

No final dessa edição da *Revista de Cultura Teológica*, Dr. Afonso Soares Ligouri apresenta sua resenha de duas publicações recentes sobre o "inferno": o estudo de Carlos BAZARRA (*A esperança não engana: reflexões sobre o inferno*. São Paulo: Paulinas, 2001. Coleção: Iniciação Teológica) e o livro de Juan Luis SEGUNDO (*O inferno como absoluto-menos: Um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo: Paulinas, 1998).

Dr. Matthias Grenzer  
*Redator*

## SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE

*Pe. Dr. Georg Lachnitt SDB*

### INCULTURAÇÃO DOS RITOS DE INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE: DOS SÍMBOLOS DO "RITO DA INICIAÇÃO CRISTÃ DOS ADULTOS" A SÍMBOLOS RITUAIS EM CONSONÂNCIA COM A CULTURA XAVANTE

A presente tese trabalha em todo o seu conjunto a questão da inculturação dos símbolos do Rito da Iniciação Cristã dos Adultos. A inculturação é um processo de passagem, no caso estudado, de expressões simbólicas de uma cultura para uma outra, ou de mudanças culturais. Os ritos de iniciação cristã são anunciados pelo missionário revestidos por expressões culturais do rito romano em língua nacional. Pelo processo de inculturação, os mesmos deverão expressar-se progressivamente na cultura do evangelizando, o povo Xavante. O rito é uma ação simbólica, ou um sistema de símbolos ou um jogo maravilhoso de símbolos articulados. No rito cristão, os símbolos são generosamente enriquecidos pela presença da palavra, enquanto que nos ritos indígenas a presença da palavra é mínima. Tudo é símbolo e é ele que expressa o significado. A questão da compreensão devida dos símbolos é pois vital no processo de inculturação.

A evangelização, superando resultados superficiais e provisórios, é um processo de transformação *em profundidade e isto até às raízes - a cultura e as culturas do homem* (EN 20). Nesse sentido, o povo Xavante, qual protagonista do seu próprio processo de evangelização inculturada, pode apontar rumos novos de como interpretar a iniciação cristã com novas expressões simbólicas, tão originais em consonância com seus parâmetros culturais quanto igualmente fiéis ao Evangelho que o povo está abraçando.

## 1. COMO DEFINIR O SÍMBOLO

Muitas são as modalidades de símbolos. C.G. Jung distingue entre "símbolos verdadeiros" e "símbolos aparentes" que se tornaram signos<sup>1</sup>, entre "símbolos vivos"<sup>2</sup> e "símbolos mortos". Nada mais urgente do que de início proceder a um aprimorado discernimento do conceito de símbolo, para entendermos todos a mesma coisa quando falamos de símbolos. Ao lado de muitas divergências, o ponto de partida é a definição etimológica, geralmente aceita por todos: "símbolo" é derivado de συμβάλλειν, que significa *lançar junto, compor, reunir junto*<sup>3</sup>. O σύμβολον era um objeto, quebrado em duas partes, de barro, madeira ou metal, que precisava ser composto<sup>4</sup>. Quanto ao mais os diversos autores apresentam visões diferentes, como segue abaixo. Essa pesquisa, então, é uma contribuição das ciências humanas para o estudo da liturgia cristã, no que se refere aos símbolos.

### 1.1 Ferdinand de Saussure e sua obra pioneira

Na visão semiótica se entende o símbolo como parte do signo. Este, sobretudo o signo lingüístico, é estudado pela obra pioneira de F. de Saussure, segundo o qual o signo lingüístico, de que o símbolo faz parte, se apresenta por

<sup>1</sup> Cf. JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 83-84.

<sup>2</sup> Cf. JUNG, C.G. *Tipos Psicológicos*. p. 467-471.

<sup>3</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. p. VIII; cf. SARTORE, D. Sinal/Símbolo. In: SARTORE, Domenico e TRIACCA, Achille. *Dicionário de Liturgia*. p. 1142; cf. SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. vol II. p. 2384.

<sup>4</sup> HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. p. VIII; cf. SARTORE, D. Sinal/Símbolo. In: SARTORE, Domenico e TRIACCA, Achille. *Dicionário de Liturgia*. p. 1143; cf. SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. vol II. p. 2384.

sua natureza com a característica da arbitrariedade<sup>5</sup>. No entanto, já concedia ele, o símbolo é *já jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado*<sup>6</sup>.

### 1.2 Charles Sanders Peirce e seu estudo sistemático do signo

C.S. Peirce sistematizou singularmente o estudo do signo e, dentro dele, também do símbolo. De início, ele recorre à origem etimológica da palavra σύμβολον e tenta elucidar seu significado na comparação com outros derivados e sua aplicação entre os gregos<sup>7</sup>. Ele não apenas o relaciona com o signo, mas também com o índice, o ícone e o sinal<sup>8</sup>. Nisso o estudo de Peirce é relevante e oferece dados importantes para um devido discernimento, sempre dentro da concepção semiótica.

### 1.3 Yuen Ren Chao e sua análise dos símbolos científicos

Y.R. Chao se ocupa da imensidão de símbolos no mundo das ciências exatas. Ele afirma o caráter convencional, arbitrário e fortuito do símbolo, pois entre significado e significante *não há relação de semelhança e causalidade*<sup>9</sup>. Na verdade, símbolos científicos são criados e convencionados amplamente. É um conjunto de símbolos necessários para as pesquisas científicas, e são chamados de símbolos.

<sup>5</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. p. 81; cf. também TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. p. 367.

<sup>6</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. p. 82.

<sup>7</sup> Cf. PEIRCE, Charles Sandres. *Semiótica*. p. 72-73.

<sup>8</sup> *Ibidem* p. 73-76.

<sup>9</sup> Yuen Ren CHAO. *Lingua e Sistemas Simbólicos*. p. 189.

#### 1.4 Clifford Geertz e seu estudo do símbolo religioso

Sem abandonar a visão semiótica, C. Geertz declara que a *religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*<sup>10</sup>. Esta definição inclui uma visão ampla do símbolo em si e de sua função unificadora. Nas explicações respectivas ele mostra como os símbolos religiosos de uma cultura e seus sistemas articulam a realidade com o mundo espiritual quais modelos *de e para* a vida. No primeiro caso, de acordo com Geertz, não se trata de símbolos a rigor, pois são tirados da realidade. No segundo caso, porém, trata-se de verdadeiros símbolos, pois os modelos "para" pré-existem como símbolos e fazem surgir outras ações baseadas nos modelos-símbolos que norteiam, produzem, promovem etc. ações, decisões etc. Estes modelos são verdadeiros símbolos<sup>11</sup>. É nos símbolos, segundo Geertz, que se condensa a realidade.

#### 1.5 Carl Gustav Jung e sua compreensão do símbolo como expressão do inconsciente coletivo da humanidade

C.G. Jung, com sua rica experiência de psicanalista, descreve o que ele entende por inconsciente. *Em toda personalidade existe inevitavelmente algo de indelineável e de indefinível, (...) que não contém determinados fatores, cuja existência no entanto é forçoso admitir, se quisermos explicar a existência de certos fatos. Estes fatores desconhecidos constituem aquilo que designamos como o lado inconsciente da personalidade*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. p. 104-105.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 107-108.

<sup>12</sup> JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*. p. 45.

Entre esses fatores, ele admite aqueles próprios de todo ser humano enquanto tal. Dentro desse contexto ele entende o símbolo como expressão do inconsciente coletivo da humanidade, pelo que o ato de simbolizar é uma capacidade humana universal natural. Nisso ele se distingue de S. Freud que entende os fatores acumulados no inconsciente de origem pessoal e, portanto, o símbolo como expressão do inconsciente pessoal. Jung, para detalhar sua visão, recorre à explicação de complexos presentes no inconsciente coletivo e os declara constituídos por um "ponto de nó" ou "elemento nuclear" *que pertence à matriz eterna de cada psique humana*<sup>13</sup>. Freud frisou o caráter simplesmente negativo dos complexos, adquiridos na vida psíquica por cada pessoa. Jung chama os complexos enquanto coletivos também "objetivos" e os pessoais de "subjetivos"<sup>14</sup>. Esses complexos irrompem na realidade através dos símbolos, que unem inconsciente e consciente.

Numa outra explicação, Jung recorre aos arquétipos ou "imagens primordiais" que *nada mais são do que formas típicas de conceber e contemplar, de vivenciar e reagir, da maneira de se comportar e de sofrer, retratos da própria vida, "que se compraz em produzir formas, em dissolvê-las e em reproduzi-las de novo com o velho cunho, não apenas no material como no psíquico e também no espiritual"*<sup>15</sup>. No entanto, os arquétipos, segundo Jung, se distinguem de imagens, pois, em certo sentido, os arquétipos *são sistemas de prontidão que são, simultaneamente, imagem e emoção*<sup>16</sup>. Eles, sim, podem manifestar-se por meio de imagens, dada a oportunidade para isso. Segundo Jung, os arquétipos fazem parte do inconsciente coletivo. Como prontidões ou forças dinâmicas ficam à espera de uma oportunidade para serem apresentados ao consciente. Uma vez apresentados, os arquétipos se tornaram símbolos<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 31.

<sup>14</sup> Cf. JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*. p. 17.

<sup>15</sup> Jolande JACOBI. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na Psicanálise de C. G. Jung*. p. 53.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 42, cf. também p. 41.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 73, 84, 107.

Postas essas premissas, podemos constatar a visão extremamente orgânica do símbolo segundo Jung. Em vez de serem produto intelectual e racional, os símbolos são vivência e emoção. Em vez de compreendê-los pela razão, são intuídos. Sem querer negar que de fato existam tantas outras categorias de símbolos, há os símbolos profundamente enraizados na natureza humana como algo que lhe é próprio. Estes não podem ser fabricados por indivíduos ou grupos, pois se impõem por si mesmos e são intuídos em seus profundos significados. Bem declara Jung: *Os símbolos jamais são inventados conscientemente; nascem espontaneamente. Não se trata aqui de matéria racional e tampouco de vontade, mas de um "processo de desenvolvimento psíquico que se expressa em símbolos"*. Como contribuição singular para um estudo de liturgia, lemos que os *"símbolos religiosos" (...) não são inventados, mas são "produtos espontâneos" da atividade inconsciente da alma, que cresceram aos poucos no decorrer dos milênios e têm "caráter de revelação"*<sup>18</sup>.

