

RIF

Revista Internacional
de Folkcomunicação

DOSSIÊ: FOLKCOMUNICAÇÃO E RELIGIOSIDADE

organização:
José Cláudio Alves de Oliveira e Iury Aragão Parente

Volume 14 | Número 32, 2016

EXPEDIENTE

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 14, Número 32, 2º quadrimestre de 2016.
- ISSN: 1807-4960 -

A Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF) é um periódico acadêmico da área de Folkcomunicação, com caráter interdisciplinar e publicação quadrimestral. É editada pelo Programa de Mestrado em Jornalismo da UEPG, Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom) e Cátedra UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, com apoio da Editora UEPG e da Fundação Araucária/SETI.

EDITORIA EXECUTIVA

Editora Executiva: Karina Janz Woitowicz

Assistência Editorial: Thays Assunção Reis, Melissa Eichelbaun e Nayane Brito

DOSSIÊ FOLKCOMUNICAÇÃO E RELIGIOSIDADE

Editores convidados: José Cláudio Alves de Oliveira e Iury Aragão Parente

CONSELHO EDITORIAL

Dr. José Marques de Melo (Cátedra UNESCO de Comunicação para o Desenvolvimento Regional/Universidade Metodista de São Paulo), Dr. Joseph Straubhaar (University of Texas, EUA), Dr. Alberto Pena Rodríguez (Universidad de Vigo, Espanha), Dra. Carmen Gómez Mont (Universidad Nacional Autónoma de México), Dr. Eloy Martos Nuñez (Universidad Complutense de Madrid, Espanha), Dra. Esmeralda Villegas Uribe (Universidad Autónoma de Bucaramanda, Colombia), Dr. Carlos Felimer Del Valle Rojas (Universidad de la Frontera, Chile), Dr. Osvaldo Trigueiro (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Vicente Castellanos (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Dr. Rodrigo Browne Sartori (Universidad Austral de Chile), Dr. Carlos Nogueira (Universidade Nova de Lisboa), Dr. Luís Humberto Jardim Marcos (Instituto Superior da Maia, Portugal), Dra. Elizabeth Bautista Flores (Universidad Autónoma Ciudad Juárez, México), Dra. Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Argentina).

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Betania Maciel (Universidade Federal Rural de Pernambuco), Dra. Maria Cristina Gobbi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Marcelo Pires de Oliveira (Universidade Estadual de Santa Cruz), Dra. Maria Érica de Oliveira Lima (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Cristina Schmidt (Universidade de Mogi das Cruzes), Dr. Itamar Nobre (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Lucimara Rett (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Dr. Denis Porto Renó (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Marcelo Sabbatini (Universidade Federal de Pernambuco), Dra. Paula Melani Rocha (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Renata Marcelle Lara Pimentel (Universidade Estadual de Maringá), Dr. Roberto Reis Oliveira (Universidade de Marília), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Suelly Maux Dias (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Yuji Gushiken (Universidade Federal de Mato Grosso), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Eliane Penha Mergulhão Dias (Universidade Paulista), Dr. Luiz Custódio da Silva (Universidade Estadual da Paraíba),

Dr. Sebastião Guilherme Albano (Universidade Federal do Rio Grande do Norte),
Graziela Soares Bianchi (Universidade Estadual de Ponta Grossa).

DESIGN GRÁFICO

Projeto Gráfico: Kevin Willian Kossar Furtado

Arte Gráfica: Elaine Schmitt

Capa: Montagem sobre fotos de Elaine Schmitt

EDITORAÇÃO

A Revista Internacional de Folkcomunicação utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), *software* desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

A RIF está indexada nas seguintes bases de dados:

IBICT/Seer

Latindex

Diadorim

EBSCO

Sumarios

Portal LivRe!

Portal Periódicos da CAPES

Reviscom

FICHA CATALOGRÁFICA

Revista Internacional de Folkcomunicação, Ponta Grossa, v. 14, n. 32,
Maio/agosto 2016. Ponta Grossa, PR: PPG Jornalismo UEPG, 2016.

Quadrimestral

ISSN: 1807-4960

1. Folkcomunicação
2. Cultura Popular



SUMÁRIO

EDITORIAL

07

APRESENTAÇÃO

08

ARTIGOS/ENSAIOS

Moléstias e milagres em Goiás (1900-1930): os ex-votos como denunciadores nosológicos _____ 12

Eduardo José Reinato
Wdson C. Freire de Melo

Do ritual à folkcomunicação: a interculturalidade no pagamento de promessas _____ 27

José Cláudio Alves de Oliveira
Genivalda Cândido da Silva

A religiosidade no Quilombo do Peropava no Vale do Ribeira: distanciamento das raízes africanas e do reconhecimento cultural _____ 38

Cristina Schmidt
Kelli Pereira Oliveira

As novenas de maio na comunidade quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO, em uma perspectiva folkcomunicacional _____ 53

Wolfgang Teske

Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira –SP _____ 68

Renata Castro Cardias

As Redes culturais na festa de Na. Sa. Achirópita: conexões folkcomunicacionais, mutabilidade cultural e ação local _____ 85

Cristina Schmidt

Memorias y reflexiones en torno a un antiguo carnaval en el sur de Chile)

100

Paulette Zambra
Cristian Yáñez Aguilar

As finalidades da imagem do Diabo na Igreja Universal do Reino de Deus: estudo de exorcismos realizados pelos bispos Macedo, Correa e Guaracy, disponíveis no YouTube _____ 119

119

Ivana Soares Paim

Ex-votos midiáticos e a Revista Ave Maria: a Supressão dos ex-votos no início da década de 1970 _____ **133**

Luís Erlin Gomes Gordo

Manifestações religiosas na pauta jornalística: análise da cobertura sobre o tema no site Cultura Plural _____ **149**

Kevin Willian Kossar Furtado

Karina Janz Woitowicz

ENSAIO FOTOGRÁFICO

Devoção ao divino: simbolismos de uma catolicidade popular _____ **170**

Alvaro Daniel Costa

Maura Regina Petruski

Vanderley de Paula Rocha

RESENHAS & CRÍTICAS

O povo faz seu santo _____ **179**

Fernando Lopes

RIF

editorial

edi

edito

ria

RIF Editorial

A ***Revista Internacional de Folkcomunicação*** (RIF) chega à sua 32ª edição oferecendo aos leitores e leitoras o dossiê temático “Folkcomunicação e Religiosidade”. Organizado pelos pesquisadores José Cláudio Alves de Oliveira e Lury Aragão Parente, o dossiê foi motivado pela relevante trajetória de pesquisas sobre manifestações religiosas no âmbito dos estudos de folkcomunicação e pela possibilidade de atualização de objetos e abordagens em torno das práticas de devoção presentes na cultura popular e massiva.

A edição traz dez artigos que abordam aspectos da religiosidade tais como os ex-votos (representados em objetos, cartas, museus e salas de milagres), as tradições religiosas em comunidades rurais e quilombolas, as festas populares, os fenômenos de midiaticização da fé e a presença do elemento religioso em veículos jornalísticos. Além disso, um ensaio fotográfico sobre a Festa do Divino e a resenha do livro “A construção de um santo popular: o caso Motorista Gregório” complementam os conteúdos sobre o tema em pauta.

Com este conjunto de trabalhos, a Revista contribui para o reconhecimento da importância do tema da religiosidade na pesquisa em folkcomunicação e motiva o desenvolvimento de outras perspectivas de análise em torno da diversidade de objetos que compreendem o universo das práticas de devoção.

Por fim, agradecemos aos autores dos artigos e aos organizadores do dossiê pelo material que aqui se apresenta, na expectativa de que possa servir como fonte para futuras pesquisas ancoradas no referencial teórico da folkcomunicação.

A todos e todas, uma boa leitura!

Equipe Editorial RIF

RIF Apresentação

A proposta de publicação de um dossiê temático da *Revista Internacional de Folkcomunicação* sobre religiosidade ancora-se na representatividade de tais estudos na trajetória da pesquisa em folkcomunicação. A comunicação dos ex-votos, as casas de milagres, a midiática das práticas religiosas, a permanência e a transformação das manifestações de fé, entre outros aspectos, configuram o cenário no qual se desenvolvem abordagens diversas para a compreensão dos fenômenos religiosos.

Da publicação do texto “O ex-voto como veículo jornalístico”, de Luiz Beltrão (1965), aos processos de massificação midiática da religião protagonizados pelas igrejas na atualidade, a religiosidade se apresenta como fonte inesgotável de pesquisa. O acúmulo de conhecimento construído em torno do tema pode ser atestado pelo volume de pesquisas, produções bibliográficas e eventos que pautaram, nas últimas décadas, a diversidade das expressões religiosas e suas práticas comunicacionais, populares e/ou massivas.

O presente dossiê temático busca oferecer uma contribuição aos estudos folkcomunicacionais ao focar uma trajetória de pesquisa com profundas raízes nas tradições populares. Ao mesmo tempo, atualiza o debate proposto abrindo espaço para abordagens que contemplam as ressignificações da fé no contexto da sociedade midiática. Neste sentido, pode-se identificar frentes de pesquisa representadas nos dez artigos que compõem a presente edição, tais como os ex-votos como objetos folkcomunicacionais, os aspectos de construção de identidades com base no elemento religioso em comunidade específicas, as dinâmicas comunicativas das festas populares e as apropriações midiáticas da religião, conforme se pode observar nos trabalhos que seguem.

Em uma perspectiva histórica, o artigo “Moléstias e milagres em Goiás (1900-1930): os ex-votos como denunciadores nosológicos”, de autoria de Wdson Freire de Melo Cesar e Eduardo José Reinato, recupera as cartas escritas por devotos do Divino Pai Eterno de Trindade no período em questão. Os documentos revelam as práticas de medicina popular nas primeiras décadas do século XX a partir das ocorrências relativas a doenças e milagres testemunhadas pelos fiéis, em especial nas comunidades rurais. A perspectiva folkcomunicacional é desenvolvida na observação das tradições e saberes populares presentes em Goiás, representadas nas cartas.

Em “Do ritual à folkcomunicação: a interculturalidade no pagamento de promessas”, Genivalda Cândido da Silva e José Cláudio Alves de Oliveira abordam os ex-votos como ícones da fé, em diálogo com o referencial originalmente desenvolvido por Luiz Beltrão para discutir os processos informais de comunicação. Os museus e salas de milagres são tratados a partir do potencial que possuem para representar uma cultura, por meio de objetos e práticas ritualísticas.

A presença (e a tentativa de apagamento) da cultura negra na formação religiosa é tema do artigo “A religiosidade no Quilombo do Peropava no Vale do Ribeira: Distanciamento das raízes africanas e do reconhecimento cultural”, de Cristina Schmidt e Kelli Pereira Oliveira. Com base em pesquisa desenvolvida junto aos remanescentes de uma comunidade quilombola, são apresentados aspectos que envolvem a construção de identidades a partir do elemento religioso, em meio a contrastes entre práticas populares tradicionais e transformações culturais.

Também no contexto de uma comunidade quilombola, o artigo “Novenas de Maio e de Junho na comunidade quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO, em uma perspectiva folkcomunicacional”, de Wolfgang Teske, se ancora em pesquisa de campo para promover uma análise sobre os rituais e símbolos religiosos presentes no grupo em questão. O artigo “Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira –SP”, de autoria de Renata Castro Cardias, em perspectiva semelhante, remete à tradição das festas de santos padroeiros como parte do cenário de devoção popular que marca a identidade do local.

A relação entre religiosidade e festas populares é trabalhada por Cristina Schmidt no artigo “As Redes culturais na festa de Nossa Senhora Achiropita: Conexões folkcomunicacionais, mutabilidade cultural e ação local”. A pesquisa de campo sobre esta expressão religiosa, tradicional em São Paulo, revela conexões da festividade com o contexto econômico e com as dinâmicas comunitárias, em um processo híbrido.

A “Fiesta del Chalilo”, festividade tradicional no Chile, é tema do artigo “Memorias y reflexiones en torno a un antiguo carnaval en el sur de Chile”, de Cristian Yáñez e Paulette Zambra. Devido aos contrastes com a Igreja Católica, a festa é analisada como uma manifestação com características de resistência cultural no contexto de uma sociedade rural agrária.

A religiosidade na mídia, por sua vez, é tematizada no artigo “As funções do Diabo na Igreja Universal do Reino de Deus: estudo de exorcismos realizados pelos bispos Macedo, Correa e Guaracy, disponíveis no YouTube”, de autoria de Ivana Soares Paim. O lugar do diabo nas produções televisionadas revela as dinâmicas de visibilidade midiática utilizadas por igrejas evangélicas.

Outro objeto midiático utilizado como fonte para o estudo da religiosidade, na perspectiva da igreja Católica, é desenvolvido no artigo “Ex-votos midiáticos e a Revista Ave Maria: a supressão dos ex-votos no início da década de 1970”, de Luís Erlin Gomes Gordo. Ao analisar o espaço da revista voltado à publicação de cartas sobre graças recebidas pelos fieis, desde o surgimento da publicação no final do século XIX, até os anos 1960, observa-se o processo de apagamento das práticas devotivas que remetem às tradições populares por parte da instituição religiosa.

A cobertura jornalística da religiosidade é tema do artigo “Manifestações religiosas na pauta jornalística: análise da cobertura sobre o tema no site *Cultura Plural*”, de Karina Janz Woitowicz e Kevin William Kossar Furtado. Com base em um levantamento sobre o conteúdo publicado no veículo, são identificados aspectos da produção jornalística que revelam os limites e possibilidades de tematização da cultura pelo viés da religiosidade.

Além destes artigos, a edição apresenta um ensaio fotográfico sobre a devoção ao Divino Espírito Santo, de autoria de Álvaro Daniel Costa, Maura Regina Petruski e Vanderley de Paula Rocha, que registra aspectos simbólicos, rituais e práticas que se perpetuam ao longo do tempo na tradição existente em Ponta Grossa/PR desde 1882. E, em sintonia com a proposta temática do dossiê, traz ainda a resenha de Fernando Lopes sobre o livro “A construção de um santo popular: o caso Motorista Gregório”, de Iury Aragão Parente.

A perspectiva folkcomunicacional aparece em cada um dos trabalhos de forma singular, revelando as possibilidades analíticas mobilizadas pelos autores para tematizar a religiosidade. Desse modo, a edição representa uma contribuição efetiva à área ao oferecer análises sobre objetos tradicionais e práticas comunicativas que compõem o universo das manifestações de fé.

*Iury Aragão Parente
José Cláudio Alves de Oliveira
Karina Janz Woitowicz*

RIF

arti

artigos

artigo

gos

Moléstias e milagres em Goiás (1900-1930): os ex-votos como denunciadores nosológicos

*Eduardo José Reinato¹
Wdson C. Freire de Melo²*

RESUMO

A presente pesquisa parte da análise de alguns ex-votos bibliográficos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade nas três primeiras décadas do século XX. São cartas escritas por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás. A ideia principal aqui é enxergar essas expressões votivas como uma fonte capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções. Do ponto de vista folkcomunicação, pretende-se relacionar devoção, doenças e milagres, pensando o ex-voto enquanto veículo da linguagem e dos sentimentos da cultura popular. Na ausência de recursos, a população recorria à medicina popular, às tradições, aos santos e divindades, formando assim, a partir dessa junção, um imaginário mágico-religioso principalmente nas comunidades rurais, regiões pobres ou nas recolhidas paragens de Goiás.

PALAVRAS-CHAVES

Ex-votos; folkcomunicação; medicina popular; doenças; Goiás.

Maladies et miracles en Goiás (1900-1930) les exvotos comme délateurs nosologique

RÉSUMÉ

Cette recherche part de l'analyse des certains exvotos bibliographiques offerts à la Divine Père Éternel de Trinité dans les trois premières décennies du siècle XX. Sont lettres écrites par les fidèles de différentes régions de l'État de Goiás. L'idée principale ici est de voir ces expressions votives comme une source capable de révéler des aspects de la réalité sociale de las dévotions. Du point de vue folkcommunicationnel, il est destiné à relier la dévotion, le

¹ Doutor em História Social – USP. Professor do Programa de Mestrado da PUC-Go. Diretor do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC). E-mail: eduardo.reinato63@gmail.com

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da PUC-Go. Graduado em História pela PUC-Go. Integrante do GREC – Grupo de Estudos sobre os Cibermuseus. Bolsista da CAPES. E-mail: wdsonfreire@hotmail.com

infirmité et les miracles, pensant l'exvoto comme un véhicule de la langue et des sentiments de la culture populaire. En l'absence de ressources, la population a eu recours à des traditions de la médecine populaire, les saints et divinités, formant ainsi, à partir de cette jonction, une imagerie magico-religieuse en particulier dans les communautés rurales, les régions pauvres ou dans les hinterlands de Goiás.

MOTS CLEFS

Ex-votos, Information, discourse, folkcommunication.

Introdução

A ideia central aqui é enxergar o ex-voto não somente como um meio de *ligação mágica* entre o homem e o divino, mas principalmente como uma imagem capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções; não só a gratidão e o reconhecimento que o fiel deposita ao *miraculoso*, mas antes suas dificuldades cotidianas. Talvez enfocar um pouco mais o acontecimento que justifica a prece, sabendo que os votos e os ex-votos são meios ou categorias importantes de trocas simbólicas entre o imanente e o transcendente. De tal modo, estamos pensando no fator que possibilita o real acionar aquilo que também chamamos de “imaginário religioso”³, e é por meio dessas imagens, ou melhor, de sua análise, que cobizamos alcançá-lo.

O presente estudo parte da análise de alguns ex-votos bibliográficos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade nas três primeiras décadas do século XX. São cartas confeccionadas por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás. A princípio, as cartas foram reunidas num caderno pelo então vigário Pe. Antão Jorge. Pela escrita e ortografia de algumas, percebe-se que elas foram transcritas pelos religiosos responsáveis pelo santuário, ou mesmo por pessoas com certa formação. Outras foram inteiramente anexadas às páginas do caderno. Há a seguinte informação logo no frontispício:

³ No seu estudo sobre o imaginário religioso nas devoções marginais, o autor José Carlos Pereira sintetizou *Imaginário* como “aquilo que pertence ao domínio da imaginação. É a reunião de elementos pertencentes ou característicos do folclore, da vida, seja de um grupo de pessoas, um povo ou uma nação. [...] Imaginário, portanto, pode ser entendido por “imagens” que povoam as ideias ou a mente de pessoas ou grupos específicos e que são vistas, a partir desses, como axiomas que norteiam suas ações comportamentais” (PEREIRA, 2011, p. 19). Para Michel Maffesoli, “O imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que impregna o coletivo ou, ao menos, parte do coletivo”, além disso, é a existência de um imaginário que determina a existências de conjuntos de imagens (MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 15, agosto 2001, p. 74-82).

Este caderno servirá para serem nelle registrados os milagres operados pelo Divino Padre Eterno, cujo orago se acha no santuário deste Arraial exposto à veneração pública.

Trindade, aos 2 de Julho de 1913.

P. Antão Jorge
Vigário⁴

Através desse *Caderno de Milagres* e outras fontes basilares (registros de viajantes, correspondências e crônicas dos redentoristas, ex-votos pictóricos, teses e documentos públicos referentes à saúde dos goianos nesse período abordado), passando por agressões a que corpo de homens, mulheres e crianças se sujeitava, pretende-se relacionar devoção, doenças e *Milagres* em Goiás.

Sabe-se que o ex-voto é consequência de uma promessa feita ao *alto*⁵. Em algum momento de infortúnio, o indivíduo recorre ao sobrenatural (geralmente seu santo de devoção). Uma vez atendido, o fiel retribui com um objeto elucidativo da intervenção divina, ou seja, o ex-voto – popularmente conhecido por *Milagre*. No Dicionário do Folclore Brasileiro de Luiz da Câmara Cascudo, encontramos o seguinte verbete: “o *milagre* é a representação do órgão ou parte do corpo humano curado pela intervenção divina e oferecido ao santuário em testemunho material de gratidão” (CASCUDO, 1954, p. 577). O termo é uma abreviação do latim *ex-voto suscepto* (o voto realizado), designa pinturas, esculturas e variados objetos doados às divindades como forma de agradecimento por um pedido alcançado. Logo, a palavra ex-voto sugere fora de uma promessa ou de um voto. Isto é, ao pagar a promessa o pedinte se encontra livre da dívida, contraída no ato da súplica. O ex-voto seria então uma mera representação do “milagre em si”, uma retribuição ou agradecimento pela graça alcançada. Segundo Bonfim,

A estrutura dos tais milagres forja-se dentro de um aspecto cíclico de dar-receber-retribuir já sistematizado por Marcel Mauss, e cuja funcionalidade é marcada pela figura do **pedinte**, indivíduo que perece e se mostra desamparado frente a questões da sua existência, o que leva a formular **pedidos de graças**, que são remetidos a um *outro* – que ganha função de *divindade*, aquele em quem se acredita lhe poder atender – e cuja **realização** se sucede de um

⁴ O manuscrito original se encontra no Arquivo dos Redentoristas, Matriz de Campinas, Goiânia-GO.

⁵ O “alto” é tudo aquilo que é superior, mais nobre e mais forte. É nessa esfera que se situa os deuses, anjos, os santos e todas as entidades que podem proteger e guiar o ser humano (DAMATTA, 1986, p. 110).

agradecimento, um gesto público, em geral, e do estabelecimento, no agraciado, de um **vínculo de confiança** (BONFIM, 2008, p. 2).

Os ex-votos são encontrados em capelas, santuários, lugares de romaria, igrejas, salas de milagres ou cruzeiros, concebidos por meio de pinturas, imagens, esculturas, fotografias, cartas, bilhetes, utensílios domésticos, objetos pessoais etc. Devemos compreender – antes de tudo – o valor simbólico do objeto ex-votivo, pois “antes de representar a alguien, el exvoto representa el sintoma y el rezo de alguien: lo que el donante hace modelar em la cera es, ante todo, *aquello que le hace sufrir y aquello que desea que se transforme, se alivie, se cure, se convierta*” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 28, grifo do autor).

É interessante se atentar à ideia de que tais expressões são exatamente representações de desejos, uma vez que materializam o sofrimento do pedinte e seu anseio de cura. Além disso, na sua grande maioria, são doados como gratidão diante dos problemas ocasionados por patologias ou por acidentes físicos. Como podemos claramente notar, muitos ex-votos são criados logo após operações. Simbolizam – por conseguinte – as dores corporais e os distúrbios causados por doenças ou desgraças. Segundo a pesquisa sobre os ex-votos da Basílica de São Francisco de Assis em Canindé, Ceará, realizada em 2010 pela Universidade de Fortaleza, ao confeccionar ou encomendar os “objetos-ofereidas”, o pedinte se preocupa em mostrar as “feridas escavadas, cicatrizes coloridas, objetos cirúrgicos e ortopédicos encravados, feições que exprimem sensações como dor e choro, denunciando a devoção como uma prática que atribui sentidos à vida e às experiências de sofrimento” (TEIXEIRA; CAVALCANTE; BARREIRA; AGUIAR; GOLÇALVES & AQUINO, 2010, p. 289, 292).

Hoje em dia, apesar de ser comum a utilização da prática ex-votiva por diferentes classes sociais, sua origem está diretamente relacionada à *religião popular*. Adotando aqui a definição de Parker, as religiões populares são manifestações que traduzem a sua maneira, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das classes dominantes. Vista como produto simbólico de grupos sociais estruturalmente situados, a *religião popular* não é uma realidade a-histórica, isto é, livre de todo

condicionamento social⁶. Nesse sentido, os objetos ex-votivos artesanais são testemunhos válidos do imaginário popular e da memória social brasileira.

Como expressão cultural das classes populares, a imagem ex-votiva foi – por vezes – marginalizada, julgada como uma manifestação baixa, arte primitiva, abrutalhada, meramente *popular*, cheia de elementos folclóricos e mágicos e, por isso mesmo, inferior. No entanto, analisando as dimensões comunicacionais na dinâmica das culturas populares, Luiz Beltrão, na década de 1960, sugere, dentre outros pontos,

- a) A existência de um sistema específico de comunicação entre os grupos marginalizados da população brasileira, a que denominamos *folkcomunicação*, em razão de seus agentes e seus veículos estarem relacionados, direta ou indiretamente, com manifestações folclóricas;
- b) Que, embora empregando formas arcaicas e meios rudimentares, que são os únicos de que dispõem em face de sua situação econômica e social, os indivíduos de tais grupos populacionais se mantêm informados e exprimem a sua opinião, com uma atualidade e vigor que surpreende aos menos avisados e confere *status* à tese da natureza dinâmica do folclore (BELTRÃO, 1971, p. 149).

Nessa perspectiva folkcomuncacional, o ex-voto aparece como uma confissão subjetiva, porém tem a capacidade de expressar pensamentos e opiniões sobre a realidade social de um determinado grupo. E enquanto manifestação do universo popular, ele surge como elemento alheio ao discurso conceitual de matriz “cultura” e do modelo escatológico da Igreja Oficial. Ou seja, por meio da *folkcomunicação*⁷, podemos agora enxergar o ex-voto como um veículo da linguagem popular e dos seus sentimentos. É precisamente nesse ritmo que pretendemos examinar os ex-votos oferecidos ao Divino Pai Eterno de Trindade, isto é – “Agradecimento a Deus e protesto contra dificuldades e apuros da vida” (Idem, p. 148).

⁶ PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Vozes, Petrópolis, 1996.

⁷ Na definição de Luiz Beltrão: “A vinculação estreita entre folclore e comunicação popular, registrada na colheita dos dados para este estudo, inspirou-me na nomenclatura desse tipo ‘cismático’ de transmissão de notícias e expressão do pensamento e das vindicações coletivas. Denominei-o *folkcomunicação*, definindo-o como o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 1971, p. 15).

Sobre a origem da devoção ao Divino Pai Eterno de Trindade

A cidade de Trindade está localizada a 18 km de Goiânia, e a 200 km de Brasília; conhecida pelos fiéis como a “Capital da Fé” ou “Cidade Santuário”, a Festa do Divino Pai Eterno, cujo ápice ocorre no primeiro domingo de julho, reúne milhares de devotos que aproveitam a romaria para pagar promessas e agradecer as bênçãos recebidas⁸.

Segundo a tradição, por volta de 1840, em Goiás, existia em terras pertencentes à Campinas (ou Campininha das Flores), um humilde aglomerado urbano, conhecido por Barro Preto. Ali havia um senhor chamado Constantino Xavier e D. Ana Rosa, casal de camponeses. Certo dia, ao roçar o pasto próximo a um pequeno córrego, o casal encontrou uma medalha com a imagem da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Conforme o historiador Santos, o antigo arraial de Barro Preto, hoje Trindade, teria surgido e se desenvolvido em função dessa pequena medalha de – aproximadamente – 32 cm de altura.

Os habitantes do lugarejo começaram a rezar o terço diante daquela *imagem*, invocada como Divino Padre Eterno. Prováveis milagres foram atribuídos à divindade. Como a aglomeração já era muito grande, ainda na segunda metade do século XIX, os devotos construíram a primeira capela, coberta com folhas de buriti. “Com o passar dos anos”, escreve Carvalho, pesquisadora da Romaria, “foram construídas casas que deram origem ao arraial, transformando-se, em seguida, em cidade. Daí a relação da religiosidade local com o surgimento da cidade de Trindade” (CARVALHO, 2009, p. 17).

