



Mensagem
sáb, 10/05, 18:53



Cena na Toca da entrada
do baixão da caça. Serra
da Capivara, Piauí

Errata: baixao da vaca

dom, 11/05, 09:58

Puxa, que legal, obrigada!



O celular como ferramenta para o ensino de História. Foto de Pinturas Rupestres na Toca da Entrada do Baixão da Vaca, no Parque Nacional da Serra da Capivara/PI, tiradas por celular pela professora Verena Alberti (História/FGV), e enviadas por SMS, em tempo real, para a professora Maria Renata da C. Duran (História/UEL), no dia 10/05/2014.

Uma aproximação diacrônica ao estudo do mito e de suas representações. O caso de uma Virgem equatoriana em New Haven e de seu nariz quebrado

Francesco Romizi¹

RESUMO:

Com este ensaio quero abrir uma reflexão sobre a necessidade de uma reincorporação, no discurso antropológico, de uma abordagem diacrônica. Em particular, me interessa aqui refletir sobre a relação entre as histórias narradas pelas tradições mitológicas e as grandes e pequenas histórias humanas. Para fazê-lo, me servirei de um caso concreto, representado por um mito católico equatoriano – o da Virgem do Cisne – e sua representação material. A análise deste caso, me levou à identificação de três pontos centrais: a sucessão de eventos relatados num mito está estritamente relacionada com a história humana; esta correlação não é casual, senão que é reveladora da função simbólica que o mito desenvolve para o crente; no marco da mitologia católica, a constituição, transmissão e manipulação simbólica do mito sucede graças ao papel fundamental das imagens sagradas.

Palavras-chave: Mito. Imagem sagrada. História

ABSTRACT:

With this essay I want to open a reflection on the necessity of a reincorporation, in the anthropological discourse, of a diachronic approach. In particular, my purpose is to reflect on the relationship between the stories narrated in the mythological traditions and the great and minor human histories. To do it, I will use a case, represented by an Ecuadorian Catholic myth - the myth of the Virgin of the Swan - and by its material representation. The analysis of this case led me to identify three central issues: the succession of events reported in a myth is closely related to human history; this correlation is not accidental, but it's indicative of the symbolic function that the myth develops for the believer; within the framework of Catholic mythology, the creation, transmission and symbolic manipulation of the myth succeeds thanks to the key role of sacred images.

Key-words: Myth. Holy image. History.

1 Possui graduação em Scienze Politiche pela Università degli Studi di Perugia(2006), mestrado em Antropologia Urbana pela Universitat Rovira i Virgili(2008) e doutorado em Antropologia pela Universitat Rovira i Virgili(2013). Pós doutorando pelo departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: francesco_romizi@msn.com

Recebido em: 30/03/2014 Aprovado em: 30/04/2014

Com este ensaio quero abrir uma reflexão sobre a delicada relação que, tradicionalmente, as ciências etno-antropológicas – constantemente ocupadas em conciliar suas duas almas contraditórias, a naturalista e a particularista –, não mantido com a história.

Em particular quero chamar a atenção sobre a necessidade de uma reincorporação, no discurso antropológico, de uma abordagem diacrônica; depois de um longo período em que esta foi afastada do campo da reflexão teórica, como reação às especulações pseudo-históricas do evolucionismo; sendo substituída pela análise sincrônica dos sistemas culturais.

Ao falar ao longo desta conversa de história, não sendo um historiador, me referirei simplesmente a um interesse geral pela dimensão diacrônica e processual dos fatos relacionados ao ser humano. Um interesse que a antropologia, a partir do fim da segunda guerra mundial – com os estudos pós-coloniais e a dita antropologia crítica – começou a recuperar; e que, todavia, ainda deve ser adequadamente reintegrado na sua reflexão sobre o fenômeno cultural.

Contudo, não entrarei em debates epistemológicos sobre a relação entre antropologia e história como disciplinas; com seus pontos de convergência e de discrepância. Para os que queiram aprofundar esta questão um bom ponto de partida – embora teoricamente matizado pela visão estruturalista – é *História e etnologia*, um ensaio com o qual Lévi-Strauss (1985) introduz seu *Antropologia estrutural*.

Em particular, me interessa aqui analisar as implicações históricas de um tipo específico de discurso cultural, o mítico, que se costuma associar às convicções mais profundas dos que o compartilham. O que é um mito? Um mito representa uma história, entendida como narração de fatos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturais.

Este tipo de história se situa, normalmente, ao começo dos Tempos, numa zona temporal intencionalmente ambígua, colocada entre a história dos homens e a eternidade das divindades. Por isso o mito tem sempre um valor cosmogônico, isto é, fundador de vários aspectos da realidade. Um conjunto organizado destes relatos constitui a mitologia da tradição religiosa de um povo (*lato sensu*), da que seus seguidores derivam sua cosmologia, quer dizer, sua visão global do mundo e da vida.