Reagindo contra as tendências semióticas, onde os símbolos são considerados como convencionados socialmente, Jung declara que o conceito de símbolo não tem nada em comum com a noção de signo. *A significação simbólica e a significação semiótica são coisas completamente distintas*<sup>19</sup>.

De um lado, nessa conceituação, os símbolos tomam da realidade em que se concretizam o que de melhor expressar os arquétipos, nesse momento. Eles podem porém dinamicamente recorrer a outras expressões simbólicas mais significativas, pois nenhum símbolo expressa exaustivamente seu conteúdo e sua energia subjacente. Por isso, a interpretação intelectual desses símbolos não pode constituir-se numa substituição de seus significados, pois os interpreta parcial, limitada quando não equivocadamente. O símbolo é *a melhor formulação possível*<sup>20</sup>.

## 1.6 Mircea Eliade e sua síntese de história das religiões

M. Eliade conhece bem as pesquisas de Jung e as mantém como referência. Numa síntese própria da história das religiões, pesquisa também a historicidade e culturalidade dos símbolos. Se o homem primitivo vive naturalmente seus símbolos, o homem ocidental está propenso a querer interpretá-los, pretensão nem sempre fácil e só alcançada parcialmente. Como elementos cósmicos, os símbolos pertencem a uma época histórica onde eles emergem. Eles também emergem dentro de um contexto étnico específico que os caracteriza singularmente. Eliade retoma a idéia de o símbolo ser conatural ao ser humano como tal, pelo que é anterior ao exercício da comunicação verbal. Ele afirma que *o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. (...) Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História*<sup>21</sup>. Os arquétipos são transculturais. Mas na medida em que se concretizarem em imagens, símbolos, mitos e ritos, se inserem numa história concreta que entra em sua configuração singular. Descrevendo sua modalidade de atuação, Eliade retoma uma idéia de Jung que expressa assim: *o símbolo se dirige não à consciência desperta, mas à totalidade da vida psíquica. (...) A psicologia profunda nos ensinou que o símbolo dá a sua mensagem e cumpre sua função mesmo quando sua significação escapa à consciência*<sup>22</sup>.

## 1.7 Aldo Natale Terrin e sua compreensão experiencial do símbolo

A. N. Terrin, em suas pesquisas de S. Langer, retoma a distinção entre a função simbólica e signica. A diferença em relação a outros pesquisadores

<sup>18</sup> Ibidem p. 96.

<sup>19</sup> C.G. JUNG. *Tipos Psicológicos*. p. 467.

<sup>20</sup> Ibidem p. 467.

<sup>21</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. p. 08-09.

<sup>22</sup> ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*. p. 231.

está na origem da função simbólica que, segundo Terrin, provém da função signica, conforme afirma: *A simbolização é um processo que pertence de modo totalmente particular ao homem, enquanto ela se diferencia justamente de toda função signica. A passagem da função signica de uma palavra àquela simbólica é gradual - escreve Langer - e resulta da organização social e constitui-se num instrumento que se demonstra indispensável, uma vez emitido, e se desenvolve em base à utilidade do seu uso*<sup>23</sup>. Isto significa que a função simbólica é uma derivação da signica, conforme explica detalhadamente a seguir<sup>24</sup>. A linguagem contém um ingrediente simbólico mas ultrapassa os limites da hermenêutica, pois comunica de outro modo<sup>25</sup>. Aplicando esses critérios à celebração da missa, por exemplo, ele admite uma parcial interpretação hermenêutica, mas postula uma participação e um envolvimento *que supere o mesmo ato comunicativo*<sup>26</sup>. A experiência ritual atinge a pessoa em profundidade singular, conforme explica: *O ritual através de seus símbolos pode tornar-se sempre mais espelho das experiências fundamentais do homem. (...) não se trata de uma funcionalidade e instrumentalidade do rito, mas de uma conseqüência da própria natureza do ritual em si mesmo. É como dizer que a vida interpreta a si mesma e nesta auto-interpretação são corroborados os significados mais profundos*<sup>27</sup>. Assim sendo, o símbolo se liga muito mais à vivência e experiência vital, atinge a pessoa em maior profundidade do que outros atos signicos de comunicação. Ele é intuído e não simplesmente entendido.

### 1.8 Paul Ricoeur, à procura da interpretação pela hermenêutica

P. Ricoeur preocupa-se com a interpretação em geral, também do símbolo, e para isso entende a hermenêutica como a ciência mais adequada. Para

<sup>23</sup> TERRIN, Aldo Natale. *Leiturgia, Dimensione Fenomenológica e Aspetti Semiòtici*. p.47.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 53-54.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 100-101.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 60.

construir seu sistema de interpretação, Ricoeur antes torna-se profundo conhecedor dos mais variados ramos das ciências do seu tempo. No caso da interpretação do símbolo, ele recorre a uma série de comparações, onde ele reconhece o símbolo como diferente. Ele reconhece no símbolo um primeiro e um segundo significado. Para nos aproximar do significado de um símbolo, apenas podemos atingir a significação secundária mediante a significação primária, onde esta significação primária é o único meio de acesso ao excedente de sentido<sup>28</sup>.

A relação entre os dois não é uma analogia onde são conhecidos os motivos e as razões<sup>29</sup>, embora tenha algumas características dela, que é uma forma de interpretação<sup>30</sup>. Tampouco o símbolo é signo, no sentido atribuído por Cassirer, pois o símbolo tem um significado mais restrito do que o signo<sup>31</sup>. Mais ainda, o símbolo não é metáfora, embora essa possa ser muito útil no esforço de interpretação do símbolo. Ricoeur explica que a metáfora é *um evento do discurso* e morre com o discurso. Os símbolos porém nunca morrem, *porque mergulham as suas raízes nas constelações duradouras da vida, do sentimento e do universo, e porque têm uma incrível estabilidade*<sup>32</sup>. Percebendo os mitos como sistemas de símbolos, ele entende que muito se pode lucrar da metáfora para a interpretação dos símbolos, conforme declara: *Tudo indica que os sistemas simbólicos constituem um reservató-*

<sup>28</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. p. 67.

<sup>29</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio de Freud*. p.25.

<sup>30</sup> Cf. BOROBIO, Dionísio. *A celebração na Igreja I: Liturgia e sacramentologia fundamental*. p. 329, onde sintetiza, em base a Ricoeur, o *caráter analógico*, como uma das características essenciais da natureza do símbolo.

<sup>31</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Da interpretação: um ensaio sobre Freud*. p. 20-21, onde ele comenta que Cassirer, para superar os limites do termo "símbolo", passa a utilizar o termo mais amplo "simbólico"; cf. ibidem p. 23-24, onde ele comenta as três áreas da simbologia: simbólica, onífrica e poética.

<sup>32</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significado*. p. 76, cf. p. 75.

rio de sentido, cujo potencial metafórico importa ainda mencionar. Para isso ele fala da *infra-estrutura simbólica* (...) e da *super-estrutura metafórica*<sup>33</sup>.

Um pouco à margem do nosso tema, mas que incide sobre as tentativas de interpretação, é a questão de interpretação do texto escrito, para o que Ricoeur considera: *O que ocorre com o discurso quando ele passa da fala à escrita? (...) a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção dos autor. O que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, têm doravante destinos diferentes*<sup>34</sup>. Realmente, também na interpretação de um símbolo existe a tendência de interpretá-lo a partir do observador estranho e não a partir do seu detentor.

### 1.9 Concluindo a procura de uma definição do símbolo

A reflexão antropológica sobre a teoria dos símbolos trouxe à tona estas contribuições, e há muitas outras sobre o tema complexo do símbolo, em suas diversas facetas. Essas representam uma contribuição importante para a compreensão do símbolo como parte vital da liturgia. Muitas conseqüências podem ser tiradas delas para a pastoral litúrgica, já por si só. No processo de inculturação significam claros parâmetros para uma liturgia cada vez mais autêntica em que a assembléia se pode identificar.

## 2. SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO XAVANTE

Como decorrência do estudo do 1º capítulo, é preciso fazer algumas opções para a continuação do estudo, pois não é possível abranger toda a ampla gama de símbolos analisados. A imensidão dos símbolos semióticos e convencionados fica desconsiderada. Esse estudo se limita à aproximação de

<sup>33</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>34</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. p. 53; cf. p. 55.

cinco grandes conjuntos de símbolos cósmicos, a saber: a água, o fogo, a lua, o sol e a árvore. Cada qual não é apenas símbolo em si mesmo, mas, uma vez posto em ação, é ativo e se concretiza em muitos detalhes em articulação com os demais elementos com que se envolve.

Do 1º capítulo também emergem algumas referências, ou seja, alguns parâmetros de como abordar a aproximação dos símbolos, tanto no 2º, quanto no 3º capítulo. Entre esses parâmetros podem ser citados:

- a) a realidade física e cósmica do símbolo; esta oferece o significado primário, conforme Ricoeur;
- b) significados emergentes mais gerais do símbolo; como os símbolos cósmicos são universais, seus significados mais gerais e amplos são constatados por diversos pesquisadores;
- c) dentro do contexto dos ritos de passagem; esta é uma delimitação na análise dos símbolos;
- d) levando em conta sua dimensão universal; os significados universais se apresentam nas mais diversas culturas e através da história, onde podem ser conferidos em documentos;
- e) como se concretizam na realidade cultural do povo Xavante e em suas expressões mítico-rituais (2º capítulo) e em suas expressões bíblicas e na liturgia de iniciação cristã do rito romano (3º capítulo).

### 2.1 A água, pátria universal de símbolos e presença fundamental nos ritos de passagem

A água é um dos elementos fundamentais do globo, ocupando a maior parte da superfície da terra, despejada pela chuva, presente nos gelos e neves, caudalosa nos rios e córregos e, por isso, conhecida por todos. Ela condiciona amplamente a vida humana em geral. Ela é elemento universal que garante a existência de plantas, animais e seres humanos. Ela permite a fertilidade das plantas, está presente nas próprias plantas sob a forma de seiva e as beneficia

sob a forma de orvalho. Ela constitui percentagem relevante da constituição física de plantas, animais e dos homens<sup>35</sup>. Ela é usada pelos homens para purificar-se por banhos, abluções, aspersões etc. Ela é usada em viagens aquáticas por meio de barcos.

Quando ela nos vem em excesso, em temporais e inundações, pode trazer-nos desastre e morte; pode destruir, pode ser uma séria ameaça à nossa vida.

