

Maria nos povos indígenas-mestiços *

Diego Irarrazaval ¹

Os símbolos marianos, presentes em todo o continente, não foram assimilados em várias épocas e por diversos estratos culturais; também foram reconfigurados e ressignificados. Isto sobressai na trajetória de setores indígenas e mestiços. Uma perspectiva crente admira Maria, mãe de Jesus e ícone latinoamericano. Também reconhece com gratidão a povos que mesmo pisoteados tem resistido e sido criativos, e contribuem hoje à 'boa notícia' do ser cristão polifacético.

1) Transcendência feminina e masculina.

Em os fundamentos do acontecer humano há uma conjugação de o feminino e o masculino. Percebemos estruturas inclusivas e complementarias. Também nas representações da divindade se inclui e correlaciona tudo. Estes fundamentos marcam a identidade ameríndia. Em outras palavras, se percebe e se faz parte duma transcendência; isto sustenta e revitaliza o universo; e como varão e mulher somos interativos e corresponsáveis da vida.

A deidade (com características femininas e masculinas) é situada nas origens do cosmos e a humanidade, do alimento e de fatores sociais². Segundo

*Artigo em *Studium Revista Teológica* 17 (2016), 43-57. Curitiba.

¹ Diego Irarrazaval. Professor de teologia e vigário paroquial no Chile. Assessor em cursos e encontros na América Latina (e durante 29 anos no Peru). Coordenou a Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (1996-2006). Livros publicados: *Religión del pobre y liberación* (1978), *Inculturación* (1998), *Un Jesus Jovial* (2003), *Levadura en la Harina* (2015), e outros.

² Assim o indica El Popol Vuh (México: FCE, 1961), descoberto no século XVIII pelo dominicano Jiménez, porém redigido no início da conquista; e J. Monjaras-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México Indígena* (México: INAH, 1989). Quanto ao andino ver J. S. Pachacuti e arnqu, *Relación de antigüedades desto reyno do Perú* (Madrid: BAE, 1968, pg. 291); P. Duviols, *Cultura andina e represión* (Cusco: Las Casas. 1986), Pedro Mamani, Daysi Ramos, *Cosmovisión Andina* (Cochabamba: Verbo Divino, 2013). Sobre o mapuche: Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche* (Santiago: UC. 1979), Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (Santiago: Universitaria, 1993).

o Popol Vuh, livro sagrado da população maya, tudo provém de Tzakol (= Engendradora) e Bitol (= Engendrador), Alom (= Madre) e Qaholom (= Pai), Ixmucané (=Anciã) e Ixpiyacoc (= Anciã). As divindades fizeram surgir do maíz (milho) quatro varões e quatro mulheres. Por outro lado, os antigos nahuas (toltecas e aztecas) concebiam cinco ´sóis´ ou etapas da criação, e tinham casais fundantes: Ometecuhtli (= Senhor da dualidade) e Omecihuatl (= Senhora da dualidade) que engendraram quatro filhos: Tonaoatecuhtl (= Senhor de nossa carne) e Tonacacihutl (= Senhora de nossa carne), Quetzalcoatl (= Serpente emplumada), o qual junto com outros deuses fazem sair do corpo de Tlaltecuhli (= Senhora da terra) todo o existente. Outros relatos explicam como Coatlicue (mãe dos deuses), Cihuacóatl (terrível mulher serpente), Tonantzin (deusa mãe, em cujo santuário brotou o culto à virgem de Guadalupe) estão associadas aos heróis Huitzilopochtli e Quetzalcoatl (geradores do universo).