A expansão da devoção à Trindade de Barro Preto, segundo os testemunhos, justifica-se pelas graças obtidas pelos primeiros devotos, “sendo tais ‘milagres’ espalhados por toda província e até fora, possivelmente, por viajantes ou pelo relacionamento natural entre residentes da região com seus parentes de outras áreas” (SANTOS, 1976, p. 58). Por isso, o arraial era conhecido, desde 1854, pelo nome de Trindade de Barro Preto⁹.

⁸ Durante os nove dias que antecedem o primeiro domingo de julho, milhares de romeiros percorrem a pé os 18 quilômetros entre Trindade e Goiânia pela GO-060, conhecida como Rodovia dos Romeiros. A maioria deles faz o trajeto em uma Via Sacra para pagar promessas e agradecer graças alcançadas.

⁹ Sobre a origem da cidade de Trindade e da devoção ao Divino Pai Eterno, veja: SANTOS, Miguel A. N. Trindade de Goiás: uma cidade santuário – conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro, 1976. Dissertação de Mestrado, UFG; JACOB, Amir S. A Santíssima Trindade de Barro Preto. Trindade: Redentorista, 2000.

Trindade fora emancipada em 1920 – e elevada à categoria de cidade em junho de 1927, pela Lei nº 825. Em 1943, pelo arcebispo de Goiás Dom Emanuel Gomes de Oliveira, foi lançada a pedra fundamental para a construção do Santuário Novo, no morro da Cruz das Almas; em 1974 já era possível a realização da novena e da festa do Divino Pai Eterno no local; o Santuário foi elevado à categoria de Basílica em junho de 2006 (SANTOS, 1976, p. 58; CARVALHO, 2009, p. 22).

Diante do crescimento dos relatos de milagres, houve também um acúmulo de objetos ex-votivos deixados pelos fiéis, principalmente durante a Romaria, no interior da igreja; tais objetos, como vimos, tornaram-se símbolos do poder sobrenatural. Os ex-votos desobrigados na primeira capela, hoje alguns reunidos na Sala dos Milagres do Novo Santuário, foram consequências das crescentes peregrinações e da quantidade de milagres atribuídos à figura do Divino Pai Eterno de Barro Preto.

Devoção, Doenças e Medicina Popular: o imaginário mágico-religioso

A saúde pública em Goiás, até a segunda metade do século XX, apresentou uma lenta mudança em todo o contexto sociocultural das terras goianas. Sob a responsabilidade dos municípios, além da carência de recursos, havia também a falta de profissionais e remédios. A esses fatores, acrescente ainda a inoperância e a ignorância dos dirigentes municipais. “Tornou-se voz corrente que, quando a União não quer ou não pode cumprir um dever de Estado, passa-o aos municípios, ciente de que nada será realizado” (SALLES, 1999, p. 120)¹⁰.

Tal situação vinha desde o decorrer do século XIX, ou mesmo antes, onde se localiza o descaso das autoridades governamentais em relação à saúde da população brasileira. Utilizando a pesquisa de Sônia Maria de Magalhães, “Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX”, compreende-se a realidade vivida pela maioria dos goianos naquele contexto. Através da análise dos relatórios dos presidentes da província, a presença de inúmeras licenças-saúde concedidas aos funcionários públicos, Magalhães constatou o que já lhe parecia evidente – o goiano do século XIX não era saudável:

¹⁰ A Constituição Republicana manteve a saúde sob a responsabilidade dos municípios (SALLES, op. cit. P. 120).

A situação era tão grave que no ano de 1860, por exemplo, a secretaria do governo provincial sofreu uma grande baixa no seu quadro de funcionários em consequência de moléstias, fato que causou atrasos nos registros administrativos. Os presidentes da província de Goiás Couto Magalhães e Aristides de Souza Spínola ficaram impressionados com o número de moléstias reinantes na segunda metade do século XIX (MAGALHÃES, 2004, p. 17).

Para Sant'Anna Moraes, em seu livro sobre os primeiros tempos da saúde pública em Goiás, “a assistência médica para uma população de mais de quinhentos mil habitantes mostrava-se inexpressiva não apenas pelo número insuficiente de profissionais, mas, principalmente, pela fragilidade da medicina de então” (MORAES, 2012, p. 128).

Salles argumenta que a medicina da primeira metade do século XX era a mesma do final do século XIX, pois até 1930 a política também era a mesma, fortemente coronelística. Os pouquíssimos médicos que trabalhavam no interior de Goiás tornavam-se parteiros, psicólogos, enfermeiros, conselheiros espirituais e, às vezes, farmacêuticos. A vida no interior goiano era monótona, com grande pobreza cultural e socioeconômica. Não havia escolas, as que existiam eram isoladas, com todos os alunos em uma única sala, não importando os diferentes níveis. Sem jornais, revistas ou livros. Quanto à alimentação, a população não conhecia o valor nutricional dos alimentos, como verduras, legumes, tubérculos, ovos, leite e frutas. Apesar dos quintais extensos, quase nada se plantava. “Além disso, a verminose minava o ânimo e o viço dessa gente” (SALLES, op. Cit. p. 122).

As principais vítimas das doenças (ou moléstias) eram as crianças. De acordo com os registros de óbito emitidos pelo Hospital da Caridade São Pedro de Alcântara, na cidade de Goiás, entre 1859 e 1900, analisados por Magalhães, a fase mais difícil dos goianos situava-se nos primeiros dez anos de vida. A mesma autora sustenta a tese de que a mortandade infantil estava diretamente relacionada à má alimentação dos goianos do século XIX e primeira metade do XX.

Ainda que os óbitos não revelem o real impacto das doenças nutricionais entre crianças, os sintomas de marasmo, fraqueza, molifica, atrepsia, raquitismo, dentição, caquexia, anemia, mielite (concebida pelos médicos locais como beribéri) entre outros, presentes em alguns documentos, fornecem pistas sobre os efeitos da fome em Goiás (MAGALHÃES, 2004, p. 125).

Além dessas enfermidades constatadas nos registros de óbito, Magalhães também avulta a questão do desmame como outra etapa de risco nos primeiros anos de vida das

crianças goianas, pois muitas faleciam na substituição do leite materno pela alimentação baseada em milho, mandioca, arroz e carne seca, alimentos pobres em nutrientes essenciais. Não obstante a inadequação alimentar, havia ainda a questão da ausência de horários das refeições das crianças, questão esta apontada pelo Frei Audrin que viveu entre os sertanejos do norte de Goiás nos primeiros trinta e quatro anos do século XX. “Em uma sociedade, em que a população majoritária, em decorrência da pobreza, sofria durante os efeitos da carência de alimentos, comia-se quando havia comida e, portanto, nem sempre na hora certa” (Ibid., p. 126).

Neste cenário, portanto, Benedita de Oliveira, residente de Alemão (Palmeiras de Goiás), no ano de 1914, registrou o seguinte fato:

Meu filhinho, de um ano de idade, soffreu dôres atrozes no nariz e não houve meios de amenizá-las. Na minha aflição tão grande me lembrei de fazer um voto ao Divino Padre Eterno. Depois de feita a promessa, no outro dia seguinte saiu um verme do nariz do filhinho e desapareceu toda dôr.

Muito satisfeita vim cumprir a promessa.

Benedita Martins de Oliveira¹¹.

O Sr. Manuel Martiniano, de Santa Rita do Paranaíba (Itumbiara), também recorreu ao Pai Eterno diante do sofrimento que acometia sua família. Segundo o Caderno de Milagres:

[...] soffreu durante 10 annos grandes dores de dentes em consequência de um abscesso que se forma no ceu da boca. Tinha de fazer uma operação muito difficil mas graças ao divino Padre Eterno [trecho ilegível] o abscesso e as dores desapareceram completamente.

A carta ainda menciona um filho do mesmo Sr. Martiniano que

Soffria durante 6 annos um grave [palavra ilegível] no umbigo que podia causar a morte a criança infeliz. O pai implorou o auxilio do divino Padre Eterno; o mal desapareceu e o menino se acha fora de perigo¹².

Noutro relato ex-votivo encontrado no mencionado caderno, José Joaquim da Cruz e Maria Cândida da Silva mencionam a dificuldade dos primeiros anos de vida de seu filho,

¹¹ A grafia das cartas do *Caderno de Milagres* foi transcrita tal qual a original. Não fizemos quaisquer correções ou atualizações de ortografia.

¹² Veja que o texto foi escrito em terceira pessoa. Por vezes, por ser analfabeto, o devoto contratava alguém para registrar a graça recebida. Seja através de cartas, pinturas ou fotografias.

nascido em março de 1905, que, “desde seu nascimento até a idade de 5 anos quasi sempre estava doente”. Enfim, após todos os esforços possíveis, os pais, segundo a carta escrita em primeira pessoa, já se encontravam desiludidos:

Um dia a mãe, vendo-o num estado tão perigoso que julgou não amanhecer vivo, pois já parecia morto pelo decaimento que apresentava, saíu chorando para a horta, clamando a perda do filho naquele estado e nos faltando os recursos de medicos e remedios, fechei a porta do quarto, ajoelhei-me perto da criança e pedi ao nosso Milagroso Divino Padre Eterno de Barro Preto com grande fé, de curar esta criança, fazendo eu meu voto. Desde aquella hora o menino foi melhorando. Paramos com os remedios e hoje está o menino com a idade de sete annos, sadio e restabelecido por um milagre do Divino Padre Eterno. Cumpri meus votos com grande satisfação.

Fazenda do Paraíso, aos 28 de Junho de 1912.

José Joaquim da Cruz.

Como *denunciadores nosológicos* que são, os ex-votos apresentam riquezas em detalhes sobre uma população pobre e carente de cuidados médicos. Em Goiás, nesse período, não havia ainda um projeto político voltado para os problemas de saúde pública. – “A população goiana, até a terceira década do século XX e, quem sabe, por mais tempo ainda, submetia-se a um sistema arcaico de saúde” (SALLES, 1999, p. 106). Segundo estudos de Lúri Rincon Godinho (2005), de fevereiro de 1831 até a década de 1920 trabalharam na então província apenas 21 médicos¹³.

Os habitantes de melhores condições econômicas, residentes mais ao sul do Estado, geralmente recorriam aos serviços médicos do Triângulo Mineiro. Mesmo na década de 40, em Goiás, os serviços auxiliares de diagnósticos ainda eram muito precários:

Na maioria das vezes os doentes tinham de sair para centros médicos mais avançados para tratar dos seus males. Isso, se tinham dinheiro, pois os poucos remediados e os mais necessitados morriam por falta de tratamento adequado (MORAES, 2012, 212).

Na falta de médicos, boticários e cirurgiões licenciados, a população goiana – praticamente até a segunda metade do século XX – recorria constantemente ao mundo

¹³ GODINHO, Lúri Rincon. Médicos e Medicina em Goiás: do século XVIII aos dias de hoje, 2ª ed. – Goiânia: UCG, 2005.

mágico-religioso. Além dos santos, é claro, figuras como a do curandeiro, benzedeiro, feitiçeiro, parteira, as comadres e “os mais velhos” eram de extrema valia para a sociedade. Percebemos aqui a sobrevivência de velhas noções e práticas médicas, formando o que chamamos de “Medicina Rústica” ou “Medicina Popular”. Para Almeida Gouveia (1977), os fatos do folclore médico, sob certos aspectos, se constituem talvez como a parte mais rica de elementos para os estudos folclóricos:

[...] a “medicina popular” é a medicina praticada pelo povo, em sua ingenuidade, credence e ignorância, através de práticas aprendidas por tradição e por ouvir dizer, explicadas por forças superiores, mágicas, quando não baseadas em uma suposta ação medicamentosa toda empírica – deve ser, também, compreendido dentro do contexto cultural do povo, ligado aos costumes, crenças, tradições e ideais de vida da comunidade, sem o que não se terá uma explicação de sua justa razão de ser (GOUVEIA, 1977, p. 23).

Leny Caseli Anzai (1985), em sua dissertação “Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás, 1888-1930”, menciona um grande acervo de práticas utilizadas na zona rural – e mesmo nos arredores mais povoados – para manter a saúde e a sobrevivência da comunidade na lida do dia-a-dia. O apelo ao imaginário mágico-religioso era um recurso indispensável nos hábitos dos indivíduos. As simpatias, a magia e a religião cumpriam um papel fundamental na eficácia da *medicina rústica*. As práticas mágicas encontravam-se nitidamente enraizadas na vida cotidiana. Conforme escreveu Alceu Maynard Araújo, “é comum, no meio rural, os moradores, quando não conseguem algo racionalmente, buscarem no sobrenatural o reforço para a realização dos seus intentos” (ARAÚJO, apud BELTRÃO, 1971, p. 143). Deste modo, ao focalizarmos as classes mais desprezadas, aproximamos de uma sociedade carente de recursos, que se valia de um imaginário próprio para afastar as moléstias e se manter em equilíbrio com a natureza em que se inseria (SALLES, 1999, p. 64).

Por fim, é oportuno ressaltar, mesmo com a impossibilidade de aprofundarmos o assunto neste instante, que a “religiosidade popular” foi sistematicamente combatida pela Igreja. Os missionários Redentoristas foram trazidos à Trindade – em 1894 – pelo bispo de Goiás D. Eduardo Duarte Silva – justamente para cristianizar a Romaria do Divino Padre Eterno. O objetivo principal dos Redentoristas era substituir os valores da religião popular por aqueles do catolicismo oficial ou tridentino. Nas missões populares pregadas por esses missionários nos sertões de Goiás, deparamos com a visão da Igreja Oficial em relação ao

imaginário popular. No caderno de Crônicas das Missões de 1910 a 1934, surgem trechos tais como – “O povo é religioso, mas a ignorância em alguns é terrível” – “A festa com música, danças e divertimentos produziu esquecimento da salvação” – “Para este bom povo de Goiás só uma coisa falta: bons padres”¹⁴.

Até mesmo D. Eduardo, bispo da Igreja de 1891 a 1907, em um de seus relatos sobre a romaria de Barro Preto, salienta que muitas promessas eram feitas para obterem de Deus coisas contrárias à moral cristã, como vinganças, divórcios e adultérios. Além disso, esses devotos de um “tal” Divino Padre Eterno, comenta o clérigo,

Em sinal de agradecimento fazem longas jornadas, às vezes a pé, e lá vão para dependurarem nas paredes da igreja quadros representando ao vivo os milagres feitos, facas, pistolas e membros do corpo feitos de cera virgem, até mesmo os genitais.

Há quem prometa exibir ao público as partes do corpo, até mesmo as pudendas, em que tiveram qualquer doença, e essa exibição, que chama logo a atenção dos romeiros, chamam um “milagre” (SILVA, 2007, p. 165, 166).

Conclusões

Apesar da complexidade do tema, por hora, podemos verificar que as imagens ex-votivas representam não apenas a *ligação mágica* entre o homem e o *alto*, mas, além disso, descrevem a vida, o trabalho, o cotidiano, a saúde, os sintomas, as doenças, os desejos de pessoas reais que depositavam sua última esperança no *sagrado*. Na ausência de recursos, a população recorria à natureza, às tradições, aos oficiais da *medicina mágica*¹⁵, aos santos e divindades, formando assim, a partir dessa junção, um imaginário mágico-religioso sobretudo naquelas comunidades rurais, regiões pobres ou nas recolhidas paragens de Goiás.

Devido à subjetividade dos sintomas, boa parte dos ex-votos não explicita qual era a real doença relatada pelo fiel. Geralmente aparecem termos tais como *moléstia*, *grave enfermidade*, *dôr horrível de barriga*, *mal estado*, *à beira do túmulo*, *à beira da sepultura* etc. Porém, a partir do levantamento histórico do quadro nosológico em questão, pode-se

¹⁴ Livro da Crônica das Missões de Goiás (1910-1934) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

¹⁵ Maynard Araújo adotou uma classificação para o estudo da Medicina Rústica em *medicina religiosa*, *medicina empírica* e *medicina mágica*. Esta última seria aquela que procura curar o que de estranho foi colocado pelo sobrenatural no doente, ou extirpar o mal que causa sofrimento. Compreende benzedura, simpatia, profilaxia mágica, toré e catolicismo brasileiro.

aproximar um pouco mais da realidade vivida por determinados grupos. O pesquisador, neste sentido, deve se ater perspicazmente aos detalhes sutis das imagens. Como nos ex-votos antropomorfos¹⁶, onde – frequentemente – trazem manchas vermelhas para a localização do núcleo da enfermidade. A cor vermelha representa aqui o *mal*, a ferida, a dor. O mesmo ocorre com algumas fotografias. Ou seja, “A doença e a sua localização vêm indicadas, quer por meio de pintura, quer através de um tratamento plástico que participa diretamente da composição” (BELTRÃO, 1971, p. 146-147).

Em alguns casos, entretanto, a doença é identificada pelo próprio enfermo ou familiar. Na carta de 1929 sobre a “*donzella, de 20 annos de idade*” (Rio Verde), que “*soffreu desde a tenra idade de déz anos, da terrivel doença ‘Choréa’*”, trata-se provavelmente de *Coréia de Sydenham*, acometimento do sistema nervoso central pela febre reumática, causando uma alteração neurológica que se manifesta com movimentos involuntários dos braços, pernas e da cabeça, fraqueza muscular e alterações do discurso, por isso era conhecida popularmente como *dança-de-são-vito*. Noutra carta datada de 1911, o menino Armínio Paranhos, natural de Minas Gerais e residente em Formosa, “*soffreu rebelde reumatismo ósseo*”. Ambos os casos descrevem doenças reumatológicas, possivelmente febre reumática (FR) ou artrite reumatoide juvenil (ARJ).

As expressões votivas da *religião popular* se direcionam para o mundo terreno e as amargas do dia-a-dia, enquanto que a Igreja Oficial, por meio de seus missionários, pregava sobre pecado mortal, juízo final, morte, inferno etc., temas secundários à realidade do sertanejo goiano. É essa ênfase na resolução dos problemas do cotidiano um dos aspectos que justificam o significado do milagre no imaginário popular (ABREU, 2001, p. 12).

Referências

Fontes primárias

Caderno de Milagres (Cartas avulsas de 1912 a 1959) – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

Livro da Crônica das Missões de Goiás (1910-1934) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

¹⁶Os ex-votos antropomorfos são aqueles que representam o corpo humano – ou partes do corpo – em esculturas, pinturas, fotografias etc.

Bibliografia

ABREU, Jean Luiz Neves. O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 2001.

ANZAI, Leni Caseli. Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás (1888-1930). Dissertação Mestrado em História das Sociedades Agrárias, UFG, 1985.

BELTRÃO, L. Comunicação e folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias. São Paulo, Melhoramentos, 1971.

BONFIM, Luís Américo. Uma fábrica de relíquias: os ex-votos entre representação e a coleção. (Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, 2008).

CARVALHO, Márcia Alves F. de. A romaria do Divino Pai Eterno em Trindade de Goiás: permanências da tradição na modernidade (1970-2000). Goiânia: Ed. Kelps, 2009.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro, 10ª Edição, Ediouro, s/d.

DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? Rd. Rocco, Rio de Janeiro, 1986.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Ex-voto: imagen, órgano, tempo. Sans Soleil Ediciones, Chiribitas, 2013.

GODINHO, Lúri Rincon. Médicos e Medicina em Goiás: do século XVIII aos dias de hoje, 2ª ed. – Goiânia: UCG, 2005.

JACOB, Amir S. A Santíssima Trindade de Barro Preto. Trindade: Redentorista, 2000.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 15, agosto 2001, p. 74-82.

GOUVEIA, Almeida. Folclore, religião e medicina – aspectos da medicina popular. Salvador – Bahia, 1977.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX. Tese de Doutorado (História), UEP, Franca, 2004.

MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. Dos primeiros tempos da saúde pública em Goiás à Faculdade de Medicina. Goiânia: Cãnone Editorial, 2012.

PARKER, Cristián. Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina. Vozes, Petrópolis, 1996.

PEREIRA, José Carlos. Interfaces do Sagrado. Catolicismo popular – o imaginário religioso nas devoções marginais. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2011.

SALLES, Gilka Vasconcelos F. de. Saúde e doenças em Goiás (1826-1930). In FREITAS, Lena Castello Branco F. de (Org.). saúde e doenças em Goiás: a medicina possível: uma contribuição para a história da medicina em Goiás. UFG, Goiânia, 1999.

SANTOS, Miguel A. N. Trindade de Goiás: uma cidade santuário – conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro. Tese de Mestrado, UFG, 1976.

SILVA, Eduardo Duarte (Bispo). Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte da Silva – Bispo de Goyaz, Goiânia: UCG, 2007.

TEIXEIRA, L. C.; CAVALCANTE, M. M.; BARREIRA, K. S.; AGUIAR, A. C.; GOLÇALVES, S.D. & AQUINO, E. C. Figurações do corpo nos ex-votos: a devoção entre psicanálise e antropologia. In Revista Mal-Estar e Subjetividade, Fortaleza, vol. X, nº. 1, p. 283-301, mar. 2010.

Artigo recebido em: 28/07/2016

Aceito em: 26/09/2016

Do ritual à folkcomunicação: a interculturalidade no pagamento de promessas

*José Cláudio Alves de Oliveira¹
Genivalda Cândido da Silva²*

RESUMO

Este artigo é um recorte do segundo capítulo da dissertação de mestrado, que teve por objetivo, a partir das pesquisas empírica e bibliográfica, realizar um estudo comparativo entre os espaços expositivos que tem como objeto primaz de seus acervos, os ex-votos, ícones de rituais de fé, de cultura e da folkcomunicação, que transcendem o tempo, tendo sempre presente a interculturalidade em seu contexto narrativo e expressivo. Neste caminho, o texto visa apresentar as abordagens interculturais que circundam a folkcomunicação, os ritos e os ex-votos.

PALAVRAS-CHAVES

Ex-votos; interculturalidade; folkcomunicação; ritual; pagamento de promessas.

From ritual to folk communication: interculturality in the payment promises

ABSTRACT

This article is an excerpt from the second chapter of the dissertation , which was aimed , from the empirical and bibliographical research, a comparative study between the exhibition spaces whose primate object of their collections, ex-votos, icons rituals of faith, culture and folk communication that transcend time, bearing in mind interculturalism in its narrative and expressive context. In this way, the paper aims to provide intercultural approaches surrounding the folk communication, rites and votive

¹ Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pós-doutorado em Comunicação e Tecnologias, pela UMinho, Portugal. Professor da UFBA. Coordena o Núcleo de Pesquisa dos Ex-votos. E-mail: claudius@ufba.br

² Museóloga. Mestra em Museologia pela UFBA. Integrante do GREC/NPE. Atua nas áreas de patrimônio, comunicação, folkcomunicação, memória coletiva/social, história da arte, conservação, exposição documentação, religiosidade. E-mail: v.bridacandido@gmail.com

KEY-WORDS

Ex-votos; interculturality; folkcommunication; ritual; promises of payment.

O ritual no “cotidiano” sagrado

Os rituais são suscetíveis de produzir determinados efeitos ou resultados. Também são entendidos como um processo continuado de atividades organizadas, cuja prática está relacionada a ritos que envolvem também cultos, doutrinas e seitas encontradas não só na vida religiosa, mas em todas as esferas culturais, como escreveu Silva (2015, p. 89). Já no sentido figurado, ritual é uma rotina. Aquilo que habitualmente se pratica. É uma etiqueta, uma regra, um estilo usado no trato entre as pessoas.

Numa crença, um ritual está associado às práticas religiosas ou místicas, criadas em torno da ideia de se estabelecer uma “relação entre o ser humano e um ou vários seres sobrenaturais, também denominados divinos” (ELIADE, 1997, p. 19).

Eliade (1997, p. 22) cita que o significado de ritual “é muito mais complexo, e quando nos damos conta de todas as suas articulações compreendemos por que a consagração de um território equivale a sua cosmização” no que tange a necessidade de se ter um local apropriado para a realização da adoração e do culto.

Os cultos são também denominados de hierofanias que retratam e trazem no seu significado, o sagrado e o profano, pois “um ritual não se limita a repetir o ritual precedente – que é ele próprio, a repetição de um arquétipo” (ELIADE, 1997, p. 68), o mistério da renovação, o recomeço, o início da vida, a inserção do “primitivo” no tempo sagrado.

De acordo com Eliade (Idem, p. 49), o ser humano não encontra “significação nem interesse nas ações humanas (costumes sociais, sexo, nos trabalhos agrícolas, na cultura), senão na medida em que elas repetem gestos revelados pelas divindades”. Isso acontece, quando se refere aos objetos que passam a ter uma valorização e denominação de sacro ou erudito, após serem referenciados em algum momento em que houve uma ligação com o *divino*, e se tornaram invólucros de fenômenos simbólicos, não apenas pela valorização adquirida, mas também pelas representações mentais que despertam no ser humano.

Existem, evidentemente, exceções, em estudos de fatos isolados, ou excepcionalmente aos que os pesquisadores chamam de fenômenos, mas que podem ser interpretados como um efeito sociocultural em que todos componentes de um mesmo grupo partilham uniformemente de uma mesma crença/rito e que, de tempos em tempos, são ressignificados, porém, mantém a áurea criadora de tudo, a fé no *divino*. É o caso da cultura popular que, a longo tempo, se mantém viva, no cerne da criação, modificando-se com gestos, palavras e formalidades que são utilizadas, de maneira simbólica, para que seja acreditada e aceita como o foram ao longo dos processos civilizatórios.

No lado popular, o religioso não pode ser explicado, nem entendido, sem levar em conta o papel que desenvolve no meio no qual está inserido. No erudito, ele é explicado na prática, quando reconstrói e fomenta um novo significado às praticas religiosas tradicionais.

É possível perceber a circulação da comunicação religiosa que está intrinsecamente ligada à questão do tempo sagrado, como observa Eliade (1997, p. 66), ou seja, os processos comunicacionais se referem à diferença entre a produção do sacro e do erudito e o reconhecimento do popular, pois entre a existência do sagrado e sua aceção e remodelagem na linguagem dos espaços sacros físicos pelo fiel há “padrões, conexões que não aparecem a quem não participe daquele contexto”, como explica Eliade.

A repetição simbólica da cosmogonia³ que se segue ao aniquilamento simbólico do mundo velho regenera o tempo na sua totalidade. Não se trata unicamente de uma festa que vem inserir na duração profana o [instante eterno] do tempo sagrado: o que se tem em vista é, além disso, e como já dissemos a anulação de todo tempo profana escoado nos limites do ciclo que se fecha. [...] de se poder viver exclusivamente no tempo sagrado, o que equivale a projectar uma regeneração de todo o tempo, uma transfiguração da duração em eternidade. (ELIADE, 1997, 497).

Todo ser humano busca, em seus ritos, crenças, orações, divindades; curas, salvação, vida eterna, nem que esta seja em outro *plano*, mas que seja plausível a possível existência, como afirma Silva (2015, p. 88). Isto acontece na erudição com certo ceticismo; no popular com a fé e as crendices, no reconhecimento e aceitação do objeto artístico sacro, quando este

³ Teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Como não houve testemunhas, as teorias da formação do mundo assentam-se na *fé* (cosmogonias religiosas) ou no *cálculo* (cosmogonias astronômicas).