O que pretendo fazer com este texto é refletir sobre a relação entre este tipo de história mítica e as grandes e pequenas histórias humanas: de que modo a história presente no mito e as histórias vividas por seus seguidores se relacionam? Me interessa, em suma, analisar de que modo os crentes, com suas histórias particulares e suas bagagens de experiências únicas e mutáveis, encontram respostas culturais nestas histórias míticas, tão distantes deles.

O interesse pela dimensão diacrônica do mito, vem do fato que se a cultura representa uma “técnica” social para pensar e organizar a realidade, esta “técnica” – agora não podemos mais ignorá-lo – deverá considerar-se em relação com dita realidade; a de uma humanidade que está sempre em movimento.

Para tratar de responder a esta questão, pelo menos com respeito à mitologia Cristiana católica, me servirei de um caso concreto, representado por um mito equatoriano: o da Virgem do Cisne. A análise deste caso, que estudei no âmbito de minha pesquisa de doutorado, me levou à identificação de três fatos centrais, logicamente concatenados entre eles, cuja consideração conjunta constrói minha resposta à questão anterior; quer dizer, minha

interpretação do mito.

O primeiro fato que pretenderei demonstrar por meio de meu *case-study* é que, embora todos costumemos associar o mito com o divino, metafísico e transcendente, este relato está sempre estritamente relacionado com o humano, concreto e contingente. Isso será facilmente demonstrável, por meio da apresentação de casos micro e macro sociais que revelarão, de um modo extremadamente explícito, esta conexão.

O segundo fato que irei demonstrar é, então, que esta relação não só não é casual, senão que é reveladora da função primária do mito, à hora de constituir um instrumento cultural, por médio do qual o ser humano pensa e organiza sua existência: a função simbólica. De fato, defenderei que a vinculação imanente-transcendente contida no mito (minha primeira evidência) não é expressão do domínio absoluto de um destes dois termos sobre o outro; senão, de um tipo de relação de sentido que as une.

Explicando melhor este segundo fato, aclararei como esta relação não constitui nem a expressão de um domínio do divino – com tudo o que este pode representar na especulação científica (a sociedade, a classe social dominante, um estado intelectual da humanidade, uma essência ontológica, etc.) – sobre o humano; nem, ao revés, a expressão de uma configuração psicológica e arbitrária do divino a imagem e semelhança do humano, de suas experiências e de suas possibilidades intelectuais.

O mito não representa, em suma, uma relação cultural unívoca e determinista; senão que, como explicarei melhor, encarna justamente o nexó simbólico que, ante os “olhos” dos crentes, comunica e significa reciprocamente o humano e o divino; ou, usando conceitos cientificamente mais pertinentes: a experiência contingente e a

cultura religiosa, entendida como campo de sentido que transcende os acidentes históricos.

Enfim, um terço e último fato que emergiu do estudo do sobredito caso é que, no marco da mitologia católica, a constituição, transmissão e manipulação do mito (entendido como linguagem simbólica), sucede graças ao papel fundamental das imagens sagradas. Seria suficiente reparar em todas as referências humanas – históricas, estéticas, paisagísticas, etc. – que oferece toda representação mítica, para compreender a importância da sua dimensão simbólica; uma dimensão, por certo, complexa, polissêmica e sempre aberta e em construção.

Todavia, como se poderá apreciar a continuação, a potência simbólica das imagens religiosas não procede da sua mera função contextualmente didática e alegórica, senão do seu re-presentar – no sentido eliadiano de fazer novamente presente – o mito. A possibilidade que estas imagens abrem a contínuas irrupções do mito na história – isto é, a contínuas atualizações das relações de sentido sobreditas – deriva do processo de construção simbólica pelo qual estas mesmas passaram. O mito, em suma, entra sempre na história e, como veremos com o caso que segue, no âmbito católico, o faz frequentemente com as imagens.

Pois, após ter aclarado quais serão os três eixos e estados teóricos desta reflexão, antes de penetrar mais no campo da especulação, assim como os antropólogos costumam fazer, prossigo com a apresentação do caso concreto sobre o qual se sustentam. Este caso, representado, como dito, por o mito católico equatoriano da Virgem do Cisne, tem a ver com minha pesquisa de doutorado sobre as crenças e as práticas religiosas dos equatorianos católicos emigrados a Barcelona e Nova Iorque; pois, um dos cultos que

levaram mais frequentemente com eles – especialmente os equatorianos provenientes das montanhas da parte meridional do país – foi a devoção a Nossa Senhora do Cisne. E qual condição mais apropriada que a do migrante para ir a observar e analisar a relação do mito com a mutabilidade humana?