Conforme tradição andina, em 1613 Pachacuti e amqui descreve uma imponente figura no Coricancha do Cusco; é um diagrama cosmológico com linhas de parentesco e complementariedade, em que a deidade Wiracocha congrega o masculino e o feminino. Os cronistas espanhóis recolheram muitos mitos sobre o Sol, sobre Pachacamac, sobre os quatro heróis Wiracocha como geradores do ser humano. (Wiracochas formaram um casal, segundo o Inca Garcilaso da Vega; foram quatro varões e quatro mulheres, segundo Pedro Sarmiento). Além do mais, comunidades quéchuas veneravam Saramama, divindade do maíz (milho), e a Raiguana que deu origem à papa e à planta de coca. Enquanto o universo mapuche, tem divindades complementares, que abarcam as fases da vida: Chao (= Pai) e Ñuke (= Mãe), e também Fucha (= Anciã) e Kushe (= Ancã) e Weche Wentrú (= o Jovem) e Ulcha Domo (= a Jovem).

Quer dizer, a convivência humana é levada a cabo em relação a uma matriz sagrada. É algo muito distinto da ilusão moderna que cada indivíduo constrói seu destino. É um nós indelével numa fonte divina representada em forma masculina e feminina. Afinal de contas, a energia da população do continente provém de fontes transcendentais, e não de um sujeito autoconstruído nem de um humanismo patriarcal. Quéchuas e aymaras nos atuais países andinos invocam correlativamente a Protetores masculinos (Apu, Huamani, Achachila) e à acolhedora Pachamama (mãe-terra da família e da comunidade e do universo). Na Argentina e Chile, a população mapuche recebe vida de Chao

e Ñuke. Cada cultura autóctone concebe o sagrado com as metáforas de pai-mãe, varão-mulher, com um sentido de complementariedade e praxe criadora.

Em ambientes católicos, uma fórmula de fé muito comum é "creio em Deus e na Virgem". O culto se desenvolve com imagens de ambos os gêneros (nos altares em casa e no trabalho, e em procissões com Santos e Santas). a ética é solidaria e transformadora da realidade. Os sectores evangélicos captam o sagrado, sobretudo, através da Palavra e do Espírito, que nutrem e interatuam com o varão e a mulher crentes; sua moral gera vínculos comunitários; aspira-se progredir material e socialmente; por outra parte, o animismo e a cura autóctone parecem contribuir para crenças evangélicas no Espírito.

Em geral, os povos de nosso continente, ao assumirem e recriarem a tradição cristã já são de modo católicos ou de modo pentecostal, representam a Deus por cima do parâmetro patriarcal e providencialista³ (2). Cabe assinalar que os sincretismos contribuem para uma captação melhor do Deus vivo e verdadeiro. As culturas indo-americanas têm frutíferos 10 mil e mais anos; e temos unos 500 anos de sincretismo indígena-mestiço-cristão. Por outro lado, em tais culturas há problemáticas de situar Deus mais no espaço cósmico e menos no caminhar histórico, e também porque atribuem à divindade tanto a maldade como a bondade, tanto o castigo como a benção ao pobre.

Em cada região do continente se constata que a mulher conduz as religiões populares: ´curandeiras´ e ´rezadoras´ em todas as zonas indígenas e mestiças; ´machis´ do povo mapuche; ´mãe de santo´, ´babalorixá´. Em regiões afro-americanas; ´catequistas´ e ´animadoras´ em comunidades de base católicas, e diversos papeis nas associações evangélicas. É significativo não que

³ Ver Varios Autores, *Nuestra Señora de America*, vol. I y II, Bogota: CELAM, 1988. Um acento mariano católico em Ivone Gebara y Maria C. Bingemer, *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1987; perspectivas evangélicas em David Martin. *Tongues of Fire, the explosion of protestantism in Latin America*, Oxford: B. Blackwell, 1990, Waldo Cesar, R. Shaul, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, Petrópolis: Vozes, 1999; e posturas ecumênicas em Ivone Gebara, "Ecofeminismo: um Deus diferente?" em *Teologia ecofeminista* (Sao Paulo: Olho d'Água, 1997, 115-130, Ivoni Richter "Maria sempre bendita" em I. Richter (org.), *Imaginários da divindade*, (São Leopoldo: Oikos, 2008, 101-124) que conclui com uma referência esperançosa e concreta: "pesquisas bibliográficas e de campo vão abrindo novas perspectivas... os mesmos podem contribuir para uma devocao popular ecumênica que contemple prioritariamente a vida de mulheres reais com todas as suas nuances de alegria, dor, opressão, violencia, prazer, inteligencias multiplas..." (pg. 122).

