fenômeno é produto de uma reinterpretação simbólica, elaborada pelo povo crente, à margem das práticas estimuladas pelas autoridades eclesásticas e civis. Em geral, o culto à *animita* foi subestimado como expressão religiosa, sendo considerado como “supersticioso”. No fundo, ele foi apenas tolerado pelas autoridades públicas.

À diferença de uma pesquisa meramente sociológica, a discussão quer penetrar no simbolismo fundamental subjacente a tais crenças. Trata-se de contribuir, conforme a expressão de Gi-

annini, para uma “arqueologia da experiência” (Giannini, 1987, p. 15ss.). No nosso caso, diz respeito a uma experiência de tradição religiosa. A interpretação situa-se no terreno que pressupõe os dados das ciências sociais, no sentido de dar conta do fenômeno religioso. Todavia, ela se situa em um nível mais especulativo. Na verdade, busca-se compreender o simbolismo inerente às crenças e rituais relativos à *animita*, venerada e recordada pelos habitantes pobres da Grande Santiago. Em particular, trata-se de mostrar a profunda relação simbólica existente entre o culto a uma morte trágica e o fenômeno da violência.¹⁶

Este trabalho se esforça por repensar tal simbolismo, a partir dos arquétipos fundamentais que estão em jogo. Todavia, não se trata de considerar a *animita*, exclusivamente, da perspectiva fenomenológica, no sentido de contribuir para a recuperação do sentido sagrado, manifestado nesta crença e na sua prática. Esse é o caso analisado por Navarro (1975, p. 189-193). Acima de tudo, deseja-se, ainda, captar determinadas forças e tensiamentos que este fenômeno religioso esconde a respeito da ordem social. Em relação a isso, a teoria de R. Girard (1972), acerca de uma violência fundadora do sagrado, é interessante. No caso específico, a “animita” abre esse mundo sagrado dos habitantes chilenos, como uma espécie de sublimação da violência do mundo popular. Trata-se, pois, de considerar a morte violenta, recordada e celebrada pelo crente chileno popular, através da “animita”. De acordo com a perspectiva do mundo cultural, há um tipo de reelaboração, não apenas da violência originária, mas, de modo especial, da violência desenfreada de sistemas econômico-sociais e culturais, à sombra dos quais os pobres vivem. Essa violência está impregnada em todas as suas formas de expressão: na linguagem, nas relações de convivência, etc.

Este trabalho é um prerscrutar da textura simbólica da “animita”, em três momentos: o primeiro destaca os aspectos associa-

¹⁶ Parte importante dos dados empíricos que contribuíram para a atual interpretação provém de uma pesquisa de campo realizada com alunos entre os anos 1982 e 1984, na zona sul de Santiago.

dos ao lugar “sagrado”, na tentativa de elaborar a topografia própria deste fenômeno; o segundo se refere a determinadas características específicas que a vítima popular assume, numa espécie de reflexão martiriológica; e, no último momento, a tentativa de esboçar um tipo de compreensão preliminar dos mitos, com os quais determinados setores populares leem a macrossociedade, no caso, uma espécie de sociologia mítica. Nesse sentido, cabe destacar que os dois primeiros momentos são, explicitamente, tematizados, enquanto o terceiro se reduz a algumas sugestões.

O *topos* popular da violência ou da morte à margem dos caminhos

A “animita” recorda, em primeiro lugar, o lugar, geralmente ao lado de um caminho ou trilhas, onde aconteceu a morte trágica de inocentes, em particular mulheres, crianças e trabalhadores, nas mãos de criminosos, de motoristas fugitivos, etc. Para os habitantes do entorno, o lugar da morte dos inocentes aparece como um local marcado pelo signo semelhante ao da tragédia, e somente pode haver “remissão” levantando um pequeno monumento recordatório. A redenção consiste em romper a homogeneidade de uma topografia da via, em princípio lugar de todos e, ao mesmo tempo, de ninguém, como afirma Giannini. Todavia, é o lugar público por excelência para construir uma morada *sui generis*, ou seja, uma morada “sagrada”. A ereção da pequena morada, construída, na maioria das vezes, por parte de seus familiares e amigos, imita a forma de uma casa: quatro paredes, um teto, uma porta (por onde se introduz as velas e os objetos religiosos). No ponto mais alto do teto, com frequência, é também colocada uma cruz. Daí, então, o fato de alguns chamarem de “capelinha” ou “santuário”. A construção é uma verdadeira consagração de um *topos* “sagrado”, o qual não pode ser maculado.

A construção, edificada no chão, é um lugar especial para acender velas e proteger as memórias religiosas. Sem dúvida, é uma autêntica morada da “animita”. Sua construção é, na verdade, uma obrigação, para que “a alma da pessoa falecida não con-

tinue vagando na obscuridade” (Vicuña Cifuenes, 1944, p 208). A pessoa falecida deve reencontrar um lugar que o acolha, e, por isso, a topografia, que se tornou extremadamente hostil, deve se converter em topografia humana, pois morrer na rua significa algo profundamente inumano.

O cemitério é produto de uma racionalização da urbe. O “campo-santo” foi construído como um modo de apaziguar a ansiedade dos signos da morte. O cemitério está pensado como o lugar para o qual devemos ir, como o local para honrar os defuntos e, inclusive, para recordar nosso destino inexorável. A “animita”, ao contrário, está sempre em um caminho frequentado: é difícil subtrair a sua presença. A esse lugar não vamos, mas o encontramos. A “animita”, para seguir as palavras de Giannini, é o resultado de uma rua ou caminho que não é apenas via de comunicação, mas especialmente limite. Por mais indiferente que um transeunte seja, não pode desconhecer que, para a maioria dos que passam por este caminho, o monumento significa algo particularmente real, possível de ocorrer a qualquer um.

O passageiro não pode permanecer indene frente a esse signo silencioso de um “último domicílio”. Isso pode ser captado através dos diferentes gestos que os passantes explicitam. Para alguns, ele admite apenas um olhar respeitoso; outros acendem uma vela ou deixam uma flor. São poucos os que se detêm um momento para rezar. A “animita” representa uma possibilidade daquilo que pode ocorrer a qualquer pessoa, fora de seu domicílio.

O povo pobre, colaborador nos cuidados do local com flores e velas e, inclusive, com as rezas, não expressa apenas um sentimento religioso frente ao desconhecido. Muito menos, trata-se da busca de um interesse contratual na sua relação com a “animita”. Como veremos, reivindica-se, sobremaneira, a imagem do mundo inseguro no qual se sobrevive. A rua, na qual ela é edificada, coincide com o epicentro do ato da violência. As vítimas são quase sempre inocentes. Por isso, é uma religiosidade dos pobres. O defunto enaltecido é, por excelência, “o indefeso”, pois não possui poder frente à hostilidade do espaço popular. A “animita” representa, neste primeiro nível, o sinal desse espaço que, em al-

gum momento, foi lugar de morte. Entrementes, ela pode novamente repetir-se e revelar-se novamente, com toda a sua força, a qualquer ser humano inocente; sem receio, portanto, de exibir a fúria, o terror e a paixão delituosa que destrói a topografia popular.

A primeira incursão nesta arqueologia, o lugar de um defunto é signo de um *topos* marcado pela violência. O construir uma “morada para a vítima” significa integrá-la na experiência cultural do espaço que ela percorreu no seu dia a dia. Não se trata apenas de um ato de religar frente a seres sobrenaturais, mas, sobretudo, o ato de desligar a responsabilidade dos seres “celestiais” para mostrar a responsabilidade humana. A violência humana, responsável pela morte, coloca em evidência a questão quase ontológica: a morte e seus signos visíveis. Eles podem ser compreendidos simbolicamente, sem alusão à temática da realidade e da irrealidade? Se isso for correto, a morada fúnebre não é manifestação apenas de uma realidade, porque, como sustenta Bachelard a respeito do simbolismo da morada, “ela integra também um elemento de irrealidade” (Bachelard, 1984, p. 67). A realidade e a irrealidade, aventadas por tal simbolismo, se configuram de modo mais transparente no nosso segundo momento.

O sofrimento do inocente ou o horror do sangue derramado injustamente

A “animita” não é só um *topos* sagrado. Ela é o lugar onde se manifesta a ação de um ser sagrado que entra em “comunicação” com os devotos crentes. Segundo os crentes, a “animita” escuta, cumpre e, não obstante, também padece e castiga. A “animita” é um ser dual, bastante complexo. Ela reúne, às vezes, características que os católicos designam aos santos; outras vezes, admite uma relação que se costuma ter com os defuntos. A presença de numerosas “animitas” nas ruas dos bairros populares e, ao mesmo tempo, as atividades, permanentemente observadas entre diversos moradores – indagadas nas pesquisas sociológicas –, conduziram a pensar que a veneração a este ser dual não se deve apenas a um povo crente, com um sentido simples do sagra-

do. Na verdade, trata-se também de algo relacionado a um povo que realiza a experiência do *mysterium tremendum*, muito próxima da concepção desenvolvida por R. Otto (1980, p. 22ss.). A “animita” não é apenas uma espécie de “santo popular”, mas, principalmente, “vítima misteriosa” que desperta, no crente, sentimentos das mais variadas texturas. O nosso interesse está em salientar uma interpretação capaz de articular a textura simbólica de maior complexidade. Na verdade, trata-se de considerar o simbolismo do sangue, no interior de um mundo popular, repintado de violência. Se esta prática popular foi influenciada pelo cristianismo, talvez se devesse buscar esse vínculo no simbolismo da vítima, manifestado, nesse caso, como reflexo eventual do redentor cristão.

O sangue foi, desde sempre, impregnado com uma série de valores simbólicos, manifestados na etnologia religiosa e na história das religiões. A noção de sacrifício surge da estreita relação com este elemento, associado à geração vital e corporal. O sangue “foi, universalmente considerado, como o veículo da vida” (Chevalier; Gheerbrant, 1982, p. 843). O simbolismo do sangue, como um elemento vital que anima, conduziu muitos povos a conceber uma série de tabus a respeito do lugar em que ele fosse derramado, seja nos sacrifícios ou o sangue de suas lideranças. A morte violenta e sanguinária sugere, então, uma analogia semelhante. O assassinar, o violar ou o atropelar são assuntos relativos ao sangue. O sangue da vítima, derramado no solo, evidencia a associação proibida: agressor-vítima. Tal associação exige um vínculo simbólico mais radical, representado justamente no simbolismo da “animita”.

À diferença do sacrifício ritual, cuja vítima foi escolhida e reconhecida para tal, o inocente, recordado através desse monumento funerário, interpela e amedronta enquanto “vítima não eleita”. Ela é expressão de uma circunstância trágica. Trata-se de um acidente cruel a recordar que “o azar”, “o destino” e/ou “a vida” não reivindicam tal aprovação. O sangue da vítima inocente é símbolo de uma vida que tombou como resultado de uma injustiça. A “animita” adverte que a balança justiceira não governa em todas as direções. Por certo, ela é o indício de que a crueldade e a violência contra os débeis são mais difundidas.

O universo popular pode sobreviver, como horizonte de sentido, sem a recuperação mítica da justiça? A tendência está em acreditar que a busca da equidade, tal como se desenha no simbolismo da “animita”, não permite apenas o acesso ao sobrenatural, isto é, a busca da justiça divina. Acima de tudo, ela diz respeito à busca da reparação simbólica, efetuada honradamente, de uma morte. A reparação ou o esquecimento são as alternativas que procura mediar o simbolismo da animita. Na minha opinião, é possível pensar que o sangue possui uma dose da crueldade que o mundo popular não pode esquecer de recordar. Alguns estudiosos de relatos orais oferecem testemunhos muito claros a respeito da associação simbólica entre o sangue do defunto e a injustiça de tal morte. Vicuña Cifuentes conferiu, em Talagante, perto de Santiago, um relato estupendo: “A mancha de sangue, advinda de uma pessoa morta violentamente, não se apaga até que a justiça aos assassinos não seja feita” (Vicuña Cifuentes, 1944, p. 269). Esta justiça é mais simbólica que real.

A presença da “animita” nas narrativas populares não é produto apenas de um narrador sensível ao sobrenatural, mas de crentes que se consagram em um ato ritualístico de denúncia contra o crime do inocente. Com seu relato e sua prática litúrgica, o devoto popular assegura que o crime não fique no esquecimento e na impunidade moral. O castigo simbólico é muito mais radical. Ele não permanece subordinado a um balanço penal, ao compasso dos anos, pois permanece aberto à eternidade.

A vítima inocente, visível na crença popular, segue perambulando entre os vivos. Enquanto aparição – “penando”, dizem os crentes populares – é símbolo da profunda vinculação, que permanece instituída entre o sacrificado e os sobreviventes. Ao recordar sua presença, a “animita” não aparece como um defunto qualquer, mas como uma espécie de protomártir do mundo popular a ser evocado. Deste modo, os “envios de pedidos” ou as súplicas à “animita”, realizadas pelos crentes populares, não devem ser entendidos unicamente como uma relação contratual. Elas estão fundadas nesta economia, através da qual um protomártir se vincula com vivos que padecem de um mundo extremamente

violento. Que “a animita” seja milagrosa, como nutrem muitos assíduos, não implica só uma relação através do outorgamento de favores, mas a compenetração de padecimentos comuns.

O sangue do inocente – parece enunciar o povo que celebra seus mártires populares – está na relação ambígua com a violência no mundo popular. Em um sentido, ela é sempre mais poderosa, pois é causa de morte. No caso, o mártir, à diferença de seus agressores, está morto. No entanto, em outro sentido, a vítima inocente permanece, em sua evidente desnudez, como uma interpeção à consciência dos que sobrevivem. O fato de estar vivo implica que nunca tudo será como antes da tragédia. Na celebração de um protomártir popular, há o reconhecimento da violência do mundo em que nos encontramos e vivemos e, ao mesmo tempo, a admissão da própria impotência. A vítima inocente se eleva a paradigma de nossa futura existência. De certo modo, através do martírio dos inocentes e das vítimas, o povo, crente na “animita”, percebe uma macrossociedade violenta.

Ao final da primeira etapa, a pergunta, quase-ontológica a ser destacada se torna ainda mais diáfana. Ao reconhecer que a morte é resultado da violência humana, este simbolismo passa a dar um novo enfoque à relação entre as ordens social e sobrenatural. No último caso, tratar-se-ia como simples reflexo de uma distorção simbólica, que se explicita, unicamente, no simbolismo da morte. A realidade inumana do mundo e a irrealidade dessa ordem simbólica – que, a princípio, possuía a aparência de ser a verdadeira realidade – é “a verdadeira potência da morte”, como propôs Bataille em um de seus textos (1973, p. 63). Essa sacralização do mundo violento pode tornar-se mais transparente em alguns traços, os quais serão acrescentados na última etapa do livro.

A violência macrossocial ou sobre o mito “popular” do Leviatã

Ao longo das etapas da busca do simbolismo profundo da “animita”, foi possível aclarar dois aspectos importantes, como o são os valores topográficos e martiriológicos presentes nesta prá-

tica religiosa popular. No entanto, há um terceiro momento, talvez o mais difícil de explicitar, devido a seus aspectos simbólicos. A dificuldade arraiga-se na limitação subjacente ao fenômeno estudado. O mundo popular, neste simbolismo específico, aparece relacionado ao caos, inerente à violência não só originária, mas, especialmente, da violência macrossocial. A tentativa de especificar a violência, própria do macrossocial, é uma espécie de contrassentido, porque esse mesmo espaço público está marcado essencialmente por seus traços abissais. Neste sentido, a opção metodológica de pensar a partir de fora da fenomenologia exhibe seus riscos, pois sustenta que o fundamental está não apenas no lugar emergente de sentido, mas em um simbolismo oculto. Se o povo considera o lugar no qual uma pessoa é assassinada ou atropelada como um *topos* “santo”, esta santidade se relaciona com uma concepção muito mais complexa daquela proposta por uma outra linha fenomenológica.

Neste sentido, a “animita” não pode ser entendida, apenas, em um marco católico da devoção aos defuntos. A ideia de uma economia, entre a igreja militante, purgante e triunfante, pode ser fecunda para a recuperação dos valores cristãos, presentes nesta prática. Todavia, ela impede perceber a particular relação simbólica existente entre a morte, a violência e o sagrado. Os habitantes chilenos pobres vivem em um ambiente social carregado não apenas de tensões, de violências de baixa intensidade e de temores, pois o social, como um todo, se caracteriza, frequentemente, pela violência social e cultural generalizada. O simbolismo da devoção ao defunto, recordado por uma determinada parte do povo, não pode ser identificado com um sentido da nova vida, mais fraterna e esperançadora que a situação atual. No fundo, esse simbolismo é um presságio e a certeza de que tal violência não para nisso. Daí, então, a morte trágica passa a ser a expressão de uma sociedade que não admite saída: é o abismo do Leviatã.

A recuperação simbólica, instituída pelos habitantes pobres que veneram as “animitas”, é a opção simbólica que outorga sentido cultural, isto é, formadora de um *ethos*, mas que não admite concretização explícita em uma proposta social e política. No côm-

puto geral, os praticantes e devotos da “animita” estão, sociologicamente incluídos, entre os setores populares mais tradicionais. Eles recuperam um sentido, vale dizer, “a morte trágica, sinal de que minha própria morte não permanece impune”. Embora seja possível reconhecer, neste simbolismo, a recuperação do sentido de uma sanção moral para além da morte, torna impraticável qualquer exame crítico do mundo social, pois a reparação simbólica não está na justiça histórica.

Frente a tudo isso, permanece a indagação: será que esse simbolismo, ao dar ênfase a um aspecto além do âmbito moral, não limitaria a própria percepção de algo historicamente preliminar? O simbolismo fundamental das “animitas” não conserva um fator de crítica social mais específico, como existe no mundo do canto popular. Talvez isso se deva ao fato de que a sua noção de sujeito é, frequentemente, inexistente. O crente, muitas vezes, não conhece a vida do defunto, sequer os acontecimentos que rodearam a sua morte. Confirmado em vários casos investigados, o importante é, exclusivamente, o poder que a “animita” tem para aguentar e compensar, simbólica e ritualmente, a própria vida em um mundo marcado pela violência.

A indiferença desta camada tradicional do povo à crítica e à mudança social já foi explicitada por diversos autores, fazendo alusão a essa mitologia social. Talvez o problema em relação ao mencionado fatalismo, resignação e indiferença de certos setores populares da América Latina se deva a uma percepção mítica de um Leviatã atuando sobre tais grupos. Por isso mesmo, não caberia opor-se, de uma forma mitológica, à maneira de Prometeu. Se isso for assim, a violência ancestral e a violência atual não seriam mais que duas caras de um mesmo ente mitológico. Quiçá a solução não dependa tanto do esclarecimento do seu poder, mas do conjunto dos mitos fúnebres, elaborados pelo povo pobre, a respeito da sociedade. Neste sentido, o Leviatã não apareceria como o mito fundamental. Frente a isso, é possível postular o desafio mais importante de uma hermenêutica da morte popular: como compreender um simbolismo, da vida e da criatividade, a partir dos símbolos e mitos fúnebres populares?

3. O SENTIDO RELIGIOSO NA POESIA POPULAR DE VIOLETA PARRA

A reflexão realizada por teólogos e cientistas sociais na América Latina, nestes últimos vinte anos, evidenciou, claramente, o aporte decisivo do compromisso político dos cristãos nos processos de transformação da sociedade. Os significativos trabalhos, na óptica da teologia e filosofia latino-americanas, mostraram, com bastante clareza, os desafios que se abrem à fé e à reflexão cristã no momento em que ela está atenta ao movimento histórico de libertação das sociedades latino-americanas.

Atualmente, existe o reconhecimento do peso dos meios de comunicação social em sociedades tão desiguais. Há estudos a respeito do papel que o discurso cristão realiza em relação às lutas sociais, em especial, no fortalecimento de uma consciência crítica acerca dos problemas que prejudicam os povos. A nossa pesquisa é um subsídio bem específico a esta problemática, pois se trata de analisar o caso excepcional de uma cantora popular que oferece, em seus diferentes versos e canções, uma crítica bastante profunda ao discurso clerical. Trata-se, pois, de estudar a poesia religiosa de uma cantora popular sob o prisma de um conflito discursivo. No entanto, à diferença de um trabalho que permanece na mera descrição de tal conflito, a preocupação se centra na coerência global do discurso religioso estudado nessa obra.

A poesia popular chilena foi bastante estudada e interpretada ao longo do século XX. É disso que tratam as recopilações e os estudos realizados por Lenz, Uribe Echeverría, Salinas e Jordá, entre outros. Nessa direção, a obra da folclorista e poetisa Violeta Parra se destaca por sua profusão e profundidade. Essa tradição se arraiga no modelo trovadoresco, cuja origem está na Idade Média europeia (Agosin & Dóliz-Blackburn, 1988). Nela, é possível rastrear

uma série de temas, ironias e denúncias da vida de alguns clérigos que, por sua vida e sua ideologia, escandalizavam o povo.

O trabalho se circunscreve dentro dessa tradição da trova medieval e do canto popular. No entanto, o trabalho se limita à autora já mencionada, especificamente, na análise de sua *produção poética* na qualidade de “cantora popular”. Nessa obra, serão analisados os variados e abundantes matizes assumidos pelo simbolismo religioso. Sua obra tem um apreço especial, principalmente por sua índole poética, porque é possível encontrar, nos diferentes cantos e décimas, não apenas rimas e jogos de imagens, mas, especialmente, uma série de inovações semânticas. Deste modo, todas as figuras do discurso que comportam, literal ou metaforicamente, uma referência ao sagrado serão consideradas como poesia religiosa.

Em um artigo preambular (Salas, 1981), apresentamos os textos mais relevantes a este respeito, alguns dos quais se encontram reunidos em um livro de P. Manns (1988, p. 64-68). Em relação a isso, cabe ressaltar que eles passaram por uma interpretação mais apropriada e pormenorizada.

Antes de expor os resultados, é pertinente mostrar alguns pressupostos hermenêuticos que estão na base da pesquisa. Ao mesmo tempo, é importante indicar as limitações de nosso trabalho. A interpretação da poesia e da letra das canções articula, na medida em que isso é possível, os eixos centrais em torno dos quais gira a visão religiosa subjacente na obra de Violeta Parra. Neste sentido, cada uma das proposições é uma “construção elaborada, abstrata e crítica” das imagens, sugestões, eufemismos e transposições presentes nos textos.

Como “eixo”, denomina-se o núcleo semântico que atrai e movimenta um conjunto de imagens e conotações, dentro de um processo significativo de variados registros. No caso, destacam-se dois principais, os quais pautam o estudo da poesia religiosa da folclorista: o primero, denominado eixo da metáfora-denúncia, e o outro, designado como eixo da metáfora-enigma. O fato de caracterizar os eixos, em termos de metáfora, não é algo insignificante, mas um procedimento consciente em relação ao qual di-

versos de seus princípios metodológicos já foram explicitados (Osandón, 1985, p. 9-16), visando a tirar proveito para a análise da poesia religiosa enquanto linguagem.

Por um lado, esta divisão nos afasta de um campo riquíssimo, tanto do estudo da ideologia e da cultura chilenas, como da biografia da cantora (Subercaseaux et al., 1982; Parra, 1985). Mas, por outro, isso permite ganhar na penetração do simbolismo mais complexo e abundante do imaginário de Violeta Parra. Deste modo, almejamos que este simbolismo peculiar e a interpretação *ad hoc* que elaboramos possam ser fecundos para pensar determinados aspectos do simbolismo da poesia popular e, de uma maneira especial, no aprofundamento da linguagem cristã pública.

Do ponto de vista metodológico, a leitura não nega o aporte da análise das estruturas presentes nos versos estudados. No entanto, ela se situa, integralmente, em um tipo de estudo de ordem semântica. Por isso, as oposições e relações “conceituais” são insuficientes para a compreensão integral do texto. Ela é possível em uma perspectiva na qual a poesia – tal como o afirma Ricoeur (1976) – não esteja fechada e, muito menos, isolada, mas fazendo parte de um movimento significativo que nos diz algo do mundo e de nós mesmos.

Por último, é conveniente frisar que, embora este trabalho se enquadre no interior de um conflito discursivo, ele não desenvolve – estritamente falando – mais do que o discurso contestatório da folclorista estudada. Isso significa que seus juízos e censuras não foram examinados nem em relação às polêmicas históricas que suas canções ou versos geraram no Chile, nem mesmo sobre o valor veritativo de suas críticas. O que interessa, particularmente, como já foi indicado, é a coerência que um discurso crítico da religiosidade alienante pode alcançar. Em outras palavras, trata-se de ver se um discurso de denúncia, ao menos em nível de uma cantora popular, permanece como a “última” palavra; ou, então, se ele exige uma abertura a um discurso religioso que se gesta e se desenvolve à margem das instituições eclesiais. Caso isso seja correto, poder-se-ia sustentar a existência de uma determinada teologia profética no canto popular (Gutiérrez, 1971, p. 15).

O eixo da metáfora-denúncia

*Eu quero que meu nome cresça, para ser mais forte,
para defender melhor meu povo (Violeta Parra).*

Todos os que estiveram em contato com a obra musical ou escrita de Violeta Parra conhecem a alusão e a fina ironia, de muitos de seus versos, a respeito da Igreja-instituição. Com certeza, esta constatação precisa situar-se em um contexto mais amplo de crítica e de denúncia, isto é, de um “desordenamento” onipresente em toda a sociedade chilena. As características negativas que essa estrutura socioeconômica apresenta já foram consideradas no artigo citado anteriormente. Este contexto deficitário e pejorativo é o pano de fundo sobre o qual é necessário inserir as imagens religiosas. Examinemos um dos textos-chave na constituição deste eixo:

Meu Deus, como estão
as pessoas pobres,
neste mundo desumano,
divididas entre duas metades!
Do rico é esta maldade,
eu digo muito comovida;
o Senhor disse a Maria:
são para todos as flores,
os montes, o fulgor das nuvens.
Por que o rico se esquece? (Parra, 1976, p. 182).

A contraposição fundamental que perpassa todo o verso refere-se à existente entre pobre e rico; um, o indigente e não proprietário; o segundo, possuidor do indispensável e do supérfluo, com ambições sem limites. O aspecto central está no conteúdo da palavra messiânica: a igualdade dos homens frente ao uso dos bens. A concussão é produto da negação da igualdade e do esquecimento, ou seja, da palavra-promessa de Cristo anunciada a todos os homens.

No entanto, não é a audição exclusiva desta palavra que denuncia a desordem social a qual nos permite perceber essa divisão inumana. O ouvir se complementa sempre com o olhar. O olhar, como meio de constatação das desigualdades sociais, é um

tema recorrente na poesia popular chilena (Embry, 1981, p. 122-123). Esse é o conteúdo de *Queimando-se ao sol*. É a própria cantora quem diz que “viu os mineiros” em seus casebres miseráveis. É o mesmo olhar de *Arauco é um sofrimento*, onde todo mundo “parece” acomodar “injustiças de séculos” contra os mapuches. Com certeza, é o mesmo sentido de *Olhem como sorriem*, canção cujas estrofes começam com o apelo para que cada um constate a contradição entre a propaganda eleitoral e a manutenção da desordem pós-eleição. Dessa forma, o olhar adquire uma força e uma envergadura que tendem a eclipsar a fisionomia da palavra messiânica já explicitada.

Neste primeiro movimento semântico, a prioridade do olhar em relação ao dizer está condicionada pelo entrecruzamento dos “provérbios” que permeiam a sociedade inteira. A palavra messiânica perde sua vitalidade e força na homilética de alguns de seus representantes na terra. Na continuação, mostremos o caminho que favorece tal percepção.

O olhar nos permite constatar não apenas a articulação propagandística dos candidatos para ocultar, retoricamente, uma realidade visível a todos. Ao mesmo tempo, ele permite observar o espaço privilegiado da Igreja em uma sociedade dividida. Ela aparece unida ao aparelhamento de dominação social: quem aplica a lei “[...] é um fato/ possuindo vários títulos:/ conservador ou vigário” (Parra, 1976, p. 178). Ela goza, certamente, das prerrogativas desses grupos sociais. Nesse sentido, não é exagerada a identificação de boa vida com a expressão “vidinha de frade” (Parra, 1976, p. 55). O dizer não pode ser critério exclusivo, mas isso aparece ofuscado pelo conflito discursivo inerente ao social:

Olhem como nos falam de liberdade
quando dela, em realidade, nos privam.
Olhem como proclamam a tranquilidade
quando a autoridade nos atormenta (Canção *¿Qué dirá o Santo Padre?*).

A palavra messiânica não só é esquecida, mas habilmente manipulada:

O céu possui as rédeas,
a terra, o capital;
e os soldados do 'Papa'
com a mochila bem cheia,
mas ao que trabalha colocam
o boçal como glória (Canção *Por qué os pobres no tienen*).

A glória cristã é um meio de manipulação, porque ela sufo-
ca e aniquila o descontentamento dos “populários”. Ou seja, ela ten-
de a ser tão enganosa quanto o discurso propagandístico que ir-
rompe em cada eleição:

Com as eleições eminentes,
está todo mundo de ouvido em pé,
mas a lamúria do índio,
por que não será ouvida? (Canção *Arauco tiene una pena*).

O falar, propalado em um espaço público, em consequên-
cia, aparece associado, inevitavelmente, ao poder. No caso, pre-
domina, na maior parte das vezes, o convencimento sofisticado, isto
é, a falaz argumentação. Em outras palavras, a imposição de uma
linguagem sobre outra, mas nunca, ou raras vezes, a plena comu-
nicação ou diálogo:

Aí passa o Senhor
Vigário com sua palavra bendita:
poderia, sua majestade,
ouvir-me uma palavrinha? (Canção *Yo canto a la chinalleja*).

O par *palavra bendita-palavrinha* e o título de nobreza mos-
tram, claramente, o hiato entre o dizer clerical e o dizer do cantor
popular. A perguntinha nunca é merecedora de resposta. A pre-
gação eclesiástica é uma conversa de sobreposição, mantida en-
coberta ou, então, que raramente explana as interrogações da can-
tora. Esse é o sentido da reivindicação ao Pontífice, através do
famoso estribilho: *O que pode dizer o Santo Padre que vive em Roma...?*

Em síntese, o discurso clerical não está apenas agregado e
em sobreposição, mas é, não poucas vezes, contíguo com a sofis-
ticaria. Trata-se de uma prédica persuasiva, no sentido de con-
vencer que a desigualdade faz parte da própria constituição do
conjunto social. Em outras palavras, que a desordem não é tal ou,

então, que o mundo não é tão imundo. Esse é contexto no qual as letras das canções mais críticas a respeito da linguagem clerical devem ser inseridas. Além do mais, é aqui onde é possível determinar as limitações da dialética do dizer-olhar. A todos aqueles que olham sem mediação, esse discurso é falaz. Aos que não ouvem tudo o que é dito, ou seja, àqueles que conseguem discernir a utilização astuciosa da palavra sagrada, a retórica mentirosa chega até mesmo a “dizer” que

Deus não deseja
nenhuma revolução;
nem profissão e nem sindicato,
que ofenda o seu coração... (Canção *Por qué os pobres no tienen*).