Como um fino diamante incrustado na dura roca (Ojeda, 2010, p. 7), a paróquia de El Cisne se encontra encravada nas alturas do monte Fierrohurco, dentro das ramificações da cordilheira ocidental dos Andes a uma altura de 2440 metros acima do nível do mar; e a Senhora celestial que mora na desmesurada igreja neogótica que domina o pequeno povoado de El Cisne é, evidentemente, a mesma do mito de Jesus de Nazareth cuja história encontramos na Bíblia. Todavia, seu mito, isto é, sua história, se enriquece de outros particulares. De fato, a mesma mãe de Jesus teria escolhido – entrando novamente numa dimensão do espaço e do tempo definidos – aquele lugar.

Durante minha breve estadia em El Cisne, um dos sacerdotes do santuário, o padre Efraín, me indicou desde o terraço da casa paroquial o lugar onde, no final do século XVI, segundo o mito, uma pastorinha viu a Virgem; e falou com esta senhora da mitologia católica. O mito nos conta que com o passar do tempo a pastorinha ia descuidando de seus deveres. Esta misteriosa senhora, para remediar à distração por ela mesma provocada, dobrou as patas dos cordeiros – para evitar que fugissem – e começou a ajudar a pastorinha indígena a fiar a lã que suas ovelhas lhe prodigavam. Quando lhe perguntou, a menina, sobre sua identidade, esta senhora, sempre segundo o mito, respondeu que era a mãe de Jesus Cristo e que desejava se estabelecer entre os humildes camponeses para ganhar-lhes o céu e alentá-los na terra (Ojeda, 2010, p. 24).

Outro episódio fundante deste mito remete a uma tremenda seca que teria atingido aqueles lugares entre os anos de 1592 e 1594. Os índios, desesperados, após pensar em abandonar sua terra², levantaram os olhos ao céu e pediram chuva; comprometendo-se a construir uma pequena gruta para que ali ficasse sempre, a que começaram a chamar “Pastorcita Divina” (Ojeda, 2010, p. 25).

Como consequência desta petição, temos outra aparição desta senhora misteriosa que dirigindo-se aos caciques da aldeia, lhes disse o seguinte: - traduzo - “Confie em mim, porque lhes vou ajudar e proteger para que nunca mais voltem a ter fome. Aqui lhes quero assistir. Levantem neste lugar um templo, que aqui estarei sempre com vocês”. O mito conta que naquele mesmo dia apareceu uma grande nuvem que desatou uma copiosa chuva (Ojeda, 2010, p. 26).

Vemos então, como, desde o começo, a história desta senhora misteriosa, isto é, o mito, acompanha as existências de seus devotos; dialogando, de alguma maneira, com estas. E ao longo da história humana esta história mítica continuou acumulando episódios, relacionados tanto com fatos de importância doméstico-familiar, como de relevância coletiva e social.

Um caso de irrupção deste mito na história de uma pessoa é, por exemplo, o que experimentou quando era criança, Jorge, um homem de meia idade, procedente do Austro equatoriano e residente em Piacenza (Itália). Neste caso o mito entrou na sua história sob a forma da desaparecimento inexplicável de uma estranha doença:

Bajando me pincho con una espina. No avancé

2 Segundo outras versões do mito os índios decidiram emigrar também para fugir de “quienes trataban de imponerles la religión católica” (<http://santuariodelcisne.org>) e de reduzi-los, isto é, dos espanhóis.

mucho de un tío mío que vivía en una loma y le llamé: por favor que venga que me lleve. No aguantaba el dolor. Me llevaron a la casa de mi mami, me llevaron al doctor, me examinaron digamos el pié, me llevaron al hospital. Me operaron. Dentro de tres meses se vuelve a hinchar el pié. Ya no sabía yo que hacer. Mi mami me dice vete a la Virgen del Cisne. Te vas a confesar te vas allá. Tenía seis años. Y estuve como cuatro años con la espina y el pié hinchadísimo. Hasta que le dije a la Virgen del Cisne todo lo que quería yo: que de noche no podía dormir con el dolor. Le puse la pierna en cima de mi mami y me dormí. El otro día me despierto sin nada. De allí me fui al Cisne (Jorge, residente em Piacenza).

Para citar outro caso, desta vez, de importância macrosocial, se conta que, nos anos 1940, em ocasião da guerra do Equador contra o Peru, foi a própria Virgem do Cisne quem salvou a cidade de Loja, capital da província. Em particular, se diz que foi ela quem evitou o bombardeamento dos caças inimigos, criando uma densa bruma – como a que se levanta todas as tardes em El Cisne – que dificultou a visão dos pilotos peruanos; fazendo impossível sua identificação dos alvos.

Também neste caso existem relatos de aparições. O avô de Manuel, sacristão do santuário durante minha visita, contava que algumas pessoas, naquele dia, viram uma menina caminhando por uma estrada e que lhe disseram para voltar para a sua casa e colocar-se a salvo. Ela teria respondido que tinha que correr na ajuda de seus filhos. A partir da suposta intervenção da Virgem do Cisne nos assuntos bélicos de Equador, seus devotos começaram a chamá-la de “Generala”.