é inserido em local sagrado e compartilhado entre meios culturais buscando a preservação e a sua difusão. (Figura 1)



Figura 1. Ritual de amarrar fitinha no gradil do Santuário do Bomfim.

Crédito: Genivalda Cândido da Silva (2013)

2. Folkcomunicação como um discurso sempre presente na vida da “*massa erudita*”

De acordo com Melo “A Folkcomunicação já *nasceu* independente - apesar de, em certo momento de sua existência, necessitar de aprovação de um julgamento universitário” para tomar o mundo, como conceito. (MELO, 1980, VIII).

Quando defendeu sua tese de doutoramento – Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias – na Universidade de Brasília, em 1967, Luiz Beltrão realizou duplo pioneirismo. Mesmo já sendo jornalista e escritor consagrado, foi o primeiro docente de uma Faculdade de Comunicação que prestou exame de doutorado, submetendo-se com a necessária humildade ao julgamento universitário [...]. (MELO, 1980, p. 8).

A tese de Luiz Beltrão, intitulada “Folkcomunicação, um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias”, defendida no ano de 1967, na UNB, apresentou um estudo direcionado para uma área das comunicações até então não observada pelos cientistas: a “comunicação popular”. Melo (Idem) cita que “o interesse que desperta este estudo, analisando os sistemas de intercâmbio de informações nas chamadas “populações marginalizadas”, constituem os núcleos infraestruturais de todo o processo comunicativo do ponto de vista social (...)” (MELO, 1980, p. 14), porém, ainda não tão disseminados como as disciplinas mais clássicas da comunicação.

Até então, as tradições populares eram estudadas por áreas como o Folclore e as Humanidades. Foi com Beltrão (1967) que a análise da comunicação popular obteve novo rumo e campo de pesquisa, no qual podem ser colocados os *ex-votos*.

Há indícios que as pesquisas no campo Folkcomunicacional já haviam sido realizadas anteriormente, mas sem o reconhecimento que Beltrão conseguiu. Gordo (2015) relata que esse fato ocorreu com o arquiteto paulista Luis Saia, que compunha um grupo de pesquisa dirigido pelo escritor Mário de Andrade, membro do SPHAN⁴. Na época, Saia dirigia o DCPSP⁵ e resolveu desenvolver uma pesquisa com a finalidade de conhecer e documentar a música popular nordestina, muito dentro do pensamento regionalista de Gilberto Freyre.

A pesquisa não aconteceu de forma isolada, pois especialistas de outras áreas desenvolveram trabalhos semelhantes, dentre os quais a arquitetura e os costumes regionais (ANDRADE, 2004, p. 46). Luis Saia teve a incumbência de visitar igrejas, capelas e ermidas na tentativa de classificar a arquitetura de tais edificações religiosas. Então, Silva (1981) apud Gordo (2014) relatou que, durante as incursões realizadas pelo projeto, Saia conseguiu recolher a maior parte dos objetos que encontrou, sendo a maioria constituída de *ex-votos*.

Nesse primeiro momento, houve apenas a coleta e exposição dos objetos, denominado de “primeiro conjunto de documentação popular regional”, exposto na Discoteca Pública⁶ Municipal de São Paulo em 1935, o “Museuzinho da Discoteca”. Posteriormente, os resultados desse material transformaram-se em um livro, “Escultura Popular Brasileira” (1944), como informou Silva (Idem, p. 34) apud Gordo (Idem, p. 57).

Pode-se dizer que o resultado dessa coleta ganhou outra conotação, que abrange os vínculos entre a memória nacional e a cultura popular, através dos objetos registrados, catalogados e expostos, fazendo parte do acervo, também, as referências e anotações da arquitetura popular que foram registradas através das cadernetas de viagem, fotografias e do material antropológico e etnográfico comum à época. Na atualidade, esses documentos constam nos arquivos públicos do IPHAN, de São Paulo.

⁴ Instituto Histórico e Artístico e Nacional.

⁵ Departamento de Cultura da Prefeitura do Estado de São Paulo em 1938.

⁶ Iniciada em setembro de 1935 e dirigida por Oneyda Alvarenga, às discotecas públicas tornam possível o ensino vivo da música, a difusão do gosto da música entre todos – e procura equipamentos (sem “os”) mais modernos para registrar, em discos e filmes sonoros, a música erudita, a música folclórica, e instituir o arquivo da palavra. (BATISTA, 2004). Acesso: 15 de agosto de 2016.

Apesar de Saia ter dado início ao estudo dos ex-votos, à incursão sobre a cultura popular, a evidência de uma “folkcomunicação” aconteceu somente com Beltrão, quando se alavancou uma pesquisa abordada com maior intensidade e profundidade.

Assim, muitos dos temas ligados à cultura popular eram vistos, antes de Beltrão, como temas corriqueiros, curiosidades e, muitas vezes, como colecionismo. Quando Luiz Beltrão lançou a metodologia dessa nova disciplina no primeiro número da revista de Comunicação e Problemas INCINFORM, no ano de 1965, ele estava disseminando uma pluralidade acadêmica. A partir dessa colocação, os processos de entendimento e julgamento da cultura popular passaram a ser vistos de maneira diferente, principalmente considerando um objeto que não era muito estudado na área da comunicação: o *ex-voto*.

Por ser a Folkcomunicação uma nova área da comunicação social, que aborda de forma abrangente a interculturalidade, a ela são acarretadas muitas dúvidas e incertezas, assim como ambigüidades, como provoca Melo (1980):

Não obstante ao valor cultural e histórico dos estudos sobre a folkcomunicação, é impossível esconder que neles estão presentes algumas contradições e ambigüidades. [...]. Por exemplo, ao proclamar a folkcomunicação como um conjunto de formas de expressão das camadas marginalizadas da nossa sociedade, Beltrão foge inegavelmente à discussão sobre a questão das classes sociais no Brasil [...]. (MELO, 1980, p. VIII).

Apesar de a interculturalidade ser um conceito hoje mais em voga, o conhecimento acerca do termo distingue-se de multiculturalismo e pluralismo, principalmente pela sua ação direta, “fomentando o potencial criativo e vital resultante das relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos” (FLEURI, 2003, p. 17), ou seja, quando mais de duas culturas se interagem horizontalmente, e de forma integrada, em cujas relações estão as reciprocidades diante de diversidade, claro atentando para os naturais conflitos que urgem com a evolução da convivência.

A busca de referenciais epistemológicos pertinentes à vertente intercultural pretende, portanto, contribuir para superar a atitude de medo e a de indiferente tolerância ante ao “outro”, o que proporcionará a disponibilidade para a leitura positiva da pluralidade social e cultural, comunicacional e folkcomunicacional.

Com o aprofundamento dos estudos, acerca dos aspectos folkcomunicacionais, essas ambigüidades começam a se desfazer com os estudos referidos acima. Melo (Idem) afirmou

que essas características “ambíguas” jamais fizeram parte dos estudos e obras de Beltrão. “Tal peculiaridade não constitui traço específico da obra de Luiz Beltrão, sendo observada na produção literária e científica de boa parcela de intelectuais brasileiros [...]” (MELO, *Ibidem*, p. VIII).

De acordo com Carlini (1994), “faz-se necessário e cada vez mais que conheçamos o Brasil. Que, sobretudo, conheçamos a gente do Brasil. [...] se recorremos aos livros dos que colheram as tradições orais, e os costumes da nossa gente, desespera a falta de valor científico dessas colheitas” (CARLINI, 1994, p.24).

3. Adentrando os caminhos Folkcomunicacionais

O processo folkcomunicacional não é um processo horizontalmente “comum”, mas sim verticalizado, em que a comunicação de massa precisa ser concluída e entendida pelos receptores, isto é, ponderada. Segundo Edson Carneiro (1965), “o povo atualiza, reinterpreta e readaptam constantemente os seus modos de sentir, pensar e agir em relação aos fatos da sociedade e aos dados culturais do tempo fazendo-o através do folclore, que é dinâmico [...]”. (CARNEIRO, 1965, p. 43)

Agora podemos, de certo, tentar uma definição acerca do que é a Folkcomunicação: “A folkcomunicação é o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore”. (BELTRÃO, 1980, p. 24)

Ao analisar o processo da folkcomunicação, Beltrão descreveu o comunicador da *folk* como pessoa que tem, por personalidade marcante e determinante, a característica dos líderes de opinião identificada com grande prestígio na comunidade, algo independente da condição e posição social. É importante ressaltar que os discursos folkcomunicacionais com o passar dos tempos, deixaram de ser restringidos à comunidade que os criou. Sendo facilmente assimilados e disseminados, e por isso vem sendo reproduzidos por gerações.

Então, essa abordagem desejou considerar que os movimentos populares, expressos nos grupos marginalizados, são capazes de reproduzir concomitantemente o padrão básico da cultura dominante e sobressair, desfazendo, assim, a visão imperativa de que a cultura erudita é determinante para a cultura marginalizada, pois sabe-se que o maior contributo da

Folkcomunicação é a valorização dos diferentes modos com que os grupos marginalizados e de massa produzem e difundem sua cultura. Conforme assinala Gobbi (2007 p. 22):

O que percebemos na atualidade é uma busca, nem sempre perceptível pelos menos atentos, de ações que evidenciam costumes, credos e outras formas de participação social, presentes nas manifestações diversas e que repercutem intensamente nas camadas mais populares. São as formas culturais de um orbe específico e singular, mas não individual, incorporadas ao universo simbólico das comunidades periféricas, formando um mosaico de revelações singulares, mas não únicas, que rompe o isolamento social a que comunidades inteiras são submetidas por conta da chamada “globalização”.

Nesse contexto, pode-se trazer para a abordagem os ex-votos, os milagres, as promessas, as graças alcançadas, manifestações que advieram da religião do povo, das raízes da colonização, como bem retrata Benjamim (2003, p. 43-44): (Figura 2).

A prática mais tradicional da comunicação, nas devoções populares, é a entrega do ex-voto. No ex-voto paga-se o compromisso de natureza contratual com o santo. A entrega do ex-voto é, porém, a publicização da intervenção – o milagre ou, mais modestamente, a graça alcançada – mensagem cujos receptores são os outros devotos ou pessoas que circunstancialmente passem ou visitem o local da devoção. Quanto mais ex-votos depositados, mais provados ficam os benefícios alcançados pela intercessão do santo, o que faz crescer a fama e despertar o interesse de novos devotos.



Figura 2. Pagadores de promessas, em Monte Santo, Ba.
Créditos: Genivalda Cândido da Silva (2011).

O ex-voto fez e faz parte de toda essa evolução, tanto artístico-pictórica quanto comunicativa, interagindo o passado com o presente, mantendo diálogos com todos os tipos variados de grupos sociais.

Para Oliveira (2009, p.31), ao mesmo tempo em que o ex-voto é uma manifestação artístico-religiosa, ligada ao catolicismo, para outros pesquisadores esse elemento folkcomunicação é analisado, na sua contextualização pura, como objeto ritualístico de fé e agradecimento. Em outras linhas, aplicadas ao estudo do ex-voto, transversalizamos a mídia ex-votiva com a interculturalidade, que abarca os processos de memória, ou até mesmo de modo cultural, voltada aos patrimônios de várias épocas, que permanece até a atualidade. (Figuras 3 e 4).



Figura 3. Romeiros, pagadores de promessas. Santuário de Nuestra Señora de Guadalupe. Créditos: Projeto Ex-votos das Américas



Figura 4. Pagador de promessas no Santuário de Nossa Senhora Guadalupe, Guatemala. Créditos: Projeto Ex-votos das Américas.

Conclusões

A infinidade de peças encontradas em salas de milagres e museus podem ter diferentes significados e funções sintáticas interculturais retratadas nos ciclos de agradecimento, que nem sempre podem ser definidas, no primeiro contato, como um pedido de um agradecimento. Ela pode ser “solicitação de um dom de abertura” (MALINOWSKI, 1978, p. 424) ou uma oferta de renovação de voto, ou mesmo um objeto oculto cuja semiótica mais rigorosa pode se aventurar a desvendar.

Ao analisar os objetos, podem ser constatadas questões direcionadas à cultura, onde a capacidade finita de acolhimento, recepção e apropriação reside numa relação dialética entre

o fiel, o espaço e a fé, em que está inserida o reconhecimento de uma natureza devocional ou sacramental, derivando assim de sistemas de valores culturais antigos.

Os ex-votos, não possuem um estilo propriamente dito, ou uma “escola”, como é sabido, de outros estilos artísticos. A sua tipologia é vasta e variada, abrangendo desde os bilhetes e cartas aos tipos orgânicos - como mechas de cabelos, globo oculares, ou aos mais informatizados – a exemplo dos computadores, celulares, CDs e pen-drives; não deixando de citar as primeiras retratações, as pinturas ex-votivas e as esculturas em madeira ou parafina. (Figura 5).



Figura 5. Tipologias variadas ex-votivas. Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, São Paulo. Créditos: Projeto Ex-votos do Brasil.

Quando tratamos dos espaços expositivos desses objetos culturais, observamos que eles são separados em sua alocação e exposição. Os mais *simples e comuns* permanecem na Sala de Milagres, local de fácil acessibilidade, que ainda, apesar de várias intervenções contemporâneas, mantém certo ar de informalidade.

Diferente do que acontece no museu dos ex-votos, onde os objetos expostos são narrativas de séculos passados. Alguns não apenas simbólicos, mas também “monetários”, como os objetos esculpido em prata, ouro, ou as raras pinturas de coronéis, comendadores, enfim, abalizadas como objetos de arte.

Pode-se observar que numa sala e num museu não há uma estrutura básica religiosa exigida para se adentrar aos espaços. Os fiéis veem no Santo de sua devoção a esperança da vida, e a superação das dificuldades da vida presente. Quando esses adentram na sala de milagres, o que eles absorvem é a possibilidade de seu pedido ser alcançado, pois em

exposição encontram-se relatos de pessoas que, assim como eles, passaram por situações adversas, algumas com casos iguais ao que está vivenciando, outros em situações mais complicadas do que a que se encontram.

Porém, é observado que após certo período, a intervenção do Santo faz com que esses fiéis desfrutem das graças divinas. Essa comunicação é absorvida como uma chance, uma possível dádiva divina. Isso faz com que mais e mais fiéis cheguem ao local e façam seus pedidos, gerando, assim, o processo folkcomunicacional.

Referências

ANDRADE, Mario de. **Religião e Magia, música e dança, cotidiano**. 2004, p. 46. Disponível in: <https://books.google.com.br/books?id=DIVYzmIEPr4C&pg=PA51&lpg=PA51&dq=livro+sobre+escultura+popular+brasileira+de+Luiz+Saia&source> Acessado em 15 de jul 2015.

BATISTA, Marta Rossetti (org.). **Coleção Mário de Andrade**. São Paulo: USPIANA, 2004. In: <https://books.google.com.br/books?id=DIVYzmIEPr4C&pg=PA51&lpg=PA51&dq=livro+sobre+escultura+popular+brasileira+de+Luiz+Saia&source> Acesso: 15 de agosto 2016.

BELTRÃO, Luis. **Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação e expressão de ideias**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

BENJAMIN, Roberto. *Devoções populares não canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa*. **Revista Internacional de Folkcomunicação**. v. n 1. 2003. Disponível in: <http://www.uepg.br/revistafolkcom/anteriores/revista01.pdf> . Acessado em 22 de maio de 2016.

CARLINI, Álvaro. *Martin Braunwieser na viagem da missão de pesquisas folclóricas (1938): diário e cartas*. **Revista de História - FFLCH- USP**, São Paulo: 1994, v. 1, n. 1, p. 107 – 116. I Simpósio Latino Americano de Musicologia, Curitiba, 1997.

CARNEIRO, Edson. **Dinâmica do Folclore**. São Paulo: Civilização Brasileira. 2ª Ed. 1965.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Edições ASA, 1997.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. **in Revista Brasileira de Educação**, n 23, 2003.. <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a02.pdf>

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**. São Paulo: Circulo do Livro, 1990.

GOBBI, Maria Cristina. *A mídia das comunidades periféricas: folkcomunicação a mídia dos excluídos*. **Cadernos de comunicação**. Série Estudos, v. 17. Rio de Janeiro, 2007. Secretaria Especial de Comunicação Social.

GORDO, Luís Erlin Gomes. **Ex-votos: A saga da comunicação perseguida**. São Paulo: Ave Maria. 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 2 ed. São Paulo: Abril, 1978.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: História, taxinomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 1980.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. *Forma e conteúdo*. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 4, nº 41, fev. 2009.

SILVA, Genivalda Cândido da. **Abordagens e discussões sobre o espaço museal, a patrimonialização e a comunicação cultural no estudo comparativo entre o Museu e a Sala de Milagres do Santuário do Bomfim, em Salvador, Ba**. UFBA. 2015 *IN*: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18830> (Dissertação de mestrado).

Artigo recebido em: 01/08/2016

Aceito em: 26/09/2016

A religiosidade no Quilombo do Peropava no Vale do Ribeira: distanciamento das raízes africanas e do reconhecimento cultural

*Cristina Schmidt¹
Kelli Pereira Oliveira²*

RESUMO

O estudo da cultura do negro no Brasil, iniciado na Era Escravocrata, ganhou grande foco no tocante de suas danças e alimentação, bem como de suas religiões. Na contemporaneidade, o foco amplia-se para toda a complexidade de seus saberes e fazeres no sentido de compreender, entre os remanescentes de quilombolas, como essa cultura se organiza e se posiciona em novo momento. Este artigo tem como objetivo trazer um olhar investigativo sobre a comunidade quilombola do Peropava, na cidade de Registro no Vale do Ribeira/ SP, a fim de trazer algumas de suas características atuais, bem como, descrever o percurso histórico-religioso ímpar. Os resultados mostram que, por meio de uma formação religiosa Adventista, a transmissão de valores e a construção da identidade cria um distanciamento das raízes africanas. Inclusive, afastando de processos de reconhecimento cultural e inclusão social.

PALAVRAS-CHAVES

Cultura Quilombola, Religiosidade, Reconhecimento cultural, cultura dos marginalizados, Inclusão social.

Religiosity in Quilombo Peropava in the Ribeira Valley: Distancing of African roots and recognition culture

ABSTRACT

¹ Doutora em Comunicação pela PUC-SP. Coordena o Mestrado em Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes (UMC), onde também é professora e pesquisadora. E-mail: crisschmidt@umc.br

² Mestre em Políticas Públicas pela Universidade Mogi das Cruzes UMC; Graduada em Letras pela UNISEPE; Pesquisadora no Núcleo de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade de Mogi das Cruzes UMC. E-mail: kelipeoli@gmail.com

The black culture studies in Brazil, started in the Age slave, was very focused in terms of their dances and food, as well as their religions. In contemporary times, the focus extends to the complexity of their knowledge and practices in order to understand, among the remnants of quilombo, as this culture is organized and positions at the new time. This article aims to bring an investigative look at the quilombo of Peropava in Registration city in the Ribeira Valley / SP, in order to bring some of its current features as well, describe the unique historical-religious route. The results show that, by means of a Adventist religious background, the transmission values and the construction of identity creates a gap of African roots. Even away from cultural recognition processes and social inclusion.

KEY-WORDS

Quilombo culture, religiosity, cultural recognition, culture of marginalized social inclusion.

Introdução

O negro, antes mesmo de ser comercializado como mão de obra pelos europeus, já era escravizado e comercializado pelos mercadores árabes e levados para a Arábia e mercados orientais no Mediterrâneo, onde serviam aos sultões e xeiques. Schilling (2009, p. 02) relata que as tribos africanas lutavam entre si e a tribo derrotada era vendida como escrava aos árabes. Com a decadência do ouro, os europeus viram como um grande negócio a venda da mão de obra negra e no século XVI, com a produção de cana de açúcar, os escravos começaram a ser vendidos ao Brasil para substituírem a mão de obra dos escravos nativos do Brasil, os indígenas, pois não possuíam a mesma resistência do negro diante do trabalho pesado e condições precárias nas plantações de cana (UNESCO, 2010, p. 34).

Os negros eram trazidos nos porões dos navios negreiros superlotados, nos quais muitos morriam de doenças e maus tratos pelas condições subumanas de transporte. Ao chegarem ao Brasil, eles trabalhavam de sol a sol, em péssimas condições de trabalho e alimentação precária e, durante a noite, eram acorrentados nas senzalas. Essa situação degradante e cruel gerava grande revolta nos escravos e, antes de conseguirem a abolição da escravatura por meio da Lei Áurea assinada em 1888, muitos negros se rebelaram contra o sistema escravocrata e fugiam de seus senhores e, refugiando-se nas florestas, criaram grupos os quais eram chamados de Quilombos. Esses quilombos eram organizados de acordo com sua cultura africana sob o comando de um líder, onde os negros eram livres para praticarem suas danças, religiões e cultura. (RIBEIRO, 1995)

Os quilombos brasileiros, também eram chamados de mocambos, por meio de estratégia de oposição, marcados pela estrutura escravocrata, regidos por outra forma de vida, outra referência social, em que se encontravam os mais diversos tipos de tribos africanas marcadas pela opressão. Isso contribuiu para o surgimento de laços fraternos e união no uso das terras, formando assim, uma sociedade solidária diante das barbáries enfrentadas. Os quilombolas, em busca de escape e resistências às inúmeras violações sofridas pelos colonizadores se refugiavam nas religiões, nas danças e formas de expressão nas rodas de contos e histórias, perpetuadas pelo que foi passado aos seus descendentes. (RIBEIRO, 1995)

Quilombo é uma palavra de origem banta, que vem de *Umbundo Kilombo*, que significa instituição política e militar. Embora para a sociedade brasileira da época, esta insubmissão tenha sido sinônimo de fraqueza e inferioridade, pois eram vistos como preguiçosos e negligentes por fugirem do trabalho que lhes era imposto. (CARVALHO, 2012, p. 34)

Isso persistiu por mais de um século, quando na Constituição Federal de 1988, caracterizada por ser democrática igualitária e de garantia dos direitos sociais, resgata o valor e o reconhecimento dessa cultura e seus patrimônios. Com a Constituição, coube ao Estado uma maior responsabilidade na regulamentação, financiamentos e realização de políticas sociais e lhe foi assegurado o dever em áreas como educação, saúde e cultura.

A Constituição Federal de 1988 garantiu, de forma relevante, a democratização de questões que dizem respeito às expressões culturais e à preservação do meio ambiente, considerados patrimônios fundamentais. Com a sua promulgação também surgiu maior valorização de bens culturais material e imaterial e manifestações festivas dos afros brasileiros e indígenas (SILVA, 2009, p. 26), contribuindo com a dignidade humana e qualidade de vida.

Nesse sentido, as reflexões que seguem abaixo fazem parte de uma pesquisa qualitativa no Quilombo de Peropava, na cidade de Registro – Vale do Ribeira – no sul do Estado de São Paulo. O método para a coleta de dados foi composto por levantamento bibliográfico, documental e com observação direta na Comunidade Quilombola. A análise dos dados procurou percorrer os caminhos da pesquisa descritiva, trazendo os dados coletados à luz das teorias da folkcomunicação, no sentido de localizar o grupo marginalizado em momento social contemporâneo.

1. Cultura dos marginalizados e religiosidade afro-brasileira

Luiz Beltrão ao definir sua teoria da Folkcomunicação aborda a comunicação como um processo inerente à cultura e que se constitui das expressões diversas de cada grupo em forma de manifestações culturais como: festas, literatura de cordel, grafite, ritual religioso, dança, alimentação, etc. Ele diz que a comunicação ocorre entre os membros desses grupos em linguagens e meios compreensíveis entre eles. Além disso, traz uma reflexão sobre os grupos culturais que compoem esse contexto comunicativo à margem. Uma comunicação que está à margem dos grandes veículos de comunicação, ou seja, distante dos meios de massa por ser produzida pelos grupos populares. Ou seja, para ele, essas folkcomunicações são produzidas por grupos que estão à margem dos processos hegemônicos. (SCHMIDT, 2012, p.120)

Esses grupos são definidos como audiência (*usuário*) da folkcomunicação trazendo conceitos e origens dos grupos que estão à margem definidos por Luiz Beltrão como três grupos principais: rurais marginalizados, urbanos marginalizados e culturalmente marginalizados. Esses grupos ficam à margem por diferentes razões, mas principalmente por não terem acesso aos meios hegemônicos. Beltrão (1980) ainda traz em seu livro *Folkcomunicação a Comunicação dos Marginalizados*, todo o processo de colonização brasileira e os desdobramentos econômicos que vieram e foram colocando à margem muitos grupos. O autor deixa em evidência os índios, que tiveram uma transformação cultural radical por parte, principalmente, da atuação Jesuíta. E, também, a cultura negra, pelo impactante processo de escravidão e difícil reconhecimento cultural, principalmente no que se refere à sua religiosidade.

No campo da antropologia, a cultura tem um sentido imanente, ou seja, algo que o indivíduo traz em seus saberes e fazeres, uma herança herdada por gerações que pode retratar e definir o modo de vida de um povo, ou de uma sociedade inteira. Segundo Chiachiri (2013) a antropologia analisa a relação do indivíduo e seu comportamento diante dos demais indivíduos entre si e sua relação com a natureza, a humanidade vista em partes como um povo, uma tribo, um povo, uma nação e a partir deste ponto passa a ser vista como um todo.

É preciso compreender que as pessoas fazem parte, durante a sua existência, de grupos sociais diferentes, como o grupo da igreja, o grupo dos comerciantes, o grupo das mulheres, e esta participação nestes diferentes grupos sociais são

fatores que contribuem para a formação da identidade de uma pessoa. (SILVA, 2009, p. 36)

A cultura de um povo, de modo geral, representa o seu modo de vida e sua visão de mundo, essa visão de mundo passa por um processo de comunicação entre pessoas e grupos, que transmitem por várias gerações seus valores, princípios e suas crenças. Cultura é, portanto, um processo de transmissão de saberes, de comunicação de valores e referências próprias a cada tempo. Sob o olhar da folkcomunicação, Schmidt afirma que:

São diversas as formas de expressão popular que fazem a transmissão de valores e sentimentos como mídias próprias ao público. Inúmeros são os formatos e mensagens que apresentam essas significações. A cultura é a grande tela onde estão configuradas essas maneiras de exibir os conteúdos produzidos no cotidiano de cada grupo, de acordo com as suas necessidades materiais e imateriais. (SCHMIDT, 2012, p.121).

Atualmente as opressões e a luta dos negros em busca do reconhecimento e fortalecimento de identidade continua cada vez mais intensas. Os quilombolas, alguns ainda iletrados, mantém suas tradições orais, como forma de resistir às pressões de latifundiários, de especuladores imobiliários, de grupos religiosos com outras denominações, e do Poder Público; e para conseguir a manutenção ou reconquista de suas expressões culturais e das terras garantidas por lei. “A invenção de identidades político-cultural é recorrente, ela acontece sempre que determinado grupo põe-se em movimento para reivindicar o que lhe é essencial. No caso das comunidades quilombolas, a terra”. (SILVA, 2009, p. 36)

A cultura negra, assim como a sua religião, passa a ser vista como uma forma de resistência e então, como as demais manifestações culturais, deveria ser sufocada e dizimada. Mesmo com as diferenças étnicas encontradas entre os escravos, pois os escravos de mesma etnia eram separados e os de diferentes origens étnicas eram instigados a gerar conflitos entre etnias rivais para que assim, impedindo, assim, as revoltas de grupos e amistosidade entre as tribos. Com esse agrupamento interétnico, as formas religiosas foram recriadas e sobreviveram.