Em relação a isso, o olhar se revela profundamente débil, para assegurar a constatação lúcida da desordem atual. Na verdade, o olhar, embora seja, em certo sentido, prioritário (ele oferece a percepção direta), está voltado a um espaço de manipulação e de convencimento, isto é, direcionado a uma miragem. Deus é apresentado de tal modo que a visão, fatigada pelas imagens desgarradoras e violentas do social, não encontra repouso a não ser nesse Deus-ilusão. Por isso, “os pobres, ao não terem [...] para onde endereçar o olhar, / o direcionam para os céus” (Canção *Por qué os pobres no tienen*). Tal persuasão é sempre mutável. Por isso, o discurso-denúncia se opõe ao discurso sofisticado dos eclesiásticos. Ele neutraliza a força do outro, permitindo que o olhar readquira seu impulso e vigor habituais, de modo a permitir a resistência à quimera sagrada. Esse movimento introduz um novo subterfúgio, visando a restaurar o *topos* espacial, abandonado pela ilusão sagrada. Em razão disso, há um incremento alardeante desse discurso, única alternativa para evitar o “colapso” determinante “do enredo dos sermões”. Esse é o contexto no qual se insere o apelo vocacional da palavra pugnante da cantora.

O “conto dos sermões”, todavia, não pode ser confundido com a palavra-promessa de Jesus de Nazaré, muito menos com a Escritura Sagrada. Este matiz é sumamente importante na compreensão do segundo tipo de atração simbólica do eixo estudado.

A metáfora messiânica é ratificada pela “palavra liberadora” dos Livros Sagrados:

O mal comportado
deverá ser castigado;
não permanecerá ao abrigo,
diz a Santa Bíblia, e
em sua palavra auxilia,
ao triste e ao perseguido (Parra, 1976, p. 116).

Esta palavra seria incompreensível e sem sentido para os que não sabem lê-la, caso não houvesse a possibilidade de escutá-la, problema resolvido através do canto enérgico do cantor ao divino. Este escutar, exercitado com respeito e modéstia na roda de cantores, se transforma em um mero ouvir, o que é dito no templo, por parte daqueles que, “de abanico e de fraque”, inconvenientemente, “entram e saem da Igreja” (Canção *A Carta*). Esta “profanação” (Canção *Miren como sonríen*) do Oráculo não é apenas uma questão de contradição em si, mas do “esquecimento” consecutivo em relação ao escutado.

Todas essas referências possibilitam aclarar o profundo equívoco em confundir o discurso clerical com a mensagem bíblica. Por certo, a mensagem bíblica anuncia e promete o rompimento da atual desordem e a irrupção de uma nova ordem que estabelecerá a igualdade. No entanto, o discurso clerical não é nada mais que a utilização retórica da mensagem divina na esfera do público. A mensagem peculiar do cantor é denunciar tal instrumentalização, a fim de reduzir a ressonância do discurso eclesiástico. Somente assim será possível captar a plenitude da palavra sagrada. No caso, Deus já não é mais o recurso persuasivo por antonomásia, mas Aquele que impregna a metáfora-denúncia do cantor, com a mesma força que animava os antigos profetas de Israel. Esta é a vocação específica do cantor:

Com sorte tenho violão
e também tenho minha voz;
também tenho sete irmãos,
sem contar o que está com algemas;
todos revolucionários,
com a ajuda de meu Deus (Canção *A Carta*).

A força do cantor popular está no dismantelamento das figuras sofisticadas, a fim de contribuir à gestação de novos espaços de comunicação social. A dissociação da palavra sagrada e da palavra clerical dá impulso a um novo movimento semântico, integrando uma série de imagens provenientes da simbologia religiosa camponesa.

A palavra-sagrada, no contexto do simbolismo camponês, admite a alusão permanente à natureza. Nesse aspecto, ela é compreendida possuindo um poder que opera sobre o cosmos. O canto diz:

Eu te bendigo
com este vinho sagrado;
e deves cuidar do semeado,
com teus valiosos poderes;
e venham as felicitações
ao divino e ao humano (Parra, 1976, p. 125).

Esta dimensão quase mágica não encontra tanta repercussão na poesia religiosa de Violeta Parra como ocorre na “música ao Divino”. Na nossa análise, ela é todavia fundamental, porque projeta o problema da inovação semântica a partir da palavra sagrada já presente. O dizer do cantor não parte jamais de uma nova linguagem. Ele assume a linguagem já em uso e a conduz a possibilidades inéditas, onde “o Divino” não é apenas um ornamento da linguagem, mas a busca de significações de comunicação e diálogo:

Cantar é lindo deleite,
muito melhor com a guitarra...
pode alcançar a cantora;
cantar-lhe a aurora branca,
como faz o pardalzinho;
o cantar para o anjinho,
com a Virgem Senhora (Parra, 1976, p. 182).

O canto proclamado por Parra, embora assuma a palavra divina, admite uma inovação e uma reformulação de grande envergadura. Por isso, como foi frisado diversas vezes, o principal alvo não é a renovação da palavra sagrada, mas a acusação dos motivos e noções retóricas presentes no discurso público. No caso,

se usado pelos clérigos, daquelas imagens que instrumentalizam a mensagem bíblica. Seu canto é palavra que denuncia.

Por este motivo, ela exalta qualquer fala combativa que ajuda a dissuadir e a desvelar “as mentiras” presentes na comunicação. Quando Violeta Parra afirma que “gosta dos estudantes”, esse enaltecimento não se refere apenas a seu espírito combativo e criativo, mas, sobretudo, porque eles dizem “com grande eloquência [...] / que as indulgências vão para o mercado negro e sagrado” (Parra, 1976, p. 125). Audaciosamente, eles denunciam as mentiras e os privilégios clericais. O estudante não é apenas palavra combativa. É palavra capaz de ser constituída em discurso intransigente e objetivo. Esse é o sentido de “viva toda a ciência” (Canção *Ayúdame Valentina*). Embora sua música consagre o dizer estudantil, nunca o assume como totalmente seu. Essa mesma constatação pode ser realizada no monólogo angustiante com Valentina Terechkova – primeira cosmonauta soviética –, versos nos quais a cantora pede que a ajude a sustentar a palavra positiva da ciência como a única válida:

Ajuda-me, Valentina,
já que você voou longe;
diga-me uma vez por todas
que, lá em cima, não existe tal mansão,
(que) amanhã deverá fundar,
o homem com sua razão (Canção *Ayúdame Valentina*).

Em síntese, a metáfora-denúncia chega ao seu último fundamento no clamor de uma certeza superior, que jamais será resolvida. A palavra-sagrada, embora não assumida totalmente, permanece como horizonte final do cantar de Violeta Parra: como palavra reconciliadora e igualitária. Todavia, e ao mesmo tempo, a metáfora-denúncia permanece hesitante na busca de um fundamento imanente a qualquer discurso e de toda figura de linguagem acerca do social. É aqui onde se observa a dilaceramento do eixo estudado, reflexo de uma fissura mais profunda, residente na poesia popular.

O eixo da metáfora-enigma

*Que palavra te diria,
que chegue a teu coração;
com a força que, ao enfermo,
leva a morte a sua voz,
reinando sobre o humano
e toda a criação.* (Violeta Parra)

O eixo da metáfora-denúncia não esgota todo o sentido da simbologia religiosa da cantora popular. Na verdade, existe um grupo nada desprezível de imagens, em alusão a uma linguagem surgida da experiência vivida por Violeta Parra, que pretende tornar-se o diálogo com o divino. O impulso semântico não é dado pela promessa da igualdade não cumprida, mas pela dor e tristeza, isto é, pelas penúrias de uma vida dura. No entanto, é imprescindível advertir que este eixo está conectado com o anterior por diversos motivos já descritos. Ele se beneficia do impulso semântico do eixo anterior, sem perder, nessa contraposição, uma determinada autonomia.

A princípio, a imagem proposta por Violeta Parra é muito próxima à relação entre “o divino” e “o humano”, destacada pelo cristianismo. Deus é considerado um Ser pessoal com quem se pode manter uma comunicação íntima através da oração. Ela nasce no seu coração nos momentos difíceis, na aflição, no desengano e na solidão:

Grande era meu esgotamento,
meu penar e minha solidão.
Senhor, que barbaridade
Causar-me tanto tormento!
É teu o atrevimento,
responde o céu em sua altura,
ontem quiseste aventura,
hoje te vês arrependida,
melhor permanecer dormida
pra espantar a amargura (Parra, 1976, p. 202).

Essa relação dialógica não surge apenas na aflição. Ela nasce também na oração profunda e meditada do prazer e das alegrias. Neste caso, a palavra orante se faz grito de louvor, hino.

E ao terminar a canção
em coro gritaram: Bravo!
então a Deus exalto
com todo meu coração (Parra, 1976, p. 208 e 52).

Todavia, na constituição de sua poesia, a amargura e a privação são decisivas. Neste íterim, a dor piora, a palavra sagrada torna-se ainda mais intransigente. Ela se associa a um *factum* que deve ser cumprido:

... Dai-nos, Senhor, a paciência,
para cumprir este tempo [...]
cumpra-se o que está escrito;
é o destino maldito,
e não há nada mais para remoer (Parra, 1976, p. 89).

Este movimento dialógico é severamente castigado no calvário da morte. Este livro destaca somente a pergunta fundamental que embarga a poetisa: Por que Deus – Ser pessoal que escuta suas criaturas – permite o mal, de modo mais específico, a morte? A imagem mais radical com que se defronta Violeta Parra em relação a esta última questão trata da morte em seu recinto permeado de sombras e, por contraposição, a luz e claridade provêm do mundo da vida.

Por isso, seu gênio poético sugere essa imponente imagem da penumbra e das velas, em suas décimas acerca da morte de Gabriela Mistral: são as velas dos viventes as que permitiram que a vaga imagem da poetisa chilena não siga na obscuridade:

Hoje se chora no Chile,
por uma causa dolorosa:
Deus chamou a Deusa
à sua mansão tão sublime;
de Sul a Norte se lastima,
todas as velas estão acesas,
para iluminar Gabriela;
a sombra é o seu mundo,
com profundo sentimento,
eu Vos peço com minha (antiga) guitarra (Parra, 1976, p. 242).

Violeta Parra mantém seu diálogo-oração com o Ser divino. Todavia, evidencia-se que a comunicação não é imediata ou

direta. A “causa dolorosa” é relatada e somente ao final se reza, mas “com profundo sentimento”. A morte, desta forma, não é apenas o abismo que impede o diálogo com os seres queridos, mas aquilo que produz a obscuridade total, onde o olhar já não é mais possível, salvo quando este mundo for iluminado. A alma permanece na obscuridade e no silêncio.

As referências mais extraordinárias a este respeito são as explicitadas, com uma profundidade existencial, quase filosófica, no *Rim do Anjinho*. São os que permanecem, os enlutados, que são obrigados a aceitar a ausência de respostas a suas perguntas. Em uma espera que se torna expectativa, são formuladas as perguntas mais radicais: aonde sua graça foi? Por que ele deixa cair seu corpo? Não apenas a alma de quem partiu permanece incommunicada, porque nós mesmos queremos

buscar na altura,
a explicação de sua morte,
prisioneira de seu túmulo (*Canção Rim de angelito*).

A explicação, expressão do discurso inflexível e objetivo, não satisfaz nosso desejo. É preciso insistir, então, em um questionário cuja única resposta é o silêncio. Esta é a experiência excessivamente paradoxal que existe em relação ao mal:

Não há palavras no mundo,
para explicar a verdade;
nem talento, na verdade,
pra penetrar no profundo;
que vento mais colérico,
que chuva tão assustadora.
Quem me dá a explicação?
Apenas o sábio Salomão,
mas ele está tão distante (*Verso Puerto Montt está temblando*).

O Deus cristão, a respeito de quem se afirma que é palavra e diálogo, devolve as perguntas em forma de eco. Ele permite escutar a ressonância do próprio duvidar. Aqui já não existe mais sentido, muito menos promessa. Do vazio silencioso de um cenário sem público, parece que a cantora assegura não haver muita distância do logicismo, isto é, negar uma escuta expectante pelo aniquilamento da pergunta.

Em síntese, a palavra-enigma, igual à palavra-denúncia, não consegue nenhuma base sólida. Todavia, à diferença do que ocorre no primeiro eixo, ela não permanece hesitante entre as duas posições, pois tende a nos lançar por completo para o desespero do clamor imanente, ou seja, ao grito angustiosamente profundo, mas sem resposta. Se, no eixo anterior, o desmascaramento do discurso manipulador constituía a superação do falar enganoso, possibilitando um caminho de promessa, agora, ao contrário, o dizer permanece, na maior parte das vezes, tolhido de um maior espaço de comunicação transcendente.

A partir dos dois eixos, é possível, certamente, concluir que o simbolismo religioso de Violeta Parra possui uma extraordinária riqueza semântica. As metáforas e as figuras poéticas remetem, precisamente, a um universo significativo, estimulando e desafiando mais a tarefa hermenêutica que propriamente o universo doador de respostas. As interrogações inspiradas pela sua poesia são o melhor contributo que se pode obter. Na forma de síntese, nada melhor que recapitular algumas destas perguntas.

Como foi salientado repetidas vezes, a metáfora-denúncia se articula no interior de dois movimentos semânticos: por uma parte, recolhe e revaloriza a palavra e as Escrituras Sagradas e, por outra, se situa na perspectiva de desarticular o discurso clerical. Os dois movimentos não podem ser jamais resolvidos em uma síntese, muito menos no predomínio de um sobre o outro. Entre eles, existe uma permanente tensão.

Na minha opinião, a dificuldade é inerente à poesia religiosa de Violeta Parra, exemplo magnífico de algo semelhante ao que ocorre na poesia religiosa popular. Na medida em que a metáfora-denúncia destaca, principalmente, a imagem sensível, sua linguagem de denúncia combate apenas as instrumentalizações da linguagem que se afiguram simplesmente retóricas. No entanto, nela não se encontram referências a respeito de outras linguagens públicas, as quais são, sem dúvida, tão sofisticadas e falazes como é, não poucas vezes, o discurso social de muitos clérigos.

Ao não considerar, de modo geral, a relação entre linguagem e poder, a metáfora-denúncia atinge o alvo, sendo sábia na

sua perspectiva crítica da sofística religiosa. Todavia, ela não consegue mostrar as conexões com outros discursos retóricos. Há, sem dúvida, alusões à retórica politqueira, mas não possuem a força da crítica do discurso clerical. Existem também algumas referências ao discurso científico, que permanecem, no entanto, reduzidas a meras indicações. Esse é o ponto onde o simbolismo religioso de Parra se evidencia em seu aspecto mais limitante e, inclusive, onde prevalece uma análise de outra natureza. A metáfora-denúncia necessária, pois, de um novo delineamento no qual ela se vincule tanto com a multiplicidade de discursos como com as funções em sofismos da linguagem pública. Com isso, ela poderia apreender a linguagem em todos os seus níveis de expressão. Esse é o ponto-chave onde se encontra, na minha opinião, um dos desafios mais importantes da hermenêutica da crítica social presente na poesia religiosa popular.

A metáfora-enigma, como foi mostrado, diz respeito à comunicação mais existencial, sugerida em alguns poemas e canções. A comunicação é entendida tanto no seu sentido redutivamente humano como na sua abertura a algo extra-humano. O enigma presente na poesia religiosa da folclorista é mais relevante quando se trata de perscrutar o mistério da existência finita, questão que seduziu os seres humanos e cuja expressão, por antonomásia, ficou plasmada no religioso.

Neste aspecto, o simbolismo inerente aos versos apresenta menos força semântica do que aquela que a metáfora-denúncia comporta. O simbolismo religioso se debilita na medida em que a poesia da cantora se reverte sobre si mesma e tende a seu autoaniquilamento. Em sua última fase, a metáfora-enigma quase não envolve diálogo. Essa é uma conclusão perfeitamente plausível. De certa maneira, é um solilóquio profundíssimo, mas no qual não existe nenhum lugar para um interlocutor que fale e, muito menos, que responda ao nosso clamor.

Os dois eixos metafóricos proporcionam a espinha dorsal da poesia religiosa de Violeta Parra. Embora o segundo siga um movimento semântico parecido ao primeiro, não perde jamais sua especificidade. Apesar do nexos entre ambos não aparecer explíci-

to na obra poética examinada, ele se encontra permanentemente suposto. As relações sociais que encobrem e dissimulam o discurso sofisticado não são indiferentes à cantora. Na verdade, eles são profundamente “comovedores” e “impactantes”. É *prá* não sentir – afirma em *Ao centro da injustiça* – a agulha desta dor (que) deixou minha voz em uma noite estrelada. Se seu canto e sua poesia religiosa assumem, às vezes, uma dimensão tão contestatória, é porque respondem sempre a um olhar que interpela.

O simbolismo religioso de Violeta Parra é uma crítica mordaz à utilização política do imaginário religioso cristão. Em palavras mais especulativas, poder-se-ia destacar que a questão filosófica mais importante aqui delineada está em saber se o simbolismo se torna apurado em contato com a cultura histórica e a instituição eclesial. No fundo, a questão é saber se o simbolismo religioso, em um marco discursivo beligerante, pode ser desvinculado da necessária crítica ideológica.

4. O SENTIDO RELIGIOSO NOS CANTORES AO DIVINO. ESTUDO SOBRE O TEMA DE LOURDES

A mensagem de Lourdes não é uma simples coleção de palavras; é um conjunto de atos e acontecimentos carregados de significação... Certamente, as palavras são o elemento mais formal desse conjunto, mas elas encontram seu sentido pleno apenas no contexto histórico total (Laurentin, 1964, VI, 275).

O tema “a” ou “por” Lourdes tornou-se constante no Canto ao Divino, desde o primeiro encontro de poetas camponeses, realizado em 4 de fevereiro de 1978, no Santuário de Lourdes de Santiago. Os encontros continuaram se realizando, ano após ano, sob a direção da Equipe Pastoral de Lourdes e do sacerdote Miguel Jordá. Esses encontros costumam reunir um número considerável de Cantores ao Divino. São aproximadamente 70 poetas, de diferentes localidades da zona central do Chile, reunidos em vigília, no primeiro sábado de fevereiro, para “orar” e “celebrar”, através de suas décimas, a Mãe imaculada.

Esse capítulo procura apresentar, de modo sistemático, a poesia desses cantores cujo marco interpretativo respeita a intencionalidade explicitamente religiosa dos encontros. Trata-se também de uma versão corrigida e atualizada de um documento de trabalho realizado há alguns anos para a Equipe Pastoral de Lourdes.¹⁷

¹⁷ Parte das décimas religiosas “a” ou por Lourdes” foi publicada – ao redor de 30 poesias – na Revista *El Eco de Lourdes* (Cf. número 895, de 1978, ao número 970, de 1990). São precisamente esses versos que serão analisados e interpretados. São citados o nome do poeta, a localidade na qual habita e o número da estrofe. O estudo histórico indicado a respeito do surgimento da devoção da Virgem de Lourdes em Santiago é o artigo de Aliaga e Osorio (1983, p. 27-39).

O tema a ou “por Lourdes” é bastante significativo, pois, segundo as pesquisas, é desconhecido na poesia tradicional ao divino. Trata-se, efetivamente, de um tema que nasceria, na forma sistemática, a partir de encontros de poetas populares ocorridos no final da década de 70. No entanto, é necessário reconhecer que o tema “por Lourdes” surge no interior de uma tradição mariana de grande relevância na poesia ao divino. Sem dúvida, ele retrocede às origens hispânicas: “Muitos anos antes do dogma da Imaculada Conceição ser definido – afirma P. Jordá –, já se rezava, na Espanha, a oração ‘Bendita seja tua pureza’ e esta oração é, simplesmente, uma décima” (Jordá, 1985, p. 32).¹⁸ O interesse pela poesia ao divino de Lourdes permite captar a “leitura”, realizada pelos poetas populares, da história de Lourdes e, ao mesmo tempo, pensar a articulação de um sentido religioso autenticamente vinculado com a tradição cultural campesina.

De todos os modos, os versos por Lourdes requerem ser estudados desde a análise que dê conta da dimensão poético-religiosa, a qual exige pensar a poesia ao divino, em sua especificidade de linguagem religiosa, concernente a uma experiência de fé. Enquanto poesia religiosa, que se apropria de um relato religioso, nossa perspectiva mostra tanto o aspecto literário e linguístico dos versos como sua vinculação com a experiência de crer.¹⁹ Neste sentido, pensamos que a poesia ao divino “por Lourdes” recolhe o sentido das palavras de Laurentin, situadas no exórdio.

A poesia religiosa a Lourdes, assim como a décima ao divino, não pode ser compreendida, de modo algum, à sombra de critérios exclusivamente poéticos. Ela está enraizada em uma expe-

¹⁸ Cf. A oração espanhola tradicional do século XVI: *Bendita seja tua pureza/ e eternamente o seja, / pois Deus como um todo é recriado/ de tal beleza graciosa/ A Ti, princesa celeste/ Virgem Santa, Maria, / Eu te ofereço a partir de hoje/ alma, vida e coração; / Tenha compaixão de mim/ não me abandone, Mãe minha.*

¹⁹ Outras aproximações poético-narrativas a este respeito não foram consideradas. Este seria o caso dos *Apuntes de Viaje*, de Zola, que tem como título *Lourdes* (1894); a novela do escritor Werfel, *Das Lied von Bernadette* (1942), bem como o ensaio antropológico de Montecinos, *Madres e huachos* (1991), especialmente p. 85ss.

riência fideísta de Deus e do mundo, plasmada em uma tradição bem delineada. A insistência nesse aspecto nos vincula com o fato principal da visão religiosa da jovem Bernadette Soubirous, isto é, não apenas com palavras que expressam um diálogo excepcional, somente escutado pela vidente, mas de um testemunho que narra uma série de eventos com profunda significação religiosa para todos os crentes.

O poeta camponês e sua tradição religiosa

O tema a Lourdes, assim como os outros temas religiosos do canto ao divino, não pode ser compreendido senão dentro da tradição cristã do poeta camponês, que comporta um conjunto de características simbólicas a respeito de Deus, de Jesus Cristo, da Virgem e do povo de Deus:

Virgem pura, abre meus lábios
para cantar-te com fé,
eu vim, novamente,
visitar teu santuário.
Venerar-te é necessário,
porque você é tão bondosa;
Virgem bendita e gloriosa,
Mãe de meu Deus divino,
ampara o cristianismo,
Estrela branca luminosa.
(Miguel Galleguillos, Santiago, *A Lourdes*, saudação).

Mais que isso, é possível asseverar que um considerável número das representações religiosas dos poetas populares se apoia em uma leitura das Escrituras Sagradas, entregue pelos evangelizadores históricos ao campesinato chileno ou, ainda, pela leitura direta dos textos sagrados. Deste modo, junto ao modelo metuculo de composição (dimensão estritamente vinculada à versificação), encontra-se uma meditação crente que busca a reapropriação existencial do sentido da Escritura (dimensão ligada à interpretação da fé).

Esta reflexão sobre a poesia religiosa está em consonância com a reflexão teológica do mistério de Lourdes. Como destaca

Laurentin, a mensagem de Lourdes não pode jamais ser resolvida através da mera “coleção de palavras”, mas em um conjunto de “atos e acontecimentos, carregados de significação” (Laurentin, 1964, VI, p. 257). A tradição poética cristã na qual é interpretado o relato das aparições de Lourdes é um bom exemplo da tese a ser demonstrada. É nesta tradição que será possível dirimir o domínio da fabulação poética ou novelesca, inspirada, exclusivamente, nos critérios estéticos ou em outros.²⁰ Daí, então, a criação poética que surge no horizonte de uma pré-compreensão cristã do sentido.

Acontecimento histórico e liberdade poética

A poesia a Lourdes se caracteriza por um número definido de traços literários e retóricos, comuns na poesia ao divino em geral, já descritos em outros trabalhos.²¹ O primeiro aspecto, em destaque nos diferentes versos estudados, é a liberdade com que o poeta se refere aos acontecimentos da Gruta de Massabielle. O cantor ao divino não tem nenhuma dificuldade em introduzir elementos que não estão expressamente indicados nas aparições, no sentido de realçar determinadas ações. Isso pode ser lido nestes versos:

Um fulgor daquela colina,
bastante agradável e suave saía,
talvez se estrela seria,
ou da lua um clarão.
Muitas vezes estava lá para vê-lo,
o olhava nessa rocha,
sentada na relva,
sonhando sonhos de harmonia;
foi florescendo inocência
e eternamente assim seja.
(Carmen López, Melipilla, *Lourdes*, II).

Ou, então, em outro verso:

²⁰ Cf. a excelente análise de Jakobson e Bogatyrev, no artigo *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, publicado em 1973.

²¹ A análise destas características pode ser lida no trabalho de Arias (1979), em particular p. 202-206.

Pouco a pouco foi se aclarando,
uma figura foi aparecendo;
com uma cara de lua,
que parecia estar falando.
(Idem, III a).

As imagens que o poeta propõe nestes versos não distorcem o profundo sentido do aparecimento. Ele o torna mais impactante, dando uma grande força estética. No caso citado, a imagem faz alusão ao momento da primeira aparição, dando ênfase que a luz, no começo difusa, foi paulatinamente tomando forma. É claro que a metáfora indicada deseja destacar que o fato é inusitado e, aos olhos da vidente, pouco a pouco a luminosidade adquiriu a forma de uma “dama vestida de branco”.

Através de diferentes figuras retóricas, as diferentes comparações, nos versos analisados, conduzem a ressaltar determinados episódios das aparições. O destaque, por exemplo, é o lugar da aparição, chegando a possuir o grau superlativo de beleza e claridade:

[...]. uma bela luzinha,
que se viu tão luminosa;
sendo a mais valiosa,
da beleza que encerra,
aos seres da terra,
acolhe, Mãe piedosa.
(Arnoldo Madariaga, Chacarilla, *Lourdes*, I b).

Ou também:

Na gruta divina,
mais resplandecente que o sol.
(Idem.)

O poeta imagina que todos os elementos ligados ao aparecimento são transfigurados em um espetáculo de harmonia, de beleza e de um sentido estético profundíssimo, mas, em todo momento, incorporado a uma economia religiosa:

Foi tão grande esta harmonia,
ao ver tua linda figura,=
vestida com espuma branca,

teu cinturão cor celeste;
 nos trazes um grande consolo,
 com tua linda vestimenta.
 (Luis Ibarra, Cocalán, Pour Lourdes, III b).

Os nomes atribuídos à virgem

A abundância das figuras retóricas chega à mais alta expressão nos nomes atribuídos à Virgem. Em geral, são numerosos. A maior parte deles pode ser dividida em dois grandes grupos. O primeiro faz referência à maternidade (“Maria, Mãe de Cristo” e, por extensão, Mãe de todos os homens). O segundo faz menção a seu imaculado nascimento (ela é a Imaculada). Existem, todavia, poucas alusões ao rol de intercessora ou mediadora diante de Deus. As metáforas são, frequentemente, forjadas em relação a elementos da natureza, bem conhecidos pelos poetas camponeses. Com estes diferentes nomes, construímos o seguinte quadro:

TABELA 1 – Nomes mais comuns atribuídos à Nossa Senhora

| Virgem | Papel Maternal | Papel intercessor | Figuras |
|-----------------------------|---------------------|------------------------|--------------------------|
| Maria | Mãe de Deus | Virgem medianeira | Estrela da manhã |
| Virgem Imaculada | Mãe de Cristo | Doce medianeira | Pomba branca bonita |
| Virgem Santa e bendita | Mãe piedosa | Virgem Santa Milagrosa | Estrela brilhante |
| Virgem Santa de Lourdes | Mãe carinhosa | | Espelho da lua brilhante |
| Virgem de Lourdes Bendita | Mãe celestial | | Belo bosque frondoso |
| | Mãe do Verdadeiro | | Estrela resplandecente |
| Nossa Mãe Imaculada donzela | Santa Mãe ternura | | Pérola da boa escolha |
| Divina e Santa mulher | Mãe Santa Imaculada | | Flor da beleza |

A arquitetura retórica pode alcançar a máxima sofisticação na confecção de décimas sob a forma de um conjunto de ladainhas. Não registramos todas as invocações, pois o esquema anterior deixaria desproporcional a última coluna. A modo de ilustração, pode-se citar a seguinte poesia:

Você é a estrela mais divina
Você é a beleza dos cantores;
Você é o templo mais divino
Você é a Mãe das Dores.
Você é o diamante mais fino
Você é o astro luminoso
Você é o farol de fulgor
Você é a joia mais preciosa
Você é a estrela do mundo
Você é a Rainha de meus amores.
(Moisés Rojas, Rinconada de Manantiales, *Lourdes*, I).

O poeta e a Virgem em diálogo

A questão mais importante, emergente dessas metáforas “nominais”, não se desenha propriamente no nível de sua diversidade, mas no âmbito de um diálogo religioso entre a Virgem e o poeta. Na maior parte dos casos, ele se expressa na saudação, em geral incorporado na primeira décima. Esta comunicação pessoal e íntima, autêntica oração, se abre à relação interpessoal, quando se considera a relação – no caso, bastante complexa e problemática – do poeta camponês com seu auditório. Isso será tratado brevemente nas conclusões. A saudação mencionada arraiga uma formalidade poética muito precisa: a reiteração dos pronomes possessivos, que permitem situar a individualidade tanto do autor da décima como a da Virgem:

Com humildade e atenção,
e músicas de harmonia,
para celebrar teu dia,
eu canto essa oração.
É tanta minha devoção,
é imenso meu sentir,
com que te quero servir,
a ti, Virgem Medianeira,
a teu reino mundo afora,
que acolha quem quiser.
(Manuel Gallardo, Aculeo, *Lourdes*, II).