Aquele “aqui lhes quero assistir”, pronunciado pela pastorinha celestial, marcou uma longa época na qual a história mítica e as histórias humanas convergiram naquelas terras. Até que, nos últimos 15

anos, por uma série de causas – começando pela forte crise que estava vivendo o sistema econômico equatoriano – muitos dos seus moradores começaram a partir; indo buscar mais sorte no exterior, particularmente, nos EUA, na Espanha e na Itália.

Foi, próprio, neste contexto migratório, de excisão entre a história de um coletivo humano e a de uma terra, que se coloca o último episódio a que vou me referir; um episódio que considero central para a compreensão da relação que estamos analisando entre o discurso mítico e a vida humana.

No verão do ano de 2004, na sacristia de Saint Rose of Lima, uma igreja de um bairro popular de New Haven (Connecticut), um grupo de paroquianos equatorianos se encontrava expectante ao redor de uma caixa, cujo conteúdo significava muito para eles. Não assisti pessoalmente a esta cena, mas a conto graças à narração que desta me fizeram três dos presentes.

Naquele pequeno quarto, cheio de pessoas e saturado de emoções, de tensão e de muitas expectativas, todos os olhos apontavam para um misterioso cofre que havia vindo dos Andes. O jovem sacerdote equatoriano que havia encomendado este objeto se aproximou à caixa; e a abriu.

O silêncio da espera, impaciente e ardente, deu lugar a outro tipo de silêncio; devido a um sentimento generalizado de surpresa e decepção. A caixa devia conter a réplica exata, da talha do santuário que desde os primeiros tempos começou a encarnar a protagonista deste mito. Todavia, o rosto desta imagem de madeira não se assemelhava para nada à que dominava, desde sua vitrine, o altar da basílica de El Cisne.

Não era possível distinguir nas linhas que definiam o aspecto desta senhora de cedro àquela “hermosura” que nos descreve a

Novena de Nossa Senhora do Cisne. Sua testa sim, ostentava a “brancura do alabastro”, mas parecia quase desaparecer debaixo duma cabeleira exagerada. E seus olhos, mais que expressar “uma amabilidade indefinível”, quando a vi, me comunicaram inquietude e preocupação.

Mas, provavelmente, era no nariz onde se derretia definitivamente aquela mistura de majestade, ternura e solicitude que a tradição mítica lhe reconhece à imagem talhada pelo espanhol Diego de Robles aos finais do século XVI; porque, além de ser sobremaneira longo e curvado, durante sua viagem rocambolesca, tinha-se quebrado.

Uma das pessoas que estavam presentes e que me contaram este momento era Carmen. Esta mulher, enérgica e solar, chegou em 1988 da província litorânea de Manabí. Ela, enquanto vivia em seu país de origem, nem sequer conhecia a esta Virgem Maria serrana. Todavia, quando há poucos anos lhe diagnosticaram um câncer no cérebro, não duvidou um momento em encomendar-se a ela. Afinal, afortunadamente, sua doença encontrou uma solução médica.

Carmen atribuiu o êxito do seu processo de cura também à intervenção desta Virgem que, até o dia em que tinha chegado naquela caixa, ela não tinha visto nunca. E não é que ela iniciou a dedicar sua vida à propagação de seu culto a raiz deste favor recebido. Ao contrário, ela, até na doença, já estava gastando suas poucas energias na organização de grandes festejos que, em ocasião da festa da Asunción, celebram-se em honra a esta Virgem. Por quê?

A resposta, embora ainda não o soubesse, estava arraigada no que passou aquele dia na sacristia. Todavia, para descobri-lo, tive que esperar uns três meses, quando pude encontrar, em Quito, ao jovem sacerdote que havia encomendado a imagem, o

padre Juan Carlos. Este me rememorou o momento em que haviam aberto a caixa como se o estivesse revivendo naquele mesmo instante. A fealdade da imagem era demasiado evidente para que os presentes pudessem dissimular sua desilusão. O jovem presbítero me confessou que tinha pecado de inexperiência, feito o pedido da imagem no lugar equivocado. Não sabia que fazer.

Até que, de maneira muito espontânea, aquele dia na sacristia de Saint Rose of Lima começou a falar de como esta Virgem, no fim das contas, os representava a todos eles. A versão piorada da Virgem, com respeito à original, encarnava fisicamente a novidade da experiência que eles estavam vivendo; e, sobretudo, todas as suas “fealdades”: as dificuldades sofridas para entrar na “terra prometida”; a distância de sua terra e de seus entes queridos; a falta de emprego; a condição de viver ilegalmente; os estigmas desagradáveis aos quais, frequentemente, se sentiam reduzidos.