Deste sentido primário tiramos significados simbólicos universais. Eliade expressa-o dizendo: *As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são "fons" e "origo", e reservatório de todas as possibilidades de existência; elas precedem toda forma e sustentam toda criação*<sup>36</sup>.

A imersão na água e a emersão expressam significado antagônico, onde os extremos se aproximam singularmente<sup>37</sup>. Exemplificando, Eliade escreve que *a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal e a emersão um "novo nascimento"*. Segundo ele, portanto, *o simbolismo das águas implica tanto a morte como o renascimento*<sup>38</sup>. De modo particular, segundo Bachelard, a água que corre e cai implica em significado de morte permanente<sup>39</sup>. Inversamente, as lustrações e purificações se transferem facilmente do significado primário ao secundário, onde, segundo Eliade, *são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do "homem novo"*<sup>40</sup>. Entre muitos outros significados simbólicos, os citados se explicitam singularmente nos ritos de passagem e de iniciação, com coloridos especiais em cada configuração cultural.

Entre os Xavante ele se impõe por purificações prolongadas por dias, que também expressam significados de fortalecimento, crescimento, sacrifício a suportar, no conjunto dos ritos do DANHONO, o rito de iniciação à vida de pessoa adulta. Assim o banho regenerador prepara para os ritos mais importantes que se seguem<sup>41</sup>. Na grande corrida conclusiva do DANHONO, o TSA'URI'WA, a água é elemento regenerador para os corredores exaustos, onde o significado primário se liga estreitamente ao significado simbolizado.

No rito de iniciação religiosa, DARINI, os exercícios prolongados durante até um mês incluem a privação da água durante todo o dia. Não obstante a proibição, as mulheres se organizam para furar o bloqueio ritual e levam água, pelo menos parcialmente, aos iniciandos. A ausência da água e seu fornecimento precário durante o rito criam uma tensão ao redor do valor simbólico e real da água. A água e sua falta simbolizam graças à experiência vital que se faz dela. O ponto alto dessa iniciação é a dança da morte, ao meio dia, seguida pelo desmaio-morte dos iniciandos para "ressuscitarem" pelo banho abundante aplicado pelas mulheres. A morte, no caso o desmaio, expressa pela única palavra DADÖ, são reais e rituais, a ponto que antes do rito dos iniciandos ela é ensaiada. A falta de água leva até a morte e o banho com água abundante restitui a vida. Depois disso, os iniciandos começam uma vida nova, simbolizada pela casa nova simbólica construída para eles.

Outra experiência prolongada da água encontramos no DATSIWAI' Õ, festa de imposição do nome às mulheres. Durante um mês as mulheres escolhidas permanecem parcialmente submersas na água. Depois desse rito recebem o nome importante para a sua vida. Para receber um nome, é preciso passar pela água!

Nos ritos citados, e há mais, a água exerce função simbólica fundamental. Exige-se uma verdadeira experiência da água, cujo significado é impresso pelo contexto específico de cada ritual e pelos mitos fundantes próprios de cada rito.

<sup>41</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio, pedagogia Xavante, aprofundamento antropológico*. p. 112.

<sup>35</sup> Cf. SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. p. 94-95.

<sup>36</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 235.

<sup>37</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 174-175.

<sup>38</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. p. 151-152.

<sup>39</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 7.

<sup>40</sup> Cf. também a síntese em ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 257-258.

## 2.2 O Fogo, uma formidável experiência

Embora a origem do fogo esteja revestida de mistério e os primeiros contatos com ele tenham sido provavelmente fortuitos, ele hoje é enumerado entre os elementos universais da existência e, portanto, da simbologia, juntamente com a água, seu oposto, a terra, a madeira das árvores, por exemplo. A força desses símbolos não consiste numa aquisição posterior de poder simbólico, mas está contida em sua própria natureza e experiência que o homem faz deles. Assim sendo, significados de vida, energia, calor, ardor, poder estão contidos na própria maneira de ser do fogo. Como o símbolo também expressa situações antagônicas, ele expressa, por sua vez, perigo, destruição, calor insuportável, medo. Em seu significado o fogo também se liga ao sol, à lua e às estrelas, à luz, e a seus opostos que são escuridão e trevas.

O povo Xavante até hoje vive em contato permanente com a natureza. O fogo é utilizado amplamente no preparo da alimentação, sobretudo no centro da casa. Aí também ilumina a casa e nas noites mais frias oferece calor à grande família reunida. Durante a seca de cinco meses, ela é instrumento usado com competência para cercar a caça, pelo grupo de caçadores. Assim ela faz vibrar o coração dos Xavante com esperança de alimento com fartura.

Sua produção tradicional pela fricção de uma vara entre tições, que facilmente se incendiam, se reveste de arte na mão dos anciãos. Sua origem mítica o reveste de ares misteriosos. Com esses ares ele está presente nos ritos religiosos noturnos. No entanto, a noite que o fogo ilumina não é hora de medo, pois a noite é sagrada, além de ser domínio do clã ÖWAW E. A noite é pois simpática ao homem<sup>42</sup>. No encerramento dos ritos diários do DARINI, os anciãos, sentados no centro da aldeia e cercados pelos grupos mais adian-

<sup>42</sup> TSERERURÄ, Nelson. Unhama Watsu'u (a história do fogo). In: TRINDADE, Rosa Adélia Neto (Coord.) et. al. *Ai'uté ma Rowatsu'u*. p. 64; onde afirma: Udzö hä uburé mari da hiwe uptabi: (...) Ihi nori ma hä, itsawi pe udzö hä, wahöimanadzé, wadzawi'wa = o fogo é muito bom para muitas coisas (...) Para os anciãos o fogo é amigo perfeito na vida, é nosso amigo.

tados na iniciação, comem os animais enviados pelo espírito, assados no fogo. E só eles é que podem comer dessa carne. O fogo é pois um elemento útil na vida em geral e tem várias aplicações simbólicas na vida ritual.

## 2.3 A Lua e a noite, o domínio do clã ÖWAW E

O sol e a lua, por sua função na vida real, impressionaram os povos em geral e não deixaram de servir como poderosos símbolos. Tanto o sol quanto a lua, por seus ritmos cíclicos, serviram para medida do tempo: o sol para medida do dia e da noite e a lua para medida dos meses.

A lua, por sua dependência da luz do sol, é símbolo feminino, muito ligado às qualidades femininas da água, conforme explica Bachelard<sup>43</sup>. Os ciclos da lua levam a entender significados simbólicos de modelos da vida humana, de morrer e de renascer, reviver, voltar à vida com nova pujança<sup>44</sup>. Nesse sentido, a lua é um símbolo normal nos ritos de passagem em muitos povos.

Em ligação com a noite, encontramos a lua como símbolo significativo na iniciação do DANHONO, no rito dos TÉBÉ, próprio do clã ÖWAW E. Esse clã tem o domínio da noite e da lua. Constatamos que a lua e a noite são simpáticas ao homem, com ares misteriosos e sem lhe causar medo. Apenas o halo da lua é presságio de má sorte, para os Xavante<sup>45</sup>. Como o DANHONO tem como rito central a perfuração das orelhas, precedida pelo DATSI' WATÉ, os ritos de purificação e fortalecimento na água, o simbolismo da lua e da noite se ligam ao simbolismo também da água.

<sup>43</sup> Cf. BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. p. 97-100.

<sup>44</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 197, 198 e 212.

<sup>45</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico)*. p. 108.

## 2.4 O Sol e o dia, o domínio do clã PO'REDZA'ÕNO

As pesquisas antropológicas mais recentes mostram inconsistente a afirmação de cultos solares generalizados. Estas são casos isolados. Bastante distinta é a situação de o sol ser um símbolo relevante da divindade. Disso temos muitos comprovantes na história das religiões<sup>46</sup>. O caso dos cultos solares no México é, por sua vez, um caso isolado no conjunto dos povos indígenas da América.

Entre os Xavante, o rito dos PAHÕRI' WA foi interpretado de início como idolatria do sol. Num exame mais atento e em base a prolongados diálogos, o sol é referência importante no rito citado. Os dois dançarinos, com o olhar fixo no sol, ficam ajoelhados no joelho esquerdo enquanto batem ritmicamente o pé direito. Esse é o rito privativo do clã PO' REDZA' ÕNO. Esse clã tem o domínio sobre o dia e o sol, em oposição aos ÖWAW E, como foi visto. Esse é um rito que exige horas de preparação, para ser realizado em poucos minutos.

Durante o dia todo, periodicamente cantam os adolescentes WAPTÉ, para se tornarem fortes e perseverantes em seus deveres para com a comunidade. É ao meio dia que os mesmos saem para a corrida do TSA' URI' WA, a corrida final com que é concluído o tempo de iniciação dos jovens à vida adulta. Ao meio dia costumam sair os dois grupos para a corrida de tora de buriti.

A dança da morte no DARINI é realizada quando o sol estiver a prumo. Os U' MRERETEDÉ' WA, os tocadores do chocalho, um dos dois grupos de iniciação, tocam-no com o olhar no sol. Ao grito dado, todos eles desmaiam ritualmente. Constatamos que o olhar ao sol leva à morte, segundo os Xavante. Mas é o banho com água abundante que ressuscita os desmaiados para a vida nova.

Realmente, o sol, sobretudo ao meio dia, é a hora do desafio, da prova, da resistência, do perigo, da morte. Por sua vez, o sol é também símbolo de plenitude. Não é sem razão que aos PO' REDZA' ÕNO é atribuída maior valentia e força. Como o halo da lua é presságio de má sorte, assim o eclipse solar indica augúrio funesto, pois para os Xavante "o sol morreu"<sup>47</sup>.

## 2.5 A Árvore, um símbolo da vida

Da presença universal da vegetação e da árvore com as suas partes constitutivas pode-se deduzir sua importância para a vida humana. Da existência dos desertos sabemos ainda que ela é insubstituível para a vida humana.

Segundo Eliade, *a natureza e o símbolo coexistem*<sup>48</sup>. Com isso, a natureza imponente de uma árvore se impõe também como símbolo. O autor citado entende a árvore como *símbolo da vida, da fecundidade inesgotável, da realidade absoluta*<sup>49</sup> e apresenta para isso vasta documentação. Como realidade e símbolo, a árvore se liga intimamente com a água, pois é dela que recebe condições de existir, crescer e regenerar<sup>50</sup>. De diversas maneiras, os ramos, o tronco, as folhas e as flores, as raízes e toda a vegetação participam de seu simbolismo fundamental.