Ou, então, como destaca outro cantor:

Virgem Santa de Lourdes,
eu vim para a tua presença,
para implorar tua misericórdia;
que teu brilho me ilumine.
Tua gratidão me confunde,
Rainha e Senhora do céu,
Gostaria, através de você,
pedir ao Nosso Senhor
que torne mais suave a dor
de meus irmãos chilenos.
(Rodemil Jerez, Aculeo, *Lourdes*, saudação).²²

O espírito de oração, expressão de uma pré-compreensão cristã do mundo, trata, como regra intrínseca, a construção das décimas e as situa para além da fronteira da criação poética, oriunda de simples motivações artísticas. A décima a Lourdes não é a mera cópia de um relato religioso. Ela é a leitura religiosa de palavras e acontecimentos religiosos. Neste sentido, há um prolongamento do sentido originário da revelação misteriosa da Virgem a uma camponesa dos Pirineus, no mesmo sentido que faz parte da experiência crente de um grupo de camponeses do Vale Central do Chile. Ao destacar o carácter camponês das duas experiências religiosas, deseja-se explicitar a constatação sócio-histórica e, em nenhum caso, sustentar a explicação da continuidade religiosa dessas experiências.

O canto como oração de intercessão

Como foi salientado repetidas vezes, os versos estudados não podem estar desvinculados do espírito de oração no qual eles surgem. A importância da oração destaca uma das características particulares do fenómeno religioso, nascido nos Pirineus franceses. Neste sentido, o primeiro interpelado, através do relato das aparições, é o próprio poeta. Essa é a base da qual surge toda a

²² Arias torna explícito este nexos: “O uso de tanto pronome possessivo tenta introduzir o sucesso nos desdobramentos íntimos do ser humano que está escutando: afirma a relação pessoal, íntima e sentimental” (1979, p. 205. A análise sobre o uso de pronomes possessivos na linguagem religiosa em Ladriere (1984, p. 59ss.).

“leitura” do relato de Lourdes pelos cantores estudados. Deste modo, a história das aparições não se mostra jamais como um relato de tipo trovadoresco, menos ainda como algo estranho ao poeta. Através de sua música-oração, o cantor destaca o aspecto constitutivo da mensagem da Virgem Imaculada a Bernadette: oração com vistas à conversão. A saudação tradicional se transforma, em muitos “fundões”, em uma lamentosa oração à Virgem:

Virgemzinha de Lourdes,
aqui eu venho cantar
e aqui venho implorar,
tão santíssima Mãe.
Com lágrimas de sangue,
Peço-lhe que me dê misericórdia.
Virgem cheia de humildade,
Você nos dá a ternura,
e a todas as criaturas,
a Glória é uma cidade.
(Augusto Cornejo, os Hornos, *Lourdes*, I).

A oração do cantor ao divino não é uma oração exclusivamente intimista. Ela se insere em um contexto muito mais amplo: a oração de um povo sofredor.

A poesia a Lourdes é, em um primeiro momento, o encontro fervoroso de um crente com Deus e, no segundo, o diálogo de um crente que pede por todos os homens, em especial pelos que, individual e socialmente, sofrem:

Eu vim para saudar-te,
na tua misteriosa Gruta;
e com uma fé absoluta,
a teus pés estou ajoelhado;
teu chamado eu recebi,
teu fervoroso adorador,
e faço meu clamor
a minha pátria dolorida.
(Domingo Pontigo, San Pedro, *Lourdes*, I).

O poeta não se encerra em um diálogo vertical com o sagrado. Pelo contrário, parece que sua poesia-oração é fruto celebrativo de uma representatividade do humano, assumida por ele, elevada no louvor ou na prece ao mistério divino. A oração do

poeta camponês é integral, analisada de qualquer perspectiva. Ela envolve todos os homens e o homem todo. Nesta medida, pode-se afirmar que ela está profundamente entroncada com a oração que emerge desde Lourdes.

Dimensão social do canto ao divino

A oração apresenta a permanente preocupação com sofrimento humano e, em particular, com a miséria. Sem dúvida, a pobreza em que vivem os cantores é um solo fecundo para o surgimento dessas preocupações. No entanto, é possível atrever-se a pensar em uma razão mais profunda, que lança suas raízes na pré-compreensão específica do cantor. Como foi salientado anteriormente, o canto ao divino por Lourdes nunca peca por “celestialismo”. Ele transmite uma série de reflexões morais, econômicas e políticas. Com efeito, os recursos simbólicos da tradição cristã campesina, como de toda a tradição religiosa que não se fossiliza, assumem, de modo íntegro, o religioso e o “mundano”. Isso permite captar intuitivamente, no caso desses cantores, as injustiças e opressões sociais e culturais. A história crítica de Laurentin oferece muitos dados a respeito da captação ingênua de Bernadette e dos prejuízos e práticas opressivos da sociedade francesa do século XIX.²³

A ênfase de alguns dos cantores na injustiça e na miséria, que se vincula com um tema bíblico por excelência, retoma seu vigor no relato de uma vidente que viveu no meio de grande austeridade, encontrando eco, pois, em um terreno que faz parte da experiência histórica do cantor (Salinas, 1985). O poeta camponês se sente bastante próximo à protagonista das aparições. Ele percebe que não é possível entrar em comunicação com Deus,

²³ A esse respeito, nota-se a miopia das classes ilustradas em aceitar que a Virgem falava com a jovem campesina no idioma *patois*: “Foi perguntado a Bernadette como a Santa Virgem havia conseguido falar-lhe, como ela o pretendia, em uma língua tão indigna, como o *patois*. Ela respondeu que era porque o sabia falar. A Santa Virgem devia sabê-lo ainda melhor. Por outro lado, a Santa Virgem sabia falar todas as línguas” (Laurentin, 1962, III, p. 233).

caso não haja simplicidade e humildade, para apreender uma mensagem que só pode ser escutada onde não há orgulho: condição vivida por antonomasia por Bernadette. Em um dos versos, chega-se a sustentar que foi, justamente, essa condição de pobreza que a tornou agradável diante de Deus:

Me dizem que Bernardete
era uma menina brincalhona
e, por causa de sua pobreza,
era grande o seu sofrimento.
A Virgem viu sua penúria
e, por ser pobre, a escolheu
e até lhe apareceu
às margens de um riacho;
era um onze de fevereiro
que, com seus olhos, a viu.
(Olegario Méndez, Isla de Maipo, *Lourdes*, I).

É a partir dessa compreensão crente que se deve, pois, entender os versos que dão destaque, à situação social de Chile. O cantor, qual profeta, denuncia, com toda a força de sua oração, as situações que produzem dor e miséria, os quais negam o projeto de Deus aos homens. Por isso, conclama-se a Virgem:

Nossa Mãe Imaculada,
te suplico com fervor;
Ouvi agora o clamor
de minha pátria esperançosa.
Que Deus volte o seu olhar,
aos pobres e humilhados,
com sede e famintos;
mal conseguem o pão;
hoje venho te implorar,
por este Chile angustiado.
(Domingo Pontigo, San Pedro, *Lourdes* 2, 1).

Deste modo, a denúncia do cantor camponês é um apelo doloroso pelos sofrimentos do povo, diante da enganosa manipulação do universo sagrado, para um fim proselitista. Se o poeta expõe tal problemática, é porque ele possui a confiança plena em Deus e na Virgem. Ele sabe que “olha”, com especial carinho, aos que têm mais necessidade, aos que padecem enfermidades,

injustiças e todos os males morais. O cantor percebe que o mistério da Virgem imaculada, manifestado em Lourdes, passa pelo reconhecimento de todos os males que nos “mancham” e que nos desintegram como indivíduos e enquanto povos. É em Deus, e no seu mistério, onde é possível encontrar compreensão a respeito do que escandaliza o homem: o mal. Por isso, o verso destaca esta subordinação do mal à misericórdia divina:

Cegos, coxos e paralíticos
peregrinam sem cessar,
até o teu sagrado altar,
em busca de algum alívio
e retornam agradecidos,
com uma alegria sem igual;
e livra-nos do mal,
dá a todos a melhoria;
eu suplico neste dia,
teu carinho maternal.
(N. N., *Lourdes*, III)

Mariologia católica e popular

Os versos a ou “por Lourdes”, ora estudados, mostram que a “leitura”, operada pelos poetas camponeses, ocorre no interior da tradição religiosa católica. As aparições situam-se, permanentemente, na relação com Deus, Cristo e as Escrituras. Mas elas não aparecem nunca como uma “revelação extraordinária”, capaz de suprimir os objetos de fé do cristianismo. Pelo contrário, elas reafirmam e fundamentam a economia da salvação. A Virgem proclama uma mensagem que realça o único e o verdadeiro Deus. Ela é enviada em um momento determinado da história humana, porque Deus deseja indicar, concretamente, as exigências que permitem uma conversão mais radical. A Virgem, neste contexto, é enviada por Ele:

Finalmente, minha amada pátria,
Flor entre todas as flores;
vou cantar minhas súplicas
à Maria Imaculada.
Em Lourdes foi proclamada,
pelo Divino Criador,

para arrulhar com seu amor,
aos agricultores pobres;
com meu verso ao divino,
louvo a Mãe de Deus.
(Domingo Pontigo, *Lourdes*, V).

Isso também pode ser expresso do seguinte modo:

O próprio Deus me mandou
e à terra me enviou,
como pomba eu cheguei,
para aliviar os enfermos;
sou enviada do Eterno,
neste lugar sagrado.
(Roberto Peralta, San Pedro, *Lourdes*, III b).

Para o cantor ao divino, no entanto, não basta frisar a relação hierárquica, existente entre a Virgem e Deus, pois é necessário referir, de modo mais concreto ainda, que até mesmo o lugar foi escolhido por Ele:

Por sua infinita ternura
venho celebrar-te.
É tão lindo o lugar,
que o Infinito elegeu
e a teu Santuário bendito,
entre quem quiser entrar.
(Manuel Gallardo, *Lourdes*, I b).

Nessa mesma direção, há outras duas estrofes:

A Lourdes da França, um dia
Nosso Senhor te mandou.
Bernardete te encontrou,
nas rochas que aí havia.
(Idem., III a).

No entanto, a Virgem Maria aparece, de modo especial no canto ao divino, como a Mãe do próprio Filho de Deus. Essa é a prova do cristocentrismo da tradição na qual surge o poeta. Tal cristocentrismo foi bem definido no artigo de Maximino Arias. Os versos a seguir ilustram, perfeitamente, essa ideia:

Virgem Santa milagrosa,
te saúdo com minha voz
já que ao Filho de Deus

foste mãe carinhosa.
(Roberto Peralta, *Por Lourdes*, II a).

Ou, ainda:

Ao final lhe disse Maria:
eu sou a Mãe de Cristo
e os homens eu vi
afastarem-se de seu guia.
(Carmen López, *Por Lourdes*, V a).

A promessa da Virgem a Bernadete, de “não fazê-la feliz neste mundo”, está relacionada com a paixão de Jesus Cristo:

A Virgem Imaculada,
para seu gosto e prazer
disse: logo será
à glória conduzida.
Bernadete de joelhos
rezava-Lhe com fervor
e a Virgem com amor
Lhe disse: serás feliz,
mas antes vai sofrer
como sofreu o Redentor.
(Lázaro Salgado, Santiago, *A Lourdes*, XV).

A ligação do mistério pascal com o sofrimento – que também constata Scannone – está, perfeitamente, explícita nas décimas por Lourdes (Scannone, 1976, p. 272).

Para terminar esta explicitação a respeito do carácter cristão da tradição na qual surge a poesia ao divino a Lourdes, pode-se assegurar, sem vacilos, que a Virgem não aparece, de modo algum, como uma grandeza desproporcional. Ela aparece na relação estreita com Deus Pai e Deus Filho. É possível ver com claridade que, inclusive, os distintos nomes que ela tem – de acordo com a história de diferentes povos e culturas – não aparecem para o cantor, pois, enquanto simples invocações, remetem à mesma pessoa. Para o poeta, a oração à Virgem de Lourdes não aparece mais significativa do que aquela que ele mesmo dirige a outra das invocações marianas:

Partiste sem cerimônia
a este solo sagrado,

e a Virgem do Carmelo
te preparou um aposento.
(Manuel Gallardo, *A Lourdes*, III a).

A localização geográfica das aparições não passa inadvertida para o cantor. Ele possui um apego muito íntimo à sua terra. Daí, então, a relação de proximidade e distanciamento passa a ser importantíssima para a compreensão de alguns conteúdos dos versos:

Mãe Santa Imaculada,
apesar da distância,
aqui no Chile como na França,
de todos és homenageada.
(Lázaro Salgado, *Lourdes*, XVI).

Para o poeta, é evidente que, se a Virgem “chegou” ao Chile, é porque ela mesma tinha o desejo de amparar o povo chileno:

Igual à pomba mensageira,
que ao mundo traz a paz,
ao Chile quis chegar
esta Virgem medianeira.
Cruzou mar e cordilheira
em busca deste lugar
e formou seu abrigo
entre todos os chilenos;
e neste local de sonhos,
hoje venho te visitar.
(N. N., *A Lourdes*, V).

Isso não implica, de forma alguma, desconhecimento sobre os instrumentos que ela usou para propagar sua mensagem:

Eu não dou qualquer trégua
cantando com elegância,
apesar da distância,
chegou a este Chile querido:
os Padres a trouxeram
dos jardins da França.
(Amoldo Madariaga, *A Lourdes*, V b).

Com esta longa explicitação a respeito do carácter cristão da tradição campesina, foi possível ilustrar, através de numerosas

décimas, o tipo de leitura que os poetas camponeses realizam do relato de Lourdes.

Ao longo das diferentes décimas analisadas, fica claro que a articulação de um novo sentido no canto ao divino ocorre em articulação à construção poética de enorme riqueza, de forma a permitir reprojeter os conteúdos da fé. Ela é uma poesia definida por uma tradição vigorosa e atual. O poeta se sente dependente de uma “Tradição e de tradições”, mas sem complexos repetitivos. Ele “é fiel e livre”, afirma Maximino Arias Arias (1979, p. 210-211). Tal vigor provém de um sentido religioso, permanentemente reapropriado, a partir da tradição católica, e recriado no contexto de uma cultura campesina.

O sentido da experiência religiosa das aparições de Lourdes assume, na poesia ao divino, aspectos inéditos. Quem sabe esses poetas respondam, positivamente, ao desejo de Bernadete, que dizia em seu leito de morte: “Quanto mais simples se escreva, melhor será” (Laurentin, 1979, p. 247). A poesia por Lourdes não é ingênua nem ornamental. Ela é produto de um esforço poético-religioso para mostrar o sentido religioso, o qual jamais pode ser totalmente dominado, pois foge de nós. Embora poesia simples, não está isenta de refinamento estético. Ela permite responder, através da criação de um sentido, à sobriedade de um diálogo misterioso entre o sagrado e o humano. A poesia ao divino por Lourdes e, em geral, o canto ao divino desenham um desafio importante aos que se preocupam pela inculturação da fé. Na verdade, estes versos representam uma autêntica poesia religiosa, no marco mais estrito de uma tradição cultural específica. Eles sugerem que a inculturação da fé não é uma propagação, nem a transmissão de um sentido sempre unívoco. No fundo, ele é plenamente metafórico, isto é, apenas pode ser apreendido a partir da linguagem religiosa de uma tradição crente e jamais a partir de um ponto zero.

5. AS INOVAÇÕES RELIGIOSAS DO UNIVERSO MAPUCHE

Introdução

Os capítulos anteriores detiveram-se no estudo das diferentes reformulações concernentes aos símbolos religiosos nas culturas camponesas e populares. Este capítulo e os dois próximos se centram no esboço da interpretação semântica de alguns eixos fundamentais do universo religioso Mapuche. Nesse sentido, é possível afirmar que a reconstrução e a interpretação dos imaginários étnicos foram reiniciadas, sistematicamente, nas últimas décadas. Isso se deve ao surgimento de novas metodologias antropológicas que enfatizam o papel importante das estruturas simbólicas. Elas incluem um “trabalho teórico” preocupado em recolher as tradições e interpretações nativas. A partir de vários estudos de religião Mapuche, é possível reconhecer a importância do simbolismo Mapuche, pois está presente nos grandes e pequenos cerimoniais. Tal simbolismo consiste em um conjunto de crenças e rituais sagrados e está presente na maioria dos momentos da vida quotidiana e na linguagem nativa (*mapudungun*). O simbolismo Mapuche é bastante complexo, porque ele apresenta uma grande multiplicidade de formas de expressão, como as hierofanias, os mitos, os rituais, os gestos, a música, a dança, etc. Em muitos casos, ele demonstrou sentidos profundamente enigmáticos para os estrangeiros (*winkas*). Por isso, a tentativa é uma aproximação com base em algumas ressonâncias semânticas encontradas em muitos destes símbolos estudados.

No entanto, apesar dos consideráveis esforços de antropólogos, etno-historiadores e etnolinguistas, com o fim de destacar a complexidade do universo semântico, pode-se afirmar que ainda predominam, na abordagem dos chilenos, muitos estereótipos sobre a religião Mapuche. Eles são produtos da forte herança de

estudos positivistas do final do século XIX e início do século XX. A intenção não é, então, explicar o universo religioso Mapuche, mas delinear a compreensão de alguns eixos semânticos da religião nativa. Na verdade, a compreensão da simbologia Mapuche é realizada a partir de uma estrutura interpretativa que não corresponde, estritamente, aos sujeitos Mapuches que manipulam as chaves interpretativas da cultura, cujo estudo é específico dos antropólogos. Por isso, a interpretação situa-se em um terreno metadiscursivo e sua natureza é, portanto, especulativa.

Esta preocupação hermenêutica pela linguagem nativa, pelos conhecimentos aborígenes e pelas práticas regionais permite destacar as mudanças que os símbolos da religião tradicional sofreram em contato com diferentes tradições e com o imaginário cristão no século passado. Como aparece em muitos trabalhos atuais, o cristianismo é uma parte integrante do imaginário religioso Mapuche, não na forma de um elemento *externo*, mas como um aspecto que passou a fazer parte de um “imaginário sincrético”. Isso se deve a uma série de operações relacionadas à transformação interpretativa dos símbolos e ritos cristãos no âmbito de sua perspectiva cultural. Por isso, interessa-nos expor esta produtividade semântica.

A reinterpretación simbólica do cristianismo é poética, mas pode estar ligada a diferentes estratégias e práticas históricas que, no século XX, as comunidades indígenas tiveram em relação à influência do cristianismo, embora, para alguns estudiosos, isso pode ser rastreado desde muito antes. Sem dúvida, a diversidade encontrada em muitas comunidades Mapuches atuais, exige repensar, criticamente, a noção ideológica predominante em amplos segmentos da sociedade dominante. De modo geral, esses setores ainda se referem “à” religião Mapuche.

Em relação a isso, deve-se notar que, para as ciências humanas, as perspectivas que estudaram o simbolismo Mapuche não são suficientes para aprofundar a relação originária na poética ancestral. Na verdade, os esforços teóricos, voltados a explicar tal simbolismo a partir das estruturas sociais das comunidades, da reprodução de um sistema econômico e, inclusive, de um “imagi-

nário” semiótico dualista, não são suficientes para assegurar uma “visão” que se desenrola sobre algo transcendente, que não é cultural, mas real. Em suma, o simbolismo tem um poder de evocação da realidade sagrada, a qual não se reduz ao que crê ou pratica um sujeito religioso ou de uma comunidade.

O estudo pretende mostrar a riqueza polissemântica do simbolismo cosmológico Mapuche. Essa é a principal base a partir da qual se constituem os eixos de sua concepção religiosa do mundo e o trabalho de reinterpretação realizado por sujeitos religiosos deste século. A partir desta mudança semântica, deseja-se mostrar que o “universo religioso” se encontra em um processo de transformação simbólica, passando de um conceito baseado no “espaço sagrado” para outro que incorpora uma tensionada concepção histórica do sagrado.

Para mostrar algumas características básicas do simbolismo religioso Mapuche, discutir-se-ão, em primeiro lugar, diversos aspectos semânticos relacionados com a imagem do espaço sagrado. Ele se resume a uma expressão de conteúdo cultural profundo, pois trata dos aspectos sagrados de lugares ritualísticos de oração e prática de orações. Em segundo lugar, pretende-se salientar alguns elementos religiosos relacionados com a imagem de um “lugar sagrado”. Em seguida, expor-se-ão diferentes aspectos linguísticos tal como eles são realizados, no discurso, pelos sujeitos religiosos atuais. Finalmente, apresentar-se-ão algumas indicações a respeito da criatividade religiosa Mapuche, desenroladas na reflexão sistemática de determinados eventos históricos que redefinem sua atual memória histórica.

O universo simbólico Mapuche e o *topos* sagrado

A introdução do livro indicou que a análise hermenêutica da religião levou a delinear o simbolismo, a linguagem e a prática ritual, enquanto partes de um processo que envolvem a recuperação de um repositório comum e a própria criatividade comunitária e individual. Nessa direção, pode-se defender que os símbolos arcaicos do universo religioso são “cosmológicos” e que perma-

necem presentes no atual universo religioso Mapuche. Em outras palavras, para os Mapuches, *Wenumapu* (terras celestes), *Mapu* (terra), *Co* (água) e *Antu* (sol) fazem parte de uma compreensão religiosa do mundo. Da mesma forma, há uma série de figuras religiosas que habitam este mundo, como: *fileu* (figura espiritual) e *nngen* (força que domina). Há, inclusive, outras figuras míticas associadas, às vezes, com personificações do mal, como é o caso de *witranalwe* (espectro), *Anchimallen* (ser luminoso) e *Chonchon* (cabeça de bruxa voadora). Outras figuras são associadas a personificações positivas, como a *Shumpall* (ser da água) e *Mankian* (homem transformado em pedra). Nas frases e conversas dos nativos, os símbolos míticos e personificações não possuem um significado “idêntico”. É necessário, pois, explicitar os diferentes contextos que permitem explicar os significados destes símbolos, sempre relacionados com as tradições e as memórias locais.

De modo algum, tais símbolos e figuras são simples repetições do “imaginário arcaico”, como se, por detrás de cada um desses símbolos e relatos, não existisse uma rica tradição interpretativa. Na verdade, a poética e a mitologia religiosa atual não coincidem, exatamente, com a poética e a mitologia religiosa antiga, porque elas admitem um trabalho de recriação, realizado através do entrecruzamento semântico de diferentes tradições. Neste horizonte, pode-se considerar o conjunto de discursos e práticas religiosas inerentes ao campo religioso Mapuche, resultado de um complexo processo de ressignificação dos conteúdos ancestrais (Salas, 1995, p. 137-169).

Para o imaginário religioso do povo Mapuche, não se pode estudar este riquíssimo tecido semântico na sua totalidade. Para ser mais preciso, é possível salientar algumas indicações a respeito do simbolismo de um importante ritual, chamada de *súplica* ou, na língua indígena, *Nguillatun*. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que, neste ritual, estão intrinsecamente ligados aspectos linguísticos e práticos. “Em todos os rituais Mapuches, *palavra* e *gesto* conformam uma unidade [...] Nesse sentido, os anciãos estabelecem uma clara relação de sinonímia entre as expressões: *Nguillatun Dungun* (falar solicitar) e *lukutun Dungun* (‘falar ajo-

lhado’)” (Golluscio, 1989, p. 39). Por isso, nesse contexto cultural do rito, não há como separá-lo da “palavra”. Esta afirmação é válida para vários rituais importantes, entre os quais o *Nguillatun* (a súplica comunitária), o *Machin* (cerimônia de consagração de machi), o *Ngueikurewen* (mudança de *rewe*), o *Machitun* (cerimônia mágico-terapêutica do xamã), etc.

De forma resumida, pode-se salientar algumas indicações desta rogativa comunitária. A maioria dos pesquisadores que tentaram entender a cerimônia principal destaca que *Nguillatun* é um ritual comunitário que liga, de modo recíproco, o mundo humano com o mundo sagrado, visando à conservação do universo. Foerster resume esse caráter através da seguinte afirmação: “O rito é um sistema de reciprocidade, de contraprestação cósmica” (Foerster, 1985, p. 92). Por certo, existem abundantes pesquisas sobre os aspectos rituais e sociais deste rito. No caso, o fundamental está em mostrar as articulações simbólicas que lhes são subjacentes. A chave está em uma visão sagrada da terra (*Mapu*), de modo que toda a relação com o divino seja realizada a partir do sentido sagrado do cosmos e suas diversas personificações.

O simbolismo cosmológico, ou seja, o conjunto de significados variados, que fundamenta os elementos siderais – como o céu, o sol, as estrelas, a lua, a terra, a noite, o dia –, permite forjar uma visão *sagrada* do universo natural. O nome que os *Mapuches* (povo da terra) se autoatribuem expressa esta pertença originária e simbólica ao sagrado telúrico. O ritual comunitário Mapuche, apesar da grande diversidade, está focado em uma compreensão muito sutil e complexa do sagrado. Ele se baseia na rica multivocidade, proporcionada por suas palavras, para designar os fenômenos telúricos e astronômicos. Numa expressão, trata-se de uma cosmologia religiosa. Isto se evidencia claramente no mito de origem dos Mapuches, o qual narra a luta do *Cai-Cai* – a serpente inimiga dos Mapuches – e *Tren-Tren* – a montanha sagrada que socorre os primeiros homens.

No entanto, esta importante cerimônia religiosa não se reduz apenas à preservação do universo e à guarda simbólica da reciprocidade. Na verdade, através de um rito comunitário, eles

agradecem – se corresponde a uma dádiva – os ciclos da terra e a abundância de alimentos. Além disso, a cerimônia busca representar também uma relação mais radical com a ordem sagrada. Sem dúvida, o simbolismo presente neste ritual Mapuche tem, então, um aspecto cultural e um representativo. O *Nguillatun* não é apenas o sacrifício; é um tecido simbólico heterogêneo, remetendo a elementos astronômicos, com a finalidade de mostrar a complexidade e a magnificência da ordem sagrada. Em outras palavras, são os símbolos cósmicos que construíram o primeiro vínculo com um mundo sagrado.

Da perspectiva hermenêutica, a simbólica Mapuche deve ser, ainda, compreendida no contexto de um trabalho com sinais extraordinários. Na verdade, trata-se de uma “visão extraordinária” (*perimontum*) de uma pessoa, em seu estado consciente e, ademais, outra visão na qual a realidade sagrada é percebida a partir da atividade onírica. O Mapuche reconhece um valor aos sonhos (*peuma*) para entender a vida cotidiana e, especialmente, em sua relação com o sagrado. A “visão” Mapuche do sagrado poderia ser considerada como uma concepção “progressiva” (Nakashima, 1986, p. 185-199), porque considera tais “imagens” como vias de acesso que a alma pode ter para o trans-humano. No caso da *machi*, o conhecimento, alcançado no estado de transe (*Küymün*), é fundamental para a sua prática terapêutica. O testemunho a seguir comprova esta concepção, no qual os três elementos se juntam:

Neste mundo, você aprende porque Deus assim o deseja; por si só, a gente não aprende. Ele capacita as pessoas para isso. Em sonho, Ele me disse: quando Eu te mostrar a vegetação, sinta o aroma puro e acredite que é remédio. Foi desse modo que eu conheci as plantas. Ninguém me ensinou que Deus está me ouvindo. Ninguém me ensinou a conhecer qualquer planta. Eu conheci as plantas por pura revelação. Eu sonhava com um remédio e eu saía a procurá-lo e, inclusive, o encontrava por *Pewma* (sonhos) e *Küymün* (transe) (Citarella, 1998, p. 210).

Em suma, para entrar neste mundo sobrenatural, pode-se partir de diferentes simbolismos, presentes nas atividades rituais ou em diferentes discursos. Os sinais que compõem o simbolismo

Mapuche estão sempre relacionados com a ordem cósmica e onírica.

Isso pode ser percebido na expressão simbólica cósmica que, no mundo Mapuche, é expresso no *nguillatuwe*. Ele pode ser considerado como a expressão metafórica de um sinal do cosmos, que se reporta ao nexos existente entre a *terra celeste* e a *terra debaixo*. O *nguillatuwe* seria o acesso dedicado ao sagrado, ponto de sutura entre este mundo e o outro. Trata-se do espaço ritual por excelência, pois aparece revestido das propriedades do *wenumapu*. Ele “significa” o espaço sagrado por excelência. Por vezes, em algumas regiões, “é denominada *pillan lefén* (pampa pian) ou *milla lefén* (pampa preciosa, literalmente pampa de ouro)” (Casamiuela, 1964, p. 59). Como todo lugar *sagrado*, esse espaço admite uma pluralidade de significações associadas a si mesmo. Segundo Alonqueo, “O *nguillatuwe*, ou seja, o cemitério, está dividido em quatro partes, representando o globo terrestre. Trata-se de um microcosmos, onde está concentrado o poder de Deus” (Alonqueo, 1979, p. 25). O termo castelhano microcosmos, utilizado pelo educador Mapuche, refere-se ao par “micro-macro”. Ele é útil na nossa visão da realidade, pois evidencia claramente que o “cosmos” Mapuche aparece integrando diferentes níveis e, acima de tudo, que o natural e o sobrenatural se imbricam. O mundo de cima (celestial) está expresso neste mundo e, desde o mundo debaixo, pode-se “voar”, apesar dos perigos, como faz a *machi*, para o mundo das alturas.

O *nguillatuwe* representa, então, o cosmos sagrado, não à maneira de um simples lugar, mas como lugar “santo”, “onde as pessoas rezam diante do Sagrado”. Este espaço ritual é um “cosmos” sagrado em miniatura. Essa representação também aparece no tambor xamânico, o *Kultrun* da *machi*.²⁴ Como foi salientado, a superfície do tambor reproduz um microcosmos em miniatura e, para a *machi*, ele tem um poder tão especial como o de *Rewe*, a escada sagrada através da qual ela galga, quando está em transe.

²⁴ Neste instrumento musical, encontra-se sintetizada a frágil vinculação entre os níveis do cosmos mapuche (Cf. Grebe, p. 39ss.; Marileo, 1995, p. 94ss.).

O *nguillatuwe* cumpre, então, um importante papel simbólico no ritual da comunidade. Como a *Rewe* e a *Kultrun* da *machi*, ele aparece associado com o simbolismo da terra. Por exemplo, no que diz respeito a este espaço ritualístico, existe uma série de proibições tradicionais. Este lugar não pode ser manchado nem utilizado para atividades de cultivo e, na maioria das vezes, os *winka* (chilenos) não podem pisar sobre ele. Na verdade, “ninguém pode utilizá-lo em proveito ou lucro particular ou coletivo” (Alcamán & Araya, 1994, p. 24). O núcleo semântico profundo aponta sempre para o mesmo eixo: a terra onde se reza é solo sagrado. E isso realça um sentimento de suma importância, pois a interpretação simbólica evidencia que a terra é o lugar no qual o sagrado se manifesta.