Sua contingência perturbadora encontrava sua correspondência no mito, tangível e presente diante deles. Foi neste preciso momento em que o padre Juan Carlos disse: – traduzo – “esta é a Mãe dos Migrantes”. Os olhos abalados que rodeavam a caixa aberta, se iluminaram admirando um objeto que estava transfigurando sob seu próprio olhar. A partir daquele instante começaram a amá-la e a venerá-la como a mais bela das rainhas celestiais que nunca tinham tomado forma na Terra. E, de fato, aquela mesma “luz” a pude ver nos olhos de Carmen e Gerardo, quando naquele domingo, em New Haven, me apresentaram, orgulhosos, a sua Mãe.



Gerardo e Carmen com a imagem da Virgem do Cisne (New Haven, Connecticut, EUA)

Desde aquele momento, em Saint Rose of Lima a Virgem do Cisne se principiou a ser chamada também de *Mãe dos Migrantes*. Seu culto foi estendendo-se a equatorianos, como Carmen, que procediam de outras regiões do país e, até, a migrantes latino-americanos de outros países. Além disso, o padre Juan Carlos escreveu uma Novena (Garzón, 2007), dedicando-a a Virgem do Cisne - Mãe dos Migrantes, fato que fez que esta nova denominação se difundisse além dos confins de New Haven. Encontrei esta Novena em Roma, em Peekskill (estado de Nova York) e no mesmo santuário equatoriano de El Cisne.

Deixando, já, o caso etnográfico e voltando à reflexão teórica, os diferentes episódios do mito da Virgem do Cisne – pastora, general e mãe dos migrantes – nos dizem, como antecipei, três coisas muito importantes. A primeira, é que o mito não é

a-histórico, isto é, confinado no *illo tempore*, o tempo (atemporal) mítico. O mito é vivo, no sentido de que se enriquece, constantemente, de novos episódios.

A segunda evidência que nos proporciona este caso, historicamente considerado, é que esse devir da história contida no mito está diretamente relacionado com o devir das histórias do *homo religiosus*; e, sobretudo, que – como nos mostra a história do nariz da Virgem – o devir mítico representa um “caminho” semiótico praticado para a representação do devir humano.

Este ponto é o principal, já que o objetivo cardinal da análise apresentada neste texto é, precisamente, o de compreender a natureza desta relação entre história mítica e história humana; ou, melhor dito, de compreender que a prática cultural implica sempre uma relação de sentido, isto é, um movimento constante entre ordens heterogêneas da realidade humana, dirigidas a sua recíproca significação. Daqui a importância de reintegrar no discurso antropológico o interesse pelos processos e uma visão diacrônica.

A terceira evidência é que, na tradição católica, um lugar privilegiado desta síntese simbólica entre história mítica e história humana é representado pelas imagens sagradas. Estas, no caso que analisamos, não se limitaram a representar ou individualizar – no sentido nietzschiano de definir o indefinível – o mito; nem a imortalizar sua irrupção num determinado momento histórico. Também, mas não somente. A imagem sagrada – quer dizer, passada por um particular processo de construção simbólica – da Virgem do Cisne constitui um umbral permanente – que abre a oração e o ritual – por meio do qual o crente pode voltar a aceder ao mito; à vez que o mito pode irromper na história dele.

Começando pela primeira destas três evidências, a afirmação de que o mito

“caminha” na história – isto é, que não está confinado na tradição – não é tão comum e familiar na antropologia clássica. Isso porque, como mencionei, esta privilegiava uma abordagem sistêmica, quer dizer, sincrônica, dos fenômenos culturais. Este tipo de abordagem atingindo o fenômeno religioso, acabava produzindo uma imagem estática e conservadora do mito.

O modelo epistêmico, que, sem dúvida, afirmou esta perspectiva, instituindo assim a antropologia moderna pós-evolucionista, é o funcionalista de Durkheim (2000) e das escolas que se inspiraram nele ao longo de boa parte do século passado. O fundador da escola sociológica francesa, em sua imprescindível obra *As formas elementares da vida religiosa* representou o animal totêmico – que considerava o emblema essencial de toda personagem mítica – como imagem divinizada de uma sociedade, isto é, de um universo social autônomo com sua própria consciência coletiva.

Portanto, ele não tinha um interesse particular em identificar eventuais transformações do mito; porque se havia já atribuído a este a função de *conservar* e *reproduzir* uma visão e uma organização estáveis da sociedade. A história, a-histórica, do mito, segundo este modelo, dominava, determinando-as, as histórias dos crentes. Fato que, como vimos, a história mítica da Virgem do Cisne desmente totalmente, porque nos ensina um mito que, ao contrário deste paradigma determinista, muda em função das histórias e das relações sociais de seus crentes.

Distante da colocação positivista e anti-individualista dos funcionalistas, os fenomenólogos da religião, como Otto, Van der Leeuw e, por último, Eliade, teorizaram uma ideia igualmente – embora diversamente – estática y substantivista

do mito. Considerando seu interesse pelas constantes ontológicas – transculturais e trans-históricas – da experiência religiosa, parece quase paradoxal que se tratara de historiadores.