Entre os Xavante, que vivem em estepes do planalto central do Brasil, a árvore com as plantas também é uma presença vital significativa. A casa, muitos instrumentos de trabalho, o arco com as flechas etc. Tudo isso e muito mais provém da utilidade da árvore.

Disso provém o uso simbólico da árvore na ritualidade Xavante que impressiona ao missionário contactante. Muitas são as aplicações simbólicas

<sup>47</sup> Cf. GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico)*. p. 108.

<sup>48</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 326.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 340-342.

<sup>46</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. p. 161.

por meio de brincos nas orelhas, bordunas, mastros etc. Do broto de buriti são extraídas as fibras para diversos usos simbólicos. No buriti - UIWEDE = árvore da água - se articula de maneira singular o simbolismo da água com o da árvore.

Os brincos de madeira do homem adulto reportam ao mito da origem do Xavante. O simbolismo universal da árvore da vida se concretiza entre os Xavante com o símbolo da criação, no brinco. Assim sendo, o simbolismo da fertilidade universal se aplica nos brincos que o homem Xavante solicita ao pai para procriar um filho. A utilidade da borduna de sucupira do campo se conecta com diversas outras bordunas de uso simbólico, tais como: o UB'RA que simboliza o filho futuro durante os ritos de iniciação e o UMHUDU que é símbolo de autoridade do A'UW E TEDE'WA, o dono dos Xavante, o chefe. As duas varas vermelhas, WEDEHU PRÉ, durante o rito de recuperação da saúde, DATSIWAIW E R E, são agitadas para chamar de volta o bom espírito para a aldeia. As flechas sagradas, TI'PE, simbolizam o bom espírito em atuação no rito religioso e outras flechas compridas e com pontas agudas simbolizam o mau espírito, TSIMIHÖPÄR I. Os diversos tipos de mastros, todos de uso e significado simbólicos durante os ritos, enriquecem maravilhosamente o repertório de símbolos da árvore.

## *2.6 Concluindo a pesquisa dos grandes símbolos Xavante*

Este estudo a rigor é um ensaio de como tentar interpretar símbolos da cultura Xavante. Como esses cinco símbolos escolhidos, tantos outros poderiam ser aproximados com os mesmos passos metodológicos. O espaço desta tese deixou muitos outros símbolos à espera de uma aproximação por missionários e indígenas.

Pois bem! Não trato nesta tese dos símbolos culturais enquanto criações arbitrárias e convencionadas numa determinada sociedade, à maneira como os semióticos entendem os símbolos. Trato de símbolos que são patrimônio universal da humanidade cuja fonte é a própria natureza, como os conhecemos

na Bíblia e como, por exemplo, Bachelard os refere enquanto elementos fundamentais da existência: água, terra, fogo, ar, vegetação, sol e lua etc. Esses símbolos de origem cósmica têm sua configuração cultural específica, com elevado conteúdo universal.

## 3. SÍMBOLOS NA INICIAÇÃO CRISTÃ

No 3º capítulo é feita a análise dos mesmos conjuntos de símbolos presentes no Rito de Iniciação Cristã dos Adultos. Constatando que a liturgia de iniciação cristã de adultos está profunda e radicalmente permeada pela Palavra de Deus celebrada na mesma, procura-se uma aproximação dos cinco símbolos citados na Bíblia. A liturgia da Vigília Pascal no centro, incluindo a quaresma, semana santa e o tempo pascal, é a liturgia original e normal da celebração da Iniciação Cristã. Esta análise é necessária, embora o rito renovado e restaurado depois do Concílio Vaticano II brilhe por sua sobriedade e sem repetições desnecessárias. Rico material porém se oferece para esta pesquisa na Bíblia.

Para uma interpretação dos conteúdos mais universais dos citados símbolos serviram as contribuições de vários autores, como C.G. Jung, M. Eliade, G. Bachelard, etc., como já foi visto acima no 2º capítulo. As pesquisas dos mesmos símbolos através da história do cristianismo seriam uma fonte muito ampla, a começar pelos santos padres. F. Dölger e H. Rahner pesquisaram informações e sínteses importantes para esse aprofundamento, por exemplo. No entanto, na perspectiva da inculturação da iniciação cristã entre os Xavante, a história não entra como elemento contactante no processo inicial de evangelização, mas sim a Bíblia e a liturgia.

### *3.1 A Água é uma fonte que jorra para a vida eterna*

Na iniciação cristã, a água é elemento integrante dos ritos centrais, no caso, do batismo, um dos três sacramentos da iniciação cristã. Nas leituras

bíblicas encontramos eventos aquáticos, citados na bênção da água batismal. O significado fundamental está em Gênesis 1,2, cujo sentido bíblico definitivo foi assumido na liturgia: *O Espírito de Deus pairava sobre as águas*<sup>51</sup>. O dilúvio bíblico mostra o poder destruidor das águas pluviais, das quais, através de Noé e sua família, nasce a nova humanidade (cf. Gn 6,1-9,17), pela ação misericordiosa de Deus (cf. 1Pd 3,20-21). É com razão que o dilúvio é chamado de nova criação<sup>52</sup>.

Os quarenta anos no deserto, por parte do Povo Eleito, são um verdadeiro noviciado, do ponto de vista antropológico e religioso. A situação geral era de falta de água e esta só foi proporcionada pela intervenção de Deus através de Moisés<sup>53</sup>. Nesse tempo de total dependência de Deus para sua sobrevivência, Deus faz aliança com seu povo<sup>54</sup>. Por intermédio de Moisés lhe foram revelados os mistérios do Senhor (cf. Ex 20,1-7) e transmitidas todas as leis de culto próprio e leis morais<sup>55</sup>. Em fim, os quarenta anos, além de renovar fisicamente todo o povo saído do Egito, foram o tempo definitivo para formar a consciência de ser um povo, o Povo Eleito do Senhor. Pois bem! Esse tempo importante é delimitado por duas passagens pelas águas, a primeira pelo Mar Vermelho e a segunda pelo Rio Jordão. A passagem pelo Mar dos Juncos foi precedida pela celebração da primeira Páscoa (cf. Ex,12,2-11), instituição permanente do Povo de Israel (cf. Ex 12-14). A passagem pelo Mar Vermelho, da escravidão para a liberdade, foi definitiva (cf. Ex 14,16-31), não permitindo retorno (cf. Ex 13,17). Igualmente impressionante para o Povo Eleito foi a travessia pelo Rio Jordão, do deserto para a Terra Prometida, pois Josué fez parar o curso da água (cf. Js 4,22-23). Moisés dirigiu a primeira passagem e Josué a segunda, como sucessor de Moisés. A primeira passagem foi precedida pela celebração da Páscoa e concluída a segunda, novamente foi

celebrada a Páscoa (cf. Js 5,10). Vemos nesses eventos o significado profundo da passagem pelas águas, eventos que são lembrados nas leituras da Vigília Pascal e na oração de bênção da água batismal, imprimindo à liturgia o sentido da memória deles, incisiva também para o rito celebrado<sup>56</sup>.

No tempo de Jesus encontramos uma rica experiência simbólica da água, usada para purificações e ritos preparatórios para o futuro batismo cristão. Dos prosélitos, convertidos ao judaísmo, além da circuncisão, era exigido o batismo presenciado por dois rabinos<sup>57</sup>, o qual tinha caráter de verdadeira iniciação, ao lado da circuncisão<sup>58</sup>. Quem quisesse inserir-se na comunidade dos Essênios, devia passar por verdadeira iniciação, que incluía um ou dois anos de noviciado. Só após esta prova bem sucedida o noviço era admitido à comunidade através do banho ritual<sup>59</sup>. Nesse clima de ritos batismais inseriu-se João, o Batista, pregando *um batismo de conversão para o perdão dos pecados* (Lc 3,3b), *porque está próximo o reino dos céus* (Lc 3,2). O rito batismal era então expressão da conversão interior. João enriquece o significado batismal com outros símbolos, pois *disse a todos: Eu vos batizo com água, mas vem outro mais forte do que eu (...)* *Ele vos batizará no Espírito Santo e no fogo* (Lc 3,15-16). A *metánoia* é pré-requisito fundamental para a nova ordem batismal, inaugurada por João.

Quando Jesus expressou sua ordem de batizar os que nele creiam, o significado fundamental do rito de batizar e o próprio rito, incluindo conversão e iniciação num povo novo, já era fato bem conhecido pelos apóstolos. O novo

<sup>56</sup> Cf. a terceira leitura da Vigília Pascal (Ex 14,15-15,1) e RICA 215. Note-se que a liturgia não faz menção da Travessia pelo Rio Jordão, o que enriqueceria significativamente o valor simbólico da passagem pela água, no batismo.

<sup>57</sup> Cf. CODINA, Victor; IRARRAZAVAL, Diego. *Sacramentos de Iniciação: Água e Espírito de Liberdade*. p. 55, onde considera o batismo dos prosélitos um auto-batismo, pois a própria pessoa mergulhava nas águas.

<sup>58</sup> Cf. NOCENT, Adrien. Os três sacramentos da Iniciação Cristã. In: NOCENT, Adrien et al. *Anámnese 4 - Os Sacramentos- Teologia e História da Celebração*. p. 17, no final da nota 4 da página anterior; cf. também com o texto na p. 16.

<sup>59</sup> Cf. SCHELKLE, Karl Hermann. *A comunidade de Qumran e a Igreja no Novo Testamento*. p. 104.

<sup>51</sup> Cf. GALBIATI, Enrico. Cap. II - Gênesis. In: BALLARINI, Teodorico P. *Introdução à Bíblia - II/1 Pentateuco*. p. 153.

<sup>52</sup> Cf. BETTENCOURT, Estêvão. *Ciência e Fé na história dos primórdios*. p. 208.

<sup>53</sup> Cf. Ex 15,22-25; 17,1-6.

<sup>54</sup> Cf. Ex 19,3-6; 24,3-8.