sejam líderes e como exercem sua responsabilidade, também é importante como elas manifestam o sagrado na vida cotidiana do povo pobre. Conseguem mostrar possibilidades e sinais de salvação em facetas concretas da existência humana. A condição feminina então anuncia algo sagrado em si mesma, e também mostra a densidade sagrada que existe nas necessidades humanas.

Outra questão básica é o modo de relacionar-se com a Divindade. Em vastas zonas indígenas e mestiças andinas, Pachamama é mãe no espaço e tempo concreto⁴. Grupos e multidões afro-brasileiras se conjugam com seus seres sagrados⁵; ressaltam as tradições e orubás de Oxum (vaidosa divindade da água e do amor); a santeria cubana que incorporou à morena virgem da Caridade, e no Brasil Oxum se conjugou com a virgem do Carmen.

De outro, a população moderna autogera e fortalece cultos a figuras santas, que incluem certos elementos cristãos. A Defunta Correa na Argentina, encontrada amamentando seu filho, é como uma Dolorosa da pampa. A mestiça Sarita Colonia preside inúmeros lares e centros de trabalho no Peru. Na Venezuela, Maria Lionza combina traços indígenas, negros, espíritas, católicos. A escrava baiana Anastácia, com sua boca amordaçada e com muitos milagres por sua intercessão, é reivindicada por espiritistas e umbandistas; e mulheres violentadas (prostitutas) como Maria Padilha, no Rio de Janeiro, e Maria Bueno, em Curitiba, e Jandira, em Campinas, são também figuras veneradas.

⁴ . Testemunhos de comunidades quéchuas, Em B. Condori e R. Gow, *Kay Pacha* (Cusco: Las Casas, 1962); perspectivas históricas em X. Albo, “Pachamama e k'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza e de la sociedad”, *Sociedad y Estado*, 1 (1966), 73-88, Josef Estermann, “La imagen de Dios” em *Cruz y Coca, hacia una descolonización de la religión y la teología* (La Paz: Armonía, 2013, 115-131); leituras teológicas em D. Irrarazaval “Mutaciones en la identidad andina: ritos e concepciones de la divinidad”, *Allpanchis*, 31 (1988), 11-84, Domingo Lanque, “Pachamama” em *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC, 2004, 83-85), Sofia Chipana Quispe “La perspectiva liberadora de la Teología India/Indígena”, *Pastoral Popular* 340 (2015), 10-16.

⁵ Em relação à Iemanjá no Brasil, a partir de meados do século 20, as praias são tomadas por participantes tanto morenos como de outros setores socioculturais no dia 02/02/91, em Salvador (Bahia), constatei como quase todas as oferendas são levadas por mulheres negras e mulatas, e que a ‘casa de Iemanjá’ na Praia Vermelha inclui as duas imagens da Imaculada Conceição. Iemanjá, bela orixá do mar, recebe oferendas de flores, velas, sabonetes, perfume; Ela em parte é sincretizada com a Imaculada (e no Rio de Janeiro com imagens marianas da Gloria e da Piedade). Veja-se: VV.AA., “Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción: de la guerrera y amante a la gran madre”, *Virgenes y diosas en América Latina. La resignificación de lo sagrado*, Montevideo: Doble Clic, 2004, 57-78.

Em geral, existem incontáveis traços interculturais e inter-religiosos em cerimônias dirigidas a Maria. Isto se constata em cada rincão do continente, com suas histórias de identidade e de transcendência. Por exemplo, em Falcón, Venezuela, celebram à Virgem das Mercedes correlacionada com deusas da fecundidade⁶. Muitíssimos povoados fazem orações e festejos em honra de Maria e assim expressam seus costumes e anseios. Enfim, é plural a representação do sagrado, e são reivindicadas características próprias em cada lugar e grupo humano. Na relação com a transcendência, o ser ameríndio (afro-americano, e mestiço), foi reconfigurando a Maria.