No imaginário Mapuche tradicional, não há possibilidade de separar *mapu* e *wenumapu*. Por isso, “de acordo com nossos avós, há outra terra semelhante, invisível e é conhecida como *wenu mapu* (terra celestial). Este mundo invisível é reproduzido de forma visível no *nag mapu*. Ele pode ser denominado de “terra originária”, por ter dado origem à terra habitada pelo homem e pela natureza” (Marileo, 1995, p. 102). Neste contexto simbólico, a terra não possui um “dono” humano, pois os únicos proprietários da natureza são os *rigen*. Aqui está a grande dificuldade do conceito ocidental de propriedade: a terra nunca pode ser individual, porque é comunitária. Assim, o crente está obrigado a um permanente agradecimento ao sagrado. De acordo com o depoimento de um Mapuche,

O *wallontu mapu* inteiro é considerado a casa onde mora e atua o Criador (*Ngünechen ñi tepün*). Por isso, a natureza e o mundo são sagrados, de forma que o homem só pode usufruir deles respeitosamente [...] Se ele é seu dono (*Ngen itro kom*), a submissão do homem deve ser a resposta de gratidão e a contribuição para a harmonia da terra. Qualquer transgressão a esta correspondência da ordem priva o Mapuche das bênçãos sagradas e propicia a oportunidade para a introdução do mal em qualquer de suas categorias (Alcamán & Araya, 1994, p. 19).

O simbolismo inerente ao *nguillatuwe* é essencial, pois mostra que o cosmos não é somente um conjunto de forças sobrena-

turais. Ele é um tecido de significações a partir do qual o mundo aparece “habitado e habitável”. Através da textura deste simbolismo, a reciprocidade entre *mapu* e *wenumapu*, isto é, entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, é garantida. Todavia, isso significa aceitar que o simbolismo celeste e o terrestre surgem a partir de uma relação originária que permite a representação figurativa de um universo sagrado. A oração de um *Nguillatun*, na comunidade de Cauñicú, resume tais associações da seguinte maneira:

Te saudamos no meio do céu, Velho rei sol.
Velha rainha sol
em todo o mundo, que iluminas a terra.
Dono da terra, Oh Pai, Velho do pehuen. Velha do pehuen
(Gunderman, 1981, p. 60).

Trata-se, então, de mostrar – como se fará a seguir – que o poder de *Ngënechen* está “no mundo todo” (*Wallmapu*). Por isso, ele é efetivamente “Dono da Terra” (*Ngemapun*). Neste contexto, a cosmologia Mapuche não pode ser entendida dentro de uma racionalidade positiva, típica da ciência moderna, supondo que a realidade natural esteja desvinculada deste poder sagrado. Para os Mapuches, todos os elementos do cosmos se orientam para esse eixo sagrado fulcral. Por exemplo, na concepção Mapuche, a proximidade de fenômenos naturais, inesperados e desastrosos, só pode ser revertida através de uma cerimônia especial (*Fücho-tun*). Ou, então, as plantas medicinais (*lawen*) mais poderosas têm que ser reveladas às *machi* através de uma imagem visual especial (*perimontun* ou *Kümüin*) (Citarella, 1998, p. 271).

Essas expressões da poética ancestral são fundamentais, pois permitem captar que o simbolismo da terra define grande parte do imaginário cultural do Mapuche cotidiano e, até mesmo, das pessoas com conhecimento (*Kimün*). O homem sábio ou *kimche* é quem consegue esclarecer os significados mais profundos dos diferentes signos, pressagiando o que poderá acontecer durante a vida. Atualmente, o xamã (*machi*) é o personagem importante na elaboração de uma hermenêutica cultural dos signos cosmológicos. O *machi* ou a *machi* são pessoas relevantes, pois conhecem os

antepassados e as forças que rondam as comunidades. Eles operam, costumeiramente, com a fala em seus enunciados mais enigmáticos e misteriosos. Por isso, “o xamanismo tem como princípio cognitivo fundamental a imaginação poética, e percebemos, nesta forma expressiva, um dos pilares sobre os quais se desenvolve a experiência religiosa e o trabalho de cura da *machi*, tanto simbólica como empiricamente” (Ñanculef e Gumucio, 1991, p. 4).

Dentro da cosmologia tradicional, a relação com os poderes que animam a terra (*ngen*) é fundamental. Qualquer Mapuche sabe que todos os setores da natureza têm seu protetor: a fonte, o bosque, o lago e os pântanos (Grebe, 1993-1994, p. 45-64). Todavia, nem todos sabem decifrar as exigências que os homens têm em relação a eles. O sentido dos espíritos e das forças, presentes na visão Mapuche da natureza, pode apenas ser decifrado pelos diferentes membros do grupo acompanhados pelo xamã.

O simbolismo cosmológico está intimamente ligado ao simbolismo onírico e ao simbolismo de transe conseguido pelos xamãs. Um depoimento Mapuche, a respeito de uma *machi* conhecida, revela: “Na comunidade Mapuche, uma *machi* que tenha a força de sua fé em um *menoko* (lagoa) não pode abandonar esse lugar. E isso ocorre com todos os que têm consciência manifestadamente Mapuche” (Colicoy, 1992, p. 42). Para Colicoy, a força semântica do universo religioso Mapuche se encontra na terra sagrada de seus antepassados. Ela não pode ser abandonada, porque é habitada por espíritos e seres tutelados que acompanham permanentemente os Mapuches. O simbolismo onírico é apoio do símbolo cósmico. Neste nível, atualmente, ocorre uma transformação relevante, causada por esta sobre-exaltação do simbolismo do transe xamanístico.

No entanto, tal indicação evidencia uma questão hermenêutica conflitiva. O simbolismo dos xamãs é respeitado, mas também profundamente temido. Em relação à citação acima, observa-se que, por exemplo, a fé nos *ngen* das lagoas é conflitiva para toda a comunidade. Não se poderia generalizar e relacionar isso a todas as comunidades, pois, ao obter seu poder das *pajonales* – ou, senão, a vegetação ao redor das lagoas –, uma *machi* “será consi-

derada muito poderosa e temida diante da possibilidade de que ela manipule tanto as forças positivas como as negativas” (Citarella, 1998, p. 183). Sem dúvida, os espíritos malignos destes lugares privilegiados concentram uma parte importante da hermenêutica mágico-religiosa dos Mapuches.

No entanto, a espessura simbólica do universo religioso Mapuche, tanto do *Nguillatuwe* como da atividade interpretativa do xamã, apresenta um conjunto de associações com relação ao mal. Ela não é expressa apenas nas histórias, mas no próprio cosmos como, por exemplo, quando se têm em conta as coordenadas geográficas e os significados assumidos pelo nascer e pelo ocaso do sol. O Leste e o Oeste assumem conotações sagradas, pois se lhes atribuem valores positivos e negativos. O símbolo solar define as relações estabelecidas no nexos entre a terra celestial e a terra debaixo. Então, esse simbolismo tem o poder de expressar a tensão iminente em relação à ordem sagrada, quer dizer, entre uma ordem natural (boa) e o maléfico (*wekufi*). De fato, o símbolo solar é um eixo que confere significados bem definidos: o positivo ao leste e negativo ao oeste. A rigor, a questão simbólica mais interessante está ligada ao simbolismo da “circularidade”, garantindo a ordem simbólica, a qual expressa a eterna ordem das estações e da fertilidade cíclica da terra, evitando, assim, o “contágio” com a desordem, produto do mal.

Este simbolismo está associado aos significados que envolvem *awün* ou *awn*, cuja tradução poderia relacionar-se às ideias de *dar voltas e girar*, ou seja, *circundar*. O “circundar” o espaço ritual, como a “circularidade” presente nos demais rituais e no *Kultrun* da *machi*, está associado com imagens que permitem representar, simbolicamente, o cosmos “ordenado” pelos deuses e o cosmos “precário”, permanentemente ameaçado pelas forças dissolventes do mal, que se expressa multiformemente.

O círculo ritual (*awün*) permite representar o limite específico que as forças do mal não podem ultrapassar. As palavras Mapuches *awün* ou *awn* – que foram mal traduzidas como *trilha* – adquirem aqui sua força plena. Trata-se do andar em círculos a cavalo ou os movimentos dos bailarinos em torno do *Llangi* (altar

ritualístico) ou do *rewe* (escada da machi) ou, ainda, *a senda do pisotear* “realizada em torno do falecido”, garantindo sua proteção. Através deste círculo emerge uma “cópia” do universo sagrado e, através dele, se estabelecem as fronteiras do chamado espaço ritual. Para Casamiquela, trata-se de uma “espécie de círculo mágico” (Casimequel, 1964, p. 64), usado para limitar ou separar o espaço sagrado das forças de desintegração de um mundo habitável. O adjetivo mágico não é de todo relevante neste contexto.

A essência desse simbolismo está na relação semântica entre o centro e a ordem. No caso, pode-se introduzir um caminho mais frutífero no simbolismo do mal, que apenas torna inabitável o mundo debaixo. A este respeito, Elide afirma:

Nas fronteiras deste mundo fechado, começa o reino do desconhecido, ou seja, do informe. Por um lado, há um espaço cósmico, como o habitado e o organizado. Por outro lado, no exterior desse espaço familiar, existe a região desconhecida e temida, de demônios, larvas, mortos, estrangeiros; em suma, a morte e a escuridão (Eliade, 1955, p. 47).

O parentesco simbólico entre as três últimas imagens sugere que a ordem e a desordem são dois polos opostos: a ordem pertence à mesma família simbólica do lar, da vida e do dia, enquanto a desordem aponta para imagens opostas.

O conhecimento tradicional Mapuche estabelece uma relação especial entre o cosmos e o mal, algo completamente estranho para os formados na racionalidade moderna. As forças do mal têm uma relação complexa com o homem, com seu espírito, com seu corpo e com a natureza. No simbolismo Mapuche, o mundo aparece permanentemente ameaçado pelo *wekufu*, que poderia ser traduzido como “o maligno” ou, então, o “mal” que procura se expressar no cosmos. A ação desintegradora do mal faz com que a relação entre a ordem humana e a trans-humana seja sempre precária. Todavia, cada elemento tem a sua contrapartida positiva. No caso, “mundo de cima” – celeste, portanto (*wenumapu*) – tem sua correlação no mundo subterrâneo (*minche mapu*) –, isto é, terrenal. Opostas às forças do bem (*Küme newen*), encontram-se as forças do mal (*Weda newen*); e contra a *machi* existe

o *kalku*. As personificações do bem têm sua contraposição nas personificações do mal, como, por exemplo, o caso do *tué-tué*, que aparece no imaginário campesino, etc.

Por esta razão, o imaginário Mapuche é um esforço sapiencial para compreender essa misteriosa ligação de realidade natural frente ao aspecto temerário do mal. Portanto, o ritual tradicional Mapuche é muito cuidadoso em relação às normas que resguardam os cerimoniais, por medo permanente de as ordens sagradas serem contaminadas pelas forças do mal. A nosso juízo, os diferentes esforços para entender a problemática mágico-religiosa das forças malignas ou da figura do *wekufu* não são plenamente satisfatórios. A maioria das tentativas tergiversa a questão ontológica do mal. O que houve foram tentativas de vincular a questão do mal com um conceito de experiência perceptiva Mapuche, mas este ponto de vista parece demasiadamente psicológico.

A análise da “narratividade” Mapuche de Kuramochi é mais interessante, porque ajuda a definir melhor a articulação de um simbolismo concernente ao mal (1990, p. 39-50). Se, nas sociedades tradicionais, não há nenhuma alusão ao mal frente ao medo de ser acometido pela malignidade, os relatos oferecem uma maneira de dar sentido a uma experiência aterrorizante. A narrativa de uma ação de feitiçaria, de uma aparição ou da transformação de alguém em ser maligno, possibilita captar melhor o permanente medo da comunidade tradicional e do crente Mapuche diante da ameaça da ruptura da ordem. Possivelmente, trata-se do medo remoto de quebrar o frágil vínculo entre o ordenamento sagrado, herança deixada pelos antepassados, e a ordem natural, concernente à sua própria autonomia.

A especificidade destes significados fundamentais evidencia o trabalho de sentidos ancestrais de imagens e figuras do mundo. Elas mostram que o sagrado Mapuche está localizado em uma tensão entre a ordem visível e outra invisível. A manifestação do cosmos torna-se visível através de um distanciamento que permite inserir-nos em um mundo entendido como cosmos, mas que, às vezes, pode tornar-se caos. O imaginário religioso se articula

nesse terreno precário e, por isso, necessita estabelecer-se como forma permanente de ritual e oração.

Em suma, poder-se-ia afirmar que, na classificação proposta na introdução, o simbolismo Mapuche admite claramente uma dimensão cosmológica e apresenta também uma dimensão psicológica, aspecto que não será aprofundado aqui. Ao seguir a especificação de Ricoeur, pode-se dizer que há três tipos de simbolismo, da mesma forma como ele concebe. A questão mais importante está em ver como emergem novos símbolos. Eles poderiam dar conta da criatividade semântica Mapuche, na qual a “visão” se abre a uma ordem histórica, instaurada pelo “ouvir” de uma palavra, uma oração e de uma narrativa, articulando a experiência traumática do *winkadugun* (língua estrangeira). A ideia está em salientar que a principal transformação religiosa se refere ao fato de que o imaginário religioso Mapuche, há vários séculos, não desiste de repensar a originalidade dessa religião, presente em seu território. Sua notícia é a “palavra encarnada não no cosmos, mas em um homem”.

Linguagem religiosa Mapuche, história e criatividade

Recentemente, diversos estudos sobre a cultura Mapuche mostram com bastante clareza que boa parte das práticas, ritos e crenças que constituem a identidade cultural e social das comunidades Mapuches atuais têm sua origem na conservação de algumas formas de celebração ritual e simbólica. Elas ressignificam tradições muito antigas que continuam sendo transmitidas de pais para filhos. A fórmula de todos os Mapuches mais sábios é ilustrativa: *Femkefui ta ññ kuifikeceyem* (“assim faziam nossos antepassados”) (Curivil, 1995, p. 40). Eles também afirmam: “os anciãos alimentam, através da sabedoria e do conhecimento, os jovens. Eles, por sua vez, entregam à nova geração o que aprenderam dos anciãos. Na verdade, sempre foi assim” (Marileo, p. 92). Em outras palavras, “tudo o que cremos nos foi entregue por nossos antepassados e foi repassado de geração em geração, o que permitiu enriquecer e fortalecer nossas tradições na forma verbal” (Alca-

man & Araya, 1994, p. 19). Neste nível, a relação simbólica entre o “ancião” e o “novo” é sempre íntima. Não é algo relacionado apenas ao poder, mas, principalmente, à autoridade e à sabedoria. Nessa cultura, ser um homem de conhecimento (*Kimche*) ou de sabedoria (*Mapuche Kimün*) exige um conhecimento que resguarde a tradição, sempre remetendo à experiência dos antepassados e que, por conseguinte, se expressa no saber profundo e implícito da linguagem cotidiana e religiosa.

Nesse sentido, a religião Mapuche é uma religião étnica ou “nacional”, como afirma Curivil. Ela faz referência ao conjunto de crenças, práticas e simbolismos que surgem a partir da experiência passada de um povo. Por exemplo, a prática do ritual *nguil-latun*, ou a da cerimônia social do Ano Novo Mapuche (*we tri-pantu*),²⁵ entre outras, reatualizam o laço social já instituído pelos antepassados. Assim, praticamente todos os discursos míticos e religiosos fazem alusão “aos tempos muito antigos”, etc. Em termos de uma teoria hermenêutica do símbolo, os Mapuches estabelecem, através de seu imaginário, a ressignificação de um discurso ritual arcaico, o qual permite responder às novas questões religiosas do presente, o que, em termos técnicos, se chama de “inovação semântica”.

No entanto, para compreender a criatividade religiosa, a primeira pergunta a ser respondida concerne ao fato de se o universo religioso Mapuche se deixa interpretar unicamente – o que foi feito muitas vezes – enquanto religião que apenas olha para o

²⁵ A comemoração do ano novo mapuche está ligada ao solstício de inverno. A combinação entre a lua e o sol indica o dia mais curto e o começo da época mais fria do ano. É dia sagrado (de festa, portanto). A comemoração começa no entardecer do dia anterior. A família anfitriã convida os vizinhos e/ou amigos, que levam alimentos e presentes. Durante a noite, há danças cerimoniais e a conversação gira, prioritariamente, ao redor de temas a respeito da ancestralidade. Na madrugada, antes do sol sair, primeiro são despertadas as crianças e, depois os demais. Então, vão todos ao lago ou ao rio mais próximo para se banharem, deixando a água levar tudo o que é “velho” ou algo que represente os maus espíritos e maus pensamentos, as doenças etc. Na sequência, vários rituais e celebrações são realizados, terminando com o por do sol. Assim começa, então, o ano novo mapuche (Nota dos tradutores).

passado. Em outras palavras, trata-se de uma religião que forma parte das religiões nativas caracterizadas como quadros míticos e rituais rígidos. Além destas perspectivas, será possível pensar que os mitos e as formas religiosas integram um conceito próprio de história? Ou, de outra forma, a consciência de eventos no meio Mapuche tem algo a ver com as chaves simbólicas e míticas?

Os Mapuches não desenvolveram um sistema de escrita. Eles têm uma cultura essencialmente oral, pois a forma de recordar os eventos está em conformidade com os “cânones” da oralidade. Eles não elaboraram sua visão sagrada, a respeito do que ocorre, através de textos, como é o caso das culturas semitas ou hindus. No entanto, apesar de não desenvolverem, através de suas normas culturais, uma escrita para narrar eventos religiosos, eles possuíam um conjunto de formas orais e narrativas a respeito das figuras sobrenaturais. A narrativa Mapuche permitiu falar das figuras do mal, como o *Ancimallen* ou o *Tué-Tué*, mas também possibilitou articular sua perspectiva de mudanças. De fato, havia pessoas com o ofício voltado à memória coletiva, como o *weupifes* ou historiador oral.

Os *weupifes* ou historiadores orais elaboravam um contíguo de eventos cujo gênero era chamado de *nütram* ou *nütramkan*. Lenz percebeu, no final do século XIX, a importância dessa categoria fundamental, levando em conta suas conotações culturais. Na verdade, isso “significa ‘comunicação’, ‘relação’ e, em geral, qualquer ‘conversa’” onde são esclarecidos os elementos básicos da memória étnica (Lenz, 1895-1897, p. 359). Em geral, estas “histórias” eram realizadas em um contexto do qual os estrangeiros eram excluídos. Segundo os estudiosos, eram bem definidas e passavam inalteradas de pais para filhos. Lenz diz ter ficado surpreso com essa forma de fazer uma “narrativa tão bem ordenada”. Em relação a isso, Koessler-Ilg afirmou o seguinte: “A elaboração oral dos araucanos é admiravelmente precisa quando o narrador a exercita em seu idioma; daí, então, a fidelidade na transmissão dos elementos através do tempo” (Koessler-Ilg, 1962, XXIII). Os relatos orais Mapuches fazem parte de uma memória tradicional, aspecto fundamental no momento de reconhecer não apenas sua dimensão cultural, mas também o concernente ao mítico-religioso.

Há, então, uma memória histórica oral, concernente ao “olhar” mítico-religioso – que é comunitário e local – a respeito do passado. Nessas narrativas, não existem “sinais” do narrador, tais quais se encontram nas narrativas mais recentes ou nas codificações típicas das grandes civilizações indo-americanas. É muito difícil determinar, na historicidade temporal, o papel de um narrador individual, como foi possível rastrear na cultura azteca e inca. Apesar disso, a narrativa Mapuche “histórica” é chave, pois, dentro dos relatos históricos (*Nüttram*), pode-se atentar para as histórias mítico-religiosas, mas nunca enquanto contos (*epu*) ou lendas.

Por isso, o fato de os mitos religiosos fazerem referência a um passado é relevante, podendo ser, na maioria dos casos, reconhecido. Nos mitos Mapuches, existem referências específicas ao passado. Na transcrição de uma história sobre a origem do *nguilatun*, lê-se: “Houve um tempo em que os Mapuches já não eram gente rica” (Augusta, 1933, p. 16). Nesse sentido, o mito transcrito por Alonqueo sobre *Kalfurrai* começa com a seguinte formulação: “Em um passado muito distante, talvez dez vezes mais antigo, diz-se que uma linda donzela [...]” (Alonqueo, 1979, p. 230). Em relação a isso, L. Harcha sinaliza que,

De acordo com os Mapuches, tudo isso aconteceu em um ‘antes’ difícil de precisar (*Kuifi*). Mas, nesse ‘antes’, pode-se distinguir graus crescentes de antiguidade. *Kuifi* é ‘antes’; porém *fütra kuifi* é ‘muito antes’, antigamente; ou seja, pode ser mais que os avós ou muito antes do que *kuifi*; *doy fütra kuifi*: ‘isso já deveria estar ao final do mundo nos *lituche*, aí onde os homens e também a mulher iniciaram ou, então, outrora e muito além de *fütra kuifi*. No entanto, *rume fütra kuifi*, ou seja, ‘eu já não sei, porque se deveria afirmar que ninguém sabe, nem mesmo os antigos avós’.²⁶

²⁶ L. Harcha, *definição empírica de “história” em uma comunidade indígena*, citado por Carrasco (1990, p. 104). Os estudos literário-linguísticos têm ajudado a reconhecer esta distinção mapuche, que ajuda a entender uma forma mapuche de assumir os eventos temporais. A contribuição das análises de R. Lenz, B. Koesler-Ilg, A. Salas, H. Caarrasco e Y. Kuramochi deve ser continuada no estudo dos relatos míticos, mais precisamente na relação que existe entre mito e história.

Neste nível, convém destacar os resultados de determinados semióticos dos mitos Mapuches. Como foi salientado, a matriz semiótica de alguns mitos Mapuches apresenta uma determinada “historicidade do mito”. Existem, pois, várias distinções nativas, encontradas no trabalho etnográfico, em diferentes comunidades. Por exemplo, é possível detectar diversas categorias indígenas preocupadas em diferenciar níveis de antiguidade. Todavia, elas aparecem, principalmente, na estrutura subjacente:

O evento primordial hierofânico não é um só, uniforme e estático. Ele se expressa em múltiplas formas e vai, relativamente, sofrendo transformações sucessivas e seriadas. O sentido do encontro ou o contrato entre sobrenaturais e humanos se revela como uma tentativa de possibilitar a interação e a fusão em tempos a-históricos e históricos, de espaços naturais e sobrenaturais e de seres sagrados e humanos, em uma síntese bastante heterogênea e complexa (Carrasco, 1992, p. 106).

Esta detecção das características temporais do mito Mapuche, com uma rigorosa metodologia semiótica, parece relevante, pois pode explicar o conceito Mapuche de “história oral”. Em efeito, história e mito estão associados a partir de uma “obra do símbolo e do mito”, que lhes permite reinterpretar os diferentes eventos. Esta dimensão está intimamente ligada a um caráter singular do povo Mapuche que, permanentemente, em sua história, selecionou os elementos que se adequavam ao seu *ethos* mítico-religioso. Poder-se-ia dizer que essa forma de preservar os elementos religiosos tradicionais permitiu, de forma permanente, uma integração seletiva das culturas invasoras.

Se o conhecimento tradicional e as ciências humanas enfatizam o valor da mudança seletiva, é possível pensar, em termos mais amplos, que as mudanças religiosas e, mais especificamente, as “inovações religiosas” não surgem somente neste século, mas emergem há vários séculos. A narrativa religiosa Mapuche, embora apresente um fundo ético-mítico comum, constitui-se a partir de memórias históricas, nem sempre claramente conhecidas pelos especialistas.

Nesse sentido, é conveniente salientar algumas indicações interpretativas gerais a respeito da tradição oral e da inovação

mítico-religiosa, objeto central deste estudo. No caso, a tradição religiosa antiga e a criatividade religiosa não se opõem, pois há uma exigência mútua entre elas. Isso permite responder aos desafios e aos eventos histórico-culturais que os Mapuches experimentaram ao longo de sua história. Os assuntos religiosos assumiram um conjunto de diretrizes que mudam sua forma ancestral de “ver”, isto é, a sua “visão” do mundo. Eles a refazem, tentando dar, através de tais reinterpretações, um novo sentido a diversos acontecimentos que afetaram seu desenvolvimento social. O imaginário Mapuche não se reduz a uma sociedade “fria”, isto é, que nega ou desvaloriza os fenômenos, porque os interpreta a partir de suas chaves tradicionais. Esta ideia permite dar conta das diferentes memórias históricas que estão por trás dos simbolismos e das narrativas na religião ancestral. Ela também evidencia a irrupção do cristianismo, associado ao fato mais complexo de sua história contemporânea.

Então, o movimento de produção de um “sentido histórico” parece extremamente relevante. Ele exibe a persistência de um simbolismo cosmológico que oferece as diretrizes básicas para a compreensão do presente e do futuro. Este imaginário religioso Mapuche não está perdido, pois é recriado. Ele se transforma e estabelece as condições sociais e históricas desse movimento semântico complexo que transpassa as metáforas religiosas. A isso se denomina de “inovação”.

Em uma comunidade Mapuche em mutação, a permanência de um simbolismo recriado e do ritual pode ser entendida a partir da ideia inerente a uma teoria da linguagem religiosa, assim como destacou Lucia Golluscio. A autora afirma que “o discurso ritual araucano é um universo simbólico de autonomia cultural. Sua efetividade é uma estratégia eficaz para a resistência cultural indígena, intimamente ligada à construção, isto é, à reconstrução da identidade social” (Golluscio, 1989, p. 41). Para este movimento religioso – presente tanto nas autoridades como nos principais sujeitos religiosos das comunidades e, ademais, em todos aqueles que têm “conhecimento” (*Kimün*) –, a religião é central para a vida cultural de um povo. Daí, então, o lamento

permanente pelo abandono das tradições, conforme o testemunho de uma machi:

Atualmente, meus filhos não se recordam mais de mim, porque agora não são como eram antes. Eu segurei com minhas mãos, peguei um punhado de terra e criei meus filhos. Por que agora os meus filhos pouco se lembram de mim? Não há mais crianças como eram antes, falava tudo em Mapuche, com a sensação de que as pessoas não O escutavam e não Lhe davam importância. Esse era *Ngnechen* (Citarella, 1998, p. 200).

Embora abrangentes, estas indicações sobre a capacidade de assumir o evento e reconsiderar uma história conflitiva permitem repensar o conceito usual de tradição em termos de uma hermenêutica do simbolismo religioso. Como sugere Gill, a tradição oral “por um lado materializa algo estável, definível, formal e resistente a modificações e, por outro, redefine sua vitalidade, seu significado real às respostas, dadas as situações culturais específicas, históricas e existenciais” (Gill, 1982, p. 63). Estas afirmações podem parecer teóricas, mas são cruciais para a compreensão do discurso ritual e simbólico dos Mapuches contemporâneos. Nesse sentido, Curivil menciona, especialmente, o profundo simbolismo presente em enunciados de preces a *Ngnechen*. Por exemplo, em *mapudungun*, a linguagem ritual reza: *mogelniemuiñ mai*.

O idioma castelhano deveria realizar um conjunto de declarações poéticas, algo como: Façam com que vivamos! Que vivamos com dignidade! Mantenhamo-nos com vida. Queremos viver (Curivil, 1993, p. 12). Nas diversas orações rituais, que podem ser estudadas nos trabalhos recopilados por pesquisadores da linguagem ritual, observam-se certas expressões arcaicas que correspondem ao simbolismo descrito acima. É possível evidenciar, por exemplo, que, nos tipos de linguagem religiosa, a fidelidade que o locutor litúrgico ou o homem de conhecimento usa – é uma *lonko*, *nguenpin*, *machi*, *weupife*, crente Mapuche – a respeito da tradição linguístico-cultural mostra o peso da sedimentação cultural nas orações litúrgicas. Todavia, há uma fidelidade à tradição oral, exigindo criatividade do sujeito. Por exemplo, a trans-

posição linguística maior supõe a oração xamânica no *nguillatun* comunitário, porque a primeira sempre enfatiza o eu (*inche*), enquanto a rogativa tradicional exige orar por todos (*inchiñ* = nós). Um tradutor de machi interpreta essa alteração, presente no testemunho de uma machi, da seguinte forma:

Ngenechen colocou *machi* na terra para recobrar a saúde aos doentes; portanto, a todos. Na realidade, a *machi* não tem privilégios. Tal como faz *nguillatun* quando diz, por exemplo, *inchiñ*. Isso significa todos, uma palavra igual a toda a comunidade que existe nesta terra. Assim somos nós. Esta é a tarefa dos Mapuches (Citarella, 1998, p. 201).

Em um trabalho já publicado, o objetivo foi tratar as orações rituais a partir de algumas unidades que estruturam os diversos momentos da oração. No caso, fez-se alusão a este jogo de pronomes (Salas, 1991, p. 40ss.). Seguindo a perspectiva de Gill mostramos que, em geral, a oração ritual tinha uma sequência, na qual era possível distinguir algumas unidades básicas, como: uma saudação às divindades, uma intercessão ou solicitação e uma despedida. Todavia, este método não é tão profícuo para analisar a criatividade simbólica, pois apenas fornece uma matriz geral para compreender a mudança a partir de unidades narrativas nas orações rituais, sem apoiar a noção mais interpretativa de “inovação simbólica”.

Todavia, ao levar em conta os enunciados reproduzidos nas orações rituais com traços ligados à ancestralidade – atualmente, ainda encontrados nas comunidades – pelos pesquisadores, pode-se observar que as formas discursivas já não são caracterizadas apenas por se referirem a uma celebração do cosmos, mas por um movimento que visa a um ato religioso existencial. Através disso, essas formas discursivas são reapropriadas na forma de representação com novos traços. No sentido mais ligado à pragmática do discurso, pode-se afirmar que as orações tendem a enfatizar elementos simbólicos cada vez menos cosmológicos para acentuar os elementos simbólicos mais históricos, conjunturais e pessoais.

Em uma oração comunitária de Cañicú, o orador, depois de invocar as quatro figuras do *Ngenechen*, destaca enunciados

como: “Pai, tenha, pois, misericórdia de nós, cuida dos teus filhos”; “Se teus filhos estão equivocados, coloque neles novos pensamentos”. As referências a uma relação filial, embora existam em tradições ancestrais, parece demonstrar certa influência do simbolismo cristão do Pai.