<sup>55</sup> Cf. Ex 20,24-25; 21,1-23,29; 35,1-40,35.

significado do batismo cristão foi enriquecido singularmente através da explicitação dos conteúdos simbólicos. Assim vemos Jesus, no encontro com a samaritana no poço de Jacó, falar da vida nova conferida pelo batismo enquanto a samaritana continua entendendo o mesmo discurso em relação à água viva do poço. Esse discurso é apresentado aos eleitos para o batismo no 1º escrutínio no 3º domingo da quaresma A<sup>60</sup>. A bênção da água batismal recorda a morte de Cristo quando *pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança fez correr sangue e água* (RICA 215). Encontramos uma catequese batismal importante na epístola da Vigília Pascal, onde Paulo explica aos romanos o significado, extraindo da descida às águas e a saída delas a passagem pela morte para a vida, em Cristo (cf. Rm 6,3-11). João e Paulo em suas cartas continuam retomando temas já contidos no simbolismo da água para sua catequese aos primeiros cristãos. No ato celebrativo do batismo, os dois movimentos fundamentais da *metánoia* se tornam explícitos. Num sentido negativo encontramos a renúncia ao mal e, no sentido positivo, a profissão de fé, no Pai, no Filho e no Espírito Santo e, como consequência, a inserção na Igreja, como já foi realizado na celebração da Instituição dos Catecúmenos. Conteúdos simbólicos implícitos, na celebração cristã, são explicitados.

A inserção na cultura bíblica é fundamental para uma vivência da liturgia romana com seus significados simbólicos.

### 3.2 O Fogo no culto de Israel e na liturgia cristã

A experiência do fogo na vida real permeia totalmente a liturgia cristã, pois até poucas décadas atrás o fogo era fundamental tanto para a transformação do alimento quanto para a produção de calor e luz. Assim sendo, a função simbólica do fogo está radicada na experiência vital.

O povo israelita contribui como sua rica simbologia do fogo como símbolo da presença de Deus. Já no Êxodo, a coluna de fogo expressou de modo

peculiar a presença atuante do Senhor, seja iluminando seu povo na caminhada pelo deserto durante 40 anos, seja vetando a aproximação dos egípcios<sup>61</sup>. Pensemos de modo particular no candelabro de sete braços aceso para separar o Santo do Santo dos Santos, *na presença do Senhor* (Lv 24,3). Pensemos também no amplo uso do fogo nos cultos sacrificiais do Antigo Testamento. Já Isaac indaga a seu pai: *"Temos o fogo e a lenha mas onde está o cordeiro para o holocausto"?* (Gn 22,7). O fogo é elemento fundamental para um holocausto. A multiplicidade dos sacrifícios a oferecer ao Senhor são realizados pelo fogo simbólico, com a expressão típica: *são um sacrifício pelo fogo de suave odor ao Senhor*<sup>62</sup>. Na liturgia da Vigília Pascal, esses usos simbólicos se tornam presentes pelas leituras bíblicas.

Embora o fogo novo da Vigília Pascal não fosse de origem bíblica, conforme explica Dölger<sup>63</sup>, no entanto ele se afirmou partindo de Roma nos países germânicos. Na liturgia atual, depois da bênção do fogo novo, o Círio Pascal é aceso no mesmo e daí a *Luz de Cristo* se difunde pela assembléia reunida<sup>64</sup>. O significado simbólico desse fogo novo no Círio Pascal está radicalmente ligado à Iniciação Cristã, motivo pelo qual, celebrando o batismo fora da festa da Páscoa, *é conveniente conservar-se o círio pascal em lugar de honra dentro do batistério*<sup>65</sup>.

Diferente do círio, com as velas nele acesas no rito batismal, é o significado simbólico de outras velas acesas em candelabros durante as celebrações litúrgicas que, de acordo com a IGMR, manifestam *nossa reverência e o caráter festivo da celebração* (IGMR n. 269).

Outro significado, em conexão com o batismo, é anunciado pelo Batista para Cristo: *Ele vos batizará no Espírito Santo e no fogo*<sup>66</sup>. A Crisma,

<sup>61</sup> Cf. Ex 13,20-22; 14,19-20.

<sup>62</sup> Cf., por exemplo, Lv 23,18 e Nm 28,27.

<sup>63</sup> Cf. DÖLGER, Franz Joseph. *Das Karsamstag-Feuer aus der Kristall-Linse*. p. 286-287.

<sup>64</sup> Cf. *Missal Romano*. 1978. p. 288-291.

<sup>65</sup> Cf. RBC. *A Iniciação Cristã*. n. 25.

<sup>66</sup> Mt 3,11; cf. Lc 3,16 e Jo 1,32-33. O discurso do batismo pela água e pelo Espírito Santo está presente na oração da confirmação, RICA n. 230.

<sup>60</sup> Cf. Jo 4,4-14.25-26.

como sacramento integrante da Iniciação Cristã, tem referência no evento da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Todos *viram, então, uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e foram pousar sobre cada um deles* (At 2,3).

O simbolismo do fogo, opositor da água, se liga intimamente ao rito aquático do batismo. O símbolo tem função de ligação de opostos.

### 3.3 A Lua que preside a noite

Em Gênesis 1,2-5 encontramos a conexão importante dos conjuntos simbólicos - sol-luz-dia e lua-trevas-noite - que permeiam a Bíblia e a liturgia em toda a sua amplitude. Mesmo tratando do simbolismo da lua em particular, não podemos nos esquecer dessa conexão religiosa fundamental no povo israelita, pelo que freqüentemente encontramos o sol, a lua e as estrelas citadas juntas. A lua com as estrelas preside a noite que se chama de trevas (cf. Gn 1,15-18).

Na vida civil, a lua marca o tempo em meses e, dependendo desse ciclo, em anos. Tanto é que em muitas línguas a palavra "lua" e "mês" se identificam no mesmo radical.

Também na cultura hebraica encontramos a lua como símbolo de fertilidade, na forma de broches de meia-lua (cf. Jz 8,21). A lua cheia ainda é símbolo de plenitude (cf. Eclo 39,12-13) e de mudança (cf. Eclo 27,11).

Como criatura do Senhor, a lua louva o Senhor (cf. Dn 3,62-63). Pelo contato com os povos vizinhos apareceram cultos idolátricos também à lua, o que foi vetado pelos reis fiéis ao Senhor (cf. 2Rs 23,5; Dt 4,16-19).

A noite, presidida pela lua, era a hora preferida para revelações do Senhor. Assim o Senhor apareceu a Isaac de noite para lhe dar sua bênção e prometer numerosa descendência (cf. Gn 26,24). Deus apareceu a Salomão de noite para lhe garantir sabedoria (cf. 2Cr 7,12). Um anjo de Deus apareceu a Paulo de noite para animá-lo a dar testemunho (cf. At 23,11 e 27,22-25).

Os grandes eventos de salvação são celebrados durante a noite. A primeira Páscoa antes do êxodo foi *uma noite de vigília para o Senhor, quando os libertou do Egito* (Ex 12,42; cf. Dt 16,1). Sua memória é celebrada todos os anos depois do plenilúnio da primavera no hemisfério do norte. Assim, também a Páscoa de Cristo, sua ressurreição, se deu de madrugada e foi conferida pelos apóstolos *ao clarear do dia*<sup>67</sup>. Por conseguinte, a celebração anual da Páscoa do Senhor é realizada na Vigília, onde nas leituras são comemorados os grandes eventos de salvação. A inserção de toda pessoa no evento pascal de Cristo é realizada pelo batismo, de preferência e normalmente, durante a Vigília Pascal.

Mesmo que Deus fosse também o criador das trevas, estas porém conservam seu sentido de contrárias a Deus, pois *Deus é luz, nele não há trevas*<sup>68</sup>. Quem vive longe de Deus, vive nas trevas<sup>69</sup>. A prisão de Jesus e sua condenação se deram durante a noite e, na sua morte, deu-se uma grande escuridão, mesmo sendo de tarde<sup>70</sup>.

### 3.4 O Sol que preside o dia

Como anteriormente afirmado, em Gênesis 1,2-5 encontramos a conexão importante dos conjuntos simbólicos: sol-luz-dia e lua-trevas-noite. O nome da luz é dia e o sol preside o dia. Aqui novamente se impõem estudar o simbolismo do sol juntamente com essas duas outras conexões. Como criatura, *Deus viu que era bom* (Gn 1,18). Junto com a lua e as estrelas, o sol também deve louvar o Senhor (cf. Dn 3,62-63). O sol do meio dia é conhecido como perigoso e prejudicial; Deus porém protege qual sombra protetora<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Cf. Mt 28,1; o texto da versão litúrgica ano A; cf. também Mc 16,1 ano B e Lc 24,1, ano C, nas diversas versões.

<sup>68</sup> Cf. 1Jo 1,5b; Mq 7,8; Sl 97(96),1-3.

<sup>69</sup> Cf. Mt 4,15-16; Is 9,1; Sb 17,20s; Jó 34,21-23; Sl 88(87),17-19; Lc 1,78s; Is 50,10; Sb 17,1s etc.

<sup>70</sup> Cf. Mt 27,45-46; Mc 15,33; Lc 23,44.

<sup>71</sup> Cf. Sl 121(120),5-7; Tg 1,11; Eclo 43,3.

O nascer do sol e o pôr-do-sol eram considerados hora própria para oferecer sacrifícios (cf. Ex 22,24-25 e Dt 24,13-15). Assim, por exemplo, deverá ser sacrificada a Páscoa à tarde, ao pôr-do-sol, hora de tua partida do Egito (Dt 16,6-7).

Como símbolo de durabilidade, o sol e a lua são citados para explicar o reino de Davi e sua descendência<sup>72</sup>. Como expressão simbólica da divindade de Jesus, *seu rosto brilhou como o sol e as roupas se tornaram brancas como a luz*<sup>73</sup>. Encontramos essa comparação no Apocalipse quando João viu alguém semelhante a um filho de Homem cujo aspecto do rosto era como o sol, quando resplandece em toda a sua plenitude<sup>74</sup>. Também os justos brilharão como o sol no Reino do Pai (Mt 13,43). Já no Antigo Testamento, para explicar o poder de ver do Senhor, lemos que *os olhos do Senhor são, milhares de vezes, mais luminosos que o sol; observam os passos dos homens e penetram nos recantos mais ocultos* (Eclo 23,19). Não só o sol é símbolo poderoso de Deus. Também quem e o que está próximo de Deus, brilha como sol, como por exemplo *uma mulher vestida de sol* (Ap 12,1), o templo do Senhor (cf. Eclo 50,5-7) e toda a obra criada pelo Senhor (cf. Eclo 42,15-16). Enquanto uns pastores vigiavam, *um anjo do Senhor apresentou-se diante deles e a glória do Senhor os envolveu de luz* (Lc 2,9). Quando Pedro esteve preso, *um anjo do Senhor entrou, e uma luz brilhou na cela* (At 12,7). Saulo, perto de Damasco, *foi envolvido de repente por uma luz vinda do céu* (At 9,3 cf. 26,13). Pois bem! A aparição do Senhor ou do anjo do Senhor é acompanhada por uma luz extraordinária. O Senhor dos Senhores, segundo Timóteo, *o único que possui imortalidade, que mora numa luz inacessível, que nenhum homem viu nem pode ver*<sup>75</sup> se manifestará no fim dos tempos.