Paradigmática desta tendência cognoscitiva é a “concepção ontológica primitiva” de Eliade (1992, p. 36), segundo a qual um objeto ou um ato torna-se real apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo. Os rituais, para Eliade, pretendiam reconduzir os crentes ao momento, atemporal, da teofania primordial, isto é, da “história” mítica. Dito de outra maneira, a função da re-presentação ritual do mito era a de anular o tempo linear, abrindo uma porta para a experiência do sagrado; que representava o único sumamente real e que ficava, permanentemente, fora da história. Neste caso o mito não mudava porque era expressão duma *essência* que transcendia todo acidente histórico, considerado como uma degeneração do real.

E Van der Leeuw (1964), já antes de Eliade, tinha afirmado da maneira mais explícita possível a mesma ideia: se a imagem mítica expõe atributos presentes na realidade não é porque deriva dela, senão, pelo contrário, porque o crente deduz esta última do mito. Por exemplo, se o crente chama a deus “pai” – explicava Van der Leeuw (1964, p. 400) – não o fazia partindo de uma paternidade dada, senão que toda paternidade dada era pensada de acordo com a figura paterna mítica. O mito não pegaria nada da realidade, mas sim a ‘perpetraria’, fazendo com ela o que quer; manejando-a segundo suas próprias leis (Van der Leeuw, 1964, p. 399).

Tanto Durkheim, como Eliade ou Van der Leeuw, em suma, representaram o mito como um objeto externo e superior à contingência do crente; um receptáculo da força (social

ou ontológica) que transcendia sua história e que impunha nele um modelo para a ação social. Em ambos os casos, os participantes num ritual imitariam, repetindo-o, um modelo apriorístico. Esta atividade funcionaria como uma práxis de dominação da contingência e das histórias particulares que a habitam. A história, a-histórica, do mito dominaria, portanto, as histórias dos crentes. Fato que, como dito, a história mítica da Virgem do Cisne desmente.

Observando nosso caso, de fato, notamos que a atenção e a precisão com a qual este mito é transmitido choca fortemente com a mutabilidade formal que essa transmissão produziu e segue produzindo. Esta aparente contradição o deixa de ser se começamos a considerar que o mito da Virgem do Cisne – pastora, general e protetora dos migrantes –, não representa o totem durkheimiano, emblema do clã étnico (*cisneño*, *lojano* ou equatoriano), mas a expressão significativa de um sistema cultural semioticamente entendido (Geertz, 2008); isto é, se consideramos que o mito não imortaliza um paradigma transcendente, reflexo de um destino inevitável, senão que encarna uma linguagem pela significação que não só pode, mas que deve ser manipulada para funcionar (Romizi, 2012, p. 146).

Falo da manipulação constante que o devoto da Virgem do Cisne pratica por meio da dimensão simbólica deste mito, para enlaçar o campo de sentido católico – feito de protossignificados que fazem abstração dos fatos particulares, mas que se definem só no encontro mítico com eles – ao que ele vive e necessita significar nas contingências de sua experiência existencial: um mito em função não se poderá nunca conceber como um ponto fixo ou como o eixo pelo qual flui a conduta humana, senão que constituirá uma forma significativa ao centro desta constante

tensão dialética entre transcendente e contingente.

Então, a explicação da primeira evidência está na compreensão da segunda: o mito muda porque representa uma forma significativa que, quando é usada, integra o objeto da significação que veicula; quer dizer, o que é significado por meio dele. De fato a forma mítica, enquanto expressão de uma relação simbólica, não pode ignorar a tensão que sintetiza, senão que acaba sempre expressando-a. Já que, para (re)significar sua realidade, o crente precisa (re)significar o mito que encarna a síntese da dita realidade.

Mas poderíamos dizer exatamente o contrário, já que a característica principal da significação – não só da mítica – é a bi-direcionalidade da relação simbólica que interpreta. Dito mais simplesmente, o mito faz sentido porque tem sentido, e tem sentido, justamente, porque faz sentido.

Portanto, o mito é sempre um relato incompleto e *in fieri*. A Virgem do Cisne que, possivelmente, salvou aos *cisneños* das reduções espanholas na época colonial, séculos mais tarde, quando Equador estava sendo atacado por Peru, não podia “dizer” a seus devotos as mesmas coisas. E a mesma Virgem do Cisne, em sua função de “general” que salvou aos *lojanos* do bombardeio peruano, no momento em que estes a levaram aos EUA para venerá-la ali, não podiam limitar-se a evocar suas virtudes “bélicas”.

O mito, em suma, é um relato que se enriquece, constantemente, de novos “capítulos” individuais/microsociais (a cura prodigiosa de Jorge) ou coletivos/macrossociais (a “chegada” da Virgem do Cisne aos destinos de seus devotos); capítulos que representam outras tantas sínteses míticas da realidade.