Em uma oração individual, do início do século, descoberta na Argentina, há uma declaração sugestiva a respeito de algumas transformações dramáticas que a sociedade Mapuche vivia depois da ocupação militar de seus territórios. Ela começa a alastrar a decepção, o desânimo e o medo. A reza Mapuche diz:

Dê-me apreço: por teu desígnio estou vivo,
que teu favor sobrepuja.
É assim como me ajudas *Ngënechen*
no desânimo dos homens importantes,
eu estou disposto a dar-lhes valor.
Isso é assim *Ngënechen*.
Você vai me favorecer, vai me dar coragem; logo, logo
me ajudará.²⁷

Nesse sentido, também se pode citar um trecho de uma oração *machi*, em um momento de crítica da função xamânica. Nessa oração de uma *machi*, há palavras como “meu bem” ou “Deus”, as quais não são as mais genuínas da tradição xamânica, pois apontam a reinterpretação de elementos provenientes do cristianismo.

Aqui estou sentada,
você deixou que eu me tornasse *machi* em nome do meu bem
e, em seguida, eu assim estou fazendo,
eu quero que me ajude, Deus,
você deixou que eu me tornasse *machi* para medicar
e eu não me envergonho de ser *Machi* (Cf. Citarella, 1998,
p. 245).

As orações destes três Mapuches de diferentes comunidades – e outras que alguém poderia encontrar no discurso religioso dos atores mais representativos – reúnem dois elementos. Por

²⁷ Cf. R. Lehman Nitsche, Handschr II, Trad. A. Raguileo.

um lado, são formadas por um conjunto de símbolos e expressões consideradas como parte do patrimônio antigo. Há, nos enunciados das três orações citadas, referências a símbolos cósmicos, pertencentes ao quadro comum de quase todos os Mapuches mais antigos. Por outra parte, é possível perceber também o início da reflexão sobre a experiência da “derrota”. Trata-se, pois, de uma nova situação que começa a se definir, onde se sobressaem a marginalização, a adversidade e a descrença nos valores autóctones, e então a “atualidade” parece diferente do passado.

Sem dúvida, as novas articulações não estavam totalmente desenvolvidas nos símbolos cósmicos tradicionais. No caso concreto da atividade terapêutica das *machis*, é possível deparar-se com uma oração especialmente interessante. Por um lado, ela é considerada depositária de uma tradição religioso-terapêutica. Todavia, por outro, ela exige a assunção do mundo do outro, para que suas orações consigam a “eficácia”. Em outras palavras, para que as orações e as práticas terapêuticas obtenham o efeito médico-religioso desejado, devem levar em conta também a situação e a realidade sociocultural de um crente nativo ou não nativo que, por vezes, não compartilha as mesmas referências culturais do xamã.

Neste momento, eu quero que me ajudes, Pai;
esta pessoa que veio aqui, veio de longe
para saber como é o pátio, ao redor de sua casa,
veio para conhecer teu feitio, mas ajude-me, Senhor,
para dizer a ela, explicar para ela, que aí vem vindo,
e anda acompanhada por senhoras chilenas.
Por isso, eu estou sentada, tocando meu *Kultrung*
porque eu não sou assim, eu não estou sozinha;
veio para saber o que tem, que doenças e que problema (Cf.
Citarella, 1998, p. 245).

Os enunciados desta oração xamânica se referem a uma situação contextual específica. Trata-se de um tipo característico da oração tradicional das *machis*. Ao mesmo tempo, eles indicam uma simbólica que difere, em boa medida, do modo tradicional. Nessa busca, utilizam-se novos símbolos que “permitam a identificação do paciente com o xamã” (Citarella, 1998, p. 262). Trata-

se, pois, de um contexto cada vez mais intercultural e, inclusive, onde os elementos da natureza não aparecem como elementos comuns. Talvez seja esta a razão que possibilita o acesso às fórmulas, indicadas no ritual de explícito caráter cristão.

No contexto xamânico da IX Região,²⁸ comprovaram-se, com um excelente suporte etnográfico, as mudanças e mutações religiosas vividas pela comunidade Mapuche. Isso não só é consequência da penetração massiva do pentecostalismo, mas também das alterações que afetam a instituição xamânica. Nas diferentes áreas, parece que a proximidade com a cidade aumenta as experiências de desencontros, de discriminação e de pobreza. Por isso, a exigência de um olhar interpretativo a respeito da dificuldade dos Mapuches em compreender o mundo urbano, pois suas chaves simbólicas estão baseadas exclusivamente na terra. Neste novo contexto, o cristianismo começa a desempenhar um papel diferente. Para alguns Mapuches *awinkados*, esta nova experiência conduz a que, “na cidade, a gente se torne cristão”. Para outros, essa é a possibilidade para tentar reconstruir sua cultura tradicional em um contexto urbano.

A contribuição da análise dos símbolos, presentes em diversos enunciados do discurso religioso do último século, permite compreender as variações individuais e locais experimentadas pelo imaginário religioso. Por certo, elas persistem naqueles sujeitos religiosos que vivem no campo e, até mesmo, na cidade. Em suma, a análise detalhada do discurso ritual – que pode ser aplicada a outros discursos – permite compreender o jogo de sensibilidades distintas no seio dos crentes Mapuches. Ao mesmo tempo, ela possibilita interpretar, de uma forma distinta, os dife-

²⁸ O Chile está dividido em 15 Regiões. O nome da IX é Araucania e a capital é Temuco (com cerca de 350.000 habitantes). Grande parte de sua população é de origem mapuche. É nela que ocorrem os conflitos étnico-culturais e religiosos mais propalados do Chile. O livro *Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)* – Santiago: Catalonia, 2003 –, de Armando de Ramón, oferece um roteiro interessante para entender as diversas etapas da história chilena (Nota dos tradutores).

rentes processos de inovação que eles geram. Nesse sentido, pode-se falar, então, de um universo religioso indígena em termos de um campo religioso aberto a memórias, preservadas e transmitidas de maneiras diferentes, de acordo com o autor e com a história religiosa da comunidade ou da região em foco.

A inovação religiosa

Tal como foi salientado, o problema da integração seletiva de elementos de outras formas religiosas das culturas invasoras e a resignificação permanente de diversas simbólicas e ritos permitem discutir, de forma mais detalhada e com novas perspectivas teóricas, o núcleo ético-mítico de onde surge a força semântica dos símbolos religiosos Mapuches. Aí surge também a questão da identidade religiosa que apresentaremos na última parte do livro.

O simbolismo cosmológico Mapuche é o mais ancestral de todos. Como tal, ele se perde na noite dos tempos. Nesse sentido, isso levanta uma série de reivindicações concernentes ao nosso “ponto de vista” do cosmos e à nossa “visão” do sagrado Mapuche. Para muitos, este olhar pode ser, nos dias atuais, surpreendente. No entanto, ele é vitalmente atual para outros. Na verdade, há movimentos religiosos que, frente aos dados misteriosos da astrofísica, a crise ambiental do planeta e, especialmente, o impressionante conhecimento e tecnologia da vida, voltam a reconhecer que esta perspectiva não apresenta nenhum vestígio de retrógrada. Em outras palavras, o cosmos e a natureza também apresentam uma dimensão sagrada.

É preciso destacar que as permanentes rearticulações ocorridas na tradição cosmológica Mapuche não correspondem apenas a processos semânticos. São mutações que ocorrem em um contexto sociocultural adverso, no qual essa tradição foi constantemente discriminada. Assim, as pessoas religiosas têm sido forçadas a aceitar e a recriar tanto alguns elementos culturais da sociedade chilena e argentina como também das religiões missionárias.

Essas “integrações” e “assimilações” são parte fundamental da base histórica e sociocultural dos processos de transformação aqui evidenciados. Todavia, a categoria de “inovação” nos confronta com uma questão mais específica. Na verdade, trata-se do tipo de relação instituído entre o “novo” e “velho” e, ainda, entre as exigências das novas circunstâncias e as raízes ancestrais. Daí, então, a discussão em torno à noção de tradição, que integre passado e futuro e, ainda, entre a rigidez que persiste e a liberdade que se abre para o que está por vir, na história (Eliade, 1955, p. 199-235).

Neste nível, o universo religioso Mapuche aparece como uma teia complexa de discursos, ritos e práticas que, dificilmente, pode ser explicada enquanto ideia de um sistema religioso coerente e homogêneo. Desta maneira, a ideia de “campo religioso” apresenta uma maior força heurística, porque ajuda a explicar a vitalidade semântica, simbólica e prática que os vários atores religiosos das comunidades da Araucania assumem. Na nossa opinião, essa diversidade de forças mítico-religiosas que operam no imaginário cultural Mapuche facilita aos atuais crentes Mapuches compreender a sua rica experiência ancestral e, ademais, a sua experiência existencial e histórica em contato com a cultura chilena.

Esta inovação religiosa tem consequências importantes. Ela indica um impacto profundo sobre a visão do “sagrado”. O Mapuche de hoje não pode deixar de reconhecer a sua “visão” religiosa diante de novos eventos e sua expansão. Eles exigem uma “compreensão” religiosa. Por certo, as diversas formas indígenas de “ver” o sobrenatural (*perimontum*, *peuma*) continuam se manifestando nas novas situações. Todavia, elas exigem respostas a uma experiência marcada pelas características da cidade ou de sua aproximação com ela. No caso, não é a força violenta de um cosmos que se expressa na sua magnificência e crueldade, mas as forças violentas de um mundo marcado pelo interesse e pelo indivíduo. É precisamente nesta forma precária de vida em relação a uma cidade secular onde se criam as condições para assumir estes símbolos, mas reinterpretados. Neste contexto de desajuste, dese-

quilíbrio e desordem, o imaginário xamânico relido é bastante coerente, não apenas para uma comunidade étnica, mas para todos aqueles que encontram nele a oportunidade para “viajar” desse mundo desacreditado a outros mundos.

No caso da linguagem religiosa, encontramos uma situação mais ou menos semelhante. Hoje em dia, a oração ritual, comunitária – xamânica ou outra – se articula a partir de uma experiência religiosa onde os símbolos do cosmos não são os únicos. Ela assume e se abre a novos símbolos, com vieses mais históricos e existenciais. Nesse nível, “o sagrado” não aparece apenas como expressão da vitalidade significativa do cosmos, mas enquanto expressão do poder significativo do mundo humano. O cosmos não é apenas a “terra” do nosso grupo, pois ele se refere a uma terra habitada por “outros” iguais. Como aparece na discussão a seguir, o universo religioso Mapuche esboça uma determinada tensão entre “algo sagrado” metaforicamente distante e “algo sagrado” metaforicamente próximo.

A partir das categorias de “criatividade religiosa” e do “sagrado” tensional, o universo religioso Mapuche se manifesta com toda a sua complexidade e vitalidade. Com essas forças tensas e, às vezes, contraditórias, o imaginário religioso se reelabora. No caso, ele procura articular significados religiosos que nascem e provêm dos antepassados, mas que se projetam numa “nova visão” emergente, não apenas em comunidades indígenas, mas também nas organizações urbanas.

Nesse sentido, poder-se-ia concluir afirmando que a linguagem ritual é, com toda certeza, metafórica. Não há, no trabalho etnográfico, referências essencialmente “congeladas” ou “estanques”. A recuperação comunitária do significado de um sentido religioso originário é bastante diversificada. O que existe é um simbolismo e uma linguagem religiosa concernente a um jogo entre um reservatório comum e uma criatividade grupal ou individual. As metáforas das *machis*, dos *ngenpin* e dos *kimche* não são meras repetições. Elas são criações que reinsertam a simbólica e a linguagem religiosa em um contexto intercultural no qual os Mapuches vivem há muito tempo. Todas as modificações, seja no

nível individual ou grupal, não correspondem precisamente à criação de um sentido novo, assim como faz o poeta, considerando o mesmo entendimento de Ricoeur. A limitação dessa perspectiva salienta que a inovação do simbolismo religioso não é, exatamente, a mesma que a inovação de um simbolismo metafórico, tal como o existente na poesia. Como diria Ricoeur, o poeta se revela, através de uma linguagem que se decanta a si mesma. A partir das potencialidades da linguagem do mito, do rito e, em última instância, do cosmos, o homem religioso Mapuche expressa um novo sentido.

Então, para compreender o problema da “inovação religiosa” no simbolismo Mapuche, em um quadro hermenêutico, faz-se necessário, em primeiro lugar, mostrar, como o fazem os estudos descritivos, a produção desenvolvida pelos sujeitos religiosos. Na verdade, trata-se de articular algo novo a partir de algo anterior. Neste primeiro nível, pode-se delinear a ideia de uma “criatividade possibilitada pela produção de um significado”. Esta criação de novas formas simbólicas é, de certa forma, elaborada pelos *lonko*, *Ngenpin*, *machi* e *kimche*. Todavia, essa atividade criativa não se manifesta com toda a sua vitalidade, pois se insere na prática individual e de alguns que assumem o trabalho de redatores. Portanto, a responsabilidade é de autoria individual. Desta forma, a criatividade da linguagem não só é exclusiva dos sujeitos religiosos tradicionais (*ngenpin*, *machis*, *weupifes*), pois está presente nas belas obras oferecidas pelos poetas Mapuches. No entanto, elas apresentam uma mutação significativa, pois se trata de uma cultura historicamente oral a caminho de uma cultura que começa a assumir, criativamente, o desafio da escrita.

6. O SIMBOLISMO DE NGECHEN MAPUCHE: PARA UMA SIMBÓLICA MAPUCHE DE DEUS?

Introdução

Os pesquisadores, que trabalham no campo da etnologia religiosa, com frequência, salientam a questão das limitações teóricas e culturais existentes no acesso ao universo religioso das sociedades indígenas. Em um artigo clássico, J. Wach disse que a abordagem do fenômeno religioso se defronta com três desafios principais. O primeiro deles é de natureza quantitativa como, por exemplo, a distância no espaço e no tempo. O segundo, de ordem qualitativa, se relaciona à singularidade do que ele chama de “interioridade estrangeira”. Por fim, o terceiro aspecto se refere ao zelo com que as sociedades tradicionais protegem suas crenças religiosas (Wach, 1967, p. 8-10). Diante destas dificuldades, nenhum etnólogo que tenha estudado, com profundidade, o conceito do sagrado em qualquer grupo humano poderia dizer que o fenômeno religioso se caracteriza pela simplicidade e transparência. Nesse sentido, há consenso entre os especialistas em considerar o fenômeno religioso como muito complexo, uma vez que está enraizado em terrenos diferentes – a psique humana, a sociedade, a economia, a linguagem e a cultura. Isso explicaria, segundo alguns autores, a implantação das diferentes perspectivas que constituem as ciências da religião.

A dificuldade da “teorização” do fenômeno religioso foi explicitada, no século passado, desde várias controvérsias. Cada ciência da religião levantou uma questão, mais ou menos comum, que pode ser traduzida da seguinte maneira: É possível reduzir o universo religioso de um povo às variáveis determinadas pela pers-

pectiva científica, sem distorcer o que se procura explicar? (Meslin, 1973, p. 73; Dumais, 1984, p. 53-65).

No caso mais diretamente relacionado ao tema do livro, a questão seria: É possível *explicar*, a partir de uma perspectiva científica, o simbolismo do *Ngënechen* (o Dominador dos homens), respeitando o *ethos* cultural Mapuche? Diversas perguntas podem ser formuladas a respeito do simbolismo de *Ngënechen*, divindade Mapuche andrógina que ocupa um lugar central nas orações comunitárias. Trata-se apenas de uma questão religiosa? Seria uma divindade principal ou uma força? Ele é uno ou é múltiplo? Na verdade, a leitura deste simbolismo está implicada com uma questão epistemológica. Ela representa o tipo de paradigma linguístico que se usa e, em particular, a definição de signos que se postula. Por isso, abordar este simbolismo, a partir de uma concepção estrutural do signo, em vez de uma concepção hermenêutica, não é a mesma coisa. Neste sentido, este trabalho deseja expor as dificuldades inerentes à explicação do rico simbolismo de *Ngënechen*. Ao mesmo tempo, deseja adentrar em uma compreensão do dinamismo cultural desta figura Mapuche que respeite e integre os significados atribuídos pelos índios.

Por certo, existem diferentes estudos antropológicos sobre a *Ngënechen* Mapuche. Todavia, muitas vezes, estes trabalhos se limitam apenas a uma análise em termos de “crenças” ou “conceitos”, destacando os aspectos literais, relativos ao sentido elementar deste simbolismo. Na nossa opinião, é necessário um esforço mais rigoroso capaz de penetrar na perspectiva simbólica. No caso, não se trata de definir o que se acredita ou, então, o que é apenas visualizado. É preciso adentrar nas operações semânticas e hermenêuticas do Mapuche e, então, referir-se, através dos significados simbólicos, a outro mundo. Trata-se, pois, de ultrapassar a visão natural, comparativa, cognitiva e estrutural e, assim, compreender, de modo adequado, a força significativa das associações que estão na base desta figura.²⁹

²⁹ Sobre o simbolismo de *Ngënechen*, só agora se está trabalhando em uma perspectiva que recupere a visão dos mapuches (Foerster, 1992, p. 87-88). Cf. também o excelente trabalho etnográfico de Greve (1993-94, p. 45-64).

Neste sentido, este capítulo tem o objetivo de contribuir para este esforço comum – *Mapuche* e *winka* – no sentido de ajudar no esclarecimento da simbólica Mapuche, em relação a uma divindade central. Além do mais, é preciso salientar também as variações deste simbolismo cultural e religioso. Em relação a isso, há consciência de que se trata de um trabalho que não integra todos os depoimentos dos atores Mapuches. Todavia, é um esforço teórico que visa justificar determinadas linhas encontradas em outras pesquisas, nas últimas décadas, concernentes ao simbolismo Mapuche.

O tema é importante para a discussão atual, principalmente em relação à evangelização americana, porque ela representa, em maior ou menor grau, uma discussão sobre os resultados da evangelização e, em consequência, a possibilidade de uma avaliação da integração de elementos cristãos que podem ser rastreados na atual concepção Mapuche do sagrado. O primeiro aspecto trata da fecunda polissemia de *Ngënechen* Mapuche. A segunda salienta alguns aspectos interpretativos que podem ser relevantes para a religião cristã.

Rumo a uma semântica do simbolismo *Ngënechen*

O simbolismo Mapuche de *Ngënechen* é interessante, porque a figura andrógina – Pai e Mãe – faz parte de um símbolo bastante complexo, dual e quádruplo. Ele evoca alguns dos principais temas do simbolismo religioso da cultura Mapuche. Este simbolismo admite um conjunto de níveis, que aparecem entrelaçados. A figura de unidade entre os dois sexos – masculino e feminino – pode ser interpretada a partir de várias chaves: a cosmológica, a existencial, a sexual, entre outras. A nossa reflexão não pretende, de modo algum, delinear uma explicação antropológica para cada uma delas, mas destacar os diferentes problemas, implícitos a partir do momento em que se assume a diversidade de significados (aspecto semântico). A partir disso, evidencia-se a necessidade de uma reflexão hermenêutica sobre a rica polissemia do simbolismo de *Ngënechen*. Isso conduz a um campo mar-

cado por interpretações particulares, no qual diferentes modelos teóricos aparecem justapostos.

Vários autores enfatizaram que a ordem sensível e a sobrenatural estão ligadas a uma estrutura cosmológica (Grebe, 1972; Golluscio, 1989; Salas, 1991), mas não exclusivamente. Através do cosmos, o simbolismo de *Ngënechen* se expressa em uma complexidade rica e fecunda, mas não se limita a uma simples figura celestial. Existe, pois, uma profunda conexão entre *Mapu* e *Wenu-mapu*. Através desta vinculação, outros aspectos fundamentais da sociedade e da cultura Mapuches são expressos. Neste contexto, é necessário explicitar os sentidos que podem ser esclarecidos recorrendo a algumas fontes etnolinguísticas.

Em primeiro lugar, creio que é importante afirmar, explicitamente, que a palavra *Ngënechen* ou *Ngënemapun* se refere a uma família de expressões típicas do idioma Mapuche. Na sua composição, *Ngënechen* significa, literalmente, algo como “ele/ela que rege/governa a/s pessoa/s e a humanidade”. O *ngüne* é o composto da palavra e denota a continuidade indefinida do tempo, traduzida como “estar governando, isto é, estar sob controle”. Há, ainda, o substantivo *Che* – no sentido de “as pessoas, a humanidade” – como complemento direto incorporado ao tema (Salas, 1992; Hilger, 1966; Augusta, 1933; Alonqueo, 1979). Este significado literal admite pelo menos três usos, os quais podem ser rastreados na literatura etnográfica.

O primeiro sentido da palavra se vincula a alguns felinos, considerados como aqueles que “governam” uma determinada região. Foi este o sentido que Lenz, por exemplo, tomou emprestado de Collipulli, no século passado: “[...] o *Pangi* é, muitas vezes, chamado de *ngenmapun*” (Lenz, 1895-1897, p. 107). No entanto, ele nunca mais foi encontrado na literatura etnográfica.

O segundo sentido está ligado às expressões mágico-religiosas relacionadas com certos seres sobrenaturais. Eles vivem em lagos, no mar e/ou nos poços como, por exemplo, *ngenko*. Segundo o sacerdote Augusta, são “seres humanos ou animais que protegem as águas” (Augusta, 1933, I, p. 59). Neste grupo, dever-se-ia indicar os seres mitológicos: *arëmko*, *ñulñul*, *shompalwe*. Como

exemplo, poder-se-ia citar uma oração: “Shompalwe, dê-me teus animais, faça-me o favor, dono da água (*Ngenko*), homem antigo (*Fücha wentrü*)” (Augusta, 1933, p. 339).

No entanto, esses sentidos originais convergem para um terceiro uso, o mais polêmico, pois, atualmente, ele tem um papel principal no panteão Mapuche.³⁰ Ele permite a possível tradução desta expressão Mapuche para a palavra portuguesa “Deus”. Isso foi destacado pelos missionários anglicanos e alguns missionários católicos e, ainda, como foi dito por alguns Mapuches, como disseram Wenuñamco e Alonqueo (Hilger, 1966; Alonqueo, 1985). Antes de mostrar um pouco dessa controvérsia, é preciso destacar alguns dos aspectos significativos que o simbolismo *Ngenechen* possui. Para esclarecer isso, vamos descrever os principais eixos semânticos deste simbolismo, os quais podem ser rastreados na literatura etnográfica.

Simbolismo celestial: o simbolismo de *Ngënechen* está, intimamente, associado a aspectos celestes. Augusta refere-se a uma oração de *Nguillatun* – como recorda Pascual Painemilla, do lugar Baixo Imperial – na qual explicita tais associações:

Tu criaste o cordeiro e todos os animais. Sê misericordioso para conosco, Dominador da terra (*Ngënemapun*).

Pai (*Chau*) que estás nas alturas, dá-nos bom tempo.

Paí, por Ti vivemos; tu que estás sentado na tua casa de ouro, Rei, Pai, Rainha anciã (*Rei Chau, Rei Kushe*), tu nos criaste.

Favorece-nos, Céu azul, favorece-nos, Céu negro. Dá-nos bom tempo para nossas colheitas. Que meus cordeiros vivam bem, dirás... Cuida de nós do céu (Augusta, 1933, p. 2-3; Faron, 1964, p. 60).

³⁰ R. Foerster delinea o problema desta hierarquização dizendo: “As crenças ‘religiosas’ dos mapuches podem ser resumidas da seguinte maneira: existe um panteão hierarquizado de divindades, em cujo ápice se encontra *Ñnechen* (Deus). Em algumas regiões, esta divindade é descrita em termos duais (macho/fêmea) e tomando como significantes o sol e a lua; segue-se uma série menor de divindades duais, até concluir com os espíritos ancestrais (autênticos ou míticos)”, em Martín Painemal-Uenchual. Vida de um dirigente mapuche, Santiago.

Simbolismo telúrico: o simbolismo de *Ngënechen* está, estreitamente, ligado à força existente nos seres naturais e que expressa, de certa forma, o poder do sagrado. Grebe fornece um testemunho fundamental para compreender essas associações:

Deus colocou um *ngen* em cada coisa, para que tal coisa não acabe. Sem *ngen*, a água secaria, o vento não sopraria, a floresta acabaria, o fogo se apagaria, a colina cairia [...] E assim a terra desapareceria. O *ngen* anima estas coisas, ou seja, dá vida a tudo. Essa vida segue vivendo para sempre (Grebe, 1988, p.76).

Simbolismo social: o simbolismo de *Ngënechen* apresenta também uma estreita ligação com os processos de construção no interior de processos regionais. Por exemplo, é possível relacionar *Ngënechen* com divindades menores, como *huillifucha/ huillikusche, lakenfucha/ lakenkusche* (Foerster, 1982, p. 109), ou *fucha kusche kiyen*. Neste sentido, Faron tem razão quando afirma que as divindades Mapuches são antropomórficas e antropossociais, porque elas diferem de um grupo para outro (Faron, 1964, p. 49, 60 e 197).

Simbolismo sexual: o simbolismo *Ngënechen* admite uma estreita relação com a complementaridade sexual. Trata-se, sem dúvida, do eixo não só biológico, mas também ideológico, sobre o qual é possível construir uma ordem social. Este simbolismo, por vezes, não é suficientemente transparente. Todavia, as expressões que se referem a *Ngënechen*, comprovadas pela literatura etnográfica, mostram que, em geral, consideram este casal Mapuche originário como “esposos” (Faron, 1964, p. 51), e as jovens divindades como seus “filhos”. Grebe cita uma *machi*: “Os deuses vivem em família, pois eles conhecem uns aos outros; conversam entre eles” (Grebe, 1972, p. 65). A dificuldade emerge quando se sugere pensar tais associações desde um registro puramente biológico ou humano. Esta é a negação da natureza simbólica dessa expressão. As associações semânticas destacam o valor dos “reprodutores” ou “geradores” simbólicos dos antecessores. Talvez, esta indicação permita entender a expressão em relação à “filiação” que o Mapuche visualiza nesta divindade.

Simbolismo familiar. o simbolismo de *Ngënechen* é uma figura quadrúpede. A base desta associação é dada pela metáfora da família, onde as relações hierárquicas entre os sexos são mescladas (em geral, primeiro se nomeiam as entidades masculinas e, em seguida, as femininas). Trata-se de relações respeitadas (a velhice tem primazia sobre a juventude) e relações de complementaridade (não são nomeados como separados), etc. A imagem de família é importante, porque uma parte da noção de unidade pode ter uma relação estreita com seres que compartilham de algo em comum. Esta noção decorre das leis de descendência estudadas pelos antropólogos, mas nos leva à constituição imaginária do vínculo social.

Simbolismo genético ou temporal: o simbolismo de *Ngënechen*, como testemunhado nas obras dos missionários, levou a uma discussão, ainda em voga, sobre seu caráter de “criador”. Para alguns autores, isso não decorre a partir da expressão em questão, pois seria necessário fazer alusão a outras mais explícitas, como *Elchen*, *Elmapun*, *Elwenun*.³¹ Este é o lugar onde o mito do *Tren-Tren* e *Cai-Cai* deveria ser inserido.

A explicitação dos registros implícitos no simbolismo de *Ngënechen* é, apenas, um primeiro passo para delinear os significados mais importantes a serem justificados. A análise semântica mais rigorosa deveria avançar no desenvolvimento de uma espécie de etnopoética, onde as diversas figuras pudessem ser classificadas de acordo com a taxonomia nativa. Em um segundo momento, seria necessário construir “regimes” de associações de imagens, assim como as que foram elaboradas por Durand ou,

³¹ “Se quisermos enfatizar esse último ponto, é preciso recorrer a outro nome: *Elchen*, “ele/ela que deixou as pessoas” (Salas, 1992, p. 247). Poder-se-ia pensar que, através da mitologia associativa, é possível construir uma teogonia. No caso, “o verdadeiro evento primordial hierofânico, nos tempos de *rüme fûtra fufi*, se expressa no mito da criação, ou seja, cosmogônico-antropogônico. Nele, o Ser Supremo *Ngënechen* ou *Ngënemapun* cria o cosmos e o homem. Assim, a primeira relação entre os sobrenaturais e os humanos é estabelecida, de modo a implementar as ações que definirão a conduta e a história humana e cósmica no futuro” (Carrasco, 1990, p. 104).

então, outras taxonomias admitidas pelas diferentes escolas do simbolismo. Por exemplo, haveria a necessidade de estudar se os registros semânticos explicitados constituem famílias isoladas ou se eles constituem constelações de significações mais amplas.

Neste sentido, é preciso indagar, a partir da perspectiva nativa, cada um dos sentidos que foram expostos, como a cultura, a sociedade, a sexualidade, o espaço e o tempo. Isso permitiria ressituar, com mais precisão, todos os significados em jogo. Tratar-se-ia, então, de mostrar que a complexidade do simbolismo de *Ngënechen* reside em uma fonte simbólica tradicional de caráter integrador.

Como foi salientado no capítulo anterior, nossa hipótese interpretativa do simbolismo em questão não integra apenas aspectos arcaicos, mas elementos não Mapuches, ressignificados dentro de uma matriz aborígene. A força simbólica de *Ngënechen* seria capaz de integrar, em um espaço – ou seja, em um campo religioso comum –, significados tradicionais e significados que inovam o sentido religioso tradicional.

No entanto, é importante salientar que, nos registros semânticos contidos nestas figuras divinas, não há como serem decifrados sem interpretar seu significado primordial. Sem isso, é impossível penetrar no conteúdo decorrente de tal significado. Todavia, é difícil realizar interpretações que resultem em uma estrutura ou em um sistema formal capaz de integrar os principais eixos simbólicos, explicitados anteriormente e, inclusive, outros que poderiam ser rastreados na literatura e nos trabalhos etnográficos. Portanto, não há uma maneira única de compreender todas essas significações.

As interpretações do simbolismo de *Ngënechen*

Muitas vezes, as diferentes interpretações realizadas sobre o *Ngënechen* Mapuche se reduzem a análises histórico-antropológicas, sem destacar, claramente, os aspectos semânticos. Os etnólogos do início do século XX insistiram no sentido de *Ngënechen* enquanto Ser Supremo, aspecto que já não é mais tradicional. Eles o

relacionam com outros dois sentidos aborígenes. Para eles, este simbolismo é produto de um entrecruzamento cultural e religioso.