Essas diversidades de religiões refletiam nos numerosos grupos culturais a que os negros escravizados pertenciam. Por esse motivo houve o sincretismo entre as religiões africanas e não como muitos acham que houve entre o candomblé e o catolicismo. — Acreditamos que seja possível falar em sincretismo, no caso da umbanda. Nela, as divindades e os ritos não se justapõem apenas. Fundem-se. A fusão opera-se em níveis ideológicos, pois a doutrina incorpora os diversos valores das demais regiões. (SILVA, 2009, p. 47).

A religião africana passou pelo processo de sincretismo étnico, imposto inicialmente pelos comerciantes de escravos e depois pelos colonizadores portugueses; e atualmente pelas novas denominações religiosas cristãs, visando a aculturação religiosa e política, bem como a soberania social e econômica. Processo que percorreu e se mantém na história brasileira.

As formas de religiosidade tomaram corpo e aqui passaram por adaptações e transformações, sendo um grande exemplo de resistência cultural, pois no Novo Mundo, os africanos e africanas escravizados se defrontavam com as imposições do sistema colonial, que não só os submetiam ao trabalho forçado, como também os faziam assumir os signos culturais dos senhores de escravos e engenho, tais como língua e religião, sendo então impostos a respeitar um deus cristão. (SILVA, 2009, p. 45)

Segundo Prisco (2012) os cultos de matrizes africanas que se destacam no Brasil são:

Batuque - Rio Grande do Sul, e se estendeu para países vizinhos como Uruguai e Argentina. É fruto de religiões dos povos da Costa da Guiné e da Nigéria, como as nações Jeje, Ijexá, Oyó, Cabinda e Nagô.

Candomblé- Do Calundu colonial da Bahia surgem os primeiros terreiros de candomblé e com eles a organização político-social-religiosa.

Cabula - é o nome pelo qual foi chamada, na Bahia, uma seita surgida no final do século XIX, com caráter secreto e fundo religioso. Além do cunho hermético, a seita mantinha forte influência da cultura afro-brasileira, sobretudo dos malês, bantos com sincretismo provocado pela difusão da Doutrina Espírita nos últimos anos do século XIX. A Cabula é classificada como candomblé de caboclo, considerada como precursora da Umbanda, persiste ainda como forma de culto nos estados da Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Culto aos Egungun é uma das mais importantes instituições, tem por finalidade preservar e assegurar a continuidade do processo civilizatório africano no Brasil, é o culto aos ancestrais masculinos, originário de Oyo, capital do império Nagô, que foi implantado no Brasil no início do século XIX. O culto principal aos Egungun é praticado na Ilha de Itaparica no Estado da Bahia, mas existem casas em outros Estados.

Catimbó- Concebe-se como Catimbó-Jurema, ou simplesmente Jurema, a religião que se utiliza de sessões de Catimbó na veneração da Jurema sagrada e dos Orixás (sendo estes últimos inexistentes no culto catimbozeiro original).

O Catimbó-Jurema é um culto híbrido, nascido dos contatos ocorridos entre as espiritualidades indígena, europeia e africana, contatos esses que se deram em solo brasileiro, a partir do século XVI, com o advento da colonização.

Umbanda é uma religião brasileira que sincretiza vários elementos, inclusive de outras religiões como o catolicismo, o espiritismo, as religiões afro-brasileiras e a religiosidade indígena. A palavra umbanda deriva de m'banda, que em quimbundo significa "sacerdote" ou "curandeiro".

Quimbanda. - é uma ramificação da umbanda desde a sua fundação pelo médium brasileiro Zélio Fernandino de Moraes, já que o mesmo admitiu ter um exu como guia por ordens de seus guias. Assim como qualquer religião, dentro da quimbanda, existem várias linhas de desenvolvimento, mas o princípio de trabalhar respeitando as leis da Umbanda é fundamental, uma vez que estas entidades são comandadas pelas entidades da Umbanda, que é sua matriz.

- A Nação Xambá é uma religião afro-brasileira ativa em Olinda, Pernambuco.

Omolocô é um culto originário do Rio de Janeiro com práticas rituais e de culto aos Orixás e que aceita cultos, aos Caboclos, aos Pretos-velhos e demais Falangeiros de Orixás da Umbanda. O culto Omolocô é apontado por estudiosos do assunto e praticantes como um dos principais influenciadores da formação da Umbanda africanizada ao lado do Candomblé de Caboclo, do Cabula e do próprio Candomblé. Teria surgido, segundo Tancredo da Silva Pinto entre o povo africano Lunda-Quiôco. (PRISCO, 2012, p.3-4)

Essas religiões trazem uma complexidade de diferenças que vão das origens aos rituais, compõem formas diferentes de ritmos, canções e vestimentas, histórias e localidades. Mas aqui destacamos os instrumentos que marcam a musicalidade e as danças evidenciadas em todas as expressões. Instrumentos muito diferenciados dos utilizados com a formação cristã que recebem no Brasil. Os instrumentos predominantes são os de percussão como o: Afoxé – formado por uma cabaça revestida com uma rede de miçangas; Kora – instrumento com 21 cordas, feita cabaça cortada e pele, com som semelhante à harpa – era usada em rituais dos africanos muçulmanos; os Tambores ou macumbas, principal instrumento musical – feito em diferentes tamanhos em bambu ou madeira, com couro na parte superior- eles eram utilizados para diferentes formas de expressão: dos rituais religiosos aos festivos, e também como meio de comunicação entre comunidades distantes.

2. O Quilombo do Peropava

A Comunidade quilombola do Peropava encontra-se em um bairro rural situado a nordeste do centro urbano da Cidade de Registro³, tendo por limite sul Juquiá e a Sudeste Iguape, localiza-se entre os rios Guaviruva e Peropava. O acesso ao quilombo se dá por meio de estrada de terra – estrada que se inicia no quilometro 426 da BR 116, sentido São Paulo. Percorrem-se, nesta estrada 11 km até chegar à sede da Comunidade do Peropava.

A comunidade se formou com a chegada de escravos libertos vindos do bairro de Guaviruva e da cidade de Iguape. Esses ex escravos vieram em busca das terras para plantio e moradia, onde poderiam criar seus filhos. A história desta comunidade inicia-se na Vila de Iguape, onde na metade do século XVII, trouxeram os primeiros escravos para a exploração do ouro nos rios do Vale do Ribeira. A maioria dos negros vindos de diversos pontos da África, ficava na Vila de Iguape, os demais distribuídos na cidade de Iporanga, Apiaí e Eldorado. No século XVIII, o município de Iguape teve um declínio econômico, devido a escassez do ouro e os negros passam a trabalhar nas plantações de arroz, nova atividade econômica de Iguape, que exigiu maior quantidade de mão de obra, onde cada vez mais escravos eram trazidos para a Vila.

Em 1808, a população de Iguape era composta por 3.349 pessoas, dessas 1747 eram brancos, 640 negros livres e 952 escravos (FORTES, 2000), se observarmos essa população, a soma de negros livres e escravos chega a 1.592 pessoas, quase metade da população Iguapense. Após a morte de seus proprietários, que em seus testamentos determinavam quais escravos teriam direito a liberdade, parte desses escravos conseguiram ser libertos e ainda outros compraram sua alforria.

³ A cidade de Registro está localizada na região Sul de São Paulo e é uma das cidades que compõem o Vale do Ribeira. A cidade tornou-se abrigo para os primeiros japoneses vindos para o Brasil, que utilizavam a terra para a agricultura, mas já possuía uma população significativa de negros. A Economia é predominante na agricultura e na pecuária, com poucas indústrias de beneficiamento. Tem um grande índice de desigualdade social, cultural e econômico. Seus indicadores sociais se confrontam, pois possui áreas de boa estruturação, com o maior centro comercial do Vale do Vale do Ribeira, onde se encontra uma diversidade de comércio e serviços. Porém, parte do município possui uma população vivendo em situações precárias, onde a pobreza os priva dos serviços públicos e privados e, para obterem o mínimo necessário, precisam se deslocar para o centro urbano em busca dos mais simples serviços. A ausência de grandes empresas e indústrias na cidade levam muitos jovens a irem embora, após concluírem o Ensino Médio, em busca de emprego e melhores condições. Conforme mostra o site da cidade de Registro/ SP (2013) o município possui 54.261 habitantes, população urbana de 48.169 e população rural de 6.092. A cidade ainda possui 3% de crianças fora da escola. As áreas rurais, como o quilombo, não possuem escolas de Ensino Fundamental II e Ensino Médio, fazendo com que as crianças e jovens tenham de se deslocar para o centro da cidade ou escolas de bairros mais próximos para poderem continuar os estudos.

Muitos escravos ainda conseguiam barganhar com seus senhores e tinham permissão para, nas folgas, plantarem suas próprias roças em terras cedidas ou até mesmo prestar pequenos serviços a outros senhores onde o dinheiro obtido ficava para si. (REIS e SILVA, 1989) Assim aconteceu com Francisca e Domingos Alves, negros livres que no registro de Terras de Iguape estão como proprietários de terra localizada no bairro Guaviruva, as margens do Rio Peropava. Os pais de Francisca, até quando ela tinha dez anos de idade, eram escravos. A senhora Chica, como era conhecida no bairro Peropava é mãe de Chico Alves, Joaquim Alves e José Francisco Alves.

No início do século XIX, devido o aumento da família, as terras de Chica e Domingos tornou-se insuficiente para que os seus filhos pudessem plantar e viver, o que os levou a deixar seus pais e sair a procura de novas terras livres nos sertões de Iguape. Chico Alves e José Francisco Alves com suas esposas, Lucia Maria do Espírito Santo e Rosa, respectivamente, foram os primeiros moradores da comunidade Peropava; enquanto Joaquim Alves e sua esposa Maria Constância se instalaram no bairro do Morro Seco, onde se formou outra comunidade Quilombola. Eles foram os primeiros moradores do Quilombo Morro Seco⁴. Este grupo familiar ficou sendo conhecido como Mocafe ou mucafre⁵, como pronunciam os mais velhos da comunidade.

Por volta de 1870, chegou a Peropava Antônio Evaristo Bruno de Melo, escravo liberto vindo de Iguape que se casou com Sofia, irmã de Lucia. Seus descendentes se casaram, vivem no quilombo até hoje e muitos se casaram com os *mocafes*. A comunidade do Peropava, segundo os dados da Fundação ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo), conta com 25 famílias pertencentes à comunidade.

A comunidade do Peropava, assim como os demais, é formada por remanescentes de quilombo e terceiros (não quilombolas). Esses terceiros se apropriaram da terra, pois os quilombolas não registravam suas terras, compartilhando a concepção de que terra tem um

⁴ O Quilombo do Morro Seco foi reconhecido como Remanescentes de Comunidade de Quilombo em 2006.

⁵ A palavra Mocafe ou mucafre é de origem árabe e significa dos Cafres. Esses eram considerados os gentios e idólatras, e por isso, os negros pagãos da África oriental também eram chamados da mesma forma; assim como o povo banto de Moçambique, África do Sul e dos demais países do sudoeste da África também. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII, este termo era usado pelos europeus designando os negros vindos da região africana conhecida como Cafria. Depois, no Brasil, se tornou um termo pejorativo, que significa pessoa rude, bárbara e ignorante, dirigida aos negros escravizados, que vinham da África e não eram batizados. Muitos membros da comunidade utilizavam o nome *Mocafe* como sobrenome.

valor moral, é um bem de uso social que supre as necessidades do grupo por meio do trabalho.

A comunidade quilombola do Peropava, ao longo dos anos, sofreu muitas transformações culturais que modificam radicalmente sua formação; assim, ganharam características particulares que ainda não foram encontradas nas demais comunidades da região do Vale do Ribeira. A transformação mais marcante nessa localidade é referente à religião, em que desde 1940 tem a predominância da Congregação Cristã no Brasil (CCB). Essa predominância será determinante para a continuidade do grupo social em Peropava, a forma como as pessoas se relacionam com a cidade, com seus familiares, e com a questão da descendência africana – inclusive no que se refere à condição de Quilombola.

A Congregação Cristã no Brasil, conhecida como CCB, é uma religião pentecostal onde seus membros procuram seguir à risca sua doutrina. Esta religião, por meio de sua doutrina clara e objetiva, está ligada diretamente ao modo de viver da comunidade. Segundo o relatório feito pela Fundação Instituto de Terras de São Paulo (2011)

A religião tem um papel importante para a sociabilidade dos moradores de Peropava, pude notar a convivência de valores e normas tradicionais com a doutrina da Congregação Cristã. Assim, em Peropava a população tem procurado um caminho alternativo entre a doutrina pentecostal e as crenças tradicionais da comunidade. Fato que a difere de outras com unidades quilombolas, onde muitas vezes as religiões pentecostais e neopentecostais representam um foco de conflitos; que às vezes provoca do termo quilombo por parte do grupo. (ITESP, 2011)

Esse caminho alternativo colocado pelo ITESP, está relacionado à algumas atividades festivas que misturam-se ao catolicismo, como realização de quermesse. E também, com a confecção da farinha de mandioca que é uma forma de renda herdada dos antepassados e dos indígenas. Muito embora, as lideranças da Congregação tenham buscado outras formas de profissionalização e de incentivos governamentais para que a comunidade tenha atividade profissional. As últimas negociações com o Governo do Estado de São Paulo foram ao encontro de implantar uma panificadora no Quilombo.

Porém, desde 1940, a comunidade de Peropava é evangelizada de acordo com os dogmas dessa denominação religiosa: dos batizados – com rituais e nomes bíblicos utilizados - aos casamentos; na forma de vestir das mulheres, dos homens e das crianças; na forma de fazer seus rituais, suas músicas; em sua relação com a natureza e com a história. Tudo é

marcado sobremaneira, com demandas e prioridades diferenciadas, ao ponto de ser a última comunidade no Vale do Ribeira (são aproximadamente 50 comunidades remanescentes) a se assumir como afrodescendente e a reivindicar seus direitos constitucionais de quilombolas. De outro lado, as relações com a cidade de Registro em termos políticos e sociais são aproximados por conta dessa história diferenciada, mas nem por isso menos marginalizada.

Em sua distancia geográfica da cidade em 14 km, Registro está predominantemente administrada e pautada por grupos de outras descendências, tais como a japonesa, que é maioria da população, e outros grupos de descendência árabe, italiana, portuguesa onde a religião principal é a católica. Com isso, as demandas sociais são mais atendidas quando ligadas aos grupos majoritários, seja em número ou em poder econômico e político.

Distância também de suas crenças e rituais tradicionais, pois a Congregação Cristã no Brasil possui doze pontos de doutrina fundamentados na Bíblia Sagrada; mas, no que se refere aos princípios que vão de encontro com os da Comunidade quilombola vale citar quatro:

1 - Nós cremos na inteira Bíblia Sagrada e aceitamo-La como infalível palavra de Deus, inspirada pelo Espírito Santo. A Palavra de Deus é a única e perfeita guiada nossa fé e conduta, e a Ela nada se pode acrescentar ou d'Ela diminuir. É, também, o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê. (II Pedro, 1:21; II Timóteo, 3:16-17; Romanos, 1:16)

2 - Nós cremos que há um só Deus vivente e verdadeiro, eterno e de infinito poder, Criador de todas as coisas, em cuja unidade estão o Pai, o Filho e o Espírito Santo. (Efésios, 4:6; Mateus, 28:19; I João, 5:7)

5 – Nós cremos que o novo nascimento e a regeneração só se recebem pela fé em Jesus Cristo, que pelos nossos pecados foi entregue e ressuscitou para a nossa justificação. Os que estão em Cristo Jesus são novas criaturas. Jesus Cristo, para nós, foi feito por Deus sabedoria, justiça santificação e redenção. (Romanos, 3:24-25; I Coríntios, 5: 17)

9 – Nós cremos na necessidade de nos abster das coisas sacrificadas aos ídolos, do sangue, da carne sufocada e da fornicção, conforme mostrou o Espírito Santo na Assembleia de Jerusalém (Atos, 15: 28-29; 16: 4; 21: 25) (CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL, 2004).

Ao observar esses pontos de doutrina, percebe-se claramente que a religião adotada pelos remanescentes quilombolas em Peropava choca-se com a tradição religiosa africana, principalmente na questão dos santos e coisas sacrificadas aos ídolos, prática constante em algumas religiões de matriz africana. Além das roupas protocolares como saias e véus para as mulheres, calça e camisa social para os homens, as crianças são ensinadas desde pequenas a

orarem, a frequentarem os cultos da igreja e a seguirem a doutrina. Outro aspecto muito importante, no quilombo do Peropava, os moradores cederam uma área para que construíssem a Igreja Adventista, área esta que faz parte de sua herança cultural, faz parte do Quilombo.

No que se refere ao ritual religioso propriamente, e como citamos acima os instrumentos utilizados em cerimônias afrodescendentes, na CCB do Quilombo de Peropava possui uma orquestra com uma grande diversidade de instrumentos. Formada por seus membros, onde uns aprendem até tornarem-se aptos a ensinarem aos demais, esta orquestra foi criada exclusivamente para executar os louvores e cânticos durante os cultos, auxiliando o canto. As mulheres participam da orquestra tocando órgão eletrônico. Em Peropava tem duas organistas que se revezam nos dois dias de culto (quinta-feira à noite e domingo à tarde) e três músicos, contando com o encarregado de orquestra. Os homens tocam outros instrumentos como o violino, o saxofone, e alguns poucos de percussão. Essa organização reflete a mesma no interior da Igreja, onde há tarefas diferenciadas, lugares diferenciados – inclusive com separação entre homens e mulheres nos bancos durante o culto.

Conclusões

A comunidade quilombola caracteriza-se como um polo propagador de cultura e história dos afrodescendentes. Seu propósito está além da promoção individual ou de pequenos grupos, mas na promoção do quilombo como um todo. A comunidade deve participar efetivamente de programas que atendam ao bem estar e o desenvolvimento do quilombo. Como vimos, no Quilombo do Peropava a religiosidade completamente alterada, está com dupla interferência: por um lado, busca integrar o grupo com a cidade de Registro e com a realidade econômica com busca de alternativas de promoção de renda. Por outro, está a quase 80 anos desconstruindo uma identidade cultural importantíssima para o enraizamento de gerações. Desconstruindo uma história que distancia toda uma comunidade e seus descendentes dos direitos constitucionais.

Por fim, inseridos em uma cultura religiosa diferenciada das origens e matrizes africanas, os quilombolas de Peropava os processos de folkcomunicação ficam diferenciados em termos de audiência, pois uma traz as referências do contemporâneo com a religião protestante; e outra, pede as referências ancestrais. Com isso, gera maior dificuldade em

trazer sua identidade histórica e provoca maior distanciamento para atingir a plena conquista dos direitos previstos na Constituição, que garantem aos quilombolas seus direitos mesmo após grandes transformações de questões religiosas. Para isso, é fundamental o resgate histórico de seu passado, a compreensão de que mesmo que haja transformações religiosas na comunidade, sua história de grupo marginalizado com muitas lutas não mudou; e suas tradições e culturas, assim como as dos demais povos não se perderam, mas se recriaram, se reinventaram para novos enraizamentos.

Referências

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilton. **Inventário Cultural do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

BELTRÃO, LUIZ. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal.

CARVALHO, Patrícia Marinho. **A travessia Atlântica de árvores sagradas**: Estudos de paisagem e arqueologia em áreas de remanescente de quilombo em Vista Bela, MT. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Estadual de São Paulo, 2012.

CHIACHIRI NETO, Antônio Roberto. **Comunicação, tecnologia e cidadania**. São Paulo: Plêiade, 2013.

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL (São Paulo, SP). Estatutos. São Paulo, 2004.

FORTES, Roberto. Iguape...nossa história. Iguape, SP. Edição do Autor, 2000.

MORAIS, Caroline de Oliveira et al. **Comunidade de Peropava: resistências e Permanências**. In: ENCONTRO DE GRUPOS DE PESQUISA, 5., 2009. **Anais...** Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2009.

PRISCO, Carmen S. **As religiões de matriz africana e a escola**. Guardiãs da Herança cultural, memória e tradição africana. São Paulo: 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHILLING, Voltaire. **África negra: colonização, escravidão e independência.** Cadernos de História do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul. 2009. Disponível em: <<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/africa.htm>>. Acesso em: 25 set. de 2015.
SCHMIDT, Cristina. **Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados.** In: MELO, J.M. (org). Fortuna Crítica de Luiz Beltrão: dicionário biobibliográfico. São Paulo: Intercom, 2012.

SILVA, Joseane Maia Santos. **Comunidades quilombolas: suas lutas, sonho e utopias.** Revista Palmares. Brasília, v. 5, n. 5, p. 33-39, ago. 2009. Disponível em: <http://afro-latinos.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=961>. Acesso em: 28 set. 2015.

UNESCO. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935.** Editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

Artigo recebido em: 08/08/2016

Aceito em: 26/09/2016

As novenas de maio na comunidade quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO, em uma perspectiva folkcomunicacional

*Wolfgang Teske*¹

RESUMO

O presente artigo visa contribuir para uma reflexão sobre os rituais, símbolos e rede de significados de uma das manifestações culturais de cunho religioso da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO. As Novenas de Maio ou Festa dos Solteiros, revela que se trata de um processo folkcomunicacional. Este trabalho é resultado de uma pesquisa de campo, com base em uma metodologia transversal, histórica-antropológica e da Folkcomunicação.

PALAVRAS-CHAVES

Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO; Manifestações culturais; Folkcomunicação.

Novenas of May and June in the the quilombola community Lagoa da Pedra, Arraias-TO, in a folkcomunicational perspective

ABSTRACT

This article aims to contribute to a reflection on the rituals, symbols and meanings network of one of the cultural events of a religious nature of the Community Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO. The religious ceremonies May or Feast of Singles reveals that it is a folkcomunicational process. This work is the result of a field survey, based on a cross-methodology, historical-anthropological and folk communication.

KEY-WORDS

¹ Professor do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Federal do Tocantins; Graduado em Comunicação Social/Jornalismo e em Teologia; Mestre em Ciências do Ambiente/Cultura e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Tocantins e Doutorando em Ciências do Ambiente/Natureza, Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Tocantins. professortesteuft@gmail.com

Quilombo Community Lagoa da Pedra, Arraias-TO; Cultural manifestations; Folk communication.

Introdução

O presente estudo é resultado de uma parte das pesquisas que venho realizando na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO, nesta última década. Todo o contexto das pesquisas vem ocorrendo de forma inter, multi e transdisciplinar, tendo como eixos norteadores as Ciências do Ambiente, focadas nas questões de ligação entre a natureza, cultura e sociedade e a Folkcomunicação, tornando-se um estudo pioneiro neste exercício de ligar estas duas áreas do conhecimento.

Ao se abordar um tema como religiosidade e sua importância para o mundo moderno, pautado em um sistema capitalista, que tem o firme propósito de submeter tanto a cultura quanto a natureza à lógica do capital, se evidencia uma clara quebra de resistência das comunidades que as vivenciam. Leff (2007, p. 29) denomina isto de neoliberalismo ambiental. Portanto, obrigatoriamente, temos que refletir sobre a importância da preservação e promoção das culturas.

Ao se utilizar o termo comunidades, estamos nos referindo às comunidades tradicionais, para distinguir do termo sociedades. Em recente artigo publicado por Gawora (2016), pesquisador alemão que se dedica a estudar comunidades tradicionais no Brasil, ele afirma que os indivíduos que fazem parte deste tipo de organização coletiva, não procuram os seus interesses pessoais, mas estes, sempre estão inseridos nos interesses coletivos visando um bem comum e que possam contribuir para o sucesso de todos.

Nessa conjuntura, torna-se premente e cada vez mais urgente que se discuta a mudança de conceitos ao se tratar das questões do meio ambiente, “[...] pautadas em uma humanidade ético-solidária e harmônica com o meio natural” (CASTRO, 2003, p. 22). Conforme assevera Sachs (2000), a biodiversidade e a diversidade cultural são facetas de um mesmo problema, tornando-se a cultura um mediador entre a sociedade e a natureza.

Este tipo de análise em pesquisas científicas se insere na mudança paradigmática das ciências, que são acompanhadas de novos instrumentos, novos olhares e novas direções (TESKE, 2011, p. 4). Ou como assevera Kuhn (2001) é uma mudança no e do olhar. Isto gera uma mudança

de pensamento sobre a própria realidade, que passa a ser vista não mais como “[...] unidimensional, segundo o pensamento clássico afirmava, mas multidimensional” (MORAES, 2004, p. 29).

Ao se falar sobre mudança de foco em pesquisas que dizem respeito a essa integração científica entre natureza e ser humano, como acima expresso, nos deparamos com a mudança paradigmática da ciência. Por sua vez, cientistas sociais e até alguns das áreas das exatas começam a enxergar o mundo de uma forma diferenciada. Conforme apresentado por Teske (2011), o filósofo, sociólogo, cientista e antropólogo Edgar Morin é um dos que trabalham na desconstrução das teorias epistemológicas clássicas enfocando basicamente uma nova construção baseada na teoria da complexidade.

Luiz Beltrão, ao criar a teoria da Folkcomunicação também inova e, além de criar um novo termo na área da comunicação social, se destaca por conta de sua capacidade intelectual, e “[...] toda sua carreira foi marcada pela inovação, espírito de luta, responsabilidade e determinação” (GOBBI, In: HOHLFELDT; GOBBI, 2007, p. 16). Para Marques de Melo (2008, p. 25), Luiz Beltrão é um destaque no campo intelectual de nosso país como uma “figura paradigmática”, e isto significa que pode ser encarado como um dos pesquisadores que se enquadra perfeitamente na teoria da complexidade.

É importante ressaltar o significado do ponto de vista epistemológico do termo complexidade:

Complexidade é de origem latina, provém de *complectere*, cuja raiz *‘plectere’* significa trançar, enlaçar. Remete ao trabalho da construção de cestas que consiste em entrelaçar um círculo, unindo o princípio com o final de pequenos ramos. A presença do prefixo ‘com’ acrescenta o sentido da dualidade de dois elementos opostos que se enlaçam intimamente, mas sem anular sua dualidade. Por isso, a palavra *complectere* é utilizada tanto para designar o combate entre dois guerreiros, como o abraço apertado de dois amantes. Em francês, a palavra ‘complexo’ aparece no século XVI: vem do latim *complexus*, que significa ‘que abraça’, participio do verbo *complector*, que significa eu abraço, eu ligo. Por outro lado, esta última palavra aparece em espanhol por volta de 1250 e provém do latim *complexio* que significa amálgama ou conjunto (MORIN; CIURANA; MOTA, 2009, p. 43).

Segundo assevera Teske (2011), para estes autores, quando houver mais pessoas sendo preparadas para a mudança na percepção e construção do saber, os problemas fundamentais e globais em sua complexidade terão uma solução, em que as emoções, paixões alegrias, infelicidade,

crenças e esperanças serão percebidas, terão papel fundamental nesse processo, pois constituem a essência da existência humana.