2) Facetas autóctones, interculturais, inter-religiosas.

Nosso continente carrega nas costas o domínio de elites brancas, e costuma negar ou encobrir diferenças culturais e espirituais. Neste contexto, são contestatárias as atitudes do povo com Maria. Ela é invocada com nomes como 'nossa Mãe', 'chinita', 'morenita' (muito diferentes dos pomposos nomes oficiais: 'Santíssima Mãe', 'Patrona', 'Rainha', etc.). Também ela é associada a lugares marginais (e não à metrópoles), e tem atributos de espaços desvalorizados pelos poderes sociorreligiosos. Trata-se pois duma simbologia plural, sincrética, com a criatividade dos povos. Além disso, estas representações têm elementos em comum; de modo que se consolidam laços entre estratos sociais, raças, gêneros, grupos de idade, regiões, nações (e também com Europa e a América do Norte).

Por outro lado temos representações marianas que comportam privilégios econômicos e culturais; por exemplo, imagens com roupa de luxo e joias, sinais militares, traços piedosos neoconservadores, privilégios de ordens religiosas. Outro fator problemático é que representações femininas são exaltadas com ingredientes patriarcais. Configura-se um "marianismo", que implica ideologizar a superioridade espiritual da mulher e por vez postergar e subordinar as mulheres concretas; o que permite falar do marianismo como uma outra cara do machismo⁷.

⁶ Angélica Pola k-Eltz, 'El catolicismo popular en Venezuela', *SIC*, abril 1973, 157; e a diversidade de formas marianas em A. Pola k-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela* (Caracas: San Pablo, 1994, 39-44).

⁷ Ver Sonia Montecino, *Madres e Huachos, Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago: Catalonia, 2007, 65-89); Ana Pescatello (comp.), *Hembra e macho en Latinoamérica* (México: Diana, 1977); Milagros Palma (comp.) *Simbólica de la feminidad* (Quito: Abya e ala, 1990, 73-81).

De minha parte, desejo destacar atitudes e ritualidades marianas que expressam modos como a população marginada vem caminhando para uma vida qualitativamente melhor. Os povos originários foram convertidos ao cristianismo mediante métodos coercitivos. Sem dúvida, eles habilmente modificaram e ressignificaram os elementos cristãos. Em numerosos casos a virgem que chegou com a colonização foi transformada em um símbolo a favor da população autóctone⁸. Cito brevemente casos muito significativos. Em 1531, Guadalupe, ela apareceu ao nahuatl Juan Diego e se iniciou o culto guadalupano. O missionário e etnólogo B. de Sahagún advertiu: a devoção é suspeita porque em todas as partes há muitas igrejas de nossa Senhora, e não vão a elas, e (pelo contrario, é verdade,) vêm de longínquas terras a esta Tonantzin como antigamente". Em Chiquinquirá (Colombia), em 1586 Maria se manifestou primeiramente a mulheres indígenas, mediante uma pintura. Em 1652, a virgem de Coromoto (Venezuela) aparece num espaço autóctone e lhes fala em seu idioma. Outros dos importantíssimos cultos são iniciados por artistas nativos; a virgem de Copacabana (Bolívia) é talhada pelo aimara Francisco Tito e upanqui, que reclama que os espanhóis "*lo reyan di merarlo, e me o dixeron que los natorais* (quer dizer, indígenas) *no se pueden hazer imagenes do Vergen...*", sem dúvida, em 1583 começa seu culto. Caacupé no Paraguai é entalhada em 1603 por um guarani. No norte argentino, a virgem do Valle de Catamarca "estava entre as pedras e era morenita como os índios e por isso também a queriam". Desde os começos do século XVII, à virgem do Cobre (Cuba) "dedicaram os índios coplas em sua língua, e em seus bailes e festejos... cantavam e bailavam ao som de vozes". Quer dizer, com a Virgem-Mãe os vencidos desenvolveram dignidade, força, arte, alegria, fé.