Por isso, Guevara rejeitou, de forma categórica, a crença moderna em *Ngënechen* como algo aborígene. De acordo com ele, é uma ideia adquirida mediante a “propaganda cristã”. Caso houvesse algo dentro da mentalidade indígena, nunca lhe foi dado “o nome de Deus, mas de *Ngënechen*. Com certeza, eles o conceberam como uma representação antropomórfica” (Guevara, 1913, p. 256). O autor observa que este *Ngënechen* ou *Ngünemapun* é o único invocado nas regiões em que ele pode estudar ou com que teve contato através de seus informantes. Para ele, é evidente que se trata de “uma transmutação de nomes e funções”, devido à “imposição Católica”.

Para Latcham, no início da cristianização dos indígenas, este problema se tornou muito complexo, porque os missionários inculcaram diversas ideias que acabaram se sobrepondo a outra de raiz autóctone. A ligação das séries de eventos em questão conduz Latcham a conjecturar que o conceito de *Ngëne-chen* seja produto dos ensinamentos dos evangelizadores. A dualidade de sexos que o caracteriza é um sinal interessante daquilo que encobre as novas ideias, isto é, o esquecimento dos sistemas de filiação. Para o autor, “antigamente não deveria ter existido essa confusão, nem o *Pillán* seria masculino ou feminino, de acordo com a filiação. Porém, o próprio *Pillán* não seria jamais dos dois sexos, como atualmente é representado” (Latcham, 1924, p. 367-368).

Para Faron, entre os Mapuches há, mais recentemente, uma gradação entre os espíritos autênticos, isto é, dos poderosos *lonkos* do passado e os espíritos ancestrais. Os últimos são produto de uma série de reajustamentos genealógicos, por meio dos quais se mantêm, na memória social, apenas os antepassados que estão em linha direta com uma determinada linhagem. Neste contexto, a importância das pequenas divindades é relativa, uma vez que elas mudam constantemente de significado, a ponto de, através de um longo processo de reformulações e recordações inadequadas, perderem completamente sua individualidade (Faron, 1964, p. 37 e 62).

Por cima dessas divindades, existem outras de maior importância, com um alcance regional muito mais amplo. A principal é *Ngënechen*, muito bem conceituado em toda o solo Mapuche. A manipulação genealógica, realizada com os antepassados autênticos e a “fabricação” – que permite reformular os antepassados generalizados – evidenciam o gênio integrador das diferentes estruturas da moralidade religiosa Mapuche. Neste sentido, é óbvio que, no panteão Mapuche contemporâneo, a figura protagonista de *Ngënechen* se deve, essencialmente, ao caráter integrador, na medida em que ela pode incorporar outras generalizações e outras reformulações.

Por outro lado, nos missionários capuchinhos – como, por exemplo, nos sacerdotes Augusta e Moesbach – pesava, enormemente, a questão de saber se os atributos *Ngënechen* correspondiam aos do Deus católico. O padre Augusta reconhece que *Ngënechen* é um Deus diferente, mas, retomando a antiga tradição das “sementes do Verbo”, afirma: “As ideias religiosas que existiam entre os índios antes da pregação do Evangelho [...] são resíduos degenerados da primeira revelação e da lei natural” (Augusta, 1933, p. 212). Também o sacerdote Moesbach, bem familiarizado com a linguagem, aventava a inconveniência de usar esse nome aborígine sem um esclarecimento prévio, porque poderia estimular o sincretismo. Ele ressaltava outros nomes, que lhe pareciam menos confusos, como *Chau Dios* (Deus Pai), *Eluma* (Criador), *Montulchefe* (Salvador) (Moesbach, 1962; Moesbach, 1974).

Nas análises mais recentes, foi tornando-se cada vez mais claro que o aspecto decisivo não é tanto elaborar explicações sobre quais elementos são os mais tradicionais ou, então, o grau de incidência de outras culturas e do cristianismo na gênese dessa figura. O importante é compreender o processo de reinterpretção permanente deste símbolo nas comunidades indígenas e nos crentes Mapuches (Foerster, 1985). Deste modo, na antropologia religiosa atual, há maior interesse em estudar os significados e os ressignificados que podem ser encontrados entre os indígenas. Nesse nível, por exemplo, pode-se mencionar alguns processos de reinterpretção que perfazem o campo religioso Mapuche

atual. Um dos temas polêmicos encontrados nesse campo aparece implícito nos testemunhos que os indígenas cristãos apresentam. Por exemplo, Weñunnanco é claro quando afirma:

Nós temos três nomes para 'Deus', *Chau*, *Gñünechen* e *Münémapun*. Nós, vocês e todos os huincas, oramos ao mesmo Deus. Eu não tive que mudar minha fé em Deus quando me tornei cristão. Nosso Deus é o mesmo que o de vocês; apenas o denominamos por *Chau*. Ele sempre foi denominado Chau. Hoje em dia, quando fazemos nossas orações cristãs e aparece a palavra 'Deus', dizemos *Chau* em vez de 'Deus' (Hilger, 1966, p. 67).

Alonqueo, por sua vez, dizia: *Ngënenchen* é palavra própria que o gênio linguístico Mapuche engendrou para expressar o verdadeiro conceito de Deus (Alonqueo, 1979, p. 22; 1985, p. 42).

No entanto, atualmente, há, no interior das comunidades e das organizações Mapuches, posicionamentos diferenciados. Em vários casos, os intelectuais nativos chamam a atenção para análises bastante minuciosas de sua língua, de sua história e de sua cultura com o fim de explicar as diversas opiniões existentes no mundo Mapuche. Em um encontro sobre a situação atual dos povos indígenas, discutia-se nos seguintes termos:

Reguileo, ao comentar um trabalho do antropólogo R. Foster, dizia: *Chau Ngënechen* significa 'o pai que orienta as pessoas'; não abarca sequer o mundo. Me parece que aí está uma diferenciação. Não sei se a palavra *ngënechen* é tomada ou usada com a influência da religião, com a chegada dos espanhóis [...]. Se fosse o mesmo Deus, creio que teríamos o conceito igual ao da religião cristã e, então, estaríamos pedindo ao mesmo Deus, ao Deus que permitiu isso, mas, na realidade, seria um esforço inútil (Vidal, 1992, p. 86).

Outro dirigente Mapuche respondeu a esta questão dizendo:

Chau Ngenchen significa, da mesma forma que para o cristão de hoje, Deus Pai, criador de todas as coisas, o céu e a terra e as pessoas, etc. Esse é o sentido que Chau Ngenchen tem para o Mapuche. Claro, compartilho a explicação do peñi Raguileo, no sentido que *Chau Ngenchen* é limitado. Contudo, para o Mapuche, na sua crença e na sua fé, é Deus, ou seja, é *Chau Ngenchen*; enfim, é tudo: em sua vida terrenal, espiritual, vida diária, etc. (Vidal, 1992, p. 86).

Esses pontos de vista podem ser aprofundados. Em nossa perspectiva, o estudo deveria partir de análises histórico-antropológicas que mostrem as relações existentes entre as mudanças do simbolismo *Ngënechen* e as transformações experimentadas pela sociedade Mapuche durante o século passado. São fatores como os aspectos históricos, econômicos, políticos, linguísticos, literários e estéticos. No entanto, caso se desconheça o valor dos profundos sentidos, da simbólica que constitui a trama invisível da religião Mapuche, pode acontecer que intelectuais *winkas* e dirigentes Mapuches deixem de lado os aspectos decisivos. No evento referido acima, foi dito:

A religião Mapuche é o elemento mais forte e o mais importante da identidade do nosso povo [...]. Os Mapuches acreditam em um pai, em um *ngënechen* superior ao homem e superior a qualquer poder. Nesse sentido, nós afirmamos que ele é o mais poderoso de nosso valor cultural (Vidal, 1992, p. 165).

O fato de destacar esses aspectos não reduz os problemas sociais e culturais a aspectos ideacionais ou “ideológicos”. Às vezes, isso é dito de forma pejorativa. No entanto, trata-se de compreender que a cultura Mapuche, em sua profundidade, está assentada sobre determinados registros simbólicos que se expressam, com muita força, nos diferentes âmbitos da psicologia individual e da vida social dos Mapuches. Nesse sentido, a questão do simbolismo de *Ngënechen* deve ser delineada no marco das significações que os próprios nativos conferem a este símbolo. Até o momento, o estudo sinaliza para alguns aspectos com o fim de aprofundar essa temática.

***Ngënechen*: um símbolo Mapuche de Deus?**

Em primeiro lugar, é evidente que, ao destacar alguns aspectos vinculados à polissemia e à “inovação” do simbolismo de *Ngënechen*, se constata o simbolismo religioso Mapuche como algo “vivo”. Com este adjetivo, deseja-se salientar que a articulação do sentido religioso não se encontra represada nem desintegrada. Na verdade, o simbolismo e a linguagem ritual Mapuches são parte

de um processo de reinterpretação ininterrupta. Em vista disso, é possível entender o processo de ressignificação do simbolismo de *Ngënechen* por parte dos Mapuches e dos missionários. No entanto, a antropologia religiosa evidencia, ao mesmo tempo, que toda a tentativa de explicar o simbolismo do *Ngënechen* Mapuche, a partir do ordenamento hierárquico de deidades ou desde uma consciência com o Deus bíblico, acaba limitando as possibilidades de aprofundar os elementos simbólicos cotejados na cultura Mapuche.

A textura semântica da figura nativa de *Ngënechen* não significa o mesmo que o simbolismo cristão. Neste sentido, há a exigência de reconhecer as convergências existentes entre o simbolismo de *Ngënechen* e o de *Deus*. No entanto, isso não deve anular os aspectos claramente divergentes. Por exemplo, não é possível desconhecer que, para uma teologia católica, a concepção quadrúpede de Deus é, com toda certeza, conflitiva. Da mesma forma, é controversa a representação que destaca o aspecto “sexual” dos personagens divinos. Mais especificamente ainda, pode-se afirmar que a ressignificação de *Ngënechen*, elaborada por parte dos indígenas no contato com o cristianismo, é uma séria tentativa de buscar pontos de convergência com a perspectiva cristã, embora não corresponda, exatamente, ao dinamismo vivido pelas igrejas cristãs da Araucania nem às formas assumidas pela religião autóctone.

Em segundo lugar, faz-se necessário reconhecer que as pesquisas antropológicas a respeito das religiões dos povos denominados “primitivos” se chocaram, desde as primeiras tentativas, com a complexidade da compreensão de outras formas religiosas, em particular com o cristianismo. Epistemologicamente, seria pouco convincente sustentar que o proceder etnológico clássico possuiu um olhar neutro em relação às formas religiosas primitivas. Evans-Pritchard tornou essa crítica em algo clássico.³²

³² Em relação aos etnólogos clássicos, Evans-Pitchard escreve: “eles buscaram e encontraram, nas religiões primitivas, uma arma que – acreditavam eles – lhes permitiria dar um golpe mortal ao cristianismo. Caso fosse possível explicar e

Os próprios missionários não fugiram, e nem escapam, da preocupação apologética do cristianismo e do apoio da evangelização na Araucania. Desse ponto de vista, seria ingênuo considerar que o simbolismo de *Ngënechen* não envolve uma discussão profunda a respeito do papel do simbolismo cristão na sociedade Mapuche. Estar consciente desta dimensão não implica, de modo algum, conceber o simbolismo tradicional Mapuche e o simbolismo cristão como sendo sempre contraditórios. No entanto, é possível reconhecer as tentativas de resignificação simbólica que ocorrem por parte de cada um destes atores confrontados no contato de simbolismos religiosos. No fundo, poder-se-ia dizer que são tentativas para formular, culturalmente, uma simbólica de Deus.

Por isso, é necessário reconhecer a vitalidade deste simbolismo para, então, articular novas significações, sem perder completamente as tradições. A fecundidade do simbolismo de *Ngënechen* é sua força integradora. Nesse sentido, é premente a necessidade de reconhecer, como salientam os indígenas, a gestação de um tipo de resignificação Mapuche, a respeito de diversos atributos divinos propostos pelo cristianismo. A avaliação convincente do processo de evangelização em solo Mapuche, tal como o exigiriam a fenomenologia do sagrado e a hermenêutica da linguagem religiosa, permite situar os processos de inovação religiosa presentes no simbolismo e na práxis do crente Mapuche. A nossa hipótese difere do autoctonismo religioso, pois o cristianismo está presente no campo religioso Mapuche. Com isso, ele gerou processos de inovação religiosa e cultural (Salas, 1990).

Em resumo, o simbolismo de *Ngënechen* – isto é, *Chau-Deus/Ñuke-Deus* – já não é um símbolo sobreposto pela ação dos missionários, como o interpretam, exclusivamente, às vezes, os antropólogos. Ele é algo peculiar, que já foi incorporado através de um movimento interno, característica própria do dinamismo

demolir a religião primitiva, mostrando o que ela possuía de insensato e absurdo [...] o resultado seria de que as grandes religiões podiam ser desacreditadas da mesma maneira e, por isso, suprimidas” (1971, p. 21).

cultural no qual vivem os povos Mapuches. Com isso, deseja-se sustentar que a inovação semântica, presente no simbolismo de *Ngënechen*, permite assegurar que o universo religioso Mapuche mostra uma vitalidade que ultrapassa a desestruturação social e cultural, típica de algumas zonas da Araucania. O universo religioso Mapuche apresenta a suficiente vitalidade semântica para conseguir reinterpretar, simbólica e metaforicamente, sua experiência religiosa existencial e histórica. Nesse sentido, o universo religioso Mapuche evidencia-se como um sério problema ao cristianismo. É possível que esta figura da divindade não seja um simbolismo qualquer. Ele é um determinado tipo de simbolismo religioso, que presume também uma “teologia inculturada”, bastante coerente e profunda em relação aos distintos mistérios religiosos vinculados a Deus. Ela não pode ser simplesmente descartada, nem mesmo por um puritanismo “culturalista”. O símbolo de *Ngënechen*, proposto pelo universo religioso Mapuche, é uma visão bastante complexa do sagrado. Nesse sentido, ele ainda tem muito a dizer a um mundo em vias de secularização, como o atual, que vai perdendo as significações de uma simbólica de Deus.

7. RELIGIÃO TRADICIONAL, CRISTIANISMO E IDENTIDADE CULTURAL

Introdução

Nos dois capítulos anteriores, debateu-se o problema da linguagem simbólica religiosa dos Mapuches. Foram destacados o dinamismo e as mudanças vividas pelas crenças e práticas rituais dos Mapuches contemporâneos. Este capítulo pretende avançar em terrenos mais heterogêneos do imaginário, isto é, no campo da cultura e da identidade. Eles se referem a processos não apenas simbólicos ou míticos, porque são também sociais, econômicos e políticos. O problema da identidade étnica se vincula, intimamente, ao tema do imaginário de que trata este livro, porque os próprios Mapuches consideram que a religião tradicional é um elemento fundamental de sua identidade. Além disso, as reinterpretações, atualmente presentes na religião Mapuche, evocam várias questões a respeito do que é “específico” e do que foi incorporado do cristianismo.

Neste quadro, é importante estudar o papel dos padrões religiosos tradicionais, ligado ao desenvolvimento de formas culturais e religiosas, denominadas pelos especialistas de “resistência”, “integração”, “sincretismo”, “revivalismo” ou “hibridização”. Tais categorias, certamente, salientam questões a respeito da identidade. Na verdade, para entender a religião Mapuche contemporânea, qualquer categoria a ser avocada se defronta com opções religiosas e culturais que os indivíduos indígenas assumem para enfrentar os desafios criados pela convivência com a sociedade chilena atual e, inclusive, com as religiões que essa sociedade transmite. Portanto, a questão da identidade se refere a uma “diferença” religiosa que vai se tornando cada vez mais *problemática*.

A questão da identidade carrega, no seu seio, um problema de interpretação intercultural bastante complexo. De certa forma, trata-se de definir “outra” religião. Todavia, ao realizar isso, corre-se o risco de delimitar nossa própria visão religiosa. A relação entre identidade e religião é deveras relevante, tanto para os indígenas como para quem a estuda. No caso dos primeiros, poder-se-ia perguntar: quem é, atualmente, o crente Mapuche? Que aspectos definem adequadamente a cultura religiosa Mapuche? A este respeito, existem diferenças entre um Mapuche e um fazendeiro do sul? Podem existir *machis* urbanos? No caso dos pesquisadores: Existem crenças religiosas que conformam a sociedade chilena? Como os chilenos se definem frente aos não chilenos? Que diferenças existem entre “nós” e “eles” (os Mapuches)?³³

A questão da identidade requer a especificação, desde o início, da noção de hermenêutica intercultural. Como já foi frisado, trata-se, em primeiro lugar, de criticar a noção ingênua do encontro-desencontro, do “específico” e do “alheio”, entre as diferentes religiões; no caso, entre a religião Mapuche e a religião cristã. Como diz um intelectual Mapuche: “O elemento religioso não pode ser analisado em termos excludentes, no sentido de afirmar se somos cristãos ou, então, se somos Mapuches” (Curiuil, 1995, p. 46). Por isso, faz-se necessário entender uma identidade que se “reconstrói”, assumindo elementos de outras formas religiosas, captando suas sutilezas, seus desdobramentos, suas contradições e, sobretudo, sua permanente capacidade de inovar e de propor respostas às perguntas fundamentais de uma existência, que, frente ao sagrado, vai se desenhando.

Em segundo lugar, é preciso estar ciente de que a compreensão da religião do “outro” implica, de certa forma, compreender a própria religião. Assim, faz-se necessário reconhecer que,

³³ Parte destas perguntas está na discussão atual das ciências humanas (Kuramochi, 1990, II), especialmente no capítulo “Percepção de si e do outro através dos relatos mapuches” (167-183). Nesse sentido, é importante ressaltar Briónes (1992), Vidal (1992), Martínez (1995) e também Durán, Alvarado e Berhó (1995).

interpretando este universo religioso, existe, de algum modo, implicação cultural. Em outras palavras, mostramos como nós, os pesquisadores-winkas, valorizamos uma tradição simbólica que, provavelmente, para alguns, não diz nada, enquanto, para outros, é parte de uma tradição que a modernidade tem questionado (Salas, 1995).

Esta discussão, que iniciou entre os pesquisadores sobre a identidade, exige uma nova maneira de estabelecer o diálogo inter-religioso e a presença do cristianismo na Araucania. Em outras palavras, essa discussão já está presente entre os intelectuais, líderes e autoridades tradicionais na Araucania, mas que também emerge entre teólogos, sacerdotes e religiosos das Igrejas. Esta análise é bastante difícil, porque falta elaborar uma descrição pormenorizada da situação atual das comunidades.

Nesse capítulo, o estudo destaca somente algumas características desta nova situação do cristianismo, em um contexto marcado por processos de reetnificação e, inclusive, em um mundo cada vez mais multicultural. Nesse sentido, destacar-se-ão algumas linhas básicas dos pontos de vista mencionados, de modo a entender o problema da identidade na perspectiva do tema em discussão.

No fundo, ao levar em consideração o cristianismo a partir do ponto de vista indígena, é evidente que não existe um conceito único no interior das comunidades. Sem dúvida, muitos Mapuches aceitam o catolicismo (Foerster, 1995), pedindo para serem batizados e participar de comunidades cristãs. Todavia, há muitos devotos ligados a outras igrejas, especialmente às pentecostais. Estas reinterpretações religiosas podem ser consideradas de diversas maneiras, de acordo com as comunidades. No entanto, os relatos etnográficos de Mapuches contemporâneos deixam claro que, no interior das comunidades, os indivíduos não assumem padrões comuns. Isso ocorre até mesmo dentro da pequena família. Por exemplo, as igrejas evangélicas admitem não seguirem o seu ritual tradicional, às vezes, para evitar conflitos entre côjuges ou entre pais e filhos. Há, geralmente, certa liberdade. Em outros setores, especialmente nos mais organizados, nota-se um ambiente

hostil às Igrejas. Daí, então, o início do florescimento de uma preocupação voltada a fortalecer a religião nativa tradicional.³⁴ A maioria das organizações Mapuches valorizam os ritos tradicionais e a participação das autoridades religiosas tradicionais.

Considerando a religião Mapuche desde o ponto de vista das igrejas cristãs na Araucania, não há um consenso claro entre os atores religiosos *winkas*. A Igreja Católica de hoje propõe novas formas de evangelização, mais respeitosas em relação às crenças e às práticas indígenas. Existem, inclusive, alguns trabalhos pioneiros de sacerdotes e religiosas com as autoridades tradicionais. Ao mesmo tempo, também coexiste um certo tipo de evangelização nada respeitosa. Esta forma de cristianização se torna radical nos grupos pentecostais que, geralmente, não aceitam os elementos culturais indígenas.

Contudo, no meio dos Mapuches urbanos, observa-se também uma mudança significativa a respeito de um diagnóstico sobre a “perda da identidade”, aspecto percebido, segundo os antropólogos, entre os imigrantes. Hoje, em Santiago e em outras grandes cidades, existem diversos movimentos de “recuperação da identidade étnica”, baseada nos pilares do simbolismo, da linguagem e do ritual tradicionais. Embora não sejam massivos, eles abrem perspectivas alviçareiras.³⁵

As diferentes situações geram um espaço de diálogo bastante fecundo. Nas organizações Mapuches, comprometidas com a busca de elementos culturais próprios, emerge a análise e a avaliação do impacto histórico do cristianismo. Ao mesmo tempo, surgem, nos agentes pastorais, novas perguntas a respeito de

³⁴ A análise do impacto das igrejas protestantes nas comunidades está em Citarella (1998, p. 324ss.).

³⁵ Um exemplo dessa recomposição da religião nativa em um contexto urbano diz respeito à consolidação de diversas comunidades indígenas na Grande Santiago. Em outubro de 1995, nós tivemos a oportunidade de participar no culto *Nguilatun*. Ele foi celebrado por várias organizações mapuches urbanas. Ele aconteceu no estádio em Pudahuel (Santiago) e reuniu mais de 800 pessoas, que celebraram uma cerimônia “tradicional” com um *Machi* que vive na cidade e seguindo estritamente as medidas rituais.

como tornar o diálogo fecundo. Neste contexto, é importante considerar a opinião de alguns grupos de Mapuches mais radicais, que consideram o cristianismo como “forâneo”, pois a consolidação da identidade deve realizar-se a partir de seu universo religioso tradicional.

Sem dúvida, as questões relacionadas aos eixos religiosos que constituem a identidade Mapuche não são um mero exercício intelectual. Na verdade, eles fazem parte de discussões muito importantes, hoje debatidas entre dirigentes e líderes religiosos, entres agentes pastorais das igrejas e, de forma mais tímida, entre indivíduos preocupados com um novo diálogo inter-religioso.

As reflexões a seguir correspondem, em grande parte, a uma interpretação especulativa destas mudanças e, é claro, não conseguem assimilar os vários processos que surgem no seio das comunidades rurais e das organizações urbanas.

Mito e história no *ethos* religioso Mapuche

Em suas análises de histórias Mapuches, Kuramochi mostrou que, na religiosidade Mapuche, existe ainda “uma elevada e persistente estima pelos elementos tradicionais e uma consideração à oralidade no uso da linguagem” (Kuramochi, 1992, II, p. 167). Estes elementos inalteráveis fornecidos pela tradição narrativa Mapuche aparecem em tensão com as evidências que mostram o processo de decomposição, que se dá nas várias comunidades, onde a história tradicional mostra “a presença de elementos culturais da sociedade em geral” (Kuramochi, 1992, II, p. 182).

Diferentes descrições socioculturais, acima descritas, indicam que há um processo ambíguo de reestruturação do imaginário. Em um polo tradicional, há a alegação da perda de valores dos antepassados e, em outro, existe a abertura a outros elementos religiosos. Em uma versão coletada do grande terremoto que atingiu a região de Puerto Saavedra, a *Machi* diz:

Deve haver um grande *nuillatun* para nosso *Ngenechen*, a quem pertencemos. Ele está com raiva e sentido conosco, (ele tem raiva) com aqueles que somos Mapuches. O motivo está em

haver ido além dos Mapuches. Na verdade, eles não querem aceitar sua própria identidade. Por isso, devemos rezar com tristeza e raiva. Manquian, dono da água, também está triste e com raiva. Por isso, foi em direção à ilha do mar. Então, haverá um grande Nguillatun, disse, dizem (Kuramochi, 1992, II, p. 179).

Estas referências simbólicas são interessantes, porque assumem uma identidade em conflito. Em efeito, elas podem consolidar nossa tese de que o símbolo e a linguagem Mapuche estão entrecruzados por operações semânticas e práxicas de reelaboração da própria identidade. Elas não significam o mero retorno a uma religião nativa pré-colombina ou da utilização de um *mapudungun* arcaico, mas uma série de ressignificações culturais, que integram diversos elementos fornecidos pela sociedade dominante. Nesse caso, a religião nativa aparece em tensão com o cristianismo e o *mapudungun* com a língua castelhana.

Como foi mostrado no capítulo anterior, o simbolismo, a linguagem e a prática ritual aparecem como parte de um processo que implica a recuperação de um repositório comum e, ao mesmo tempo, enquanto criatividade comunitária e individual. Todavia, elas não surgem no século XX, pois são mutações constantes e sempre presentes. É possível afirmar que essa forma de se preservar como povo favoreceu a integração seletiva de elementos das culturas invasoras. Esta atitude, presente em muitas comunidades Mapuches e em vários dirigentes e intelectuais, é ambígua frente ao mundo moderno, tanto no concernente às novas formas produtivas e sociais como em relação à experiência religiosa e ética, inerentes às religiões missionárias. No entanto, existe uma tensão entre a aceitação e a recusa, que é necessário sempre distinguir.

Por exemplo, Foerster levanta uma série de equivalências simbólicas relevantes, realizadas pelos católicos Mapuches, como esforços de tradução aproximada de conteúdos religiosos diferentes (Foerster, 1982, p. 121):

Deus: Ngenechen

Virgem Maria: Ngenechen Kushe

Santos e Papa: antepassados
Dilúvio: Train-Train
Diabo: Wekufu
Missa: Nguillatun
Batismo: Lakutun.

No entanto, a única coisa que tais equivalências podem mostrar é a existência de algumas convergências, tentativa que os próprios sujeitos procuram esclarecer entre simbolismos diferentes. Por isso, é necessário passar para uma questão de maior profundidade e, então, perceber a rearticulação simbólica emergente.

A visão Mapuche do mundo, inerente à expressão das forças naturais malignas, como *weda newen*, pode ajudar a entender a questão. Talvez o simbolismo ambíguo do mal seja um bom ponto de partida. O Mapuche contemporâneo reconhece que o mal não é apenas cosmológico, mas também histórico. Ele se expressa tanto nos acontecimentos sociopolíticos como nas catástrofes naturais. Nos séculos passados, a forma Mapuche de “ver” o mundo *winka* foi associada à catástrofe, emergente desde o início de seu contato forçado com incas, espanhóis, chilenos e colonos. No entanto, isso continua, de certa maneira, palpável. Não é possível, pois, reconstruir o imaginário sem perceber que este mundo que se rompe – ou seja, este mundo que está de cabeça para baixo e, por isso, deve ser construído – foi denominado, na tradição quíchua, de *pachacuti*. A partir dessa experiência traumática, a memória religiosa foi reconstruída. Ela foi capaz de dar conta de muitos acontecimentos, não só na chave cósmica, mas também histórica. No caso Mapuche, não há, de forma alguma, um problema de “mestiçagem”, mas de superposição etnocêntrica e de dominação cultural de um imaginário que não reconheceu o valor de outra etnia. O seguinte testemunho de um líder evidencia essa problemática:

O ponto de partida da evangelização foi marcado pelo preconceito da superioridade. Todos os aspectos religiosos Mapuches foram considerados práticas pagãs e desumanas. Foi dito: em nome do rei e da santa fé católica, vamos humanizar esses bárbaros! (Colicoy, 1992, p. 41).

Apesar da forte crítica histórica ao papel do primeiro cristianismo, que desvalorizava a cultura indígena em termos de “paganismo”, este líder admite o papel importante desempenhado pelo cristianismo como uma espécie de imaginários religiosos sobrepostos. Ele reconhece que, no século XX, muitas comunidades Mapuches adotaram elementos da “religião *winka*”. Mesmo assim, os aspectos Mapuches continuaram “latentes”. Essas ideias são essenciais, pois o deslocamento simbólico tem a ver com algo encontrado na superfície e, ao mesmo tempo, com algo mais profundo a ser rastreado. Trata-se de um duplo imaginário, que já não interpreta o mundo a partir, unicamente, dos “males cósmicos”, pois também é preciso admitir os males sociais e culturais. Isto implica uma preocupação muito particular, devido à sua origem histórica, isto é, uma espécie de protoevento que, definitivamente, alterou a visão de um caos puramente “cósmico”.

No entanto, outros intelectuais Mapuches insistem no seguinte ponto: a incorporação de elementos cristãos, presentes no imaginário, não corresponde exatamente à concepção de fé do homem-Deus. Em outras palavras, “o cristianismo que os Mapuches vivem, na versão católica, não está centrado nas vivências ou em experiências de fé em Jesus, pois a base principal é o peso da tradição” (Curivil, 1993, p. 45). O cristianismo, neste contexto, aparece como algo já incorporado em diretrizes comunitárias próprias. Assim, acredita-se que não se trata de uma adesão pessoal, mas em razão da crença dos membros do grupo. O acreditar se relaciona a acontecimentos históricos, que demarcam a memória histórica da comunidade e continuam a se expressar na vida cotidiana.

Em geral, poder-se-ia afirmar que este é o ponto central da controvérsia atual a respeito da identidade. Para um setor importante dos Mapuches, preocupados em recuperar, de um modo mais reflexivo, esta memória histórica, isto é, “o que ensinavam os antepassados”, entende-se, em um primeiro nível, como religião e linguagem tradicional e, em segundo, esse mesmo passado herda outras chaves sem correspondência com a “visão arcaica”.

Todavia, o estudo do imaginário contemporâneo dos Mapuches evidencia que, tanto em nível *mapudungun* como das cha-

ves simbólico-práticas, as raízes cosmológicas, descritas no primeiro parágrafo, parecem que perdem sua importância fundamental. Nesse sentido, é possível afirmar que, em termos mais existenciais e históricos, elas tendem a se resignificarem. Esta atitude está presente nas autoridades religiosas e nos Mapuches contemporâneos, uma vez que renasce, neste contexto, uma preocupação mais pessoal sobre as vivências dos indivíduos. Na verdade, há uma ênfase mais no “eu” do que no “nós”. A preocupação pela saúde volta-se a um sentido integral; o imaginário torna-se menos material e se espiritualiza; a religião começa a moldar um sentido mais histórico de identidade.