Mais nítida é a compreensão simbólica da luz quando o próprio Deus é declarado luz, como lemos em 1 João 1,5: *Deus é luz, nele não há trevas*

<sup>72</sup> Cf. Sl 89(88),37-38; cf. também Sl 72(71),4-5.

<sup>73</sup> Mt 17,2; cf. Mc 9,2-8 e Lc 9,28-36.

<sup>74</sup> Ap 1,16; cf. também Ap 10,1.

<sup>75</sup> 1Tm 6,26; cf. também Dn 2,22.

(cf. Ap 21,23). Jesus declara várias vezes: *Eu sou a luz do mundo*<sup>76</sup>. Sua Boa Nova, o Evangelho, por sua vez, é luz, como escreve Paulo: *O deus deste mundo cegou-lhes a inteligência a ponto de não perceberem a luz do Evangelho onde resplandece a glória de Cristo* (2Cor 4,5).

Como símbolo expressivo da divindade, deduzido de seu poder iluminador e aquecedor durante o dia, o sol juntamente com a lua e as estrelas também se prestavam à idolatria, sobretudo quando induzido a isso pelos povos vizinhos<sup>77</sup>.

Ampliando a aplicação simbólica do sol, na forma da luz, encontramos referências valiosas, tais como: ver a luz do dia é um dom de Deus<sup>78</sup>; o preceito, ou conselho, ou instrução é luz<sup>79</sup>; a sabedoria é luz e quem anda longe dela está nas trevas<sup>80</sup>; a justiça é luz<sup>81</sup>; o amor é luz<sup>82</sup>.

Se a luz, o sol e o fogo são símbolos da divindade, por prolongamento, os homens que representam a Deus também são luz. O servo do Senhor é luz para as nações, conforme lemos em Isaías: *Eu, o Senhor, te chamei com justiça, e tomei-te pela mão; eu te formei e te fiz como aliança do povo, como luz das nações*<sup>83</sup>. Assim também o rei será luz, numa compreensão simbólica bem ampla, conforme lemos: *Quem governa os homens com justiça, quem governa com temor de Deus, é como a luz da manhã, ao nascer do sol, em manhã sem nuvens, que faz brotar da terra a relva verdejante após a chuva*<sup>84</sup>. Jesus Cristo exige dos apóstolos que brilhem diante dos homens, depois de compará-los à cidade sobre o monte e à luz

<sup>76</sup> Jo 1,4-5.8-10; 8,12; 9,5; 12,35-36; Jo 3,19-21; Mt 4,15-16; Lc 2,32.

<sup>77</sup> Cf. Dt 4,19; 16,21-17,3; 2Rs 23,5; Gl 4,8-9.

<sup>78</sup> Cf. Tb 5,10; Sl 49(48),20; Mt 6,22-23.

<sup>79</sup> Cf. Pr 6,23; Sl 119(118),104-105.

<sup>80</sup> Cf. Br 4,2-4; Ecl 2,13-14; Sb 7,29-30.

<sup>81</sup> Cf. Sb 5,6; Is 59,9; Ml 3,20. Assim rezamos no hino ferial das Laudes da quaresma: *Ó Cristo, sol da justiça, brilha nas trevas da mente.*

<sup>82</sup> Cf. Dt 32,9; Eclo 17,17-19; Mt 5,45.

<sup>83</sup> Is 42,6; cf. 49,6.8-9.

<sup>84</sup> 2Sm 23,3b-4; cf. Jz 5,31.

acesa sobre o candelabro, como lemos: *É assim que deve brilhar vossa luz diante das pessoas, para que vejam vossas boas obras e glorifiquem vosso Pai que está nos céus*<sup>85</sup>.

Com todo esse suporte do simbolismo do sol, do dia e da luz, encontramos incisiva utilização desse conjunto simbólico na liturgia quaresmal e pascal e, dentro dela, da liturgia batismal. O tempo da Quaresma é entendido como *tempo de purificação e iluminação* (RICA 21; cf. 24-25). O tema da transfiguração no 2º Domingo da Quaresma A trabalha à base do simbolismo do sol e da luz. Outra celebração do tema da luz é a cura do cego de nascença no 4º Domingo da Quaresma A. O próprio batismo, além do citado do RICA, já por São Justino foi chamado de "iluminação"<sup>86</sup>.

A Vigília Pascal começa com a celebração da luz, com a bênção do fogo novo, no qual será aceso o Círio Pascal. Deste círio se espalhará a luz pelas velas de toda a assembléia e, depois do batismo, também dos neófitos, também chamados de "iluminados" (cf. RICA 24).

### 3.5 A Árvore da cruz é árvore da vida

Na vida real a árvore está condicionada à presença da água. Por decorrência, esse fato também se dá na dimensão simbólica. Na Bíblia esta dimensão é afirmada logo no início da criação. No jardim em Éden *o Senhor Deus fez brotar da terra toda sorte de árvores de aspecto atraente e saborosas ao paladar, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal* (Gn 2,9). À luz de Gn 3,22-24, trata-se de uma só árvore. Deus tinha proibido a Adão e Eva comerem do fruto dessa árvore (cf. Gn 2,17). No Apocalipse, como prêmio, há a permissão de comer da árvore da vida, como lemos: *Ao vencedor darei de comer da árvore da*

*vida que está no paraíso de Deus* (Ap 2,7). No centro de Éden, onde estava esta árvore, nasciam também os grandes rios, como fontes de fertilidade (cf. Gn 2,10-15). Nada de estranho se a "árvore da vida" também participava do simbolismo de fertilidade dos rios, tanto a árvore como também suas partes, os ramos e a raiz, por exemplo.

Em suas longas caminhadas e viagens, os israelitas costumavam usar um bastão, seja para apoio como também para defesa contra animais agressivos. O bastão ou a vara de Moisés adquiriu outro significado além do tradicional. A vara em sua mão, por exemplo, deu início às pragas anunciadas contra Faraó e os egípcios<sup>87</sup>. Ela dividiu o Mar Vermelho para permitir a passagem dos israelitas (cf. Ex 14,15-16). Tendo passado os israelitas, Moisés, por ordem do Senhor, novamente estendeu a vara para fechar o mar e os egípcios morreram (cf. Ex 14,26-28). Com a vara, Moisés fez jorrar água para o povo beber no deserto (cf. Ex 17,5-6 e Nm 20,7-9). Muitos outros efeitos foram produzidos pela vara de Moisés, também quando na mão de Aarão. Uma outra modalidade da vara é o cetro, símbolo da autoridade dos reis<sup>88</sup>.

A madeira era usada para múltiplas aplicações tanto na vida real, quanto também nos rituais. Logo no início da Bíblia lemos do anúncio da destruição pelo dilúvio, para extinguir o pecado dos homens. Para se salvar, Noé construiu *uma arca de madeira resinosa* (Gn 6,14). Nesse sentido, o dilúvio se tornou tipo do futuro batismo, como também Noé é o tipo do salvador Jesus Cristo. Outra arca foi construída no deserto, com significado totalmente simbólico, sendo arca da salvação, chamada de "arca da aliança", pois nela eram guardadas as tábuas da lei (cf. Ex 25,1-9 e 25,16). Esta arca ocupou lugar central na travessia do Rio Jordão para a Terra Prometida (cf. Js 3,14).

Induzidos também por seus vizinhos, às vezes alguns israelitas cediam à prática de idolatria debaixo de árvores frondosas, encopadas e verdes<sup>89</sup>. A idolatria era considerada como ato de infidelidade a Deus e proscrita como

<sup>85</sup> Mt 5,16; cf. também At 13,47.

<sup>86</sup> RICA 24 e Justino de ROMA. *I e II Apologias - Diálogo com Trifão*. p. 76.

<sup>87</sup> Cf. Ex 7,15-20; 8,1.12-13; 9,23; 10,13.

<sup>88</sup> Cf. Jz 5,14; Gn 49,10; Sl 45(44),7; 110(109),2; Est 5,2.

<sup>89</sup> Cf. Dt 12,2; 2Rs 16,4; 2Cr 28,4; Ez 6,13; 20,28.32; Os 4,13, por exemplo.

prostituição<sup>90</sup>. Junto a essas árvores podia haver troncos sagrados ou similares destinados à idolatria<sup>91</sup>. Entrevemos nisso que o significado simbólico positivo também aparece em formas negativas, o que nos critérios teóricos de simbologia é perfeitamente possível.

Entre os israelitas havia a prática justiceira de executar criminosos e inimigos do povo pendurando-os numa árvore<sup>92</sup>. Esta prática continuou até os tempos de Jesus, onde a cruz, na palavra original grega, não constava necessariamente de duas traves cruzadas<sup>93</sup>. Segundo São Paulo aos Gálatas, pela morte de Cristo na cruz, deu-se a inversão: a maldição tornou-se bênção<sup>94</sup>. Na verdade, podemos até falar de um retorno ao significado original, pois a árvore da cruz, uma parcela do símbolo da árvore, voltou ao significado verdadeiro "árvore da vida", como no início do Gênesis.

Na liturgia cristã, a árvore da cruz qual nova árvore da vida tem ampla aplicação, seja por crucifixos de madeira, seja ainda pelo simples sinal da cruz, evocando a árvore da cruz. No Rito da Instituição dos Catecúmenos assinalamos a frente dos candidatos com a Cruz de Cristo (cf. RICA 90). Todos os cristãos, ministros e batizados, são convidados a assinalar os catecúmenos. Nesse gesto se condensa um significado acumulado e acrisolado durante toda a história da salvação. Na vida dos cristãos, persignar-se com o sinal da cruz ocupa uma série de eventos, além de ser o sinal de abertura e encerramento das celebrações litúrgicas. Uma das quatro partes da celebração da sexta-feira santa é dedicada à Adoração da Cruz. Na verdade, é adorado Cristo no seu símbolo, a cruz. Entre os significados que se evidenciam podemos citar: a humilhação de Cristo pela morte na cruz (cf. Fl 2,7-8) que se converteu em exaltação (cf. Fl 2,9-11); para o cristão fica o compromisso de carregar a sua

cruz e seguir a Jesus<sup>95</sup>; há os que se comportam como inimigos da cruz de Cristo (cf. Fl 3,18); o antigo e novo povo de Deus foram reconciliados *com Deus num só corpo pela cruz* (Ef 2,16) e, por fim, escreve Paulo, *Cristo não me enviou para batizar, mas para evangelizar, e não em sabedoria de palavras, para que não se desvirtue a cruz de Cristo. Porque a doutrina da cruz é loucura para os que se perdem, mas é poder de Deus para os que se salvam* (1Cor 1,17-18).