Portanto, a Folkcomunicação, única teoria brasileira de comunicação, já adotada em vários países como um campo teórico-metodológico de pesquisa, criada por Luiz Beltrão, como resultado de sua tese de doutorado defendida na UnB, em 1967, passa a ser uma ferramenta na construção de um novo saber científico, nesta ótica de mudança paradigmática. O autor define a Folkcomunicação como “[...] o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

As pesquisas que venho realizando, demonstram que a Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO, apesar de pertencer a um grupo rural marginalizado e segregado, além de ser atingido pelos meios de comunicação de massa, consegue “[...] ressignificar continuamente suas manifestações culturais e mantêm uma relação dialógica com várias e diversas gerações” (TESKE, 2011, p. XL).

Em se tratando de uma pesquisa qualitativa, na área de etnociência, foi necessária ao longo destes anos uma permanência maior na área de observação, possibilitando, assim, que se estabelecessem relações de confiabilidade entre os sujeitos da pesquisa. Utilizando as etnociências ficam evidenciados conforme explana Fernandes (2007), os etnoconhecimentos, etnossaberes e as etnopráticas (re)conhecidos no campo (ou etnocampo) das etnociência pertencem a todas as civilizações, sociedades e comunidades ancestrais e tradicionais dos multipovos da humanidade.

Acompanhar de perto, de forma direta e presencial as manifestações culturais, foi fundamental para compreender a importância, os sentidos e significados entre os quilombolas destas celebrações. Isto possibilitou descobrir os processos folkcomunicacionais das manifestações culturais da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, Arraias-TO.

A Lagoa da Pedra ocupa uma área total de 80 alqueires e está localizada no sudeste do estado do Tocantins, a 34 quilômetros da sede do município de Arraias e a 450 km de Palmas, capital do Estado. É formada por 34 famílias, totalizando 157 moradores. Foi a primeira das atuais 43 comunidades no Tocantins a obter a Certidão de Autorreconhecimento como quilombola, no dia 25 de agosto de 2004, pela Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura. Um dos destaques desta comunidade quilombola é a força da tradição oral, que tem a sua origem no ano de 1853. Apesar de ser uma comunidade que sofreu toda sorte de preconceito e discriminação, vivendo de

forma isolada, ela consegue preservar em seu meio tradições que a mantem unida e, ao mesmo tempo, vivencia as suas festas e manifestações de forma a envolver a sociedade circundante, demonstrando a sua força e identidade cultural.

A Folkcomunicação está presente em todo o processo comunicacional de suas manifestações culturais, pois ela é, conforme assevera Beltrão (1980, p. 28), “[...] por natureza e por estrutura, um processo artesanal e horizontal, já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência”.

Uma das manifestações culturais de cunho religioso que se destacam nesta comunidade, são as Novenas de maio denominada de Doce Coração de Maria ou Festa dos Solteiros.

Para se realizar esta pesquisa, utilizei do roteiro proposto por Marques de Melo (2008), composto por quatro elementos: a memória, o perfil, o conteúdo e as mediações.

1. Memória: tratou-se de registrar as manifestações culturais enquanto fato histórico. Através da entrevista oral, foi possível reconstituir a trajetória dos eventos, suas permanências e suas mutações;

2. Formato: tratou-se de descrever as manifestações culturais na sua estrutura, sua dinâmica social, seus agentes culturais e suas fontes de sustentação econômica;

3. Conteúdo: tratou-se de resgatar sua programação e suas manifestações explícitas e observar os significados no entorno social;

4. Mediações: observou-se se houve diferentes instituições intermediando e/ou controlando os agentes das manifestações culturais, seja de natureza ideológica ou econômica.

Segundo o autor da Folkcomunicação, Luiz Beltrão

A pesquisa em Folkcomunicação é, sempre, a procura do que é dito numa metalinguagem (oral, gráfica, musical, icônica ou cinética), na qual as maneiras de expressar-se, como os trópos (metáforas e metonímias), os recursos de construção (elipses, pleonasmos, reticências, sínquises e anáforas) e as figuras de pensamento (à semelhança dos paradoxos, antíteses, eufemismos, preterições, alusões e antífrases da comunicação verbal) devem ser rigorosamente examinados como partes importantes na decodificação do discurso como um todo (BELTRÃO, 2004, p. 94).

Com esta base teórica-metodológica da Folkcomunicação, foram realizados estes estudos empíricos sobre manifestações populares de devoção.

Doce Coração de Maria ou Festa dos Solteiros

Estas novenas, manifestação popular de devoção, ocorrem anualmente durante todo o mês de maio, e estão carregadas de simbolismo, possuem características peculiares e envolvem toda a comunidade quilombola, desde os recém-nascidos aos mais idosos. Além disso, é uma manifestação cultural que interage com toda sociedade circundante, tornando-se coparticipante. A responsabilidade da condução das atividades que envolvem essa manifestação é compartilhada entre solteiros e casados, entretanto, principalmente, dos solteiros. As novenas de maio, também, são denominadas, de Doce Coração de Maria ou Festa dos Solteiros.

Essa manifestação cultural quilombola da Lagoa da Pedra apresenta características religiosas e possui uma riqueza simbólica e fortemente marcada por um processo folkcomunicação de saber ambiental. O seu início sempre é no dia 1º de maio e o encerramento no final do mês. Todos os dias, sempre à noite, a comunidade se reúne para as ladainhas.

Essa manifestação cultural não é conduzida pelo padre, mas ocorre espontaneamente, conduzida pelos líderes da comunidade, que, em estudos de Folkcomunicação são denominados de líderes folk. São os que estão investidos de um poder local, como presidente da comunidade, que assume para si a responsabilidade de ser um mediador na manutenção da cultura e da união da comunidade, as professoras da escola, a educadora social, enfim, os que têm mais escolaridade, entretanto há alguns que não se enquadram nessa classificação e podem, também, ser considerados de líderes folk.

Estas manifestações religiosas nos remetem a questões como imaginário e tempos sagrados. Ao abordar o assunto sobre os tempos sagrados, Eliade (2008, p. 31) afirma que o desejo do homem religioso: “[...] de viver o sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão”.

Ainda conforme o mesmo autor, esse vivenciar o tempo sagrado passa a ser uma necessidade ao homem religioso e “[...] é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana” (ELIADE, 2008, p. 79). Nessa perspectiva serão analisadas estas manifestações culturais da Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra.

Histórico desta manifestação popular religiosa

As novenas de maio e junho, dentro da comunidade, se originaram em 1964, por uma iniciativa de Maria Inácia Antonio de Farias e Silva, que, a partir dessa data, de forma ininterrupta, solteiros e casados celebram unidos, numa proposta de fé e comunhão, com organização e carregada de simbolismo. Entretanto, segundo ela mesma afirma e relembra, as rezas e novenas são rituais muito antigos, que vieram de seus antepassados, mas não ocorriam de forma organizada na comunidade:

Já rezavam, [...] minha mãe, meu pai, meus parentes já rezavam, [...] e por isso a gente aprendeu a rezá, porque se os pais e avós não rezassem, nós não sabia de nada. Minha mãe era rezadeira, e lá tinha muitas pessoa que rezava também. [...] Nós recebemos essa herança de nossos tataravós.

Nas palavras de Maria Inácia é possível perceber que havia, desde a implantação das novenas na Lagoa da Pedra, a intenção de unir o povo da própria comunidade e dos povoados vizinhos, tanto para rezar quanto para reunir e unir os laços de amizade entre eles. Por essa razão, havia a distribuição de bolos e café acompanhado de baile. Ela tinha a intenção de fazer com que as novenas não se tornassem algo entediante, mas que houvesse um atrativo.

Ninguém sabe informar ao certo, mas há muitos anos as novenas de maio e de junho constituem-se na identidade cultural da comunidade. Apesar destes momentos festivos de caráter religioso serem ressignificadas ao longo dos anos, eles não perderam a essência, que é reunir e unir a comunidade e a sociedade circundante co-participante. Não há reuniões formais ou comissões específicas para organizar esses eventos, nem convites impressos, não há a intenção de auferir lucros, entretanto se reúnem naturalmente, elaboram as novenas que transcorrem da seguinte forma:

Alvorada – Manifestação repleta de símbolos religiosos marca as celebrações

O ritual que adotaram não está estabelecido por nenhum manual eclesiástico e nem interno da comunidade, entretanto é conhecido de todos. Tudo inicia com uma alvorada e conforme estabelecido de forma espontânea, deve ocorrer em torno das quatro horas da manhã. O estouro dos primeiros foguetes ressoa em toda a Lagoa da Pedra, quebrando o seu silêncio habitual,

iluminando de uma forma diferente a noite estrelada e de lua minguante, anunciando o início da procissão da madrugada.

Enquanto os moradores se aproximam do ponto de partida, marcado na escola da comunidade, o seu presidente Ruimar Antonio de Farias coloca um CD de forró no mais alto som “é pra animar a turma”, diz. Ao acompanhar o evento é possível perceber que os foguetes e o forró que toca no aparelho de som antes do início da procissão, constituem-se parte integrante da manifestação religiosa. Tudo isso passa a ser uma unidade. Por essa razão tudo é levado muito a sério, inclusive, fazem um ensaio das músicas que irão cantar durante quase duas horas de procissão.

Há uma divisão de responsabilidades entre os líderes, para o início da procissão, entretanto de forma espontânea. Enfim, às quatro horas da manhã, inicia a procissão. Nesse momento, silêncio, acendem-se mais algumas velas que, segundo eles, além de símbolo de luz espiritual ajuda a iluminar o caminho pelo qual segue a procissão. Não carregam nenhuma imagem como é visto na maior parte das romarias.

Os rituais da fé - A Procissão

Em meio aos foguetes, inicia a romaria acompanhado de um violão tocado por um dos jovens. O caminho por onde seguem é iluminado de forma precária pelas velas e algumas lanternas. O grupo canta sem intervalo, mesmo no trecho onde não há moradores entre uma e outra casa. Entretanto, eles têm consciência de que o som irá se propagar no silêncio da madrugada. Diferentemente da Folia de Reis, em que os moradores das casas abrem as portas para que os foliões entrem e confraternizem, na alvorada da Novena Doce Coração de Maria as portas e janelas permanecem fechadas, os moradores deitados ouvindo a cantoria. Apenas saem aqueles que quiserem acompanhar a procissão, fig. 01.

Figura 01 – A procissão



Fonte: Fotógrafo Adilvan Nogueira, 1/5/2008.

O significado para cada um dos moradores deste momento é carregado de simbolismo, conforme Rosalina Francisco Machado, que, impedida de acompanhar o grupo, por sofrer com problema de varizes nas pernas disse no dia seguinte: “não pude ir porque a estrada não tá muito boa, mas fiquei ouvindo a cantoria e me deu aquela emoção”. Para ela, esse é um momento para agradecer a Deus por tudo, “pela saúde, pela caminhada, pela chuva, pelo que a gente ganha, o pão de cada dia, né! Pela água que a gente tem pra beber e pra que Deus não deixe faltar. Então a gente agradece por todos”, concluiu.

As Flores

A crista de galo, flor da região, e pétalas de rosas colhidas na noite anterior são espalhadas desde a entrada do pátio até a porta da casa, especialmente, nos degraus, Fig. 02. Thuíza, oito anos, espalha as pétalas com muita destreza e alegria.

Figura 02 – Espalhando as flores



Fonte: Fotógrafo Adilvan Nogueira, 1/5/2008.

Na medida em que segue a caminhada, os cachorros latem ao redor das casas como que avisando aos seus donos que algo diferente está acontecendo. Lá da frente, ouve-se uma das mulheres no intervalo entre uma música e outra: “Cadê a voz dos homens?” A procissão segue em meio à escuridão da madrugada. Mais flores são espalhadas. O grupo vai aumentando na medida em que vai passando pelas casas. Após uma hora de romaria, um pouco mais de trinta pessoas forma o grupo. Apenas as casas de três famílias da Assembleia de Deus e as que ficam mais distantes e de difícil acesso não são visitadas. Alegam que não visitam e nem espalham flores nas casas dos evangélicos em sinal de respeito, para que não se sintam ofendidos. Entretanto, Neres Francisco Machado, um dos moradores que, na infância e juventude sempre acompanhara os “festejos” tradicionais da comunidade, sendo, inclusive festeiro e que atualmente frequenta a Assembleia de Deus, diz que não teria nada contra se os romeiros jogassem flores em frente à sua porta e no caminho de sua casa.

Mesmo não sabendo a origem da prática de espalhar as flores, são unânimes em afirmar que o gesto simboliza a paz e o início de uma festa. “Assim estamos dando as boas vindas para o mês de oração, como se fosse uma bênção para cada residência”, disse Ruimar Antonio de Farias. As flores que produzem nos arredores de suas casas, ao serem colhidas para esse fim específico, passam a ter uma carga simbólica muito forte tanto para os romeiros quanto para os moradores que estão em suas casas.

Simbolismo dos Hinos

Um dos hinos, especial pelo sentido da letra é cantado por todos. A voz de Jáder, um menino dez anos, se destaca. Está na fila da frente, ao lado da mãe, segurando uma vela para iluminar a folha de papel com alguns hinos. Em meio à poeira branca que se levanta, na subida e descida de uma das ladeiras do trajeto, ouve-se: “Levantei cedo e juntei a boiada, a fé no terço e os pés no chão. Meu velho ferro cantou na estrada e o pó vermelho levantou do chão. Num passo lento saiu a jornada, pra romaria da devoção. Romeiro que caminha, sou devoto do Senhor, caminhando pra Terra Santa, Lagoa da Pedra da fé e do amor”. O objetivo desta manifestação popular é única e exclusivamente voltada para reacender a fé e a união.

Os fogos de artifício como meio de comunicação e simbolismo

Os fogos, ou foguetes como denominam, tem um caráter simbólico de comunicação, tanto interna na comunidade quanto externa, com os povoados vizinhos. Os fogos marcam o início do evento e vão demarcando o trajeto por onde estão passando, pois de tempos em tempos, durante a procissão, vão soltando os fogos e os moradores vão identificando mentalmente a localização do grupo. Da mesma forma, o grupo presta atenção nos fogos que provém da Canabrava, distante três quilômetros, onde também está ocorrendo a alvorada da romaria de lá. Estabelece-se uma disputa velada entre as comunidades, o que representa, na realidade, uma demarcação de espaço e de um anunciar a todos a sua existência e identidade cultural.

Final da romaria

Após quase duas horas, a romaria vai chegando ao fim. O dia clareia lentamente e o horizonte vai mudando de cor. Os galos misturam seu canto com o dos romeiros e o som do violão. Quando os primeiros raios de sol iluminam a Lagoa da Pedra, retornam ao pátio da escola. Nesse ambiente do amanhecer, às seis horas da manhã, em uma ligação íntima com a natureza reúnem-se na sala de aula para recitar as ladainhas e dar os recados finais. Encerram este momento com um “café compartilhado”: café preto, chá de lima e enroladinhos, espécie de bolo feito com polvilho.

Lista de nomes dos noveneiros

Uma das peculiaridades dessa celebração é a montagem de uma lista com o nome dos noveneiros. Para cada dia são escolhidos duplas sempre respeitando a questão de gênero, ou seja, um do sexo masculino e outro feminino conforme explicado por Ruimar Antonio de Farias: “A gente faz uma relação de todas as pessoas da comunidade, dos recém-nascidos ao mais velho solteiro, sempre formando um par. Até o idoso que não foi casado, entra nessa lista”.

Os noveneiros são os responsáveis para providenciar as velas e os fogos para as novenas no dia em que foram escalados. Quando se trata de crianças pequenas essa tarefa cabe aos pais. A elaboração e montagem da lista ficam por conta de algumas jovens da comunidade que a montam um dia antes de iniciar as novenas. Essa lista é afixada na porta da Escola e é um ponto de atração para todos os que chegam para as novenas, Fig. 03.

Figura 03 – Lista dos noveneiros da Festa dos Solteiros



Fonte: Fotógrafo Adilvan Nogueira, 1/5/2008.

A lista não é um papel qualquer, pois simboliza a ligação e a união com todos os membros das famílias, inclusive os que saíram para morar em outros lugares. Todos se comunicam para saber qual o dia em que serão os noveneiros. Diz Rosalina Francisco Machado: “Querem saber quem é o par. Eles cobram e dizem, vá rezar pra mim. Esse momento ajuda a crescer a união”. Ruimar Antonio de Farias acrescenta: “É uma maneira de manter a ligação com quem está fora daqui”. A lista de nomes confeccionada por um grupo de jovens tem um caráter simbólico extraordinário. Familiares que residem fora da comunidade, por terem saído, alguns há muitos anos, ligam para a comunidade e querem saber para qual dia foram escalados, não raras vezes enviam dinheiro para compra de velas, fogos ou para auxiliar na confraternização do encerramento das novenas além de solicitar orações e pedidos específicos.

A lista de nomes demarca um momento de união com todos aqueles que nasceram na comunidade e, em vários casos, constituíram família em outras cidades, mas são considerados quilombolas. Cada nome que consta na lista e seu par é motivo de comentários nas rodas de conversa das famílias, durante os sessenta dias de novenas. Percebe-se através desse gesto que a Lagoa da Pedra é uma comunidade bem maior sob o ponto de vista identitário e cultural. A lista manuscrita com contava com 158 nomes de solteiros. Para montá-la, colaram 15 folhas de ofício, tipo A4, três folhas coladas lado a lado e cinco de cima para baixo.

A novena de abertura

Às 19h30, inicia a novena na sala de aula da escola. São novamente os líderes que orientam, acompanham a organização do ambiente, anunciam o início e assumem a condução das ladinhas. O presidente da comunidade, Ruimar Antonio de Farias saudou aos presentes dizendo: “Que o Doce

Coração de Maria abençoe a todos os que vieram. Que todos sejam abençoados”. Todos se põe em pé em sinal de reverência e sentam-se em seguida. São jovens, crianças participando dos cantos e recitações. Alguns cantavam de forma desafinada, já outros bem afinados, contudo, isso não importa, pois querem participar. No quadro verde da sala de aula estava escrito: Que o Doce Coração de Maria abençoe a cada família, dando-lhe muita saúde, paz e fé. Amém!

Mesmo sem entender o que estão recitando, rezam em latim, pois isso é herança das pessoas mais velhas. Essas rezas em latim são comuns também em outros eventos, como por exemplo, na Roda de São Gonçalo.

Na porta de entrada da sala de aula está a lista com todos os noveneiros solteiros do mês de maio. Todos olham e querem encontrar os seus nomes e dos parentes que moram em outras cidades.

Esse ritual se repetirá em todos os dias com pequenas variações. Durante os dias da semana muitos jovens não participam, pois têm aula à noite, especialmente os que cursam o Ensino Médio. Um fator que começa a interferir, de certa forma, na programação das novenas é a televisão. Há poucos anos, não havia essa interferência, entretanto, com a chegada da energia elétrica, as famílias aos poucos adquirem aparelhos de TV e conseqüentemente as novelas atraem a atenção de muitos, como ocorreu no segundo dia das novenas. Enquanto grande parte dos participantes já estava reunida na sala de aula para o início das ladainhas, as jovens Valcilene Dias Pereira e Laudeci Ribeiro Dias estavam sentadas em frente à TV assistindo o último capítulo da novela Desejo Proibido da Rede Globo e ao serem convidadas para participar do evento religioso responderam: “To indo, to indo” e, logo em seguida, se dirigiram para a escola. Para Maria Inácia Antonio de Farias e Silva, a programação televisiva pode atrapalhar, mas a manutenção das manifestações culturais depende muito mais do interesse das próprias pessoas.

Conclusões

Neste estudo empírico de uma das manifestações populares de devoção, as Novenas de Maio ou Doce Coração de Maria, que ocorrem anualmente na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra, comprovam e reforçam o que o autor da teoria da Folkcomunicação argumentou no seu nascedouro que ela:

[...] preenche o hiato, quando não o vazio, não só da informação jornalística como de todas as demais funções da comunicação: educação, promoção e diversão, refletindo o viver, o querer e o sonhar das massas populares excluídas por diversas razões e circunstâncias do processo civilizatório, e exprimindo-se em linguagem e códigos que são um desafio ao novo e já vigoroso campo de estudo e pesquisa da Semiologia (BELTRÃO, 1980, p.26).

Desta forma, é possível entender e penetrar no cerne do significado das mensagens através das manifestações culturais, que se constituem em verdadeiros canais de comunicação pelos quais a comunidade quilombola afirma e reafirma a sua própria identidade.

Referências

- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.
- _____. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- CASTRO, Elza Maria Neffa Vieira de. Pioneirismo e Integração em Educação Ambiental. **Revista Brasileira de Extensão Universitária/Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras**. – Vol. 1, n. 1 (2003). Rio de Janeiro : UFRJ : UNIRIO, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FERNANDES, Carlos. **Etnociências**. Recanto das Letras. 25/12/2007. Disponível em: <<http://recantodasletras.uol.com.br/artigos/791494>>. Acesso em: 01 ago. 2016.
- GAWORA, Dieter. O redescobrimto das comunidades. In: **Povos e Comunidades Tradicionais: contribuições para outro desenvolvimento**. Montes Claros: Unimontes, 2016.
- GOBBI, Maria Cristina. HOHLFELDT, Antonio; GOBBI, Maria Cristina (orgs). Contribuições brasileiras para os estudos comunicacionais. In: **Teoria da Comunicação: Antologia de Pesquisadores Brasileiros**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 13-21.
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 6 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 145-171.
- LEFF, Enrique. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008.

MORAES, Maria Cândida. **Pensamento Eco-sistêmico: Educação, aprendizagem e cidadania no século XXI.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

MORIN, Edgar. Prefácio. In: MORIN, Edgar; CIURANA, Emílio Roger; MOTTA, Raúl Domingo. **Educar na era planetária: O pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro incerteza humana.** 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2009.

SACHS, Ignacy. Sociedade, Cultura e Meio Ambiente. **Mundo & Vida** vol. 2 (1) 2000. Disponível em: <[http://www.uff.br/cienciaambiental/mv/mv1/MV1\(1-2\)07-13.pdf](http://www.uff.br/cienciaambiental/mv/mv1/MV1(1-2)07-13.pdf)>. Acesso em: 01 ago. 2016.

TESKE, Wolfgang. **Cultura Quilombola na Lagoa da Pedra, Arraias-TO.** 2ª. reimp. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Artigo recebido em: 01/08/2016

Aceito em: 26/09/2016

Fé e festejar: espaço, folkcomunicação e imaginário religioso nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira –SP

*Renata Castro Cardias*¹

RESUMO

O presente trabalho é parte de pesquisa doutoral e introduz considerações primárias sobre inter-relações entre espaço, imaginário, folkcomunicação e religiosidade popular. Foi possível até o momento, por intermédio de pesquisa bibliográfica e documental, buscar melhor compreensão em relação a permanência das “culturas tradicionais”, a partir de sua vertente religiosa, na contemporaneidade. Como é o caso dos quilombos do Vale do Ribeira, enquanto cultura de resistência. Apresentam-se contribuições de alguns pesquisadores dos Estudos Culturais e do Pensamento Latino-americano para compreender a cultura quilombola, a partir de suas manifestações religiosas populares. Como resultado parcial, verificamos que as festas dos santos padroeiros são importantes na construção da identidade, do imaginário e da cultura. Caracterizam-se, também, como processos comunicacionais, pois apresentam a realidade e os valores dessas comunidades.

PALAVRAS-CHAVES

Comunidade; espaço; folkcomunicação; imaginário; quilombolas.

Faith and party: space, folkcommunication and religious imagery in the quilombo communities in the Ribeira Valley, São Paulo

ABSTRACT

This work is part of my doctoral research and introduces primary consideration on the interrelationships among space, imaginary, folk communication and popular religiosity. Up to date, through bibliographical and documentary research, it was possible to search for better

¹ Bacharel em Turismo e Mestre em Comunicação pela UNIP (Universidade Paulista), Especialista em Gestão Cultural pelo SENAC-RJ e em Cidades e Empreendimentos Criativos pela Universidade Nacional de Córdoba - AR, Doutoranda em Comunicação Social pela Universidade Metodista – UMESP), membro dos grupos de pesquisa COMUNI, MIRE e Redefolkcom, professora universitária. E-mail: rcardias@gmail.com.

understanding regarding the permanence of "traditional cultures", from its contemporaneous religious aspect. As in the case of the Ribeira Valley's Quilombos, also considered as resistance culture. From contributions of some researchers of Cultural Studies and Latin American, it brings a comprehension on the quilombo's culture, their popular religious manifestations. As partial results, it was found that the feasts of patron saints are important in the construction of their identity, imaginary and quilombo's culture. It was characterized as communication processes, once presents the reality and the values of those communities, either.

KEY-WORDS

Community; space; folk communication; imaginary; quilombolas.

Introdução

Nosso país é configurado por muitas manifestações culturais religiosas populares. Há uma diversidade de expressões e relações com o sagrado, do que é legitimado e institucionalizado pelas religiões oficiais. Compreendê-las, enquanto processos comunicacionais espontâneos, é uma oportunidade de ampliar nossos olhares e conhecer um Brasil profundo e plural.

São mil e quinhentas comunidades quilombolas em nosso país, de acordo com a Fundação Palmares. Em cada região brasileira, essas comunidades enfrentam realidades diferentes, porém muito duras. O direito a terra e à expressão de sua cultura são motivos e necessidades que justificam a luta quilombola enquanto movimento social.

No Vale do Ribeira pertencente ao estado de São Paulo, encontram-se 21 comunidades quilombolas, e cada uma delas em um estágio diferente quanto à titulação de suas terras. Essas comunidades, além de estarem localizadas em uma área que corresponde a 21% de Mata Atlântica no país, possuem bens culturais imateriais importantes para essas comunidades, enquanto patrimônio material e imaterial. As manifestações religiosas populares aos santos protetores desses quilombos revelam processos híbridos e comunicacionais e proporcionam a busca pela identidade, memória e verdades (às vezes, bem doloridas). As manifestações do religioso apresentam uma vida possível, uma dignidade intrínseca de seus participantes. As festas religiosas são formas de comunicações rústicas e espontâneas, narrativas que revelam o imaginário cultural e conseqüentemente os valores sociais e históricos, portadores de sentido para os quilombos do Ribeira.

Espaço e identidade: as comunidades quilombolas no Brasil

As dinâmicas culturais e os processos comunicacionais estão diretamente relacionados às questões espaciais. Brevemente, podemos dizer que o espaço é uma forma em que as sociedades se relacionam a uma porção da superfície da terra. Esse conceito abarca a capacidade de intervenção direta ou indireta do ser humano com o espaço geográfico. As relações entre os sujeitos e o espaço vão se transformando, conforme a sociedade faz uso, assim como provocam consequências positivas e negativas dessas ações humanas.

Milton Santos em *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção* (2006), define espaço como “O espaço geográfico deve ser considerado como algo que participa igualmente da condição do social e do físico, um misto, um híbrido” (2006, p.56). Ele associa território com as relações de poder e controle entre determinados agentes, dentre eles o mercado que opera na construção de territórios, a partir do estabelecimento de fronteiras físicas e simbólicas, e tem na globalização um processo de expansão de fluxos de produção e consumo de ideias e comportamentos favorecidos pela constante evolução tecnológica e sofisticação dos meios de comunicação, sejam impressos e eletrônicos.