A prática mariana congrega a autóctones e mestiços. Maria e a população andina-mestiça foi pachamamaizada, e a Pachamama e suas comunidades autóctones foram marianizadas. A simbologia indígena de Maria enriquece as expressões mestiças, que são majoritárias no continente.

⁸ Este processo é mencionado em VV.AA., *Nuestra Señora de America*, vol. II, Bogota: CELAM, 1988 (Coromoto nas págs. 434-6; Chiquinquirá, págs. 228-230, Caacupe. pg. 293). Cito a B. de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexico: Porrúa, 1956) Em Enrique Florescano, *Memoria Mexicana* (Mexico: J. Mortiz, 1987, 184). Texto de Copacabana em Ramos Gavilán, *Historia de nuestra Señora de Copacabana* (La Paz, 1976, 125). Testimonio de Catamarca em Miranda, *Historia popular da virgem del Valle* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988, 63). Sobre a virgem do Cobre, Rubén Vargas U., *Historia del culto de Maria in Iberoamerica e de sus imagenes e santuarios más celebrados* (Buenos Aires: Huarpes, 1947, 34).

No quadro das cerimónias aos Santos e á Maria abunda a criatividade mestiça⁹. Por exemplo, campesinos chilenos oferecem sua produção à ‘comaire’ (comadre Maria):

.... Señora doña Maria
hermosísimo donaire,
consiga con ño José
que yo sea su comaire.
Zapallos le traigo,
papas araucanas,
harina tostada,
pa’ a pobre Ana...

Morenos equatorianos, com bombo e maraca, cantam a sua “Carmela”:

...Carmelita Bendita/dame tu sombrero/
Para yo subirme/por la sinderro/
Maria, Maria era/ Maria, Maria era, José...

Estes dois casos, como tantos outros, explicitam uma complementariedade de géneros (de Maria e de José) e mostram um mestiçado relato cristiano.

O culto à mãe consolida identidades humanas, e ele se contrapõe a esquemas racistas e patriarcais. As comunidades que invocam a Maria, e a denominam mestiça e morena, também estejam consolidando suas identidades. Em Lajas (Colombia), a virgem pintada é uma roca tem o título de "La Mestiça". Em regiões andinas são chamadas de "Mamacha" e "Mamita". Vários centros de peregrinação no norte chileno tiveram inícios indígenas e depois se desenvolveram forma mestiça (por exemplo, recordemos a lenda da *ñusta* Huilac, ‘a Tirana’; e por outro lado, a ‘China’ de Copiapou encontrada num cerro por Mariano Caro Inca Em 1780). Em Argentina, a imagem de barro de Luján (com escassos 38 cms.) simbolicamente fala de Maria optando pelo pampa e pela mestiçagem. Como paradigma continental temos a Guadalupe, que no principio foi a mulher índia que ressuscitou o antigo povo mexicano... e finalmente se converteu em uma mestiça... Em mãe de todos os mexicanos”¹⁰. Ela é comumente invocada como a "Morenita" (no México e nos Estados Unidos).

⁹ Cito fragmentos de um “vilancico”, Em M. Arteché e R. Canovas, *Poesía religiosa chilena* (Santiago: PUC, 1989); e um “arrullo” equatoriano, em L Hidalgo, *Décimas Esmeraldeñas* (Quito: Banco. Central, 1982, 45).