Vemos assim, no seu conjunto, um maravilhoso jogo do símbolo da árvore, na qualidade de árvore da vida e cruz de Cristo, que revela muitos aspectos contidos nesse símbolo, deixando no entanto tantos outros ainda velados.

#### 4. RUMO A NOVAS EXPRESSÕES SIMBÓLICAS NA INICIAÇÃO CRISTÃ ENTRE OS XAVANTE

No 4º capítulo, de início, procura-se definir um método de avaliação do processo de inculturação, resultante do confronto entre a sólida cultura Xavante com seus símbolos e a cultura do mundo bíblico e da liturgia do rito romano nos quais se expressa o Evangelho anunciado pelo missionário. A distinção entre o "conteúdo teológico" de um rito e sua "forma litúrgica" é fundamental<sup>96</sup>. Esta naturalmente se vai adequar a cada nova situação cultural enquanto que aquele deve ser mantido em todas as novas formas litúrgicas. A pesquisa presente, pois, não somente oferece elementos a serem considerados no processo de inculturação de símbolos, mas também avalia experiências feitas no rumo da inculturação, no caso concreto.

Uma primeira relevância desse estudo para a liturgia em geral consiste sobretudo no discernimento entre as muitas concepções sobre o símbolo. Os símbolos de caráter semiótico expressam significados que lhes foram atribu-

<sup>90</sup> Cf., por exemplo, Jr 2,20; 3,6.

<sup>91</sup> Cf. Jr 17,2; Os 4,12; Dt 16,21; 1Rs 14,23; 2Rs 17,10; Is 44,19.

<sup>92</sup> Cf. Js 10,26 e 8,29; Dt 21,22-23.

<sup>93</sup> PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-português e português-grego*. p. 527.

<sup>94</sup> Cf. Gl 3,13-18.

<sup>95</sup> Mt 16,24; cf. Mt 10,38; Mc 8,34; Lc 9,23; 14,27.

<sup>96</sup> Cf. CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do Futuro: Processos e métodos de inculturação*. p. 47-51.

idos arbitrariamente, a partir e dentro de determinado contexto cultural. Outros são os símbolos que emergem do inconsciente coletivo da humanidade, conforme aprofundou amplamente C.G. Jung. Estes perpassam as diversas culturas e mostram a face humana universal do símbolo. M. Eliade mostra que, além da constatação apontada por Jung, os símbolos ainda se expressam em determinado contexto histórico e cultural que lhe conferem matizes particulares. Ricoeur considera os símbolos vinculados radicalmente ao cosmos que lhe confere capacidade de significar<sup>97</sup>. No seu esforço de interpretação ele considera a hermenêutica a ciência mais adequada, onde ele procura o significado no discurso, em que ele constata uma diferença entre o significado impresso pelo seu autor e o significado compreendido e recriado por tantos novos leitores do mesmo discurso<sup>98</sup>. Na procura de interpretação dos símbolos ele considera os mitos como sistemas de símbolos. Fazendo uma nítida distinção entre metáfora e símbolo, ele mostra a utilidade da metáfora para a interpretação do símbolo, constatando porém um excedente de significado não atingível do símbolo, fato já declarado anteriormente por C.G. Jung<sup>99</sup>.

Na reforma da liturgia, encetada depois do Concílio Vaticano II, foi dada prioridade ao texto litúrgico sobre o rito e sobre o gesto<sup>100</sup>. Procurou-se restituir à liturgia do rito romano sua sobriedade original<sup>101</sup>. A reforma da dimensão simbólica, incluindo símbolos, gestos simbólicos, ações simbólicas etc., falta ainda a se concretizar. Inserindo-se essa no contexto cultural de cada

povo, compete às igrejas locais<sup>102</sup> e às Conferências Episcopais dar os passos concretos para isso<sup>103</sup>, para dar continuidade à reforma da liturgia.

Um desafio singular provém da ritualidade Xavante. Os significados dos ritos tradicionais estão impressos no seu conjunto e nos seus símbolos de tal modo que dispensam o acréscimo de um discurso explicativo e realizador. Diferente é o rito cristão que exige a palavra juntamente com a ação simbólica. Inversamente, o próprio Jesus Cristo, desde as origens, foi chamado de *λόγος*, *Verbum*, Palavra. A expressão simbólica máxima de Deus, seu próprio Filho, é Palavra. Quais critérios poderiam nos orientar nesse desafio?

Segue-se, na tese, uma avaliação do confronto dos cinco grupos de símbolos estudados, um em relação ao outro. Cada contexto cultural - a cultura Xavante e a bíblica-litúrgica romana - ressalta relevâncias reciprocamente, como também lacunas.

#### 4.1 A experiência da água reforça seu simbolismo

Os significados universais do símbolo "água" se tornam presentes singularmente na cultura Xavante. O DANHONO contém uma experiência marcante de abluções na água, durante 15 ou mais dias, que molda física e simbolicamente os candidatos. O DARINI exige até um mês de abstenção da água, em tempo de seca, porém com tentativas de fornecer água, por parte das mulheres. A abstenção da água inclui também a proibição do banho. Pois bem! A ausência da água também contém significado. Depois da morte simbólica vem a ressurreição para a vida nova de iniciado, pelo banho generoso com água derramada pelas mulheres. É a água que regenera para a vida nova na sociedade que é aplicada pelas mulheres.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 12-13.

<sup>103</sup> Cf. SC 22 § 2.

<sup>97</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação*. p. 73.

<sup>98</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. p. 53 e 55.

<sup>99</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação - O discurso e o excesso de significação*. p. 67. Cf. também: KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. p. 19, e p. 122, onde declara novamente o fato do excedente de significado.

<sup>100</sup> MALDONADO, Luís. *A Reforma litúrgica em elaboração*. p. 77.

<sup>101</sup> Cf. CHUPUNGO, Anscar J. *Liturgias do Futuro: Processos e métodos de inculturação*. p. 7-10.

Em confronto, no batismo do rito romano há uma ablução sóbria e funcional com água. No rito romano a água não é usada tão extensivamente como o é entre os Xavante. Falta-lhe uma experiência mais vivencial no próprio rito. A experiência real da água é capaz de significar mais e melhor. A purificação física pode melhor ser entendida como regeneração simbólica. O banho real e simbólico se conjugam de tal maneira que realizam o início da vida nova. O desmaio físico e simbólico fazem experimentar melhor a força recriadora da água derramada em abundância.

Na liturgia há memória dos eventos maravilhosos que cunharam a consciência religiosa do Povo Eleito, tais como a criação, o dilúvio, o êxodo do Egito com a passagem pelo Mar Vermelho, e o êxodo do deserto pela passagem pelo Rio Jordão, sem falar da prática batismal de João Batista, entre outros. Precisaria tornar esses mitos bíblicos mais rituais a tal ponto que contribuam significativamente para uma liturgia celebrado mais profundamente.

Nas experiências litúrgicas dos ritos batismais entre os Xavante apontam alguns critérios culturais típicos. A pintura corporal original da ritualidade Xavante torna-se necessária, tanto para os batizados, quanto para padrinhos-madrinhas, catequistas e demais ministros, incluindo o próprio missionário. A água batismal deve ser derramada com abundância. São as mulheres, na qualidade de madrinhas, que levam a água em cabaças, cada uma para seu afilhado. Quando o sacerdote usou pouca água, elas completaram a ablução batismal com água abundante. A saída da casa materna para o batismo é outra exigência cultural. O catecumenato prolongado, até por anos, é outra exigência emergente dos critérios tribais de iniciação. A própria palavra Xavante de batizar, DA'RĀTI, molhar a cabeça da pessoa, hoje exigiria uma outra mais adequada para significar o batismo cristão, como talvez DA'UPTE, lavar a pessoa derramando água, como se faz com a criança e no TSA'URI'WA, a última grande corrida dos iniciandos, ou no DARINI, quando se lava os iniciandos desmaiados para ressuscitarem para a vida nova.

Como mostra a prática acenada, a inculturação é um processo progressivo, demorado, permanente, com resultados sempre parciais e passíveis de aperfeiçoamento.

## 4.2 O povo Xavante com uma vivência simbólica profunda do fogo

Como povo em estreito contato com a natureza, os Xavante usam o fogo de muitas maneiras práticas. O uso e valor simbólicos dependem muito dessa experiência prática. Nos ritos noturnos, sem descartar a dimensão simbólica, prevalece muito a finalidade prática. No encerramento de cada dia de ritos, durante o DARINI, há o fogo aceso para assar os dons enviados pelo espírito e trazidos por caça. Tudo deve ser consumido pelos plenamente iniciados.

Na cultura hebraica há um uso simbólico vigoroso no culto de Israel. Pensemos no uso do fogo para oferecer sacrifícios nos altares, para consumir as vítimas cruentas. Recordemos a presença da coluna de fogo no deserto, durante quarenta anos, a começar pela passagem pelo Mar Vermelho até a ocupação da Terra Prometida. O candelabro de sete braços aceso delimitava o Santo do Santo dos Santos no Templo. Esta rica fonte de simbologia cunhou profundamente a liturgia cristã desde os incílios e provavelmente pode indicar novos traços simbólicos também para a liturgia entre os indígenas.

Ambas as sociedades podem propor pistas concretas de como restituir ao fogo seu valor simbólico numa sociedade moderna urbana que quase só conhece o fogo artificial, pela luz elétrica, pelo forno elétrico e com gás e pela TV o estrago por incêndios e queimadas.

A produção do fogo novo da Vigília Pascal levou os Xavante a aplicarem sua antiga prática de produzi-lo, tornando-a com isso não só uma arte, mas cunhando-a com a nova finalidade litúrgica.