Inspirados pela alteração acidental da

forma física da Virgem do Cisne, os migrantes equatorianos (re)significaram também sua forma mítica. Deste modo integraram, socializando-as, as novidades, importantes e críticas, de sua própria contingência: sua experiência liminar (socialmente, economicamente, politicamente, etc.), a existência de novos laços solidários, com equatorianos procedentes de outras localidades, com outros migrantes; a distância dos seres queridos, entre outros.

Todavia esta aproximação dinâmica ao mito não representa uma exclusividade do migrante, já que toda pessoa, ao longo da sua trajetória existencial, passa por situações críticas que precisam ser redefinidas. Contudo, o migrante representa nos estudos antropológicos contemporâneos um sujeito extremamente interessante e um objeto (de estudo) igualmente precioso. Isto porque a instabilidade da sua trajetória existencial revela continuamente a artificialidade das abordagens etnográficas clássicas; enquanto sua alta frequência da heterogeneidade certifica a insuficiência das antropologias sistêmicas que estas geram.

O migrante, em suma, é uma boa metáfora do homem da pós-modernidade. Este tipo de homem, recorrendo à mitologia, não encontra “verdades” (étnicas, sociais, ontológicas, etc.) imediatamente disponíveis, senão os instrumentos semióticos para construí-las. E, neste sentido, toda prática cultural representa e produz um processo histórico. Simetricamente, todo processo histórico contém um processo cultural e deriva dele.

Partimos perguntando-nos sobre a relação entre as histórias que descobrimos no mito e as histórias humanas e terminamos compreendendo que são ambas o produto de uma mesma atividade significadora, ou, que é o mesmo, de uma práxis cultural de

integração simbólica da realidade contingente. Finalmente, podemos afirmar que a história mítica e a história humana representam dois lados da mesma moeda, aquela representada pela síntese mítica da realidade realizada por Carmen e seus companheiros de peripécia.

Foi padre Juan Carlos quem deu o nome de Mãe dos Migrantes à Virgem do Cisne e todavia, suas palavras representaram uma faísca que produziu uma importante deflagração de simultâneos processos de significação; por meio dos quais Carmen e os outros presentes experimentaram uma nova paz. Com um só nome se havia definido uma nova realidade, socializando esta na comunidade inteira. Como se tratava-se de uma realidade semiótica que já existia *in potentia* e que só esperava uma palavra que a chamara: a experiência, por meio do impulso humano de dar sentido à realidade, “pedia” ao mito ser significada. O mito podia mudar e esta mudança refletia um processo de reconfiguração da realidade (Romizi, 2012, p. 140).

Como diz Geertz (2008, p. 93) – a quem devemos a melhor definição desta visão semiótica da religião e, mais em geral, da cultura – este tipo de significação só pode armazenar-se em, e transitar por, símbolos: uma cruz, uma meia lua ou uma serpente emplumada; quer dizer, uma representação do mito. Mas, de onde deriva esta necessidade dos católicos de ter o mito, materializado, entre as mãos?

De fato, os devotos de nossa Virgem, para conservar e transmitir seu discurso mítico – e a possibilidade de construção de sentido que este oferece e veicula – não se conformaram com seu conhecimento; transmitido por escrito ou oralmente. E fizeram chegar, diretamente de Equador, uma imagem física de sua rainha celestial; que podiam ver e tocar cada vez que sentiam a necessidade de

recorrer a ela. Já vimos qual foi a expectativa que esta chegada gerou. Chegamos, aqui, à terceira e última questão desta reflexão sobre o mito: o papel da imagem sagrada.

Escritores e historiadores como Mons. Federico González Suárez, Padre Julio María Matovelle e outros contam que um grupo de *cisneños* viajou à cidade de Quito, na procura de um artista que lhes pudera confeccionar uma imagem da senhora que lhes tinha aparecido (Ojeda, 2010, p. 26). Aqui conheceram o autor das principais esculturas marianas do início do período colonial no Equador, o espanhol Diego de Robles.

Este, ao redor do 1596, talhou a imagem que domina o altar do santuário da Virgem do Cisne. Sem embargo, a primeira referência histórica à imagem a encontramos só no 1651 na *Crónica de los Franciscanos de Perú* de Diego Córdova y Salinas. E, de fato, não sabemos, além do que nos conta o mito, porque esta comunidade indígena encomendou dita imagem, mas sim sabemos que a devoção para a Virgem do Cisne se trasladou rapidamente a ela.