Este movimento de produção de um “sentido histórico” é, sem dúvida, relevante, pois mostra a persistência de um simbolismo cosmológico. Ele dá as diretrizes fundamentais para a compreensão do presente e do próprio futuro. Este imaginário religioso Mapuche não se perde, mas se recria. Ele se transforma e estabelece as condições sociais e históricas de um movimento semântico e prático mais complexo, que transcende as meras metáforas religiosas e se abre a um processo de reetnificação religiosa.

A interpretação nativa a respeito da identidade: o papel do xamanismo

O tema do xamanismo é importante porque, para muitos grupos Mapuches, a *machi* (o xamã) é, hoje, um dos atores religiosos mais importantes. É reconhecido que ela tem mantido grande parte da herança ancestral. Os conteúdos xamânicos seriam mais propriamente Mapuches devido à sua adesão à tradição ancestral. Esta interpretação é também assumida por algumas *machis*. Em uma entrevista a uma *machi*, a respeito do que era necessário para continuar realizando o *Nguillatun*, ela afirma:

Bem, eu disse que o *Nguillatun* saiu bem, pois [...] Deus estava zangado com algumas pessoas com o *purrun* [...] porque alguns não usam ‘Shamal’. Você sabe, eles andam por aí sem vestido [...] muitos andam vestidos simplesmente como chilenos [...] Então, por isso, Deus sequer conhecia o espírito [...]. Estão muito atrapalhados agora [...] Eles têm que supor-

tar mais. Eles devem ser como eram os Mapuches antes, isto é, não tão achilenados como agora (Bacigalupo, 1994, p. 61).

Evidentemente, dentro dessa perspectiva *étnica* da *machi*, há uma crítica ao Mapuche *awinkado*, devido à perda das características culturais, inerente à própria identidade cultural. Em outras palavras, trata-se de deixar de lado a língua e o vestuário para, então, se vincularem aos chilenos. Assim, os Mapuches vão se afastando de sua visão peculiar do sagrado.

Esta ideia condiz com a circunscrição da instituição xamânica no âmbito religioso mais tradicional, principalmente porque ela tentou unir a visão específica da religião que, habitualmente, não foi aceita pelo cristianismo. Estes atores tradicionais propõem enunciados como os verificados na maioria das *machis* atuais, onde se evidencia uma determinada convergência das tradições xamânicas dada sua oposição ao cristianismo.

É interessante analisar o tipo de integração que as *machis* fazem dos elementos cristãos. Em geral, ele é puramente funcional ou pragmático. A respeito disso, pode-se refletir sobre algumas declarações do por que eles usarem imagens cristãs. Uma *machi* expressa: “Nós, as *machis*, tiramos todo esse poder da força da lua” (Bacigalupo, 1994, p. 61). Outra *machi* afirma: “A Virgem, os santos e a cruz só têm utilidade como decoração nas celebrações; e isso não tira a força da *machi* (Bacigalupo, 1994, p. 73). Outra mais diz: “Eu tenho a Virgem só para enfeite; eu compro essa virgem [...] Ela dá poder à freirinha [...] A força do meu espírito, eu busco da lua!”

Todas essas referências a um poder ancestral, ligado a uma concepção religiosa lunar, demonstram o núcleo duro que o simbolismo cristão não conseguiu influenciar na sua totalidade. As orações rituais das *machis* são parte de uma forma de discurso que não foi penetrado pela evangelização. Isso é constatado, embora muitas delas sejam, nominalmente, católicas, tenham relações com religiosas e sacerdotes e, inclusive, possuam imagens cristãs em suas casas.

No entanto, esta concepção *étnica* poderia ser contrastada com várias outras evidências diferentes, encontradas na literatura

etnográfica. Por exemplo, algumas *machis* apoiam uma maior integração entre a religião étnica e a religião *winka*. Para uma delas, o testemunho a seguir é sintomático: “Eu sou católica e continuo sendo Mapuche. [...] Não deixo de praticar a vida Mapuche. Continuo sendo a mesma Mapuche e trabalhando como tal” (Bacigalupo, 1994, p. 72). Nesse caso, o catolicismo aparece como algo inegável em relação ao específico. Esta seria uma perspectiva bastante sincrética, apoiada em determinadas convergências que os indígenas encontram entre suas crenças e o cristianismo, especialmente no que se refere ao conceito de divindade. A respeito das orações da *machi*, um *lonko* afirma: “Mudem seu idioma para falar de ‘Ngënechen’ em castelhano como Deus, mas vocês sabem que não há diferença nisso [...]. A diferença está só na imagem” (Bacigalupo, 1994, p. 70).

Esta interpretação sincrética não é aceita por todos. Ao contrário das afirmações do *lonko* acima, M. Lincomil declara: “Os anciões dizem que Ngënechen é diferente do Deus cristão [...]. De acordo com seu critério, é típico deles” (Bacigalupo, 1994, p. 71). No mesmo sentido falou Raguileo: “Se fosse o mesmo Deus, creio que teríamos um conceito igual à da religião cristã; estaríamos pedindo ao mesmo Deus, ao Deus que permitiu isso, mas, na verdade, seria um esforço inútil” (Vidal, 1992, 86).

Nesta perspectiva, fica evidente que o Mapuche contemporâneo não concebe sua identidade apenas a partir de elementos denominados “próprios”, mas assume, de forma consciente, a integração de outros elementos, alheios à religião étnica que seus antepassados projetaram. Em um evento realizado em 1989, um líder assim se expressou:

A religião Mapuche é o elemento mais forte da identidade do nosso povo. [...] Nós, os Mapuches, cremos em um pai, em um Ngënechen superior ao homem, isto é, superior a todo poder. Nesse sentido, nós afirmamos: é o mais poderoso de nosso valor cultural (Vidal, 1992, p. 165).

Neste nível, pode-se dizer que a reconstrução da identidade cultural do núcleo religioso é algo aceito pela maioria dos Mapuches. No entanto, quando se trata de definir significados

específicos, as diferenças surgem imediatamente, conforme as tradições e as memórias, que não são exatamente as mesmas. No caso, é preciso sublinhar que o vínculo das práticas tradicionais com as afirmações de estudiosos, voltados a tematizar a identidade específica, não foi suficientemente estudado. É bem provável que nos encontraríamos com enormes surpresas. Por exemplo, pode-se observar que os Mapuches pertencentes aos setores mais tradicionais têm uma atitude mais aberta à integração de elementos culturais chilenos. Ao contrário, entre os Mapuches encontrados em áreas onde a perda de vínculos com a base econômica e religiosa é mais tênue, desenvolve-se a construção de uma identidade menos flexível.

A partir do que foi considerado até aqui, pode-se repensar as diferenças observadas, atualmente, na interpretação e nos ritos de *Nguillatun* e *machitun* ou nas celebrações atuais do *palin* e do *we tripantu*, tanto por parte dos Mapuches rurais como dos urbanos. Nasquelas comunidades em que se observam características mais ou menos *awinkadas* ou, então, de resistência simbólica à cultura dominante, alguém poderia perguntar-se: não será que o chamado *sincretismo* ou *resistência* no plano religioso, além de ser produto de uma imposição ideológico-cultural alheia, foi facilitado, em alguns casos, por certas tradições simbólicas aborígenes que são mais sensíveis ao contato com os estrangeiros?

Neste sentido, o universo religioso Mapuche deve ser analisado como um campo onde se encontram as tradições, as dinâmicas e as tensões e, às vezes, até mesmo as contradições implicados com os diferentes temas religiosos. Por estas razões, é bastante difícil compreender o problema da **identidade** sem fazer referência àquelas que são reconstruídas a partir de uma oposição de algum tipo de religião não Mapuche. Caso a tese histórico-cultural sobre a identidade seja correta, então, não é possível desvincular, hoje, o imaginário étnico e o imaginário cristão. Como disse Curivil, “não se pode entender ‘ser Mapuche’ fora da sociedade *winka*” (Curivil, 1993, p. 49).

As identidades em conflito e a religião cristã

Do ponto de vista sociológico, o atual universo religioso Mapuche apresenta uma enorme complexidade. No seu interior, coexistem sensibilidades muito diferentes. Para muitos jovens Mapuches, que percebem suas comunidades sendo assediadas por diferentes igrejas em conflito, apenas resta a desorientação. Há também aqueles que procuram, nas organizações indígenas, a possibilidade de rearticular uma experiência nativa. Ao mesmo tempo, outros procuram, nas religiões cristãs, a possibilidade de repensar seus novos problemas socioculturais. Enquanto isso, alguns atores influentes da comunidade fortalecem cerimônias e rituais comunitários fora da influência das igrejas e da escola. A religião Mapuche aparece – a um observador inicial – sem qualquer capacidade para responder às práticas e aos discursos religiosos forâneos. O testemunho de um professor Mapuche sintetiza esta situação:

Devemos enfrentar o grave problema de não poder nos desenvolver como pessoas, por vivermos em um estado de inautenticidade. Somos ninguém. [...] Não somos Mapuches, nem chilenos [...] Não podemos provar nossa capacidade, nem nossa verdade. Todavia, nós, os professores Mapuches, também pecamos, uma vez que não participamos com a nossa gente. Nós nos tornamos huincas [...] Vamos como turistas aos *nguillatunes* [...] Não há autenticidade [...] Há mediocridade (Durán, 1986, p. 713).

No entanto, ao analisar os diferentes processos que surgem, o observador detecta uma série de rearticulações importantes. A assunção e a discussão permanente de questões religiosas, por parte das organizações, como a presença constante dos líderes religiosos no fortalecimento da organização comunitária, o renascimento das formas tradicionais de liderança, a consagração de novas *machis*; enfim, o surgimento de um discurso *revivescente*.

Na pesquisa etnográfica atual, o universo religioso Mapuche aparece como uma complexa teia de discursos, rituais e práticas que, dificilmente, podem ser explicados por meio da ideia de um sistema religioso coerente e homogêneo. Ao que parece, a ideia

de um “campo religioso” poderia ter alguma utilidade, mas há também outras possibilidades que foram interpretadas a partir da antropologia e da filosofia da linguagem. Em termos sociológicos, esta categoria é interessante, pois tem força heurística para dar conta dos diversos atores religiosos que estão nas comunidades de Araucania. Até mesmo a ideia antropológica de “conhecimento local” permitiria pensar em um conjunto de movimentos, tradições e subjetividades crentes que os pesquisadores encontram no trabalho de campo. Em uma perspectiva mais filosófica, essa ideia pode ser entendida a partir das categorias de “formas discursivas”, elaboradas por Ricoeur.

Todas as categorias permitem pensar em uma diversidade de forças mítico-religiosas que operam no imaginário cultural Mapuche. Elas permitem, aos atuais crentes Mapuches, compreender sua rica experiência ancestral e, inclusive, sua experiência existencial e histórica realizada – com, e às vezes, contra – o discurso das religiões missionárias históricas, como o catolicismo, o anglicanismo ou os novos grupos religiosos, tais como a igreja evangélica metodista, o pentecostalismo e o Baha’i.

É interessante ter em vista a situação religiosa Mapuche, marcada pelo surgimento de crenças e práticas pentecostais, que se espalharam em muitas comunidades. O movimento pentecostal, apesar da rejeição e intolerância contra certos elementos da cultura Mapuche – especialmente os religiosos que são considerados “idólatras” –, regenera elementos fundamentais de uma identidade em crise. Entre eles, está o relacionamento do âmbito do sagrado com a medicina, a oferta de novos padrões de identificação social e, ainda, a recuperação de alguns elementos culturais como o idioma, a dança e a música. Em outras palavras, embora estes grupos religiosos tenham uma atitude bastante negativa para com a religião tradicional, na prática, eles assumem formas de cura e de falar em línguas que se assemelham muito às praticadas pela cultura nativa (Citarella, 1998, p. 327).

Em relação a estas mutações religiosas, o antropólogo Foster afirma:

Desta forma, o pentecostalismo Mapuche é um refúgio para as condições de vida atuais (exacerbadas pela dissolução das reduções). É uma síntese entre o antigo e o novo, uma continuidade e uma descontinuidade com o passado. Porém, onde predominará o antigo, ao restituir a comunidade cúltica sob outros termos, a diferença será de que esta nova comunidade terá um fundamento mais religioso do que mágico (Foerster, 1993, p. 161-162).

O esforço dos dirigentes das organizações e dos líderes religiosos mostra a vitalidade de diferentes tradições. A tradição xamânica, que foi o “núcleo” duro de resistência ao cristianismo, é, sem dúvida, o pilar da rearticulação simbólica e ritual contemporânea de algumas comunidades. Como observou Marileo, trata-se, todavia, de outro tipo de autoridades tradicionais, como o *Ngenpin* e o *Ñidol*. Em suma, pode-se dizer que, na cultura Mapuche atual, o tema da “identidade” é central, porque atravessa grande parte do debate religioso de seus líderes e intelectuais.

Em síntese, a religião Mapuche está atravessada por um dinamismo presente em suas tradições. Ela não é um depósito de crenças e práticas fossilizadas ou folclóricas. Por isso, a insistência, em vários artigos, no fato de que cada cultura autêntica possui sempre o dinamismo suficiente para fazer frente às progressivas transformações culturais. No nosso ponto de vista, a sua base religiosa não escapa desse movimento. Se a religião vivenciada não é, mera e exclusivamente, afirmação de si própria – isto é, o nacionalismo ou o fundamentalismo religioso – e, por isso, se abre a novas perspectivas que a história proporciona, ela exige sempre um jogo dialógico com o outro. Assim compreendida, a religião Mapuche é, efetivamente, depósito e fonte sempre nova, que visa preservar-se da desintegração do sentido que os acontecimentos históricos provocam, a partir de uma dinâmica própria.

A religião Mapuche, como conjunto de um patrimônio semântico e ritual, não se reduz a qualquer forma específica, que veicula uma tradição determinada. Ela é constantemente incitada, pelos acontecimentos e peripécias da comunidade, na procura de novas formas de articulação do sentido religioso e, ainda, na busca de sua própria memória histórica; enfim, a ou as tradi-

ções adequadas que precisam ser desenvolvidas. Neste sentido, é preciso afirmar que o desenvolvimento da instituição xamânica, atualmente observada, oferece uma espécie de reconstrução étnica. Mas isso não cobre todo o espectro das possibilidades da religião Mapuche. Por exemplo, há comunidades Mapuches onde esta instituição é inexistente e, portanto, a busca de identidade precisa ser realizada de outra maneira. Há comunidades que têm avançado em outro tipo de diálogo religioso. Basta pensar nas comunidades católicas ou pentecostais.

Anteriormente, levantou-se a indagação se a integração de novos elementos e as transformações que afetam a sociedade e a cultura Mapuches atual, atingem também o *ethos* religioso ou, então, se o mantêm, de certa forma, inalterado em seus elementos essenciais. A tese defendida afirma que o *ethos* religioso se expressa na riqueza da linguagem mítico-religiosa dos Mapuches, já estudada por antropólogos e historiadores. Muitas vezes, ela foi e continua sendo, como se observa em certos conflitos recentes, a pedra angular a partir da qual se constitui uma variedade de propostas culturais das comunidades. Além disso, essa riqueza é o eixo político-ideológico de várias organizações indígenas; enfim, é a “coluna vertebral da cultura” (Curivil, 1993, p. 37). Entretanto, em qualquer religião étnica, existem tradições que não escondem a ambígua desconfiança frente às novas possibilidades que a história descerra. A disputa entre “tradição” e “renovação” é algo permanente na experiência religiosa humana. Nesse sentido, o universo Mapuche não é uma exceção.

É claro que as imagens de “pilar” ou, então, de “pedra angular” não contradizem a interpretação do “universo” religioso Mapuche, porque se trata também de uma “rede” complexa de discursos, ritos e práticas que, dificilmente, se deixam explicar pela ideia de um sistema religioso coerente e homogêneo. Estas ideias permitem pensar em um conjunto de movimentos, tradições e subjetividades crentes, encontradas, pelos pesquisadores, na subjetividade religiosa. Na nossa opinião, esta diversidade de forças mítico-religiosas que operam no imaginário cultural Mapuche ajuda os atuais crentes Mapuches a compreender sua rica

experiência ancestral. Além disso, ela contribui para a compreensão também de sua experiência existencial e histórica, realizada em conjunto com o discurso e as práticas das religiões cristãs.

Nesse sentido, é necessário analisar este universo cultural não enquanto experiência do passado ou mero folclore. Daí, a necessidade de penetrar no debate interno de tradições e movimentos encontrados em qualquer cultura autêntica e dinâmica. Ao mesmo tempo, é preciso destacar os profundos esforços que os líderes religiosos e as organizações fazem para resgatar, permanentemente, suas raízes e responder aos tremendos desafios gerados pela ação modernizadora do Estado chileno e das suas instituições.

Como foi destacado no início, as permanentes rearticulações, sofridas pela tradição Mapuche, em um contexto sociocultural moderno – em que permanentemente foi discriminado e, por isso, onde os indivíduos são forçados a aceitar os elementos culturais da sociedade chilena e argentina enquanto elementos de religiões missionárias – não colocam em questão a referência dos atores Mapuches frente a suas raízes.

Assim, acreditamos que o problema da integração seletiva de elementos das culturas invasoras, bem como a resignificação permanente de simbologias e ritos de outras religiões, precisam ser discutidas de forma mais detalhada. Nesse sentido, é preciso ter em vista novas perspectivas epistemológicas capazes de interpretar o núcleo ético-mítico de onde surge a força do universo religioso Mapuche e, inclusive, de onde surge a questão da identidade cultural.

Estas afirmações salientam que, no proceso de compreensão do mundo ocidental, os dirigentes Mapuches e os líderes religiosos não são seres passivos ou indiferentes à ação da sociedade dominante. Eles aparecem no interior da comunidade, tentando preservar um sentido e rearticulá-lo a novas formas que não estão completamente presentes na religião tradicional. Ser Mapuche não é, então, uma questão que pode ser decidida apenas em torno de critérios externos. Ter um sobrenome e pais Mapuches e viver na comunidade significa – como diriam alguns dirigentes – algo que

“se sente”. Em outras palavras, trata-se de um projeto cultural que jamais se reduz às formas originárias, aspecto que os especialistas tentam esclarecer.

Ao mesmo tempo, isso presume um conceito muito mais complexo do “específico” em relação com o “estrangeiro”. Quando se vive no seio das comunidades indígenas ou, então, se compartilha, por um longo tempo, com autoridades e dirigentes Mapuches, capta-se que existe uma linha fronteiriça que separa o “homem da terra” (Mapuche) daquele que está desvinculado dela (o estrangeiro). Todavia, não fica evidente o que constitui essa fronteira. Ela não é totalmente precisa, porque a identidade não pode ser resolvida no restrito apoio ao originário, pois se abre a uma experiência histórica de contato intercultural.

CONCLUSÕES

Ao longo do livro *O sagrado e o humano*, fomos ao enalço das diferentes rearticulações do sentido religioso em diversos símbolos presentes em algumas sociedades tradicionais do Chile. Em cada um dos sete estudos, evidenciou-se a fecunda atividade simbólica do *homo religiosus* deste país. Foram destacados os aspectos semânticos mais relevantes, interpretando figuras, imagens, textos e discursos culturais e, inclusive, expondo acerca da transcendência religiosa. Em todos eles, aparece uma profunda sabedoria da terra e dos homens que vivem uma relação familiar com o sagrado. Muitas vezes, a nossa interpretação se reduziu a mostrar as imagens, poemas e orações e deixá-las falar. Em outros casos, atrevemos expressar, frente a um silêncio mítico – às vezes respeitoso e, às vezes, aterrador – das culturas tradicionais, uma palavra ou um enunciado que, no nosso ponto de vista, poderiam fazer justiça a esse “silenciar” cultural a respeito do sagrado. Em algumas ocasiões, a impressão era de que se estava explicitando demais; em outras, que havia uma dívida com algo que não se podia enunciar ou articular em um *logos* filosófico. Às vezes, permanecemos com a ideia de que o mito era mais fecundo que nosso discurso. Em geral, o consolo está no fato de que se trata de um metadiscurso, que se abre a outros metadiscursos, possíveis de serem articulados em relação ao sagrado.

O simbolismo religioso como textura de sentido que nos abre a uma realidade sagrada é parte fundamental do que se denominou núcleo da cultura tradicional. Neste sentido, o processo semântico do simbolismo constitui uma das roupagens mais importantes das redes imaginárias das culturas analisadas. No entanto, é preciso acrescentar que o símbolo religioso, em seus aspectos filosóficos, apresenta um poder de plurissignificação do real, pois possui dimensões cósmicas, psíquicas e poéticas. Em

outras palavras, o símbolo tem um poder semântico que articula um sentido, mas indica também uma ordem real: o cosmos, a história e os desdobramentos internos da existência.

Como foi mostrado, o simbolismo religioso e o imaginário cultural conduzem a um debate hermenêutico, porque sua compreensão não ocorre apenas desde a filosofia, mas a partir do esforço impingido por diversas ciências humanas, em especial a antropologia, a história, a semiótica, a sociologia e, inclusive, a fenomenologia da religião e a psicanálise. Este labor iniciou nas ciências humanas e na filosofia europeias há várias décadas. Mas, na América Latina, ele está apenas iniciando.

Para concluir o livro, seria conveniente destacar algumas perspectivas filosóficas que se abrem a partir da tese da criatividade do simbolismo no mundo religioso popular. Por isso, é preciso recapitular alguns aspectos que, desde a perspectiva da *filosofia da religião*, parecem fundamentais para, então, indicar algumas pistas em torno do imaginário cultural no debate latino-americano da cultura “midiática”.

Em primeiro lugar, é importante notar que a questão da inovação do símbolo religioso esteve estreitamente vinculada a um profundo debate hermenêutico. A questão da metáfora e do metafórico na filosofia europeia atual é relevante e muito mais ampla. Por isso, seria parcial pretender resolver a problemática do simbolismo sem destacar a discussão que surgiu entre uma perspectiva hermenêutica, como a que propõe Gadamer, e uma concepção gramatológica, como a que sustenta Derridá. A reflexão sobre as duas hermenêuticas não foi realizada aqui, pois não é exatamente o objeto de nosso estudo.

Nossa preocupação específica, sem menosprezar o interesse deste debate a respeito da metáfora, consistiu em mostrar algumas das inovações religiosas principais do simbolismo religioso tradicional. A nosso juízo, a categoria de “inovação semântica” – que se encontra na filosofia hermenêutica de P. Ricoeur – foi relevante para mostrar o dinamismo de um sentido simbólico que, permanentemente, vai se rearticulando.

Para Ricoeur, a inovação semântica não está apenas vinculada ao processo metafórico, mas também ao processo narrativo. Em ambos os processos, a ideia subjacente retoma a concepção kantiana de que a “imaginação produtora” está associada ao “esquematismo”. Trata-se do sentido de que a inovação, produzida na linguagem, nos recorda o que pode ser uma imaginação realizada conforme regras. Esta questão exige ressituar e aprofundar alguns dos problemas estéticos no horizonte da hermenêutica contemporânea, tal como mostrou magnificamente Gadamer. Com certeza, esta é uma temática possível de ser aprofundada em outro livro.

Em um linguajar técnico, a característica da inovação semântica se expressa principalmente na metáfora e no relato. Na primeira, a partir de um movimento em espiral semântico, através da qual uma significação emergente é criada por meio do trabalho do poeta. Surge, então, a “combinação inédita criada pelo contexto e diferente das combinações pré-formadas pelo código” (Ricoeur, 1976, p. 230). Em nível do relato, a inovação semântica supõe um novo pertencimento na predicação, através da dimensão configurante do relato. Em ambos os casos, a inovação se arraiga no problema da predicação – isto é, surge no plano do discurso, seja com frases metafóricas ou com frases narrativas –, mas também com uma discussão com as teorias semióticas, que reduzem a articulação de um sentido a uma metáfora-palavra ou a um relato não temporal.

No entanto, a inovação semântica não implica apenas a articulação do sentido imanente à linguagem, pois desvenda algo que não é linguagem. Ela abre a referência a respeito do mundo. A tese de Ricoeur consiste em que a poesia e o relato permitem reestruturar a realidade. Essas obras da linguagem não se explicam através de um recurso ligado à emotividade e/ou ao inconsciente. Elas se expõem na experiência humana, que busca comunicar-se. A linguagem poética e a narrativa indicam uma maneira de habitar no mundo a qual precede o sentido e, daí, reivindica ser enunciada.

Esta teoria hermenêutica da linguagem mantém, deste modo, certa ambiguidade frente às teses semióticas que reduzem tudo ao universo dos signos. A hermenêutica da linguagem tem o privilégio de colocar o discurso como ponto de partida da reflexão filosófica. Todavia, ela não se reduz, unicamente, a ser uma simples análise da linguagem. Isso nos coloca frente a frente a uma filosofia obviamente já questionada. Por um lado, a tendência de uma determinada filosofia “estruturalista”, que tratou de reduzir a linguagem à sua forma e ao jogo de suas operações internas. Por outro, a uma filosofia anglo-saxônica entendida como *análise* dos enunciados. No livro, a tese de Ricoeur não é aceita acriticamente. Ela foi aceita como tese filosófica, e os diferentes estudos são uma tentativa de mostrar sua força heurística e, ao mesmo tempo, suas dificuldades.

A concepção de Ricoeur apresenta uma grande vitalidade. Mas ela foi redelineada para, então, colocá-la em contacto com a noção de “produção” e “recriação”, que aparece nos trabalhos das ciências humanas. Neste horizonte, é preciso reconhecer que nossa categoria assume uma problemática que não é exatamente a mesma que aparece em *Metáfora Viva* e em *Tempo e Relato*. A principal diferença com a tese de nosso livro é que a “inovação semântica”, tal como a concebemos, não se situa, diretamente, no terreno da metáfora de um poeta ou no relato de um literato ou historiador, mas em um nível mais rudimentar ainda: na “forma de olhar o mundo” dos sujeitos religiosos.

Nossa perspectiva a respeito do simbolismo não delinea a inovação em um nível puramente linguístico, como o da metáfora do poeta, mas no nível pré-linguístico, onde se “situa o simbolismo”. A nossa concepção salienta a criatividade preexistente na ambiguidade semântica do símbolo. Nós nos encontramos, então, com algo “arqueológico”, como diria Giannini, onde se encontra um trabalho mais rudimentar do sentido e da abertura a um mundo.

A articulação de um sentido e de uma referência não se ajusta a um tratamento de enunciados não pertinentes, como é o caso da metáfora viva. Ele alude a um sentido que nos religa com o

sagrado, em suas diversas expressões: através de um poder que provém de uma fecundidade expressiva da ordem cósmica e da ordem subjetiva. A análise de alguns símbolos e de alguns relatos mágico-religiosos, encontrados no nosso itinerário pelas culturas tradicionais do Chile, evidencia uma criação sem interrupção, que surge do interior dos próprios símbolos. Então, melhor seria falar de um tipo fundamental de inovação que veicula o sentido religioso tradicional, a qual se denominou de “inovação originária”.

Os símbolos e os relatos religiosos, considerados em seus desdobramentos semânticos, interpretados ao longo do livro, exigem pensar, permanentemente, em um jogo dinâmico de sentidos que não se fossilizam, porque estão sempre abertos enquanto possibilidades inéditas. É este dinamismo que outros homens religiosos deverão explicitar em outros contextos linguísticos, culturais e existenciais. Nossa tese, então, não é apenas linguística, pois é também histórica e antropológica e, em última instância, ontológica.

O sentido que os símbolos e relatos de povoadores, poetas camponeses e sábios Mapuches no Chile carregam, testemunha a densidade semântica de um patrimônio sagrado herdado, mas que vai se refazendo na história de suas comunidades. É um sentido que surge não só em hierofanias ou nos simbolismos arcaicos, porque remete a uma memória oral, isto é, a tradições de uma ordem verdadeira, estabelecida em união com o sagrado.

No entanto, este sentido não é só raiz ou base que olha para o passado. Trata-se de um sentido que se abre a permanentes reformulações, como as realizadas pelos sujeitos religiosos estudados. Estas reformulações apenas são possíveis se a textura semântica do símbolo permite a “ampliação” e a “saturação” de seus sentidos inerentes. Neste plano, o símbolo reivindica da metáfora, que permita, através de um refinamento discursivo, buscar novas formas capazes de dar conta da experiência arcaica. Se nossa tese é correta, então, deve-se pensar no simbolismo que se abre à história e que, através dela, nos leva a algo “escatológico”. Neste livro, dedicado ao simbolismo e à linguagem religiosa no Chile,

buscou-se realçar esta capacidade rememorativa e projetiva das culturas tradicionais.

Considerar os símbolos a partir do surgimento de um sentido, situado em um nível cosmológico e psicológico, leva a considerar uma “poética” não apenas no plano do dizer, mas também no da imagem que se encaminha à palavra. Deste modo, foi pertinente fazer uma análise hermenêutica da poética religiosa tradicional porque, em primeiro lugar, os símbolos são construídos a partir de um conjunto de enunciados “com sentido”. Neste marco, a linguagem religiosa pressupõe um sentido que ultrapassa a mera análise lógica. Em segundo lugar, os símbolos religiosos apresentam uma dimensão metafórica da vida humana, porque buscam comunicar algo novo em relação aos problemas existenciais fundamentais que o homem encontra, tais como a vida, o nascimento, a companhia, a mentira, a procriação, a morte. Em terceiro lugar, porque os símbolos religiosos são um conjunto de discursos que expressam o sentido sempre “novo” de uma vida espiritual autêntica.

O recurso a uma “poética ancestral” não nos fecha frente a uma ordem existencial do sagrado, expressa na linguagem religiosa. Foi isso que nos fez buscar uma “teoria hermenêutica” capaz de vincular o nível simbólico com a linguagem humana do sagrado.

Esta relação entre inovação religiosa e hermenêutica da linguagem nos levou ao diálogo e ao debate com as diversas ciências que se ocupam do significado dos símbolos e da imaginação, entre as quais a antropologia, a semiótica, a história e a etnologia religiosa.

Neste ponto, coincidimos plenamente com Ricoeur, quando afirma: não se pode mostrar a arquitetura do símbolo apenas em um marco especulativo, pois é preciso sempre uma discussão em diferentes níveis e com disciplinas distintas. O mérito dessa hermenêutica “metódica” de Ricoeur está em introduzir em um rico diálogo com outras ciências da cultura, em particular com a antropologia, a etno-história e a semiótica. Não há certeza de sempre haver recolhido todos os desdobramentos que estas disciplinas proporcionam. No entanto, trata-se de uma aproximação ao

que parecia, filosoficamente, mais relevante para compreender as inovações do simbolismo religioso.