O autor afirma que é o mundo que comanda, disciplina, normaliza e impõe uma racionalidade às redes. Esse mundo, que para o autor é representado pelo mercado universal, dos governos e entidades internacionais, das universidades e outras instituições que fundamentam a globalização na prática e na ideologia. Ou seja, ao se referir ao mundo nessa discussão, o autor está aludindo ao mercado que atravessa tudo. Mercado de: ideias, ciência, informação e política. Na “democracia” de mercado é o território que dá suporte às redes que transportam regras e normas utilitárias, portanto, serve como espaço de relação de poder.

Ao mesmo tempo que estamos inseridos em um contexto de globalização de territórios, sejam eles reais ou virtuais, o autor nos chama atenção ao conceito de lugar, pois o mesmo faz referência a uma realidade regional ou local e indica a uma parte do espaço voltado para a vida e para o cotidiano, marcado pelas relações de afetividades entre seres humanos no ambiente no qual estão inseridos. Para o autor, o lugar está associado não apenas como uma referência geográfica, e sim vinculado a diversos tipos de experiências e envolvimento com o mundo, ao retomar ao sentimento de pertencimento e identidade. O global e o local coexistem e convivem dialeticamente, segundo Santos,

A ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única racionalidade. E os lugares respondem ao Mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade. A ordem global serve-se de uma população esparsa de objetos regidos por essa lei única que os constitui em sistema. A ordem local é associada a uma população contígua de objetos, reunidos pelo território e como território, regidos pela interação. No primeiro caso, a solidariedade é produto da organização. No segundo caso, é a organização que é produto da solidariedade. A ordem global e a ordem local constituem duas situações geneticamente opostas, ainda que em cada uma se verifiquem aspectos da outra. A razão universal é organizacional, a razão local é orgânica. No primeiro caso, prima a informação que, aliás, é sinónimo de organização. No segundo caso, prima a comunicação. (SANTOS, 2006, p.231).

A partir das contribuições de Milton Santos, pode-se compreender que é no lugar que reside a única possibilidade de resistência em relação aos processos perversos que marcam nossa sociedade globalizada. É o lugar que possibilita a real e efetiva comunicação, troca de informação e construção política. Os lugares podem se unir horizontalmente e podem construir formas novas e próprias de produção e consumo, ou seja, o lugar é o espaço do acontecer solidário que pode delinear e definir usos e valores de múltiplas naturezas: culturais, antropológicos, econômicos, sociais, entre outras.

Na contemporaneidade, verificamos a coexistência entre o território e o lugar. Essas dinâmicas transformam-se e acompanham um processo intenso e contínuo de globalização hegemônica e padronização de usos e costumes, que possibilitaram também o surgimento de movimentos contrários no sentido de configurar e valorizar as identidades locais. Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2011), afirma que:

[...] tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. [...] Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de “Tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou “puras”; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de tradução. (HALL, 2011, p.87).

Conforme as ideias apresentadas por Hall, em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições. Para Hall (2011), o sentido da palavra tradução descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por

peessoas que foram dispersadas de sua terra natal, retendo fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas negociam com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades.

O conceito de Hall sobre tradução se relaciona com o conceito de hibridação cultural proposto por Nestor Garcia Canclini. Em suas discussões sobre as identidades culturais na obra *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (2006), nos apresenta hibridação como um conceito social, versátil para abarcar diversas misturas interculturais como a mestiçagem (entre raças) e o sincretismo (funções religiosas e de movimentos simbólicos tradicionais).

A hibridação, segundo Canclini, não é uma simples mescla de estruturas e práticas sociais discretas, puras, que existem em forma separada, ao combiná-las geram novas estruturas e novas práticas, o que podemos denominar de reconversão cultural. Para o autor, certas formas de hibridação e resistência presentes na América Latina são resultados da injustiça social e da relação entre dominantes e dominados, como é o caso das comunidades e povos tradicionais brasileiros. Física ou simbólica, a violência é um dos efeitos colaterais que atingem essas comunidades, tendo como causa um sistema pautado na lógica da produção/consumo de bens e serviços, ideias e configurações identitárias homogêneas e pasteurizadas de um modo de vida global.

De acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos povos e comunidades tradicionais (2007), essas populações ocupam regiões específicas do território brasileiro, e em razão de processos históricos diferenciados desenvolveram modos de vida próprios e distintos, ocasionando na prática, ao mesmo tempo riqueza sociocultural e invisibilidade perante a sociedade e as políticas públicas de modo geral, o que é contraditório, pois o reconhecimento desses povos e comunidades está presente, pelo menos, no discurso da constituição federal de 1988.

Os nossos povos e comunidades tradicionais têm vivido uma situação de agravamento em relação às possibilidades de permanência e controle de seus territórios. Constantemente são ameaçadas por pecuaristas, incorporações imobiliárias ou até mesmo o autoritarismo ambiental por parte do Estado. Os territórios tradicionais, além de assegurar a sobrevivência dos povos e comunidades “tradicionais”, constituem a base para a produção e a reprodução

de todo o seu patrimônio cultural. São nesses contextos das diversas identidades responsáveis por compor a cultura brasileira que verificamos um movimento contrário à globalização, no sentido de valorizar o local, por compreender este espaço como algo próximo ao contexto no qual estamos inseridos. Espaço este capaz de desenvolver laços mais solidários, regatando assim o conceito de comunidade.

O conceito de identidade, assim como o de lugar, dialoga com o conceito de comunidade. Discutido por vários autores, destacamos as contribuições de Ferdinand Tönnies (1973), que apresentou já em suas pesquisas o conceito de comunidade, entendido como a reciprocidade das relações sociais entre indivíduos. O autor apresenta algumas características que podem definir comunidade e baseia-se a partir de três gêneros: aos laços de sangue; vizinhança, no sentido de conviver com pessoas próximas de um mesmo entorno; por amizade, onde os laços são criados a partir do convívio e na concordância e afinidade no modo de pensar.

Peruzzo (2003) acrescenta que as características da comunidade também são caracterizadas pelo sentimento de pertença, coletividade, participação/interação, cooperação, entre outros, aspectos presentes e muito peculiares em muitas (mas não em todas) comunidades quilombolas. Para melhor compreendê-las, é imprescindível conhecermos o processo de escravidão no Brasil, que desencadeou a formação de quilombos em diversas regiões brasileiras.

De uma forma bem resumida, o processo de escravidão iniciou-se com as expansões comerciais europeias no século XV. Ao longo de séculos, até o XIX, aproximadamente, doze milhões de africanos foram transportados para o continente americano em um contexto de tráfico atlântico. Na perspectiva tanto de colonizadores quanto de traficantes, em um processo de homogeneização, negava-se a diversidade dessas pessoas denominadas como “africanos” ou minimamente como “escravos”, ignorando as diversas culturas complexas dos inúmeros grupos aos quais pertenciam esses indivíduos que foram trazidos em condições desumanas para a América.

No Brasil, foram aproximadamente quatro milhões de africanos que desembarcaram. Eles se tornaram um elemento indispensável para o funcionamento do sistema colonial presente como força de trabalho nos engenhos de açúcar, nas minas e em outras atividades econômicas. Indivíduos de inúmeras etnias, compulsoriamente trazidos e submetidos aos

traumas das viagens transatlânticas insalubres. Foram introduzidos em uma nova realidade, e uma vez inseridos nela buscaram alternativas de sobrevivência.

Apesar de toda a violência a que eram submetidas, diversas etnias africanas trouxeram e preservaram elementos de sua cultura que em um processo de hibridação formaram novos códigos culturais gerados pelas interações. A eles se somaram a materialidade do mundo colonial e tentativas de imposição do catolicismo, o que configurou as formas de resistência tanto individuais quanto coletivas, dentre elas, a formação de quilombos, ou mocambos, locais onde as populações escravizadas se refugiavam, geralmente lugares de difícil acesso, como matas fechadas ou regiões montanhosas

Os quilombos também podem ser compreendidos como meio pelos quais africanos e afrodescendentes se refugiavam e recuperavam a sua identidade cultural, porém, é necessário também considerar que desde a sua origem no período colonial brasileiro até a atualidade, foram muitas as transformações em nossa sociedade, ainda assim uma das características das comunidades quilombolas se manteve: a de se constituírem em espaço de resistência.

Embora a Lei Áurea assinada em 1888 tenha concedido a liberdade a todos os escravos, posteriormente, com a Proclamação da República em 1889, as concentrações fundiárias se mantiveram, assim como o processo de exclusão sociocultural.

O conceito do termo quilombo sofreu alterações no decorrer do tempo. Até a década de 1970, o termo quilombo estava associado à escravidão e se referia a determinados espaços destinados ao refúgio dos rebeldes e locais de isolamento da população negra. Essa concepção de quilombo não considerava as relações existentes entre escravistas e escravos, assim como as diferentes formas de quilombo nas diferentes regiões do país.

Na mesma década surgem várias entidades negras organizadas, destacando o Movimento Negro Unificado. Somente em 1988, após um período de ditadura militar (1964-1985), surgiram também políticas públicas sociais de valorização voltadas para a democracia e igualdade racial. Nesse período, também verificamos que muitas comunidades quilombolas começaram a ser reconhecidas, e se mantinham lutando por seus direitos.

A partir da Constituição de 1988, o conceito de comunidades quilombolas tem passado por reformulações que culminam na denominação de remanescente de quilombos. Segundo Carril (1997) em sua obra Terra de Negros explica que:

Os quilombos eram, tradicionalmente, agrupamentos formados por escravos fugidos, em locais isolados e de difícil acesso. Atualmente, o termo passou a designar as terras habitadas por negros e originadas de doações de antigos senhores, de fazendas abandonadas com escravos, de terras de igreja, e, com o decreto da abolição, terras doadas a ex-escravos (CARRIL, 1997, p.10).

O termo remanescente surgiu como uma solução encontrada para a questão de “continuidade e descontinuidade” presentes nas comunidades quilombolas contemporâneas e o seu passado histórico. Atualmente, a denominação é utilizada para classificá-las e dotá-las de direito do ponto de vista jurídico. Ao considerar os quilombos como remanescentes se dá ênfase a estas comunidades e suas organizações sociais.

A Fundação Cultural Palmares, criada em 1988, surgiu com a função de realizar ações de promoção à igualdade racial e à valorização da cultura africana e afro-brasileira. Assumiu também a responsabilidade de reconhecer as comunidades remanescentes quilombolas. Para serem certificadas, as comunidades precisam enviar uma declaração de autorreconhecimento de “remanescente de quilombos”. Após a entrega desse documento, se dá o processo de análises para a emissão da “Certidão de Autorreconhecimento”. Porém, a luta quilombola não termina com a conquista do documento que a certifica, é necessário também a sua titulação, assim como a valorização e o reconhecimento da sua cultura.

A configuração do imaginário religioso nos quilombos do Vale do Ribeira- SP

O Instituto de Terras de São Paulo - ITESP (2012) indica que atualmente existem 66 comunidades quilombolas identificadas no estado de São Paulo. Das 28 comunidades reconhecidas no estado, 21 estão no Vale do Ribeira. E, destas, apenas 6 comunidades foram tituladas conforme legislação em vigor.

De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), através do Inventário Cultural de quilombos do Vale do Ribeira (2013), a existência de comunidades quilombolas possuem tradição de 300 anos de ocupação na região. Após a decadência da mineração de ouro e, mais tarde, com o declínio das lavouras de arroz, muitos trabalhadores ex-escravos se fixaram em terras abandonadas pelos fazendeiros, formando comunidades negras existentes até o presente. Boa parte dessas comunidades espriam-se ao longo das duas margens do Rio Ribeira de Iguape, entre os municípios de Iporanga e Eldorado.

Ainda com o Instituto Socioambiental, a luta das comunidades quilombolas da região justifica-se em função das restrições de uso e ocupação do solo advindas da legislação ambiental, principalmente a partir das décadas de 1950/1960. Até o início da década de 1990, as comunidades quilombolas tiveram que incorporar outras formas de acesso aos recursos ambientais locais e à subsistência. Com isso, surgiram novos padrões de ações de sobrevivência restringindo práticas centenárias, como a extração de produtos na mata e o sistema tradicional de agricultura de corte e queima.

A terra, além de garantir a subsistência do grupo, tem importância histórica e cultural. É a partir da garantia dos direitos de seus territórios que se dá a configuração cultural e identitária das comunidades quilombolas, é a partir disso que acontecem as transmissões dos valores éticos, morais e ambientais, tradições e ancestralidades.

Entender a cultura quilombola implica no conhecimento do conceito de imaginário, entendido como uma categoria de análise das representações sociais de um determinado grupo social no sentido amplo, reunindo as imagens que esta sociedade produziu ou produz durante a sua existência enquanto formação social específica.

Para Durand, o imaginário é uma espécie de “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir, ou seja, todo pensamento humano é uma representação e o imaginário constitui-se no conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana. Na opinião do autor o imaginário, portanto:

[...] é uma representação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da terra (DURAND, 2002, p. 117).

Logo o imaginário quilombola não está somente preso ao passado escravista, mas também ao presente e determinados contextos. A partir de uma experiência cultural, o mito é um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de esquemas, ou seja, o mito é um sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a transformar-se em narrativa, e esta possibilita a explicação da realidade social. Os mitos para Morin apud Diegues (2001) são:

[...] as narrativas do mundo, a origem do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Mas os mitos não falam só da cosmogênese, não falam só da passagem da natureza à cultura, mas também de tudo que concerne à identidade, o passado, o futuro, o possível e o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade,

a aspiração. Transformam a história de uma comunidade, cidade, povo, tornam-na lendária, e mais geralmente, tendem a desdobrar tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso mundo imaginário para os ligar e os projetar no mundo mitológico. (MORIN, 1986 apud DIEGUES, 2001, p.47).

Atualmente, as temáticas voltadas à sustentabilidade, à preservação da natureza, à promoção do turismo ecológico estão presentes em diversas narrativas e nas mais diferentes tipologias midiáticas, onde é possível verificar o imaginário e, por sua vez, o mito da “natureza intocada”, presente na representação simbólica relacionada à existência de áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, onde este é visitante e não morador, conforme Diegues

Nesse mito moderno ou neomito, elementos nos reportam à ideia do paraíso perdido, da beleza primitiva, da natureza anterior à intervenção humana, da exuberância do mundo natural que leva o homem urbanizado a apreciar o belo, o harmonioso, a paz interior proveniente da admiração da paisagem intocada (DIEGUES, 2001, p.59).

O mito da natureza intocada, segundo o autor, elimina a ação humana, despreza as sociedades nativas, como é o caso dos quilombos do Ribeira, cria uma disfunção forçada entre a natureza e a cultura tradicional, onde os homens são proibidos, pelo poder instituído, do exercício de suas atividades e de seus saberes. Rompe-se dessa forma a simbiose entre homem e natureza, tanto no campo das atividades, das técnicas e da produção, como no campo do simbólico.

Esses grupos ocupam, de forma permanente ou temporária, territórios tradicionais e recursos naturais como condição essencial para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Percebe-se, portanto, no imaginário dessas populações, a presença do mito bioantropomórfico que na concepção de Morin, esclarece que:

[...] nas mitologias antigas ou em mitologias contemporâneas de outras civilizações, os rochedos, montanhas, rios são biomórficos ou antropomórficos e o universo é povoado de espíritos, gênios, deuses, que estão em todas as coisas ou por trás de todas as coisas. Reciprocamente, o ser humano pode sentir-se da mesma natureza que as plantas e os animais, ter comércio com eles, metamorfosear-se neles, se habitado ou possuído pelas forças da natureza (MORIN,1986, p.151).

Ao entendermos o conceito de imaginário e das mitologias, podemos dizer que a identidade cultural quilombola pode ser entendida como um conjunto de valores, visões do mundo, práticas cognitivas e símbolos compartilhados, que orientam os indivíduos em suas

relações com a natureza e com outros membros da sociedade e que se expressam também em manifestações materiais (tipo de moradia, embarcação, instrumentos de trabalho) e não materiais (linguagem, música, dança, rituais religiosos).

Nas sociedades tradicionais, como a quilombola, principalmente aquelas localizadas no Vale do Ribeira, as relações entre o homem e a natureza apresentam duas formas de apreensão da realidade e do imaginário. Uma empírica: técnica, racional, através do acúmulo dos saberes botânicos, zoológicos e ecológico e etnotecnológico e outra simbólica, mitológica e mágica.

Conforme os autores Flávio Berutti, Andreza Lisboa e Igor Santos em *Comunidades Quilombolas: espaços de resistência* (2012), as representações simbólicas, e respectivamente, o imaginário da cultura quilombola relacionam-se aos seus valores característicos, tais como:

a) **Memória:** O conhecimento do passado que as identifica contribui para a valorização da cultura, que por sua vez, estabelece a necessidade de proteger e de lutar para a preservação de suas expressões materiais e imateriais.

b) **Ancestralidade:** Direta ou indireta através da valorização das pessoas mais velhas, consideradas as mais sábias e as mais importantes devido ao acúmulo de experiências. A memória, nesse caso, está ligada à ancestralidade.

c) **Religiosidade:** Conjunto de práticas e crenças relacionadas ao divino, sendo expressa por meio de rituais, símbolos e regras morais. Africanos e seus descendentes sofreram uma série de adaptações, a religiosidade africana se transformou em religiosidade afro-brasileira, fazendo surgir o Candomblé e a Umbanda. Outros exemplos são as benzedadeiras ou rezadeiras, assim como as influências católicas representadas pelas missas afros.

d) **Oralidade:** Considerando a ancestralidade: os mais velhos e sábios transmitem aos mais jovens a experiência adquirida pelas gerações anteriores por meio da tradição oral, como exemplo, temos a figura dos griôs, contadores de histórias e saberes, considerados como “bibliotecas vivas”.

e) **Musicalidade:** baseada na natureza, como o som do mar e dos rios, o som do vento, dos pássaros, entre outros elementos. A musicalidade, assim como a dança, representa a unidade de grupos, faz parte do nascimento e da morte, no plantio e na colheita. As festas e danças possuem aspectos profanos e religiosos regidos pela forte presença musical.

f) Cooperação/comunitarismo: São responsáveis pela manutenção do sentimento de pertencimento, assim como na cooperação e do comunitarismo na divisão das tarefas e na convivência. Em muitos quilombos a presença de um espaço comunitário é uma constante, são neles que ocorrem comemorações e encontros.

g) Energia vital: Alegria e vigor, vivacidade e energia expressadas nas suas diversas manifestações culturais, assim como concepção da vida como presentes divinos.

h) Ludicidade: por meio de jogos e brincadeiras, as crianças das comunidades quilombolas brincam com o que a natureza lhes oferece.

i) Circularidade: Compreensão da vida como cíclica, periodicidade com início e fim, assim como a água, as plantas, o ciclo da lua. O círculo está presente nos encontros religiosos, nas danças, nas brincadeiras e nas rodas para ouvir histórias.

As formas de representação e expressão cultural do modo de vida quilombola está ligada à representação simbólico do cíclico: tudo nasce, morre, renasce. Assim como é representada em seus ciclos de festividades e tradições, como os festejos dos santos padroeiros das comunidades e as diversas devoções presentes nos quilombos do Ribeira.

As festas religiosas dos santos protetores das comunidades quilombolas: folkcomunicação e narrativas identitárias

Na cultura quilombola no Vale do Ribeira, as expressões religiosas da cultura popular são consideradas como fortes e significativos elementos comunicacionais, principalmente no que diz respeito às interações sociais e ativação das relações humanas: as relações entre emissores (quem) e receptores (para); aspectos de permanência e continuidade; organização e desenvolvimento das atividades religiosas e profanas e os vínculos originados com os meios de comunicações, sejam eles locais ou não.

Para Francisco Van Der Poel (2013), em sua obra Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil, afirma que existem santos padroeiros ou santos protetores para as mais diversas profissões, situações e espaços geográficos sociais distintos.

De acordo com o Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira (2013), as celebrações e as formas de expressão revelam uma forte influência do catolicismo popular na vida comunitária presente nos quilombos. Esses importantes elementos culturais, presentes nas mediações, são pautados pelo misticismo e sincretismo da ligação entre o sagrado e o

profano, assim como resultam de heranças de um catolicismo ibérico associado às fortes influências de elementos das religiões de matriz africana. As devoções religiosas são ressignificadas e caracterizadas pela relação afetiva e trocas simbólicas entre devotos e santos.

Van der Poer, (2013), a festa do latim “festa” e “dies festus”, assim como “feriare”, “férias”, está associada ao dia de paralisação dos trabalhos em honra aos deuses, celebra uma infinita esperança no futuro e mostra a relatividade das coisas. Segundo o autor, a festa reestabelece a conexão com o sagrado, assim como nos coloca enquanto seres humanos submissos a uma força superior, ou seja, a festa possibilita uma forma de comunicação com o divino. “A festa nos eleva e mostra algo maior do que nós” (POER, 2013, p.414).

Porém, é importante destacar que o processo de hibridação religiosa que caracteriza o catolicismo popular no Brasil tem na imaginação humana a possibilidade de “sair” de suas aflições e opressões sofridas. Era no religioso aculturado e sincrético que índios e negros buscavam sua sobrevivência. Os cultos manifestados de forma clandestina, seja de origem africana ou indígena, representavam núcleos de preservação de organizações religiosas anteriores à colonização e eram tolerados pelos senhores escravocratas. Eduardo Hoornaert, em *A Igreja no Brasil colônia 1550-1800* (1982), afirma que:

[...] apesar de tudo o Brasil ficou sendo a terra de Tupã, a terra de Oxalá, a terra dos Mestres da Jurema e dos babalorixás. “Deus conosco”: eis o sentido da religião popular. O escravo africano, desnudo, vendido como mercadoria, trouxe consigo seus deuses e com eles o sentido da vida.[...]. O que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos do dominado um sentido tático (ou, por assim dizer artístico): a ignorância era uma tática de esconderijo, o sincretismo um mecanismo de sobrevivência, a superstição uma artimanha de tenacidade e resistência. (HOORNAERT, 1982, p.27).

Paralelamente às formas religiosas controladas pelo padroado, havia também organizações religiosas populares que escapavam ao controle do sistema com características sincréticas e criativas, como é o caso dos quilombos. Nestes espaços, a religião católica muda de sentido, não representa mais a ideologia da expansão do sistema colonial capitalista, mas sim obstinação e resistência, apresentando-nos uma imagem menos usual de evangelização.

O catolicismo popular nos quilombos apresenta elementos presentes na natureza, como por exemplo, as ervas utilizadas para banhos e infusões, reafirmando uma ligação aos

ciclos da natureza: a chuva, o sol, o tempo de plantar e colher. Na religiosidade popular compreende-se também a força sobrenatural das devoções aos santos protetores no auxílio do dia a dia. Tais elementos apresentam as influências indígenas e africanas.

Nos quilombos do Vale do Ribeira são diversas as expressões de fé, que estão presentes no cotidiano e se repetem e se ressignificam anualmente através de ciclos de festividades dos santos protetores de cada comunidade.

Quadro 1 – Quilombos do Ribeira e os santos protetores das comunidades

Comunidade	Santo protetor	Mês/Dia de comemoração
Mandira	Santo Antônio	13 de junho
Nhunguara	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Pedro Cubas de cima	Santa Catarina	25 de novembro
Porto Velho	Santa Luzia	13 de dezembro
Praia Grande	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Sapatu	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Ivaporunduva	Nossa Senhora do Rosário dos Homens pretos	Outubro
Galvão	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro
Pedro Cubas	Santa Catarina	25 de novembro
Pilões	São José	24 de agosto
São Pedro	São Pedro	29 de junho

Fonte: Própria autora

A escolha de um santo padroeiro para aquela comunidade representa também elementos de identidade. Os quilombos do Ribeira, conforme exemplo do quadro acima, possuem um santo de proteção. Através de um santo, a comunidade celebra e comunica seu próprio acontecer, portanto, sua realidade, suas lutas, suas dores e seu imaginário.

Para Marques de Melo (2008, p.79), as festividades, do ponto de vista da identidade comunicacional, se caracterizam como processos determinados por fluxos convergentes:

- a) A festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal; b) a festa enquanto mobilizadora das relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados-locais, regionais, nacionais. Trata-se de um fluxo de comunicação massiva; c) a festa enquanto articuladora de relações institucionais, desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e antenadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias, com que parceiros. Trata-se de um fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas (MARQUES DE MELO, 2008, p.79).

As festas religiosas populares, nos quilombos do Ribeira, são manifestações de fé híbrida, emotiva e de caráter comunal. A comunicação com o sagrado presente nos festejos segue um modelo afastado das práticas litúrgicas tradicionais, baseadas nos dogmas e premissas da Igreja Católica Romana. Neste contexto, as festas religiosas populares se concentram inicialmente no âmbito local de cada comunidade e se rompem nos dias santos em rituais de celebração, como forma de recreação, socialização e memória, na esperança de dias melhores e vitória para suas lutas individuais e coletivas.

Conclusões

As comunidades quilombola não podem mais ser vistas como representações de um passado distante, mas sim como representações de uma cultura de luta e resistência no atual contexto global.

Nos quilombos do Ribeira, as relações entre o homem e a natureza apresentam duas formas de apreensão da realidade e do imaginário: uma empírica: técnica, racional, através do acúmulo dos saberes botânicos, zoológicos e ecológico e etnotecnológico e outra simbólica, mitológica e mágica.

O território e o lugar, em uma dinâmica entre o global e o local, nutrem as construções de seus saberes e seus fazeres, tendo na religiosidade popular a vertente mais pulsante de seus bens culturais. São nas múltiplas devoções e nas festas de seus santos protetores que são representadas e comunicadas as suas realidades de luta e identidades híbridas, edificadas pelo catolicismo ibérico e influências indígenas e africanas.

As festas dos santos padroeiros dos quilombos do Ribeira revelam narrativas e visões do mundo a partir do olhar quilombola. Comunicam valores essenciais para manter a coesão da comunidade e perpetuar sua identidade no tempo e no espaço.

Nesse sentido, a teoria introduzida por Beltrão e desenvolvida continuamente por gerações de pesquisadores, contribui para compreender a comunicação a partir das mediações culturais dando a elas uma dimensão antropológica da comunicação, que implica na necessidade de partilha e coabitação do simbólico.

Referências

BELTRÃO, Luiz. Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

BERRUTI, Flávio; LISBOA, Andrezza; SANTOS, Igor. Comunidades Quilombolas: espaços de resistência. Belo Horizonte: RHJ, 2012.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2006.

CARRIL, Lourdes. Terra de negros, herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

DIEGUES, Antônio Carlos. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: NUPAUB-USP, 2001.

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOORNAET, Eduardo. A igreja no Brasil colônia (1550-1800). São Paulo: Brasiliense, 198

MARQUES DE MELO, Jose. Mídia e cultura popular: História, taxonomia e metodologia da Folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.

MORIN, Edgar. O método: o conhecimento do conhecimento. São Paulo: Europa-América, 1986.

PERUZZO, Cicília. Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária. Revista Comunicação & Sociedade, São Bernardo do Campo, SP: Pós-COM-UMESP, A.6, 1ªsem, 2003.

POEL, Francisco Van Der. Dicionário da cultura popular: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: Técnica e Tempo Razão e Emoção. São Paulo: EDUSP, 2006.

TÖNIES, F. "Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais". In: FERNANDES, F. (Org.). Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional, 1973.