¹⁰ Virgilio Elizondo, *La Morenita* (Missouri: Ligouri, 1981, 91). Ver o conteúdo nahuatl em C. Siller, *Para comprender el mensaje de Maria de Guadalupe* (Buenos Aires: Guadalupe. 1989). Por outro lado, Javier García G., *El rostro indio de Jesús* (Mexico: Diana, 2002)

Pois bem, trata-se duma realidade polivalente e ambígua, que merece uma interpretação crítica; em algumas circunstancias temos uma mestiçagem que afiança a fé, a identidade solidária, o tecido social latinoamericano, e hasta formas próprias de intercambio moderno. Um caso ilustrativo¹¹: em Paruro (Peru), um humilde campesino: “se encontra com a virgem do Carmen, que lhe perguntou: - que levas, “ñiñucha”? e o rapazinho lhe respondeu: pessegozinhos, senhora. Dá-me um; e o mocinho lhe presenteou, e quando chegou ao mercado abriu seu alforje e os pêssegos todos grandes eram, e toda a gente comprava e não se acabava, e no seu interior o rapazinho dizia: isto é milagre, a senhora me deu sorte. Depois de vender tudo, ele enquanto regressava, novamente encontrou-se com a senhora. E, no momento de presentear pãezinhos, a senhora se converteu na virgem do Carmem que segurava o seu menininho”. Assim, e em outras formas, a mestiçagem situa a salvação do pobre e a preeminência da mulher. Como anota Sonia Montecino, a cultura mestiça se centra na mãe da terra e na mãe do céu.

Em outras circunstancias a mestiçagem agride e exclui o indígena. Milagros Palma, retomando a Octavio Paz, fala de uma mestiçagem que nega à mãe índia violada e que “prefere ver-se órfão e por isso busca à mãe perfeita na virgem Maria...” cujo culto “se constrói ao redor da “mulher-virgem-mãe, única em seu gênero, sem encarnação possível no feminino”¹². Por conseguinte, o marianismo mestiço tem sua luminosidade e sua obscuridade.

A estas realidades nós podemos nos acercar desde diversos ângulos. Uma leitura antropológica examina a representação feminina e masculina de Deus, seja nas tradições indígenas e afro-americanas seja nos atuais cristianismos populares. Também cabem leituras políticas, espirituais, estéticas, teológicas. Desentranham-se fatores na existência humana, e em sua matriz sagrada. Ressalta-se, além do mais, o protagonismo socio-religioso da mulher e de culturas marginais. Elas afirmam pluralmente o sagrado, e a preeminente adesão à virgem Mãe.

descarta a reflexão indígena desde 1990 até o presente (veja-se VV.AA., *Rostros indios de Dios*, Quito: Abya Yala, 1991, E a admirável serie de Congresos Continentales, examinados por Nicanor Sarmiento, *Caminos de la Teologia India*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000). García faz peculiares “regras do bem fazer teológico”; além disso, coloca a Guadalupe como a “melhor síntese” (pg. 301).

¹¹ Relatado por Ernesto Molle P. em *Sur* 143 (1990) 8.

¹² Milagros Palma, *obra citada*, 15 e 18.

Além do mais, toma-se distancia de prejuízos monoculturais, que desqualificam às religiões populares por serem sincréticas. Tampouco cabe uma atitude etnocêntrica. Frequentemente tem-se julgado a vivência da fé com elementos indígenas, mestiços, negros, urbanos modernos, como se houvesse infiltrações que há que “purificar” ou “eivar” a um plano cultural superior. Desde o ponto de vista da fé, a Deus não se podem por barreiras para comunicar-se e salvar à humanidade.

Em conclusão, num olhar teológico sobre a experiência mariana percebem-se formas de catolicidade e inculturação da fé. Também há resistência e criatividade cultural de povos marginados; e interação entre mulher e varão no terreno do sagrado.

A transcendência é sentida e entendida com características femininas e masculinas. Isto questiona qualquer representação de Deus que seja unilateralmente masculina y androcêntrica. Afinal de contas, as crenças marianas nos povos indígenas e mestiços são recursos a favor de uma humanidade nova. Na religião popular constata-se fenômenos ambivalentes e instrumentos de dominação. Sem dúvida, uma boa parte de ações e místicas entorno de Maria, a mãe de Jesus, renovam a humanidade e são teologicamente admiráveis.