Neste debate, com uma riqueza tão grande e, ao mesmo tempo, frente à heterogeneidade da cultura tradicional e do simbolismo religioso, houve ganhos e perdas. Foi possível penetrar na rica polissemia do simbolismo religioso tradicional, respeitando uma parte importante de seus diferentes desdobramentos, níveis de significação e contextos. Em contraposição, conduziu-nos a um exercício transdisciplinar que, às vezes, resultou fatigante ao leitor habituado a um texto teórico homogêneo. Na nossa convicção, não há possibilidade de articular o sentido do simbolismo religioso tradicional sem recorrer às mediações das ciências humanas. A filosofia contemporânea mostrou que o campo da cultura e do imaginário não é parte de um território exclusivo, reclamado autarquicamente pelos filósofos. Hoje em dia, a articulação do sentido e do mundo cultural é parte de uma série de terrenos disputados e fronteiriços, sem termos assegurado solucionar, harmonicamente, no interior de uma só disciplina.

Neste sentido, estamos conscientes de que o livro não é um exercício de mera reflexão filosófica. Na verdade, existe um diálogo e uma tensão permanentes com alguns aspectos da semiótica, da antropologia, da história e, em geral, com as ciências das religiões. Diversas noções, integradas nas análises de cada um dos ensaios, são testemunhos do esforço de diálogo para além da filosofia. O simbolismo religioso aparece, então, em um espaço de hermenêuticas históricas e culturais em conflito, o qual não foi, em nenhum momento, minimizado. Provavelmente, isso pode decepcionar a quem ainda sustente uma teoria disciplinar do simbolismo religioso. Nós preferimos a “via mais ampla”, porque ela permite mostrar e valorizar a grande heterogeneidade dos simbolismos e relatos das culturas tradicionais. Além do mais, em um momento de perda das fronteiras entre as distintas configurações das disciplinas, este caminho parece mais profícuo.

Os sete estudos mostram que coexistem diversas hermenêuticas. Elas se encontram legitimadas pela textura semântica e histórica dos simbolismos religiosos tradicionais. No caso do estudo

da *animita* e do *Tué-Tué*, permanece em evidência a utilidade de uma perspectiva “crítica” do sentido, diferente de uma “articuladora do sentido”, oferecidas pelas metáforas do canto ao divino e a etnopoética religiosa Mapuche.

Em relação a isso, é possível destacar duas limitações. O livro ressalta os dois conceitos-chave, enquanto pistas que seria conveniente explorar de uma forma mais sistemática.

Em primeiro lugar, ficou evidente que, neste livro, não há uma teoria sistemática do símbolo religioso, muito menos do símbolo em geral. Esta tarefa é ainda necessária, porque precisa dar conta de muitas investigações atuais, nas quais se verifica a grande dificuldade para pensar o *simbolismo*. Atualmente, é muito difícil propor um esquema teórico comum em relação aos distintos tipos de signos e modalidades de significação. Por exemplo, na lógica formal, o símbolo é uma simples indicação operacional ou um instrumento abstrato; na semiótica, ele está vinculado, mesmo sem identificá-lo, ao tipo de armação interna do signo tal como o entende a linguística de Saussure, esquema que se difundiu através do método estrutural de Jakobson, Levi-Strauss ou Greimas. O símbolo pode também remeter a uma textura de duplo sentido, tal como aparece em Cassirer ou em Ricoeur. Há, ainda, o trabalho de desciframento, tal como é oferecido pela escola desconstrucionista de Derrida.

Em segundo lugar, seria equivocado sustentar que essa reflexão, puramente teórica, possa esgotar a riqueza do simbolismo religioso do Chile e da América Latina. A riqueza da “teoria” reside em uma pretensão de abrir uma explicação totalmente universal e transparente. Nosso delineamento sobre o simbolismo requer a manutenção da integração dos diferentes traços locais e regionais, os quais são muito mais particulares e heterogêneos que os destacados pela reflexão filosófica europeia.

Neste sentido, o símbolo religioso é uma temática filosófica importante para um pensamento latino-americano, na medida em que registra, guarda com cuidado e rearticula não apenas uma relação com o sagrado, mas também com o núcleo ético-mítico dos povos do continente. Ele é como um *humus* a partir do qual se

consolidam a identidade e a memória dos povos. É dele que se projeta a autêntica atividade criadora, expressa nas novas utopias, tal como ficou evidente no trabalho em torno da identidade Mapuche e no debate atual de alguns pensadores latino-americanos.

Além do mais, é possível afirmar que, neste campo, existe ainda muito por fazer. O estudo do simbolismo é tremendamente fecundo para pensar as culturas indígenas e latino-americanas na busca de suas identidades. Na verdade, a textura polissêmica, que lhes é inerente, permite indagar as nossas raízes mais profundas. Não se trata unicamente de índole conceitual, mas também simbólico-mítica. Todavia, a superabundância do símbolo o torna essencialmente ambíguo. Não se pode prescindir de uma interpretação que destaca apenas alguns de seus aspectos semânticos. Neste sentido, é impossível o controle total de significações heterogêneas. A projeção importante de uma hermenêutica latino-americana do simbolismo é que ela não pode prescindir de todo o conflito interpretativo, emergente da riqueza semântica do simbolismo e de hermenêuticas rivais. É neste terreno onde caberia repensar a opção teórica entre uma ontologia ou uma teoria crítica, amplamente discutida pelos filósofos nestas últimas décadas.

Antes de terminar o livro, é preciso recapitular algumas de nossas ideias acerca de uma filosofia da religião, respeitosa dos símbolos. O conflito interpretativo salienta uma veia interessante para uma filosofia *hermenêutica* da religião. Na época atual, não se pode prescindir do trabalho crítico, realizado pelas ciências, a respeito dos símbolos religiosos. É preciso destacar uma relação mais fecunda daquela que se propõe entre iluminismo ou romantismo, entre “crítica” ou “tradição”.

Na análise filosófica atual do sagrado, já não se pode aceitar que o símbolo religioso se reduza a uma mera oposição entre imagem e conceito. É o símbolo que permite mediar entre a ordem figurativa e a ordem conceitual. O símbolo está, portanto, no caminho da palavra.

Na nossa perspectiva, o trabalho filosófico do símbolo consiste em mostrar como o sentido primeiro do símbolo (visível)

remete, através de um *logos* inerente ao símbolo, a um sentido segundo (invisível). O símbolo se encontra entre duas zonas tormentosas, onde soçobra a proposta de sentido: entre o imaginário visual e a reflexão conceitual.

O símbolo religioso não se reduz nunca a ser imagem, porque ele conduz a eliminar a possibilidade de romper o encanto de uma imagem próxima. Por isso, o símbolo rompe o fascínio da “idolatria” e do “fetiche”.

Por outra parte, se consideramos o símbolo religioso, no seu dinamismo específico, não se pode sustentar que ele se justifique através da racionalidade, porque seria dissolvê-lo no conceito. Todavia, isso não significa que a articulação do sentido religioso, aberto a uma transcendência, esteja absolutamente desvinculada do poder da razão.

Se o simbolismo religioso possui um sentido e uma referência transcendentes, este laço não pode ser determinado pelo pensamento, porque já está articulado, de certa forma, na linguagem da experiência religiosa. O sentido religioso dos símbolos é, portanto, *originário*. Isso implica que a operação do filósofo e do teólogo é sempre um ato contíguo. Em efeito, só pode esclarecê-lo no marco de uma racionalidade consciente de sua dimensão histórica.

A filosofia hermenêutica da religião, subjacente neste livro, parte da base de que o trabalho conceitual toma sua força desde as figuras religiosas. Ela não pode subtrair-se à mediação simbólica nem linguística da experiência religiosa. Esta ideia exige uma explicitação especial, pois há dúvidas sobre a possibilidade do discurso filosófico acerca do sagrado. Para nós, a transcendência deve estar aproximada por um procedimento poético e hermenêutico. Ele nos ensina o valor dos símbolos arqueológicos e prospectivos, mas também seus limites.

A filosofia da religião prolonga, através de uma interpretação especulativa, um sentido transmitido pelos símbolos religiosos que falam do sagrado. Por meio deste ato, ela busca aproximar-se, tímida e respeitosamente, ao mistério divino. No nosso ponto de vista, este marco de análise das religiões tradicionais não significa recusar a questão religiosa fundamental a respeito

da significação poética de Deus, porque ela surge em um terreno mais próximo à análise da analogia.

Neste sentido, não há dúvida de que o simbolismo poético ou a metáfora reassume, em um contexto contemporâneo, o que classicamente foi tentado pelo pensamento filosófico através da analogia. No entanto, cada um teria sua própria especificidade: um apelando à linguagem e o outro às categorias do real. Então, poder-se-ia sustentar que o simbolismo poético e a analogia são duas vias para falar do mistério divino desde a linguagem humana: uma a partir do poder da figura e a outra a partir do conceito.

Nossa tese se avizinha à de filósofos da religião, como Urban e Macquarrie. A convergência principal com eles poderia ser enunciada, sinteticamente, do seguinte modo: o núcleo do problema consiste em determinar como as significações humanas podem articular um autêntico “mostrar” e “falar” do mistério divino. No marco deste livro, é possível defender que o **mostrar** e o **dizer** o sagrado exigem uma análise do poder criativo dos símbolos. Em última instância, esse poder nos abre a uma mediação conceitual que o pensamento clássico denominou de analogia. É ela que permite articular a explicação razoável da “semelhança” entre nossos símbolos humanos e o sagrado.

Se a linguagem especulativa do filósofo permite a aproximação com a transcendência, ela não permanece determinada pelo poder da razão. Ela está sempre assegurada, em sua autonomia, pelo peso da linguagem figurativa. Neste sentido, a distinção entre símbolo e conceito é irredutível. Isso obriga a pensar que a linguagem do filósofo permanece sempre em um caminho provisório que conduz a metas paradoxais. O paradoxo reside justamente na riqueza e na limitação das imagens, porque, a partir delas e mediante as mediações simbólicas, nos abrimos à “semelhança” com o sagrado, mas isso acontece de uma maneira inadequada.

A reflexão exposta aqui se mantém, então, nos limites de uma reflexão filosófica acerca do simbolismo das religiões naturais. Neste plano, a filosofia da simbólica religiosa enfrenta novos desafios que exigem novos discernimentos desta permanente ati-

vidade simbólica, encontrada nas pessoas de qualquer tempo. O início do novo milênio colocou os filósofos da religião, preocupados com os símbolos das culturas tradicionais, frente ao desafio não apenas de pensar um homem “completamente” secularizado, mas um homem que, apesar das fraturas e desdobramentos da época, procura “no mercado”, às vezes “às escuras”, os resquícios do divino em seus próprios simbolismos e imaginários.

Para terminar esta breve reflexão sobre o sagrado em nossa época, desejamos frisar uma projeção sociocultural relevante a respeito da “criatividade” em uma cultura da imagem. Esta projeção ao imaginário “midiático” é uma simples alusão a algo muito mais complexo e que, por certo, exigiria uma meditação filosófica mais específica, tema para outra pesquisa.

Há diferentes estudos que reconhecem o simbolismo religioso tradicional como submetido, hoje em dia, a uma transformação radical, produto do novo imaginário contemporâneo associado às indústrias culturais. Isso exige pensar em duas questões estreitamente unidas. Por uma parte, o triunfo cultural da imagem desenha um novo contexto cultural, que pode favorecer a consolidação do simbolismo religioso, algo que está sendo potenciado. No entanto, por outra parte, a tecnologia contemporânea, com seu poder prodigioso de embrulhar, transmitir e reelaborar imagens massivas, coloca o simbolismo arcaico e tradicional em uma difícil situação, exigindo que ele se faça mais cosmopolita e desenraizado.

No entanto, ao considerar o que foi frisado neste livro, a própria noção econômica do “consumo” não pode ser desvinculada de um imaginário cultural da utilidade e inutilidade. Atualmente, é provável que existam muitas transformações e mutações no imaginário visual do *homo religiosus* e de muitas comunidades tradicionais, as quais não somos capazes de precisar por completo. Por isso, seria injusto sustentar que o “consumo” atual de imagens e símbolos implica, necessariamente, a perda do simbolismo religioso. O mais provável é a situação ambígua, indicada pelo próprio símbolo do “consumo”. Por uma parte, as novas formas do imaginário religioso popular e étnico, em contacto com o mi-

diático, não estão sendo estudadas. Muito menos, há análises da dificuldade do novo imaginário industrial para subtrair-se, efetivamente, do peso das grandes mitologias e dos símbolos tradicionais. Neste plano, várias interrogações em torno do simbolismo religioso saltam à tona a respeito do próprio imaginário religioso. Ele se limita ou se adiciona através do simbolismo que apresenta a cultura visual? Quais são os sentidos sagrados que a cultura “midiática” propõe? A cultura ‘midiática’ dilui o sagrado ou ela, simplesmente, o propõe sob outras formas mais “selvagens”?

Para concluir, gostaríamos de ressaltar que uma filosofia atual da simbólica religiosa enfrenta novos desafios, para os quais não têm, todavia, os conceitos necessários. Esta situação exige novos discernimentos teóricos a respeito de uma permanente atividade simbólica, presente em pessoas de qualquer época. Para responder ao que indicamos no início do livro, digamos que o novo milênio coloca os filósofos não diante de um homem secularizado, como foi prognosticado, às vezes, mas de um homem que vai ao encontro, em busca. Como foi salientado, atento às sendas do divino através de simbolismos e imaginários “híbridos”, que talvez surjam da fusão de horizontes entre uma cultura visual emergente e um simbolismo tradicional que, em sua textura semântica mais íntima, é também emergente. É assim como, provavelmente, *o sagrado e o humano* continuarão dialogando nos símbolos religiosos de uma era que vai, lentamente, se abrindo.

BIBLIOGRAFIA

AGOSIN, M.; DOLZ-BLACKBURN, I. *Violeta Parra: santa de pura greda*. Santiago: Editorial Planeta, 1988.

ALCAMAN, S.; ARAYA, J. *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche*. Temuco: Fundación Instituto Indígena, 1994.

ALIAGA, F.; OSORIO, J. La religiosidad popular en el Santuario de Lourdes, 1871-1908. In: *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago: Alfabetá Impresores, 1983.

ALONQUEO, M. *Instituciones religiosas del pueblo Mapuche*. Santiago: Nueva Universidad, 1979.

ALONQUEO, M. *Mapuche. Ayer-Hoy*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco, 1985.

ALVARADO, M. *Sincretismo religioso latinoamericano y pensamiento católico*. Santiago: Universidad Católica Blas Cañas, Serie de Investigaciones, N. 2, 1995.

ARIAS, M. La religiosidad popular chilena del canto a lo Divino. In: *Teología y Vida*. N. 2/3, 1979, p. 201-219.

AUGUSTA, F. de. *Lecturas araucanas*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco, 1933.

BACIGALUPO, Mariella. El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucana. In: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Santiago: Ed. San Pablo, 1995.

BACIGALUPO, M. *The power of the machis: The rise of female shaman healers and priestesses in mapuche society* (Tesis de doctorado en Antropología Universidad de California), 1994.

BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1984.

BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris: PUF, 1957.

BATAILLE, G. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.

BENGOA, J. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Ed. Sur, 1985.

BRIONES, C. Resistencia y Consentimiento en la identidad étnica de los mapuches. In: VIDAL, A. (Ed.). *Sociedad y cultura Mapuche*. Temuco: Sociedad Lonko Kilapán, 1992.

CARO BAROJA, J. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1966.

CARRASCO, H. La lógica del mito mapuche. In: *Estudios Filológicos*, 25, 1990, p. 101-110.

CARRASCO, H. Prafkiñ: estructura del mito e identidad mapuche. In: VIDAL, A. (Ed.). *Sociedad y cultura mapuche*. 1992, p. 91-101.

CASAMIQUELA, R. *Estudio del Nguillatun y la Religión Araucana*. Bahía Blanca, 1964.

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1971, 3 Tomos.

CITARELLA, L. (Ed.) *Medicina y culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana, 1998.

COLICOY, D. Religión Mapuche-Religión Winka. In: PARKER, C.; SALAS, R. (Eds.). *Cristianismo y culturas latinoamericanas*. Santiago: Ed. Paulinas-CERC, 1992, p. 37-43.

CURIVIL, R. Teología Mapuche. Comentario a una oración de gullatún. In: *Nüttram*, N. 31, 1993, p. 7-14.

CURIVIL, R. Religión mapuche y cristianismo. In: VV-AA. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago: Ed. San Pablo, 1995, p. 31-50.

CHAUVET, L. M. *Symbole et Sacrament. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris: Cerf, 1987.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Laffont & Jupiter, 1982.

CHIHUAILAF, E. La fuerza de la palabra. In: *Diario La Epoca. Temas*, domingo, 15 de mayo 1994, p. 14-15.

DOWLING, J. *Religión, chamanismo y mitología mapuche*. Santiago: Ed. Universitaria, 1971.

DUMAIS, A. Théoriser la religion: expliquer et comprendre. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 58/1, 1984, p. 53-65.

DURÁN, T. Identidad mapuche: un problema de vida y de concepto. In: *América indígena* XLVI/4, 1986, p. 691-722.

- DURÁN, T. et al. Un enfoque para la comprensión del comportamiento religioso mapuche. Palestra apresentada na *V Jornadas Religiosas*. Santiago, maio de 1995.
- DURÁN, T. et al. Como la antropología piensa la identidad étnica. In: *Pentukun* 3, 1995, p. 83-96.
- DURAND, G. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 1964.
- ELIADE, M. *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Taurus, 1955.
- ELLACURIA, I.; SCANNONE, J. C. *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1992.
- EMBRY, E. Poesía popular a lo humano. In: *Araucaria de Chile*, 14, 1981.
- EVANS PRITCHARD, E. *La religion des primitifs a travers des théories des antropologues*. Paris: Payot, 1971.
- EVANS PRITCHARD, E. *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azandes*. Barcelona: Anagrama, 1976.
- FARON, L. *Hawks of the sun. Mapuche morality and its ritual attributes*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1964.
- FAVRET-SAADA, J. *Les mots, la mort, les shorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FOERSTER, R. *Martín Painemal Huenchual. Vida de un dirigente Mapuche*. Santiago: Universidad A. H. C., 1982.
- FOERSTER, R. *Vida religiosa de los huichilles de San Juan de la Costa*. Santiago: Ediciones Rehue, 1985.
- FOERSTER, R. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Ed. Universitaria, 1993.
- FERNÁNDEZ, R. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. México: Ed. Diógenes, 1971.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y Religión*. Quito: AbyaYala, 2007.
- FROMM, E. *The forgotten Language*. New York: Ed. Rinehart, 1951.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- GIANNINI, H. *La 'reflexión cotidiana'. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Ed. Universitaria, 1987.

GILL, S. *Beyond The Primitive'. The religions of nonliterate peoples*. New Jersey: Prentice-Hall, 1982.

GIRARD R. *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1971.

GOLLUSCIO, L. Lengua, cultura e identidad: el discurso ritual mapuche. In: *Sociedad y Religión*. N. 7, 1989, p. 29-45.

GREBE, M. E. Cosmovisión mapuche. In: *Cuadernos de la Realidad Nacional*. N. 14, 1972, p. 46-73.

GREBE, M. E. El kultrún mapuche: un microcosmos simbólico. In: *Revista Musical Chilena*, p. 3-42.

GREBE, M. E. El discurso chamánico mapuche. In: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. N. 2, 1987, p. 47-66.

GREBE, M. E. El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche. In: *Revista Chilena de Antropología*. N. 12, 1993-94, p. 45-64.

GREBE, M. E. Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. In: *Boletín Museo Regional de Araucanía*. N. 3, 1988.

GUEVARA, T. *Folklore araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1911.

GUEVARA, T. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1913.

GUNDERMAN, H. *Análisis estructural de los ritos mapuches*. Tesis de Antropología. Universidad de Chile, 1981.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación*. Lima: CEP, 1971.

GUSDORF, G. *Mythe et Métaphysique*. Paris: Flammarion, 1953.

HAAG, H. & Al. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1966.

HILGER, D. *Wenuñanko. An Araucanian Indian of the Andes. Remember the Past*. Norman: University of Oklahoma Press, 1966.

IBAÑEZ LANGLOIS, J. M. *La creación poética*. Santiago: Ed. Universitaria, 1969.

IRARRAZABAL, D. *Cultura y fe latinoamericanas*. Santiago: Ed. RehueInstituto de Estudios Aymara, 1994.

JAKOBSON, R.; BOGATYREV, P. Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. In: *Questions de Poétique*. Paris: Sueil, 1973, p. 59-72.

- KOESSLER-ILG, B. *Tradiciones araucanas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962, 2 tomos.
- KURAMOCHI, Y. Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches. In: *Nüttram*, N. 4, 1990, p. 39-50.
- KURAMOCHI Y.; HUISCA R. *Cultura mapuche. Relatos mapuches y relaciones de rituales y tradiciones*. Temuco, 1992, 2 tomos.
- KUSCH, R. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1968.
- LADRIERE, J. *L'Articulation du Sens II. Les langages de la foi*. Paris: Cerf, 1984.
- LATCHAM, R. *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1924.
- LAVAL, R. *Contribución al folklore de Carahue*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1920.
- LAURENTIN, R. *Lourdes. Histoire authentique*. Paris: P. Lethielleux Ed. 1964, 6 tomos.
- LAURENTIN, R. *Vida de Bernadette*. Barcelona: Herder, 1979.
- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 1974.
- LENZ, R. *Estudios Araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1895-1897.
- LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS, C. Prefacio a Jakobson. *Six Lecons sur le son et le sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1976.
- MANSS, P. *Violeta Parra. La guitare indocile*. Paris: Éditions du Cerf, 1977.
- MARILEO, A. Mundo Mapuche. In: CITARELLA, L. (Ed.). *Medicinas y culturas en Araucanía*. Santiago: Ed. Sudamericana, 1995, p. 91-107.
- MARTÍNEZ, C. Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo. In: *Pentukun*, N. 2, 1995, p. 27-41.
- MOESBACH, W. *Idioma Mapuche*. Padre Las Casas: Editorial San Francisco, 1962.
- MONTECINO, S. *Madres y Huachos*. Santiago: Editorial Cuarto Propio – CEDEM, 1991.

- MACQUARRIE, J. *God-Talk*. New York: SCM Press Ltd., 1967.
- MARTIN, A. Nouvelles Images, nouvel imaginaire? In: *Encyclopaedie Universalis. Les enjeux*. Paris: 1990, p. 598-607.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MESLIN, M. *Pour une science des religions*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- MIRO QUESADA, F. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- MORANDÉ, P. La cultura como experiencia o como ideología. In: *Revista Universitaria*. N. 22, 1987, p. 44-48.
- MORANDÉ, P. *Ritual y palabra*. Lima: Centro Andino de Historia, 1980.
- NAKASHIMA, L. La naturaleza progresiva de la teoría de los sueños mapuches. In: *Actas de Lengua y literatura mapuche*. N. 2, 1986, p. 185-199.
- ÑANCULEF, J.; GUMUCIO, J. C. El trabajo de la machi: contenido y expresividad. In: *Nüttram*. N. 25, 1991, p. 3-12.
- NAVARRO, J. Devoción popular a la 'animita' de la Estación Central. In: *Religiosidad y Fe en América Latina*. Santiago: Ediciones Mundo, 1975, p. 189-193.
- NICOL, E. *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México: FCE, 1982.
- OGDEN, K. D.; RICHARDS, A. *El significado del significado*. Buenos Aires: Paidós, 1964.
- OLIVERA, M. Mapuche Religion. In: *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Co., 1987, v. 9, p. 187-188.
- OSSANDÓN, C. *Reflexiones sobre la Cultura Popular*. Santiago: Nuestra América Ediciones, 1985.
- OTTO, R. *Lo Santo*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- PALMA, M. (Ed.). *Simbólica de la feminidad*. Ecuador: AbyaYala, 1990.
- PARKER, C. *La otra lógica*. Santiago: FCE, 1993.
- PARKER, C. *Religión y Clases subalternas en una sociedad dependiente*. Louvain-la-Neuve: Centro de Estudios Religiosos, 1986.
- PARRA, V. *Décimas*. Barcelona: Pomaire, 1976.

- PARRA, I. *El libro mayor de Violeta Parra*. Madrid: Ediciones Michay, 1985.
- PAZ, O. *El laberinto de la soledad*. 3. ed. México: FCE, 1972.
- PEÑA VIAL, J. *Imaginación, símbolo y realidad*. Santiago: Ediciones U.C. de Chile, 1987.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Santiago: San Pablo, 1994.
- RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.
- RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Ed. du Seuil, 1965 (tradução espanhola, México: Siglo XXI, 1970).
- RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations*. Paris: Ed. du Seuil, 1969 (tradução espanhola, Buenos Aires: Ed. Megápolis, 1975, 3 vol.)
- RICOEUR, P. Parole et Symbole. In: *Revue des Sciences Religieuses*. N. 49, 1975.
- RICOEUR P. *La Métaphore Vive*. Paris: éditions du Seuil, 1976.
- RICOEUR P. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1982-1985, 3 tomos.
- ROIG, A. Acotaciones para una simbólica latinoamericana. In: *Reflexão*, n. 38, 1984, p. 75-87.
- ROIG, A. Figuras y símbolos de nuestra América. Palestra lida no *Encuentro Solar*. Chile, 1991.
- RUBIO ANGULO, J. El trabajo del símbolo. In: *Revista Universitas Philosophica*. N. 5, 1985, p. 37-56.
- SALAS, Adalberto. *El mapuche o araucano*. Madrid: Mapfre, 1992.
- SALAS, R. Violeta Parra: algunas dimensiones de su visión de mundo. In: *Pensamiento Popular*. Santiago: Ediciones de la Academia de Humanismo Cristiano, 1981.
- SALAS, R. Tres explicaciones del universo religioso mapuche. In: *Revista Nüttram*. VI - N. 3, 1990, p. 36-46.
- SALAS, R. Una interpretación del universo religioso mapuche. In: *Revista Nüttram*. VII/25, 1991, p. 20-44.
- SALAS, R. Langage, Herméneutique, Libération. In: *Revista Concordia*. N. 23, 1993, p. 61-75.

SALAS, R. Antropología, Hermenéutica y Simbolismo. In: *Persona y Sociedad*. VIII, N. 4, 1994, p. 92-100.

SALAS, R. Modernidad, Cultura y Cristianismo. In: *Cultura, Modernidad e Iglesia en Chile*. Santiago: San Pablo, 1994, p. 39-60.

SALAS, R. Lenguaje mapuche, Hermenéutica e Innovación semántica. In: *Revista Aisthesis*. PUC, N. 27, 1994, p. 97-110.

SALAS, R. Sabiduría mapuche, modernización e identidad cultural. In: *Modernización o Sabiduría en tierra mapuche*. Santiago: San Pablo, 1995, p. 137-169.

SALAS, R. Les sciences sociales face à l'univers religieux mapuche. In: *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*. V. 43, N. 3, 1996, p. 367-390.

SALAS, R. Perspectivas antropológicas sobre la religión en la modernidad avanzada. In: *Revista de Ciencias Religiosas*. N. 5, 1998, p. 61-60.

SALAS, R. Contracultura juvenil e iconografía religiosa. In: *Revista Aisthesis*. PUC, N. 32, 1999, p. 60-73.

SALAS, R. Religiones, filosofía intercultural e identidades. Pistas para pensar la religión en la modernidad avanzada. In: *Boletín de Filosofía*. UCSH, N. 10, 1999, p. 183-206.

SALINAS, M. *Canto a lo Divino y espiritualidad del oprimido en Chile*. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca, 1985.

SCANNONE, J. C. (Ed.). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe, 1984.

SCANNONE, J. C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.

SCANNONE J. C. Poesía popular y Teología. In: *Concilium*. N. 115, 1976, p. 264-275.

SHOLEM, G. *Le Kabbale et sa symbolique*. Paris: Payot, 1966.

SUBERCASEUX, B. et al. *Gracias a la Vida*. Santiago: CENECA-Granizo, 1982.

THESING, J. (Ed.). *América Latina: tradición y modernidad*. Mainz: Hase & Koehler Verlag, 1991.

TODOROV, T.; DUCROT, O. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972.

TRIGO, P. Pachacuti. El mundo al revés. In: *Revista ITER*. N. 2, 1990, p. 79-107.

TURBAYNE, M. *El mito de la metáfora*. México: FCE, 1974.

URBAN, W. *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*. México: FCE, 1952.

VICUÑA CIFUENTES, J. *Mitos y supersticiones*. Santiago: Editorial Universitaria, 1944.

VIDAL, A. (Ed.). *Sociedad y cultura mapuche: el cambio y la resistencia cultural*. Temuco: CIID-Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, 1992.

VV-AA. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago: San Pablo, 1995.

WAARDENBURG, J. *Des dieux qui se rapprochent*. Geneve: Labor et Fides, 1993.

WACH, J. The Meaning and the Task of the History of Religions. In: *The History of Religions I. Essays on the Problem of Understanding*. Chicago-London: The University Chicago Press, 1967.

WERFEL, F. *Das Lied von Bernadette*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1942.

ZOLA, E. *Lourdes*. Paris: Gillimard, 1984.

Em relação a este livro, o sagrado, o religioso e o humano são temas concernentes à realidade social e filosófica. Por serem temáticas humanas, são também filosóficas. Por isso, negar essa vinculação é esquivar-se de qualquer esforço ou tentativa de debate. Por certo, a relação entre o humano e o sagrado se separa do religioso. A distinção conceitual permite evidenciar um horizonte muito mais amplo e abrangente. Em suma, o fenômeno relacionado ao sagrado assume de per si uma dimensão mais representativa, conquanto o religioso requer sempre a institucionalização da fé (com normas, hierarquia, com rituais e cultos próprios). Além dessas questões, o livro de Ricardo Salas indica uma metodologia e os procedimentos para pensar a questão do sagrado. Sua análise se centra no contexto chileno. No entanto, a América Latina como um todo e o Brasil, em particular, retrata a diversidade religiosa, aspecto que exige um diálogo intercultural. Nessa questão, o livro conduz o leitor a entender essa multi-diversidade, com duas perspectivas diferenciadas: o aspecto originário das tradições de seus povos (afro-indígenas, por exemplo) e o processo de evangelização cristã.

Prof. Jovino Pizzi