Sites e documentos eletrônicos:

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em:
<http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 20 dez.2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Inventário Cultural dos Quilombos do Vale do Ribeira 2013. Disponível em:

<http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/pdfpublicacao-final_inventario.pdf>. Acesso em: 20 dez.2014.

INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://www.itesp.gov.br>> Acesso em: 20 dez. 2014.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/desenvolvimentorural/terras-indigenas,-povos-e-comunidades-tradicionais>>. Acesso em: 20 dez.2014.

Artigo recebido em: 06/08/2016

Aceito em: 26/09/2016

As Redes culturais na festa de Na. Sa. Achiropita: conexões folkcomunicacionais, mutabilidade cultural e ação local

*Cristina Schmidt*¹

RESUMO

A festividade de Nossa Senhora de Achiropita - SP é um conjunto de produtos culturais que fazem parte da vitrine turística do Estado de São Paulo. Essa expressão religiosa com 90 anos demonstra uma correlação de grupos para superação econômica e atuação comunitária. Este artigo está fundamentado na folkcomunicação e nos estudos culturais, e por meio de observação participante da festa, identifica aspectos como: as canções italianas enquanto expressão imigrante e de comercialização cultural; a festa como um repertório da identidade paulista; as redes culturais comunicativas com referência urbana e contemporânea. Constatou-se que a festa religiosa está articulada com a economia mundial e sintonizada com as tecnologias para o desenvolvimento local.

PALAVRAS-CHAVES

Festa Religiosa, Cultura Italiana, Rede Comunicativa, Folkcomunicação, Desenvolvimento Local.

Cultural networks in Nossa Senhora Achiropita party: Folkcomunicacionais connections, cultural mutability and local action

ABSTRACT

The Party of Our Lady of Achiropita - SP is a set of cultural products that are part of the tourist showcase of the São Paulo State. This religious expression with 90 years shows a correlation groups to overcome economic and community action. This article is based on folk communication and cultural studies, and through party participant observation, identifies

¹ Doutora em Comunicação pela PUC-SP. Coordena o Mestrado em Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes (UMC), onde também é professora e pesquisadora. E-mail: crisschmidt@umc.br

aspects such as: the Italian songs as an immigrant expression and cultural marketing; the party as a repertoire from the state identity; communicative cultural networks with urban and contemporary reference. It was found that the religious party is linked with the world economy and in tune with the technology for local development.

KEY-WORDS

Religious Party, Italian Culture, Communicative Network, folk communication, local development.

As festas e as redes comunicativas

As festas e rituais compõem processos socializadores e humanizadores na comunidade, são processos folkcomunicacionais que possibilitam a conexão com a história e o lugar. E a repetição deles proporciona o estabelecimento de redes culturais de relacionamentos interpessoais e, até, de posicionamentos quanto às políticas de desenvolvimento das localidades. (SCHMIDT, 2009a). A Festa com um repertório estrutural histórico e cultural se integra à vida do povo, seja ele nativo ou imigrante, e traz referências aos processos e valores para atender necessidades do tempo presente; com isso, evidencia a mutabilidade cultural e as redes comunicativas dos diferentes grupos.

Conforme já constatamos ao longo de nossas pesquisas sobre a cultura paulista, as festas religiosas sempre foram expressões marcantes na vida rural do estado de São Paulo, que repercutem até a atualidade nos aspectos econômicos e políticos das pequenas e grandes cidades paulistas. Com o crescimento econômico do interior de São Paulo o campo foi urbanizado e características da metrópole se aproximam às do campo, e o que antes era distante passa a integrar os processos culturais (SCHMIDT, 2001 e 2009a). E agora, em nosso estágio pós doutoral, verificamos que as festividades fomentam expressões populares que se articulam formando uma rede cultural entre diferentes grupos, e facilitam o processo de integração do italiano emigrado e do caipira, rústico e miscigenado, sob forte influência dos colonizadores portugueses.

Conforme argumenta Boris Fausto (in SCHWARCZ, 2002) a imigração para o Brasil ao longo dos anos e, particularmente para São Paulo, adquire novos desdobramentos e significados. Não representa mais um rompimento total com o plano material e o plano imaginário. Do mesmo modo, mantém memórias do passado e dos tipos de relações sociais

estabelecidas até então, vai sustentar um envolvimento diferenciado com o presente e os grupos sociais que o compõe. As festas, as conversas, as músicas, o trabalho – e até o sotaque - adquirem funções importantes nesse processo. A terra natal do povo imigrante fica na memória, o universo local em que se instalam oferece outras referências, e juntos com os povos da terra nova compartilham uma “terra *nostra*”.

A festa religiosa apresenta-se como exemplo bem elucidativo para compreender como esses grupos migrantes, em diferentes redes culturais, se articulam em ações de comunicação diversas em uma única manifestação. Por meio de orações, procissões, músicas, dança, alimentação, e dos meios formais como o boletim da igreja e a mídia massiva a comunidade se comunica, se integra e se empodera.

O período das festas populares leva ao reencontro com as origens; as festas são

uma forma de identificação coletiva, de comunicação coletiva. Permitem a liberdade de expressão e a valorização individual e até local. Elas incorporam elementos/códigos novos, atualizam os já existentes, ou retomam alguns passados. As festas são expressão e patrimônio simbólico de um grupo social em um processo de comunicação. (SCHMIDT, 2001, p.37)

Para os grupos envolvidos em toda a preparação e execução da Festa, principalmente a religiosa, é um período em que as relações vão além das cotidianas. Esse é um tempo extraordinário que remete a referências místicas e sobrenaturais com seus santos padroeiros e todo o ritual que envolve a devoção e a religião na qual está inserido.

Para os grupos religiosos e devotos, principalmente, os rituais são muito importantes na composição de suas vidas, tem sentido valorativo pessoal e coletivo, mas também um significado sobre-humano, pois nessas ocasiões

o povo penetra no reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância. E independentemente das imposições do mercado, a festa serve de atualização das crenças, dos mitos, do cosmos. A partir do reavivamento de elementos do patrimônio cultural local, o povo todo se renova e renasce. (SCHMIDT, 2001, p.37)

Essas são trocas extraordinárias que ocorrem fora da ordem cotidiana, e geram redes culturais com grupos diferentes, participantes da mesma festividade. Eles se relacionam utilizando antigos e novos códigos compreensíveis entre si, estabelecem comunicação. Isso é

o que Beltrão conceitua como um processo folkcomunicação, um sistema interpessoal onde a comunicação está relacionada a um mundo e não ao mundo, ou seja:

(...) um processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal, já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador (...). (BELTRÃO, 2001, p.40)

Na Festa de Nossa Senhora de Achiropita - SP, em nossa análise, fundamentada na teoria da folkcomunicação e nos estudos culturais, pudemos identificar aspectos importantes como: a) A festa religiosa é colocada como principal motivo dos organizadores, apesar de toda a renda se reverter para ações comunitárias; b) as canções italianas, executadas durante a festividade, são um meio de transmissão de características identitárias e de atrativo turístico; c) a Festa se faz como um repertório de referências da comunidade evidenciando sua mutabilidade cultural; d) existem diferentes redes culturais com processos de comunicação formados a partir da festa que fortalece a comunidade.

Abaixo trazemos um pouco sobre a imigração italiana e sua relação com as festividades; e, na apresentação sucinta da Festa de *Achiropita*, buscamos descrever os processos que compõem a festividade por meio dos grupos que se inter-relacionam durante todo o período festivo, formados pelos organizadores, pelos voluntários, pelos devotos, pelos participantes/visitantes, pelos apoiadores institucionais e comerciais, pela mídia tradicional.

Para o entendimento da integração e reconfigurações da cultura italiana no estado de São Paulo, além de autores como Antonio Carlos Rodrigues Brandão (1985), que tem amplo trabalho de investigação sobre “os povos paulistas”; também utilizamos Ecléa Bosi (1987) que descreve os movimentos humanos como processos de desenraizamento e um novo estar territorial, territorialização ou enraizamento. E, nesse sentido, adotamos Nestor Garcia Canclini (2003) no tratamento das incorporações culturais como hibridismo, que ele define como sendo resultante do contato com o outro de um diálogo multicultural nem sempre pacífico e harmonioso.

Também fazemos uma aplicação do conceito de Redes Culturais Comunicativas. Esse conceito, trazemos de nossas pesquisas do estágio posdoutoral (SCHMIDT,2016), onde

definimos como: Redes Culturais Comunicativas compreendem estruturas e/ou expressões sociais coletivas vividas que possibilitam conexões interpessoais e grupais, por meio de linguagens próprias para expressar seus valores, com utilização de diferentes tecnologias, e atuação em diversos espaços. As Redes Culturais Comunicativas, portanto, são formadas a partir da conexão de grupos culturais com códigos próximos ou comuns que faz aproximações, permite compartilhamentos, e expande comunicações.

Essa pesquisa da Festa de Nossa Senhora de Achiropita, portanto, é uma parte do nosso estudo, e se desenvolve com abordagem qualitativa, com utilização de levantamento bibliográfico e documental, no que se referiu ao material sobre a imigração em São Paulo e a história e características da Festa de Na. Sa. de Achiropita. Em campo, utilizamos a Observação Participante, método utilizado muito em casos em que a pesquisa exige uma visualização mais comprometida e vivenciada do objeto, e também por ocorrer a necessidade de compartilhamento de informações para que a descrição traga mais consistência e detalhamento. Ainda, esse método permite uma apreensão mais complexa do contexto e dos processos que envolvem o objeto estudado. (DUARTE e BARROS, 2005, p. 125-144)

1. Os italianos e a festa

Como parte de uma política para melhorar as relações internacionais e reconfigurar a qualidade da mão de obra interna, logo após a abolição da escravidão negra, o Brasil passa a receber um contingente significativo de trabalhadores imigrantes de diferentes países europeus. (SCHWARCZ, 2002, p.187) Nessa conjuntura os italianos vieram em grande monta para o país, e de modo mais acentuado para as regiões sul e sudeste, e destacando para esta análise o representativo número que veio para o estado de São Paulo. Vinham de navios famílias e grupos que representavam uma comunidade inteira, faziam a travessia transcontinental de maneira rudimentar e com nenhum conforto. Mas, não eram transportados como escravos, apesar das condições nos navios chegarem próximas da miséria. Em acomodações simples e superlotadas, os italianos percorriam quilômetros de mar estabelecendo contatos e relações afetivas com os compatriotas. Dividiam esperanças, projetos, angústias e, muitas vezes, alimentos e medicações. Também dividiam diferenças e inimizades.

O navio era o primeiro momento de desenraizamento, mas um processo que possibilitava a criação de laços. Tanto que, uma atitude muito comum aos italianos era definir os casamentos de seus descendentes com famílias que conheceram no navio; ou estabelecerem relações comerciais, a partir da confiança que adquiriram na embarcação. Também, após chegarem às cidades de destino, os grupos que viajaram juntos buscavam se alojar ou construir suas casas em localidades próximas, para empreenderem juntos e fortalecerem laços afetivos de solidariedade. Esse tipo de comportamento amenizava a integração cultural. (SCHMIDT, 2009b)

Essa aproximação de grupos, pelo menos inicialmente, possibilitou a criação de organizações civis que iriam atuar mediando a esfera pública e privada. Como é o caso da sociedade de assistência e socorro social, dos clubes esportivos, teatros, templos religiosos e cemitérios, e das organizações políticas como os sindicatos. Para muitos imigrantes, os poderes instituídos representavam apenas um sistema de repressão e extorsão. Os italianos, assim como muitos europeus, trouxeram para a nova terra uma postura política diferenciada e moldada pela militância anarquista. Também comemoravam datas importantes para o operariado daquela época, como o dia do trabalho. (SCHMIDT, 2009b)

São Paulo recebera os italianos, assim como os demais imigrantes, com muita restrição de direitos; e, os brasileiros demonstravam sentimentos de resistência ao “forasteiro”, ao mesmo tempo em que desejavam o trabalho dessa gente nova. Do outro lado, dos estrangeiros, não era diferente. “De um lado, a inveja do modo como os nacionais se apresentavam, comportando-se como *donos da terra*; de outro, desprezo pela sua suposta condição física doentia, pela aversão ao trabalho”. Isso não era uma posição unânime entre os estrangeiros, uma vez que tinham origens em diferentes etnias, mas isso só acentuava a elaboração de “imagens preconceituosas” de ambos os lados. O que era consenso entre os imigrantes era a convicção de sua dedicação pelo trabalho e por isso serem “os verdadeiros construtores de uma cidade que ia se transformar em uma metrópole.” (FAUSTO in SCHWARCZ, 2002, p.26-27)

Os italianos com suas práticas culturais de toda ordem marcam a formação da nova sociedade brasileira, particularmente a sociedade paulista. Festas religiosas públicas e privadas: devoção a Santos, batizados, casamentos, funerais. Festas gastronômicas: culinária,

ervas e temperos. Relações de trabalho: a propriedade e o trato com a terra, a diversificação do comércio, a organização da indústria, os salários e benefícios, os sindicatos. Características da arquitetura urbana: praças, ruas, vilas, casas e cortiços. As artes: nas pinturas, danças, teatro, músicas. A diferenciada vestimenta: tecidos, uniformes, modelos/moda. Utensílios domésticos, materiais e equipamentos de trabalho agrícola e industrial. Todos esses traços fizeram parte da hibridação nacional. Manifestações de lá e daqui foram se adequando à vivência compartilhada na terra brasileira.

Um dos aspectos mais importantes para ambos os povos e que formam importantes espaços socializadores são os rituais e festividades religiosos. E conforme a crença se estabelece um calendário de comemorações diferente, inclusive daquele que estava oficialmente estabelecido. Boris Fausto relata que a veneração a um santo para apelar sua proteção aproximou, em muitas localidades, grupos nativos aos imigrantes e também o inverso. Inicialmente as festividades eram realizada como evento privado, aos poucos foi ganhando as ruas e envolvendo outros grupos de diferentes etnias (FAUSTO in SCHWARCZ, 2002, p.29). Com o passar dos anos as festas italianas foram ganhando grande proporção e se institucionalizaram como é o caso da Festa de Nossa Senhora de *Achiropita*, que para os organizadores da festa, e de acordo com os registros nos boletins e atas da Paróquia, iniciou as manifestações nas primeiras décadas do século passado e hoje figura como uma das principais festas do Estado de São Paulo em sua nonagésima edição.

2. A Festa de Nossa Senhora de Achiropita

Nossa observação do evento inicia-se às 17 horas do primeiro sábado de agosto, e a noite vai chegando a um dos bairros mais tradicionais da cidade de São Paulo - o Bixiga, e a iluminação pública ganha maior intensidade na Rua 13 de maio, em frente à Igreja de Nossa Senhora de *Aquiropita*. Muitas pessoas, milhares, circulam pela localidade em meio as 30 barracas da maior quermesse religiosa da capital, como festividade oficial da cidade, a Festa de *Achiropita completa 90 anos*. É uma mistura de sons, aromas e cores que demarcam uma comunidade urbana bem característica da história paulista, os italianos e seus descendentes. Uma festa grandiosa que homenageia Nossa Senhora de *Achiropita* e a trajetória dos imigrantes italianos com os trabalhos sociais, e tem como grande apelo a comida italiana. O

evento envolve mais de 950 voluntários para sua organização e para atender cerca de 300 mil pessoas durante os quatro finais de semana do mês de agosto.

(Figura 1: Ilustração utilizada no site oficial e nas peças de divulgação no ano de 2016 em comemoração aos 90 anos de realização da festa)



(Fonte: www. <http://www.achiroppita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achiroppita>)

Na igreja da Nossa Senhora, observamos que a missa em sua homenagem e para agradecimentos dos imigrantes italianos e seus descendentes, e de seus devotos numa mistura de etnias que reflete a formação da cultura paulista. A cada nova missa, mais homenagens, agradecimentos, bênçãos. É comum encontrar pessoas de diferentes faixas etárias emocionadas e entregues a uma gratidão religiosa repetindo preces, entregando ex-votos, ajoelhadas em orações. Na última década, o tema da festa se vincula à campanha da fraternidade, instituída pela igreja católica, como o deste ano de 2016 é “No sim de Maria, a Misericórdia se revela”. Nesse espírito, a arrecadação proveniente do evento é destinada a obras sociais e projetos culturais desenvolvidos pela igreja e pela comunidade do bairro.

Nas ruas próximas, uma agitação envolvente, um contentamento contagiante, e um aroma que praticamente carrega os visitantes às barracas que ofertam as mais diferentes iguarias italianas. A *fogazza* é a campeã em vendas; são mais de 12 mil unidades por final de semana. Mas têm outros pratos típicos de massas, os lanches de linguiça, os doces e bebidas que promovem filas enormes para apreciar a culinária das *mamas*. Enquanto se aguarda a guloseima, o som contagiante da música italiana tradicional como a tarantela ecoa pelos alto

falantes e agita as danças a caráter no palco, num frenesi que impele a todos para a dança e a alegria compulsória.

A programação, de acordo com os organizadores, é preparada para transcorrer todas as sextas, sábados e domingos do mês de agosto em atividades religiosas e culturais, ou as sagradas e as festivas. As primeiras são realizadas na igreja com as missas, novenas e a grande procissão quando, carregada pelos representantes da Irmandade, Nossa Senhora percorre as ruas do bairro abençoando os moradores, comerciantes e a todos os presentes. É um momento de grande comoção e participação dos moradores e visitantes acompanhando o cortejo de *Achiropita* pelas ruas do Bixiga; local inclusive onde se expressam (em outras épocas do ano) outros grupos populares como a Congada de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, capoeira e missas congas (No dia 13 de maio, na Rua Treze de maio e na própria Igreja de *Achiropita*).

As atividades festivas ficam ao longo das ruas Treze de maio, São Vicente e Luis Barreto que são totalmente decoradas com bandeiras, lanternas, fitas, sempre nas cores alusivas às Italianas – vermelha, branca e verde. Ali são montadas as 30 barracas da quermesse com as comidas típicas preparadas pelas chamadas “mamas de *Achiropita*”. Entre os pratos oferecidos se encontram *fogazzas*, *fricazzas*, polentas, *antipasti*, macarrão, pizzas e *melanzanas* ao forno, lanche com linguiça e doces. Ainda na parte externa, para as crianças tem as tendas voltadas a brincadeiras e gincanas, e para adultos as barracas com artesanato e souvenirs. No que é chamado de parte interna da Festa está a **Cantina *Madonna Achiropita***. Lá o visitante pode sentar-se à mesa e desfrutar do cardápio gastronômico e musical, com cantores e bailarinos que apresentam um repertório de canções e danças tradicionais, complementando as atrações com leilões e sorteios de brindes.



Figuras 2: Decoração e frequentadores da festa.



Figura 3: Participantes em oração na igreja.

(Fonte: [www.http://www.achiopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achiopita](http://www.achiopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achiopita))

Figura 4: Elaboração da Fogazza, o prato típico mais vendido. Figura 5: Apresentação de canção popular italiana.



(Fonte: [www.http://www.achiopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achiopita](http://www.achiopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achiopita))

As canções italianas executadas durante a festividade representam um forte apelo à memória cultural e às tradições daquela gente, são uma forma de transmissão de elementos que caracterizam uma identidade do passado mas atualizando-as na São Paulo contemporânea e na comercialização de uma herança cultural. E, para envolvimento maior da plateia com os músicos, o repertório traz canções como *La bella polenta*, que faz parte da cultura popular, e que é apresentada performaticamente com gaiteiros e dançarinos com roupas também da tradição popular, fazendo com que todos os presentes participem cantando e dançando.

Outros estilos musicais cantados e dançados repetidas vezes são a tarantela como *Funiculí Funiculá* e óperas midiaticizadas como *Amigos para sempre*. Canções italianas das décadas de 1940 e 1950 também são interpretadas de modo dramático, provocando os presentes e, invariavelmente, fazendo com que formem cordões de dançantes percorrendo o salão entre as mesas. Nesse momento atemporal todos se integram em uma grande comunidade festiva de comunicação, com trocas afetivas, históricas e comerciais.

De acordo com os documentos disponíveis na paróquia e no site oficial www.achirópita.org.br, a Festa de N. Sra *Achirópita* teve início no começo do século XX, quando os primeiros imigrantes chegaram ao bairro do Bixiga. Esses pioneiros trouxeram consigo uma imagem que passou a ser venerada pela comunidade em 1908. Com o passar dos tempos, o altar que ficava na residência de um devoto ficou pequena frente ao número de fiéis que se aglomerava. Então, com o objetivo de adquirir terreno e construir uma igreja para a Santa, a comunidade italiana começou a realizar anualmente quermesses beneficentes no mês de agosto. E ano após ano o crescimento da festividade era significativo, ao ponto de ser instituída oficialmente como uma organização não governamental e receber apoios institucionais como do Estado e do Município. Além da Igreja, várias atividades sociais foram implantadas e são mantidas com a arrecadação da Festa – creche, oficinas de arte e artesanato para terceira idade, escola de ensino fundamental e médio, e alfabetização de adultos.

Como parte do calendário oficial de atividades culturais do país, e uma das principais do estado de São Paulo, a partir da década de 1990 a Festa de *Achirópita* passa a contar com parcerias e patrocinadores como empresas de alimentos e bebidas, agências de turismo, hotéis, grupos musicais. A mídia tradicional também tem participação importante divulgando o evento e vinculando suas marcas à festividade como a Globo São Paulo em seus telejornais regionais e locais, o jornal o Estado de São Paulo e Folha de São Paulo com matérias nas editorias de cidades e turismo. Também cobrem as atividades emissoras como a Bandeirantes, em programas de culinária, ou a Gazeta com telejornal e programa “Todo Seu” de Ronie Von, e a Rede TV já cobriu pelo programa “Leão Livre” de Gilberto Barros. Emissoras de rádio noticiam o evento e, também, TVs de *internet, blogs e Facebook*.

Figura 6: Cobertura jornalística pela mídia tradicional.



(Fonte: [www. http://www.achipopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achipopita](http://www.achipopita.org.br/festa-da-padroeira/historia-de-n-sra-achipopita))

Conclusões

A festa religiosa como processo de comunicação e objeto de estudo da folkcomunicação evidencia a identidade dessa comunidade italiana-paulista que se apega às origens da imigração para sua expressão religiosa e cultural com perfil dinâmico e integrador aos processos econômicos da cidade. A identidade molda-se aos tempos e relações sociais do momento. Existem resistências que definem a Festa de *Achipopita* como festa italiana, mas os organizadores preferem chamá-la de festa religiosa. Aditem, para uma promoção comercial, dizer que “*as mamãs da Madonna*” é que fazem a festa. Muitos descendentes dos imigrantes italianos e outros como os portugueses, e até os japoneses, são integrantes dessa comunidade festiva, desse bairro paulista. Todos esses grupos, urbanizados e hibridizados, conectados por redes culturais diferentes aos italiano-paulistas.

O mais importante nesse processo religioso é constatar que em cada segmento da festividade existem redes culturais que transmitem informações diversas de identidade e mutabilidade. Nos rituais ligados à solenidade religiosa (procissão, novena, bênçãos, orações) as expressões comunicam a fé, a história passada e a recente da comunidade italiana e suas relações com a igreja e outras manifestações de fé no bairro. Nas barracas de produção dos alimentos, a comunicação dos aromas e sabores articulam uma rede dos valores familiares, das tradições culinárias, e das memórias revividas. Do mesmo modo ocorre com a música; na

festa ela parte de uma informação das tradições migrantes e da colonização e, atualizando, evidencia as redes culturais entrelaçadas às produções midiáticas do mundo dos espetáculos e do entretenimento.

Com a presença de grandes jornais impressos; emissoras nacionais, regionais e locais de TVs e Rádios, além dos espaços na internet, esse povo paulista se rearticula, portanto, nessa grande manifestação religiosa, em suas formas de comunicar e se relacionar culturalmente com os integrantes do bairro e com os turistas, com os políticos e com os empresários. Essa rede é codificada na festa pelas danças, pelas músicas, pela gastronomia, pelos rituais sagrados em um evento com dimensões globais e características culturais contemporâneas.

Nota-se que o italiano na megalópole São Paulo apresenta sua cultura em festa religiosa popular que recebe cerca de 300 mil pessoas, assim como em pequenos grupos que mantém referências populares tradicionais. Nesse contexto ultraurbanizado essa festa religiosa paulista, assim como muitas outras, articulam os códigos tradicionais com os referenciais contemporâneos mercadológicos. Nesse caso, o universo religioso está ressignificado, assim como toda a cultura italiana paulista, articulado com a economia e sintonizado com as novas tecnologias.

A festividade religiosa, no bairro do Bixiga, além das demandas comunitárias recentes, é um produto cultural que faz parte da vitrine turística do Estado de São Paulo. Isso define uma expressão cultural contemporânea intensificada pelas redes comunicativas - folkcomunicações, conferindo-lhes poder de transformação permanente e adaptabilidade, que ampliam ou recriam as referências tradicionais, e fazem conexões religiosas e comerciais com grupos e agentes de localidades em tempos atuais.

Referências

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre/RS: Edipucrs, 2001.

BENJAMIN, Roberto. **Folkcomunicação na sociedade contemporânea**. Porto Alegre/RS: Comissão Gaúcha de Folclore, 2004.

BOSI, Alfredo. **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Ática, 1987.

BOSI, Ecléa. **Cultura e desenraizamento.** (in) BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: temas e situações.* São Paulo: Editora Ática, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade.** 4ª edição. São Paulo: Edusp, 2003.

DUARTE, Jorge e BARROS, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação.** São Paulo: Atlas, 2005.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade.** São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

MELO, José Marques de (org). **Mídia e folclore: o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão.** Maringá/São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra Unesco/Umesp, 2001.

SCHMIDT SILVA, Cristina. **Viva São Benedito: festa popular e turismo religioso em tempo de globalização.** São Paulo: Santuário, 2000.

SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na arena Global: avanços teóricos e metodológicos.** São Paulo: Ductor, 2006.

_____. **Novos caipiras: imagens midiáticas e processos folkcomunicacionais.** "Artigo" apresentada no GT 01 – Teoria, Metodologia, Gêneros e Formatos da Folkcomunicação, evento componente do XII Congresso Brasileiro de Folkcomunicação, e publicado nos Anais. Taubaté/SP: 2009a.

_____. **O comunicador folk e as festas de uma só. O Comunicador Folk e as festas de uma só.** Anuário Unesco/Umesp de Comunicação Regional. , v.5, p.35 - 42, 2001.

_____. **Travessias comunicacionais: povos migrantes e elos folkcomunicacionais,** Trabalho apresentado ao NP 13 – Folkcomunicação, do XI Congresso IBERCOM 2009 – Associação Ibero-Americana de Comunicação. Universidade da Madeira-Funchal, 16-19/Abril 2009b.