Embora a matriz icônica, pelo menos nas intenções de Robles, fora a talha românica da Virgem de Guadalupe (a de Estremadura, em Espanha), esta imagem, barroca, se distanciou logo de suas origens para encarnar as histórias de seus devotos. Vimos ao longo da apresentação dos diferentes episódios da história (*in fieri*) mítica como o mito se fusionou com sua representação (a oficial, originária, do santuário). Quando Jorge pediu ajuda à Virgem foi ao santuário, para ajoelhar-se antes este pedaço de cedro transformado por Robles. E quando os habitantes de Loja se salvaram do bombardeio peruano, agradeceram a suposta intervenção da Virgem, fazendo um uniforme de general para a imagem dela. A quantidade impressionante

de vestidos – de shuar ou de saragura (grupos étnicos de Equador), de costeira ou de serrana, de polícia, etc. – exibidos no museu-roupeiro da Virgem constituem tantos recordes de outras tantas irrupções do mito nas histórias de seus devotos.

A manipulação material deste pedaço de cedro virou-se, em suma, em um canal preferencial para realizar a manipulação simbólica do mito que encarnava. Falo “encarnava”, porque, para o crente, esta fusão do mito com sua representação não é só simbólica, senão também ontológica.

Isto porque este objeto material está constantemente sujeito a processos extraordinários de construção simbólica que apontam a carregá-lo de sagrado; onde por “sagrado” acho que devemos entender o maximamente significativo num âmbito de sentido religioso. E a observação das práticas devocionais dos católicos equatorianos nos diz que o maximamente significativo não se dá só num plano ideológico, senão também num emocional e afetivo; que se constrói, justamente, como uma relação pessoal com a personagem mítica.

Efetivamente, o devoto que, ante a uma crise, interpela ao mito, além de aceder a um sistema moral, historicamente transmitido, necessita experimentar o encontro com uma entidade “viva”, presente, interessada: o “Deus vivente” de Otto (2007). Neste sentido, a veneração é sempre uma relação; e esta última, parte de uma atividade de significação.

Portanto, a experiência desta relação *vis-à-vis* é fundamental para que o crente possa aceder ao mito e realizar as significações míticas das que falei anteriormente. Pois, indubitavelmente, as imagens sagradas – graças às leis de *semelhança* e de *contagio* (Frazer, 1982, pp. 83-110) que sobreintendem sua construção – favorecem, desde o ponto

de vista do crente, esta relação, real, física e, sobretudo, significativa, com a personagem mítica.

Concluindo, o mito muda. E muda porque representa uma forma significativa – que, como vimos, se materializa frequentemente – continuamente sujeita à tensão, que ali vivem e constroem os crentes, entre suas histórias e um marco de sentido supramítico; isto é um marco de sentido feito de significados *in potentia* que transcendem as contingências humanas e que, todavia, só em função delas podem definir-se.

Tanto a realidade como a cultura que a representa não são nunca imóveis e imutáveis, senão que estão sempre envolvidas em processos; cujos autores não são nem os seres humanos – como teorizaram os evolucionistas –, nem os sistemas morais (personificados) – como defendiam os funcionalistas – senão, ambos, como coautores.

As representações humanas representam, justamente, o fruto do diálogo constante entre estas duas ordens de autores; um diálogo que se realiza por meio de universos simbólicos como o mítico, que no âmbito das significações humanas, comunicam e mediam continuamente as contingências históricas e as “verdades” contidas nas grandes e pequenas tradições.

Consideradas todas estas observações e minha interpretação, acho que a tarefa, hoje, mais urgente para a antropologia não é a de desenhar tantos universos culturais separados – passando, logo, boa parte de nosso tempo e de nossas energias para explicar como estes interagem –; senão a de identificar e interpretar as relações de sentido que pessoas e coletivos constroem por meio de ditos universos.

A interpretação dos fenômenos culturais em seu fazer e em seu fazer-se, representa a necessária reintegração do olhar diacrônico

numa antropologia que aspire a compreender realmente como o ser humano, animal simbólico escassamente dotado de instinto, constrói sua realidade por meio da cultura.

Esta visão é importante porque aborda o estudo da cultura, não a partir de macro-modelos aprioristicamente definidos, senão das respostas reais que ali encontram as pessoas concretas, com seus fatos e suas instâncias; permitindo, assim, a reintegração de outro grande ausente das representações antropológicas clássicas: aquele ser humano que, em princípio, aparece até na etimologia do nome de nossa disciplina.

Referências

CÓRDOVA Y SALINAS, Diego. *Crónica de la Religiosísima provincia de los Doce Apóstoles de Perú*. 1651.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GARZÓN, Juan Carlos. *Novena en honor a Nuestra Señora del Cisne, Madre de los Emigrantes*. Quito: 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LEEUW (van der), Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

OJEDA, Hernán. *Tradicón, historia y devoción de la Reina de El Cisne*. El Cisne: 2010.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

ROMIZI, Francesco. La dialéctica trascendente-contingente en la síntesis mítica de la realidad. Los casos de tres Vírgenes ecuatorianas 'migrantes'.

Arxiu d'etnografia de Catalunya. Tarragona: N. 12,
pp. 131-150, 2012.