## 4.3 A Lua e a escuridão, com traços simbólicos diferentes

O modo de entender a lua com a noite como domínio do clã ÖWAW E<sup>7</sup> e o sol com o dia como domínio do clã PO'REDZA'ÖNO apresenta uma categoria simbólica bem original. Assim sendo, a noite não é temida. Os ritos

incisivos do culto central Xavante perpassam a noite inteira e ressaltam aspectos de sacrifício, de cansaço e de resistência para conservar e restaurar a vida. Com isso, a noite está envolvida num clima de mistério, de sacralidade.

Por sua vez, na Bíblia e liturgia há um amplo conjunto de luz-sol-dia para significar a presença de Deus, de sua bondade e benevolência etc. em oposição a trevas-lua-noite. As trevas são a hora do domínio do mal, do medo, da ausência de Deus. Esse conjunto todo deu origem a uma reflexão teológica. Juntamente com o simbolismo do fogo, a noite também está envolvida na celebração sobretudo da Páscoa, tanto a judaica quanto a cristã. Esta é o centro da liturgia cristã, do mistério celebrado.

Podemos constatar pois categorias simbólicas bem distintas que reciprocamente se desafiam. Um pouco dando razão a Ricoeur, os Xavante terão dificuldade de entender toda a argumentação simbólica acima citada, pois farão naturalmente a leitura do discurso bíblico a partir de suas categorias simbólicas. Eis um outro desafio!

Numa aproximação inculturativa, a celebração conjunta do DATSIWAIW E R E e da Vigília Pascal mostra elementos simbólicos particulares. A celebração tem que perpassar a noite inteira, entremeando a dança com cantos tradicionais, com as leituras e demais ritos cristãos. Ao clarear do dia é celebrado o mistério da vida nova, nos conceitos da cultura Xavante, e a eucaristia. Numa visão de processo, certo que ainda não há uma síntese nova, mas uma proximidade benéfica para ambos os lados.

A inserção do rito batismal na mesma noite é uma novidade, pois seus similares na cultura Xavante são realizados em outros contextos e ao meio dia.

#### **4.4 O sol e a luz do dia, numa concepção simbólica diferente**

O rito dos PAHÖRI'WA é realizado pelos PO'REDZA'ÖNO na proximidade do meio dia. Esses têm com isso o domínio do dia. A dança da morte do DARINI é realizada ao meio, com o sol a pique. O sol e a morte se unem

significativamente num ritual impressionante, ao mesmo tempo que a água entra como restauradora da vida. Os exercícios prolongados do DARINI com a privação da água perpassam o dia, impondo severas privações. O dia com o sol implacável nem sempre são tão simpáticos ao Xavante.

Bem diferente é a visão da Bíblia, onde o dia e o sol são símbolos da presença de Deus, de sua bondade, em oposição à noite que é a hora das trevas, do afastamento de Deus e da maldade. *Deus é luz, nele não há trevas. (...) Se, porém, andamos na luz, assim como ele está na luz, estamos em comunhão uns com os outros e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado* (1Jo 1,5.7)

Como nos ritos culturais, assim também os Xavante mostram simpatia para celebrar a liturgia dominical ao nascer do sol ou ao pôr do sol. Evidentemente, nesse horário os dois clãs se posicionam, um tendo o sol à frente e outro tendo o sol pelas costas.

A divergência entre os dois modos diferentes de encarar o significado do sol-dia-luz e lua-noite-trevas continua por ora como desafio a ser aprofundado. A liturgia mais inculturada entre os Xavante terá como referência a tradição da liturgia apresentada e dialogalmente interpretada pelos missionários e reinterpretada pelos Xavante a partir de sua visão original. Certamente o resultado será original, a partir de sua cultura iluminada pelo Evangelho e pela liturgia celebrada.

#### **4.5 A Árvore é sempre árvore da vida**

O povo Xavante que vive em contato direto com a natureza. As árvores, as plantas e seus derivados têm aplicação utilitária e amplo uso simbólico por meio de brincos, bordunas rituais, produção de utensílios rituais etc. Vários desses símbolos têm relação estreita com os mitos da criação. À luz desse critério geral tomam configuração específica em cada caso particular. Árvore e vida se articulam, onde a conexão com a água não deixa de ter sua importância.

Na iniciação social, o UB'RA tem colorido típico com a vida futura, além dos brincos que serão conferidos aos iniciandos depois de prolongadas abluções na água. No DARINI, o UIBRO carregado pelos WEDEHÖRI'WA também tem relação com a vida do futuro filho. A flecha sagrada, TI'PE, expressa dimensões vitais fundamentais e é entregue aos recém-iniciados, onde no rito se entram fisicamente em contato com a terra, origem da vida. As varas vermelhas, WEDEHUPRÉ, são usadas no DATSIWAIW E R E para chamar o bom espírito de volta para a aldeia, num ritual que perpassa a noite inteira. Um clima de competição perpassa esse rito, clima aliás presente nos muitos rituais indígenas.

Na Bíblia e na liturgia, a árvore da vida está presente desde as origens qual árvore da vida no Éden, onde esteve junto às origens dos grandes rios. A vara de Moisés, por exemplo, teve função importante para executar as ordens do Senhor em momentos decisivos, como por exemplo no passagem pelo Mar Vermelho. O tronco da árvore também era conhecido como lugar de suplício onde eram executados os criminosos. Com sua morte na cruz, Jesus Cristo inverteu esse significado, tornando a árvore da cruz uma nova árvore da vida, a árvore da salvação.

Esse novo significado da árvore da vida se mostra de fácil conexão com a experiência simbólica do povo Xavante. Eles costumam confeccionar a cruz para os ritos cristãos com duas hastes roliças de madeira branca, amarrados com cordas de produção própria. Assim se conectam significativamente os sentidos originais ligados à origem do povo Xavante, na mitologia, com os brincos usados pelos homens, símbolos sagrados da criação e procriação, e o significado cristão da cruz salvadora do Senhor.

## 5. LITURGIA E CULTURA, BENEFICIADAS PELA INCULTURAÇÃO

Como decorrência pode-se afirmar que a identidade da liturgia, pelo processo de sua inculturação, encontra novos caminhos de sua nova identidade num outro contexto cultural. A liturgia se identifica numa nova cultura, mas

não se identifica nem com ela, nem com nenhuma outra. A identidade étnica consolidada é exigência para uma liturgia cada vez mais inculturada.

Por sua vez, a inculturação da liturgia pode prestar um serviço à cultura no sentido de consolidá-la, retomá-la e revigorá-la.

A inculturação da liturgia, em cada caso particular, é uma contribuição valiosa e necessária para o louvor mais pleno ao Deus Uno e Trino.

## Bibliografia

- BACHELARD, Gaston. *A Água e os Sonhos*: Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 202p.
- BALLARINI, Teodorico; GALBIATI, Enrico; MORALDI, Luigi. *Introdução à Bíblia III/ I Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 1975. 367 p.
- BETTENCOURT O.S.B., D. Estêvão. *Ciência e fé - na história dos primórdios*. 4. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1962. 308 p.
- BOROBIO, Dionísio. *A celebração na Igreja I: Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. 483 p.
- CHAO, Yuen Ren. *Língua e sistemas simbólicos*. São Paulo: Nacional, 1977. 229 p.
- CHUPUNGCO, Anscar J. *Liturgias do futuro: Processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1992. 224 p.
- CNBB. *Rito da iniciação cristã dos adultos (RICA)*. São Paulo: Paulinas, 1975. 269 p.
- \_\_\_\_\_. *Rito para Batismo de Crianças (RBC)*. São Paulo: Paulinas, 1977. 146 p.
- CODINA, Victor; IRARRAZAVAL, Diego. *Sacramentos de iniciação, água e espírito de liberdade*. Tomo VI. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Teologia e Libertação - Série IV: A Igreja, Sacramento de Libertação). 196 p.
- DÖLGER, Franz Joseph. *Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Linse*. In: idem. *Antike und Christentum - Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*. Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1950. p. 286-296.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p.
- \_\_\_\_\_. *Mefistófeles e o Andrógino, comportamento religioso e valores espiri-*

*tuais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 232 p.

\_\_\_\_\_ *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Cosmos; Santos: Martins Fontes, 1977. 552 p.

FAVARO, Gaetano. *El fenomeno religioso*. Cayambe: Tall. Abya-Yala, 1995. 154 p.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 321 p.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Ensaio, pedagogia Xavante, aprofundamento antropológico*. Campo Grande: Miss. Sal. de MT, 1990. 143 p.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante (AUWE UPTABI; povo autêntico), pesquisa histórico-etnográfica*. 2. ed. São Paulo: Dom Bosco, 1984. 318 p.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus 1994. 393 p.

JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo, Símbolo na psicanálise de C.G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1990. 170 p.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião*. 5. ed. Petrópolis: Vozes 1995. 112 p.

\_\_\_\_\_ *Tipos Psicológicos*. 7. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. 483 p.

KAST, Verena. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola 1997. 223 p.

MALDONADO, Luís. A reforma litúrgica em elaboração. *Concilium*, v. 2, p. 76-84, fev. 1968.

NOCENT, Adrien et. al. *Anámnese 4, os sacramentos, teologia e história da celebração*. São Paulo: Paulinas, 1989. 467 p.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990. 337 p.

PEREIRA S. J., Isidro. *Dicionário prego-português e português-grego*. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990. 1054 p.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. 442 p.

\_\_\_\_\_ *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1987. 109 p.

\_\_\_\_\_ *Interpretação e ideologias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 172 p.

ROMA, Justino de. *I e II Apologias: Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística). 324 p.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Missal Romano*. São Paulo:

Paulinas, 1978. 1103 p.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. *Dicionário de Liturgia*. Lisboa: Paulistas; São Paulo: Paulinas, 1992. 1293 p.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1995. 279 p.

SCHELKLE, Karl Hermann. *A comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972. (Coleção Bíblica) 133 p.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2864 p.

TARDAN-MASQUELLIER, Ysé. *A sacralidade da experiência interior*. São Paulo: Paulus, 1994. 221 p.

TERRIN, Aldo Natale. *Leiturgia, Dimensão fenomenológica e aspetti semiotici*. Brescia: Morcelliana, 1988. 261 p.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. Campinas: Papirus, 1996. 413 p.

TRINDADE, Rosa Adélia Garcia (Coord.) et. al. *Ai'uté ma Rowatsu'u*. Campo Grande: MEC/SEF e MSMT/UCDB, 1999. 84 p.

Pe. Georg Lachmitt, SDB é Doutor em Teologia Dogmática com Especialização em Liturgia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.