_____. **Redes Culturais Comunicativas: mídia e políticas culturais para o desenvolvimento regional.** Relatório Final de Estágio Pós-doutoral no Programa de Pós-Doutorado da Cátedra UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional. Universidade Metodista de São Paulo: Mimeo, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Artigo recebido em: 31/07/2016

Aceito em: 04/10/2016

Memorias y reflexiones en torno a un antiguo carnaval en el sur de Chile

*Paulette Zambra¹
Cristian Yáñez Aguilar²*

RESUMEN

La Fiesta del Chalilo fue una actividad carnavalesca en que hombres y mujeres se tiraban agua o challa durante el fin de semana previo al inicio de la cuaresma en Chiloé, un archipiélago ubicado en el sur de Chile. Bernardo O'Higgins ordenó suprimir la actividad, sin éxito, por considerarla inmoral y el Magisterio de la Iglesia Católica la criticó duramente. Sin embargo, el profundo luto con que se vivía en Chiloé los cuarenta días previos a la Semana Santa y la fuerte hegemonía de la Iglesia Católica permiten postular al Chalilo como un espacio carnavalesco en que, temporalmente, las personas subvierten el orden social. Como hipótesis proponemos que antes de las transformaciones económicas y socioculturales que Chiloé vivió después desde los años sesenta y con énfasis desde los 80, la Fiesta del Chalilo fue una manifestación cultural con características de resistencia cultural en el contexto de una sociedad rural agraria donde la estructura propiciada por la Iglesia Católica era preponderante.

PALABRAS-CHAVES

Memoria, Carnaval, Resistencia Cultural.

Memories and reflections about an old carnival in southern Chile

¹ Estudiante de Periodismo y Licenciatura en Comunicación Social en la Universidad Austral de Chile. Participó en la comisión organizadora del III Encuentro Internacional de Folkcomunicación edición 2016 en la Universidad Austral de Chile. Experiencia en prensa escrita y radial en medios de circulación regional y nacional. Colabora como alumna ayudante en asignaturas de la carrera de periodismo de la Universidad Austral de Chile. Correo electrónico, paulettezam@gmail.com

² Dr. © en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile (becario Conicyt). Pasantía Doctoral en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (becario AUIP). Académico Adjunto en el Instituto de Comunicación Social de la UACH. Correo electrónico: cyanezaguiar@gmail.com

ABSTRACT

The Chalilo carnival was a festive activity where men and women used to throw water or confetti during the weekend before the lent arrival in Chiloé, an archipelago located in the south of Chile. Bernardo O'Higgins ordered to ban this activity, having no success, as it was considered immoral and strongly criticized by the School of the Catholic Church. Nevertheless, the deep mourning that Chiloé underwent during those forty days previous to the Holy Week, plus the strong predominance of the Catholic Church, allow to postulate the Chalilo carnival as a festive movement in which people subvert the social order for a temporary period. As hypothesis we suggest that before the economic and socio-cultural changes that Chiloé had in the late seventies and more strongly during the eighties, the Chalilo carnival was a cultural expression characterized by cultural resistance inserted within a farming rural society, where the structure fostered by the Catholic Church prevailed.

KEY-WORDS

Memoir, Carnival, Cultural resistance.

Fiesta como estrategia de evangelización

Como recuerdan diversos autores desde las ciencias sociales, la Iglesia Católica utilizó la fiesta como una estrategia para el éxito de su empresa evangelizadora. En América Latina, la evangelización fue el soporte ideológico del proceso de conquista sobre los pueblos indígenas. Es así como sobre una concepción cíclica del tiempo en que se simboliza "la retórica de la naturaleza, se impone gradualmente una agenda lineal, cuya narrativa conmemora en primera instancia la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo" (MOULIAN, 2011, p.5). El mismo autor recuerda que "el almanaque cristiano luego se completa con la memoria de los misterios de la Virgen y la celebración de las virtudes de los santos" (MOULIAN, 2011, p.5).

Este trabajo es un análisis de un antiguo carnaval que se festejó en Chiloé, archipiélago ubicado en el extremo sur de Chile, donde la presencia de la evangelización y la fiesta fueron fundamentales en la implementación de un calendario cristiano que se impuso a las antiguas formas de socialización de los pueblos indígenas chono y veliche³. La noción de carnaval es aquí sostenida desde una perspectiva teórica que permite explotar su capacidad heurística en diálogo con un ejercicio de reconstrucción de la memoria local. Moulian propone una interpretación de las fiestas en base a la noción de heteroglosia para dar cuenta de la alta

³ Una valiosa aproximación al mundo wulliche de Chiloé está presente en la obra MOLINA, Raúl.1987 .*El Pueblo Huilliche de Chiloé*. Chonchi, Chile, OPDECH.

convocatoria que logra la fiesta religiosa en contextos donde asumió el lugar que hasta entonces tenían las formas de sociabilidad indígena. Su capacidad convocante se relaciona con los múltiples registros que ella alberga. "El programa evangelizador de la fiesta aprovecha analogías para implantarse, recicla simbolismos alternos, se viste de las formas expresivas del pueblo" (MOULIAN, 2011, p. 5). Particularmente en el caso de Chiloé, el mismo autor recuerda que las festividades católicas pasan a ocupar el lugar que anteriormente tuvo la ritualidad indígena. De allí que la "fiesta es un espacio de *trawun*⁴, que reúne a los miembros de las comunidades una vez al año, en los que se ruega, como y baila, como antes se hacía en el *ngillatun*⁵" (MOULIAN, 2011, p. 5).

La estrategia contrarreformista de la Iglesia Católica se relaciona con el Concilio de Trento, allí se concede particular relevancia a las manifestaciones externas y públicas del culto. En lo que hoy es América Latina fue importante el Concilio de Lima que sirvió como eco de las disposiciones tridentinas y donde se estableció la relevancia de las manifestaciones públicas estableciendo el calendario católico con la conmemoración de Semana Santa como eje fundamental. Rodrigo Moulian (2011) sostiene que:

"El Barroco se asume como la estética oficial de este período. Éste busca impresionar los sentidos, mover sentimientos, provocar emociones, por lo que se exalta el culto exterior. La fiesta religiosa es una manifestación que condensa estos elementos. Por esto, desde los comienzos de la colonización se asume como un instrumento para la evangelización de los naturales. Así lo recomienda el Tercer Concilio Limense" (MOULIAN, 2011, p.7)

El caso de Chiloé resulta emblemático, ya que su insularidad y la presencia de las *misiones circulares* de los jesuitas contribuyeron de forma notable en la fisonomía festiva del archipiélago. En términos históricos, se trata de una zona insular cuya conquista se produce en la segunda mitad del siglo XVI con la presencia de Martín Ruiz de Gamboa y la fundación de la ciudad de Castro en 1567. La presencia de las misiones de franciscanos y jesuitas tuvo relevancia en el proceso de evangelización y desestructuración social de los pueblos indígenas. Una expresión de este proceso fueron las *misiones circulares* en que, a través del mar, los misioneros visitaban las islas del archipiélago y fundaban pueblos en torno a santos del mundo católico. Durante este período se establecen los denominados *fiscales de Chiloé*,

⁴ Encuentro

⁵ Hasta la actualidad el *ngillatun* es la expresión ritual más importante en el mundo mapuche.

seglares que hasta la actualidad son las principales autoridades de sus comunidades, representan al sacerdote y realizan funciones como la administración del bautizo y la extremaunción, entre otras. El historiador de Chiloé Rodolfo Urbina Burgos sostiene que:

"Los misioneros (...) asisten diariamente a los distintos pueblos de su jurisdicción, haciendo para ello un programa de visitas, continuamente alterado por los rigores del clima y dificultades de navegación. La imposibilidad de atender a cada pueblo permanentemente, debido a la falta de frailes, obliga a que las misas dominicales se hagan por el sistema circular. Tanto Jesuitas como Franciscanos se auxilian con los fiscales de indios para esas tareas" (URBINA, 1983, p. 159).

La presencia de la Iglesia Católica y su organización del onomástico católico fue permanente. Los jesuitas son expulsados en 1767 de los territorios colonizados y el control lo asumen los religiosos del Colegio de Ocopa. Otro antecedente relevante es que el último gobernador español, Antonio de Quintanilla, se refugió en Chiloé, territorio que fue el último reducto de la corona y que recién en 1826 fue anexado al Estado de Chile. En lo religioso, durante el siglo XIX predomina una administración de carácter parroquial. En 1840 se crea la Diócesis de San Carlos de Ancud en Chiloé y cinco años más tarde arriba el primer obispo, monseñor Justo Donoso.

Ahora bien, el dominio de la Iglesia Católica no fue absoluto y los actores locales en ningún caso fueron pasivos ante un proceso que tenía una vocación aculturadora. Muy por el contrario, las comunidades fueron incorporando aspectos culturales propios de la sociabilidad indígena a las fiestas católicas. Ello explica, por ejemplo, que los clérigos criticaran duramente las manifestaciones festivas populares. Lo mismo ocurrió con la oposición a la existencia de machis, autoridades provenientes del mundo indígena que mantuvieron su relevancia en las islas del archipiélago. El magisterio de la Iglesia Católica se manifestó crítico respecto de expresiones como los bailes, la comida y el alcohol en las festividades. Así también hubo críticas hacia la Fiesta del Chalilo, un antiguo carnaval en Chiloé.

El onomástico católico y la presencia de un carnaval en Chiloé

El onomástico católico tiene como acontecimiento orientador la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. En ese contexto es que la cuaresma tiene un rol relevante, ya que constituye los cuarenta días previos a la Semana Santa. Es aquí donde el carnaval -que

también recicla muchos elementos textuales y simbólicos pre hispánicos e incluso anteriores al cristianismo- precede a la cuaresma y permite temporalmente una inversión del orden social. Fiesta, parodia y desorden son temporalmente permitidos.

El carnaval tiene un lugar particularmente relevante en este contexto ya que, en el caso de Chiloé, se constituye en una actividad vivida por las comunidades como parte de su calendario mediado por el onomástico católico. A diferencia de la fiesta oficial que tiene las formalidades propias del clero, en el carnaval se produce una suerte de liberación transitoria. Así enseña Mijail Bajtin quien recuerda que en el carnaval se produce la "abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes" (BAJTIN, 2003, p. 15). El mismo autor recuerda que en las fiestas oficiales las diferencias jerárquicas se subrayan ya que tienen como finalidad consagrar la desigualdad mientras que en el carnaval todos son iguales y reina "una forma especial de contacto libre y familiar entre individuos normalmente separados en la vida cotidiana por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, su empleo, su edad y situación familiar" (BAJTIN, 2003, p. 15).

En este trabajo proponemos que es importante reconocer la dimensión política de las manifestaciones expresivas, sobre todo aquellas de fisonomía festiva. Así lo hemos estudiado teórica y empíricamente en trabajos anteriores (YÁÑEZ AGUILAR Y DEL VALLE, 2015; YÁÑEZ AGUILAR Y MANCILLA, 2014) y pensamos que es fundamental incorporar dicha perspectiva en relación a festividades inscritas en la memoria oral de comunidades locales como las de Chiloé, donde el paso de una sociedad agrario-campesina a una sociedad moderna periférica ha generado transformaciones importantes.

En este sentido, uno de los aportes conceptuales para interpretar en Chalilo en el contexto de la memoria y del Chiloé agrario-rural, es la que propone el folclorista brasileño Edison Carneiro, el mismo que influenció el pensamiento de Luiz Beltrão, fundador de la teoría de la folkcomunicación. Teóricamente, los planteamientos de Carneiro son relevantes porque incorporan una dimensión crítica para comprender las manifestaciones festivas que contienen una dimensión simbólica y material. En este sentido, varios de sus planteos resultan relevantes para comprender manifestaciones de comunidades que han sido evangelizadas sin que ello implique la imposibilidad de un proceso de resistencia cultural. En el caso de Chiloé, ello es evidente pues muchas interpretaciones han invisibilizado la resistencia tanto del mundo indígena como de las propias comunidades insulares autorreconocidas como mestizas.

De allí entonces que sea relevante retomar el tema de la resistencia en contextos de lo que Carneiro denomina como acomodación cultural.

Edison Carneiro sostiene una perspectiva crítica y remite su trabajo a los antropólogos norteamericanos quienes veían al folclore como un fenómeno social y, por lo tanto, lo concebían sujeto a cambios y transformaciones en un proceso siempre dinámico. Carneiro es crítico de las nociones que, pese a que reconocen cierta movilidad en el folclore, lo reducen a las estructuras de los movimientos centrífugos y centrípetos de la materia. Por el contrario, vuelve sobre autores como Franz Boas y Ruth Benedict, para quienes el folclore es un fenómeno social donde el hecho folclórico se individualiza en su incorporación a la cultura local, proceso que supone una aceptación pero al mismo tiempo, implica procesos de *desintegración, recomposición y recombinación*⁶ en la medida que se pasa de *un pueblo a otro o de un área a otra*.

Carneiro escribe a mediados de los años sesenta y recuerda que la mayor parte de las actividades o diversiones populares, como las denomina, dependen en esa época de la licencia de las autoridades a excepción de algunos *folguedos*⁷ que cuentan con el beneplácito de la Iglesia Católica lo cual - en definitiva - también es un tipo de licencia. El mismo autor recuerda que en ocasiones las diversiones eran expresamente prohibidas, tales como el Capoeira de Angola o la *pernada*⁸ carioca que se realizaban como desafío a la policía. Lo mismo ocurre con ciertas *brincadeiras* que eran prohibidas por grupos pertenecientes a la clase alta y la policía. Fue así como históricamente bajo las condiciones legales las manifestaciones asumieron nuevas formas, lo que implicó cuadrarse a las lógicas dominantes como ocurrió, por ejemplo, con la *embajada de los Congos*, que perdió su carácter de lucha nacional contra los dominadores portugueses, el *capoeira* que pasó a ser una diversión inocente, o la fiesta del *bumba-meu-boi*, que se incorporó a las Fiestas de Navidad. Edison Carneiro sostiene que los cambios impuestos desde arriba se compensan con las modificaciones que vienen desde abajo producto de la resistencia de las camadas populares. Ejemplifica con el esoterismo de ciertas partes de las diversiones (lo que algunos teóricos de la época denominaban los elementos

⁶ El subrayado de los términos es nuestro.

⁷ Fiestas

⁸ Manifestación propia del Capoeira.

irracionales e ilógicos del folclore) constituyendo muchas veces incluso formas soterradas de desafío de clase (CARNEIRO, 2013 (1965), p.72).

Por su parte, las fiestas oficiales carecen de una fuerza interior que sí está presente en las creaciones populares y es precisamente en esta expansión de la capacidad creadora que "reside la condición para la *actualidad* del folclore" (CARNEIRO, 2013 (1965), p.73). Los procesos dinámicos que otorgan *actualidad* al folclore también operan de acuerdo a la lógica de la dialéctica en que se llevan a cabo los procesos de recomposición, los cuales permanentemente dan como resultado una síntesis. Agrega que cuando el pueblo crea también recompone, proceso en el cual está la fuerza de la *actualización* del folclore "que asumen las formas nuevas que las nuevas condiciones exigen" (CARNEIRO 2013 (1965), p. 73). Lo anterior, ya sea enmarcado en formas tradicionales que nunca son tan rígidas y lo mismo en el terreno mismo de las expresiones. Carneiro sostiene que el pueblo anota, discute "e interpreta los acontecimientos del día" (CARNEIRO, 2013 (1965), p.73). Es por ello que la recomposición es en sí misma una forma de interpretar la correlación que existe entre las formas cultas y las formas populares, o dicho de otra forma según sus propias palabras, entre ápica y base de superestructura ideológica de la sociedad.

Memoria de un carnaval en el Chiloé agrario

En Chiloé las personas llaman "Chalilo" (*Porotermes quadricolli*) a un insecto de la familia de los isópteros que aparece con frecuencia en el mes de febrero, precisamente en el período previo al inicio de la cuaresma. El filólogo Rodolfo Lenz dice que proviene de la lengua mapudungun "chalilün" que se compone de *chalín* - que significa "despedir" - y de ilo, "carne". Durante los tres días que duraba la festividad las personas organizaban encuentros para comer y festejar, ya que después comenzaba la cuaresma que era un período de profundo recogimiento.

Ya en un trabajo anterior intentamos dar cuenta de, pese a la evidente variación que presentan las manifestaciones expresivas, hay ciertos elementos constantes que permiten interpretar esta festividad desde la resistencia cultural. En base a estos planteamientos hemos observado ciertos elementos comunes en los distintos períodos en los que tenemos información sobre la realización de esta actividad. Esto es, a principios del siglo XIX, las primeras décadas del siglo XX hasta 1960. Estos elementos son, fundamentalmente, la fuerte

hegemonía del Magisterio de la Iglesia Católica en cuaresma y Semana Santa. Dicha hegemonía decrece en los últimos años coincidiendo con la desaparición del Chalilo y la nueva fisonomía social, económica y cultural de Chiloé.

La vigencia de esta festividad comenzó a decaer hacia la tercera década del siglo XX y sus últimas manifestaciones en algunas islas del archipiélago son de la década de 1960 e incluso hacia 1980 según hemos conocido de testimonios orales.

En el siglo XIX la Semana Santa se celebraba para todos los chilotes con profundo recogimiento, especialmente en el sector rural o campesino, donde como enseña el cronista de Chiloé Mario Uribe Velásquez, los actos de contrición “se inician el jueves santo, lo que se manifiesta en una casi absoluta ausencia de alumnos en las escuelas y en la exigua realización de actividades domésticas como señal de profundo respeto y pesar. Comienzan a ‘guardar’ abstinencia por las cosas mundanas: no gritan” (URIBE, 2003,p. 111). Carlos Gómez agrega que:

"A comienzos del siglo XIX en Chile, antes de la Semana Santa que los Chilotes celebraban con devoción y fervor sin igual, se festejaban en el mes de Febrero unas fiestas llamadas ‘de la Chaya’⁹ que eran muy similares a las fiestas de carnaval y la gente salía a las calles con bolsas de papel picado que arrojaban a las personas, también desde las casas, damas y chiquillos arrojaban cacerolas con agua jabonada en pleno rostro de los transeúntes" (GÓMEZ, 1992, p. 22)

En 1821 Bernardo O’Higgins prohíbe esta actividad argumentando que es inmoral y semejante a las antiguas bacanales, no obstante, la orden no es acatada en un Chiloé que mantuvo su fidelidad a España hasta 1826. Gómez indica que la actividad terminaba con:

“fiestas y comilonas que aportaban cada uno de los campesinos más ‘pudientes’, haciéndose hincapié en el consumo exagerado de carne el tercer día, por la abstinencia que sobrevendría para la Cuaresma” (...) En las esquinas empiezan a formarse grupos de muchachos, armados de jeringas y tarros, mientras que en las esquinas opuestas van reuniéndose las mujeres del pueblo, provistas de baldes y tiestos. Este era el momento más compulsivo y expectante. Nadie percibía el momento del vuelo del agua en todas direcciones y cabezas con ropas estilando (...) El texto de la época agregaba que el último día de la challa era el más duro, llegando a un clímax irracional, ya fuera de los límites de juego y divertimento social. Llegando a la violencia y a los baldeos con agua sucias y fétidas, barrosas e incluso mezclas de orines (GÓMEZ, 1992, p. 23).

El carnaval Chalilo se realizaba en los sectores rurales, pero también en los pueblos más importantes de la Isla Grande como Ancud y Castro donde despertaba críticas entre

⁹ Fragmento extraído documento “Almanaque” (1979), sin p/i, ni otros datos referenciales.

miembros del clero e intelectuales isleños. Tal es el caso del Presbítero Francisco Javier Cavada quien en 1914 escribe, "el Chalilo chilote degenera a veces en una verdadera lucha cuerpo a cuerpo a orillas de un pozo, río o mar en el cual las mujeres, como es natural, llevan siempre la peor parte, pues son tomadas en peso y sumergidas hasta la garganta en medio de sus gritos y alaridos¹⁰" (Cit. en GÓMEZ, 1992, p.23).

En Castro había batallas entre grupos en cuyo interior se establecían roles tales como los encargados de tirar agua y otros más anónimos que eran 'surtidores' o 'surtidoras' que facilitaban el agua para mantener la batalla en funcionamiento. El Castro de la época era un pueblo en que todos se conocían y ello explica que, en general, quienes participaban de las luchas eran parientes o vecinos cercanos, nunca desconocidos. Era el Viernes Chalilo y según relata Gómez:

"Listos en calle Serrano. Se inicia la purificación por el agua. ¡Corra Chalilo! ¡Corra Chalilo! ¡Corra Chalilo!...se confunde con ¡Challa! ¡Challa! ¡Challa!... iniciando la 'tira de agua' desde sus jarros accionados por la fuerza y el entusiasmo juvenil. Pasan los minutos entre la alegría y los gritos de apoyo a uno y otro bando que, empapados, devolvían cada golpe líquido sin claudicar, son sus 'surtidores' llenando sus tinajas o 'polvorines'. Este grato combate de igual a igual es demostrativo de las igualdades de los sexos, por lo menos en esta expresión festiva" (GÓMEZ, 1992, p. 24)

La fiesta empezaba alrededor de las 15:00 horas y concluía antes de la cena. Después venía la jornada del día sábado donde, según el relato de 1935, el protagonista era el papel picado y las serpentinas. Los jóvenes seguían siendo los principales actores y la serpentina constituía un elemento semiótico para comunicar sentimientos de amistad, amor y/o compromiso:

"Todos paseaban ceremonialmente, (...) ellos iban y volvían, ellas hacían el paso idéntico, jugando, sonriendo al cruzarse en las pasadas, hasta que algún osado lanzaba la Serpentina en actitud de pololeo o amistad verdadera, con código de ojo y gesto que sólo mutuamente entendían. El lugar apuntado era escogido por el 'lanzador' y pensado, en el largo paseo previa de idas y venidas: si llegaba a la altura de la boca, era tono de romance, de pololeo que se expresaba en 'dame un beso'; si se tiraban a la altura del corazón, la cosa era más seria, pudiéndose representar en palabras de un 'te quiero' o 'te amo'; a la altura de las manos, 'quiero ser tu amigo o amiga'. Mejor no pensar en los bochornos cuando el nerviosismo equivocaba el blanco preferido y, la serpentina caía en otro lugar" (GÓMEZ, 1992, p. 24)

¹⁰Incluso plantea la conveniencia de actualizar una antigua prohibición del rey de España para estos juegos.

Por la tarde eran los adultos quienes debían recoger la serpentina de las calles. Testimonios orales de otras localidades de Chiloé confirman que si bien el lanzarse agua era lo principal, en diferentes pueblos usaban medios distintos. Tal es el caso de un relato de Achao en que se advierte:

"En los sectores campesinos el día anterior se iban al monte a buscar maqui y llenaban sus canastos con el cual se dirigían a sus casas donde lo molían, guardándolo en fuentes de barro (callanas) para ocuparlos al otro día que era Domingo Chalilo (...) Salíamos muy tempranos con nuestras callanas y nos escondíamos a esperar que pasara la gente. Algunos llegábamos muy respetuosos dando los buenos días y de pronto sacábamos un puñado de maqui y le tirábamos directo a la cara o donde le llegara, gritando fuerte ¡Hoy Chalilo! ¡Challa! ¡Challa! En grupo después pillábamos a alguien y lo tirábamos al mar para que se mojara. En algunos lugares como en Achao, recuerdan que se mandaban a hacer jeringas grandes y especiales para prepararlas el Domingo Chalilo" (YÁÑEZ, 1994, p.103)

En el archipiélago de Chiloé existen registros orales de esta actividad que reflejan su vigencia todavía hacia 1960. Particularmente en la isla de Chelín que pertenece a la comuna de Castro. Allí la Señora Enedina Alvarado recuerda, "acá eso se celebraba el domingo y la gente se tiraba mucha agua, sobre todo cuando se estaba desprevenido" (Entrevista personal, 2006). En aquellos años las mujeres bajaban desde los cerros a buscar agua a los pozos con chungas¹¹ que cargaban al hombro y "ahí uno llegaba y de repente le tiraban cuánta agua querían y nadie se podía enojar porque era Chalilo... era una fiesta" (Entrevista personal, 2006). Alvarado relata que se tiraban agua "con baldes y chungas porque no había otra cosa (...) éramos mujeres casi más [sic] las que jugábamos" (Entrevista personal, 2006). De acuerdo a los testimonios escritos, en la ciudad de Castro las actividades concluían el día domingo con una Fiesta de Cumplimiento. En ella una familia ofrecía comida abundante con carne de cordero, chanco o vacuno. Era el fin del Chalilo y el inicio de la cuaresma.

La Fiesta del Chalilo como experiencia de resistencia cultural

La Fiesta del Chalilo fue una celebración que en un ambiente de jolgorio y fiesta subvertía las formas cotidianas en que se relacionaban las personas. Normalmente, durante el resto del año las relaciones entre las personas de distinto género estaban mediadas por prácticas propias de una sociedad conservadora donde, por ejemplo, no existía el pololeo, ya

¹¹Balde de madera que las personas usaban al hombro en Chiloé

que si un varón quería tener una relación amorosa con una mujer debía visitar a los padres en una ceremonia solemne donde se comprometían al matrimonio. Durante la Fiesta del Chalilo los hombres y las mujeres se relacionaban sentimentalmente sin la coerción del resto del año. A lo anterior, debemos agregar que durante la cuaresma que venía después de esta celebración las personas adoptaban una actitud propia de una fiesta de guardar.

Duncombe (2002) entiende la resistencia cultural como “cultura que es usada - consciente o inconscientemente, efectiva o no – que resiste y o cambia la política, economía y/o estructura social dominante”. En este caso, y apoyados también en los planteamientos de Bajtin y Edison Carneiro, entendemos que esta celebración puede ser entendida como una forma de inversión de la estructura dominante y una forma de liberación temporal en un tipo de sociedad cohesionada en torno a valores tradicionales. En este sentido, durante los días de la fiesta el pueblo podía realizar manifestaciones expresivas que el clero de la Iglesia Católica consideraba inmorales, disminuyendo la brecha entre grupos sociales de personas diferenciadas, ya sea por condiciones sociales, étnicas o de género. En definitiva, mediante esta festividad, los habitantes de Chiloé subvertían festivamente las estructuras dominantes mediante expresiones de ribetes simbólicos y materiales.

El ambiente festivo y la transgresión de las formas consideradas respetuosas entre las personas fue otro elemento propio del carnaval presente en esta fiesta. En algunas comunidades el Chalilo culminaba con una Fiesta de Cumplimiento donde había abundante comida, principalmente carne, baile y alcohol. Este ambiente cambiaba por completo con la llegada de la cuaresma que, como nos indican diversos entrevistados, eran los 40 días más tristes del año. Con la introducción de algunos medios de comunicación como las emisoras de radio después de 1960, la gente comenzó a escuchar música clásica para mantener el ambiente de tristeza durante la cuaresma. Del mismo modo, en muchas localidades la gente visitaba las capillas los días viernes previos a la Semana Santa para rezar el rosario que era dirigido por las y los fiscales.

Como veremos a continuación, en Chiloé los planes modernizadores comenzaron con fuerza después de 1960 a raíz de los efectos que dejó el terremoto que afectó el sur de Chile. Estos planes amparados en la lógica del modelo capitalista se consolidaron después de 1980, precisamente coincidiendo con la transformación de una sociedad rural agraria a una sociedad

de capitalismo periférico. El período de vigencia y su desaparición se relaciona con los procesos de modernización lo que no indica una vinculación directa, pero sí nos permite situar comprensivamente el análisis en un período en que Chiloé mantuvo fuertemente arraigada su condición de insularidad.

Transformaciones socio económicas de Chiloé: hacia otras formas de socialización

Diversos historiadores enseñan que la provincia de Chiloé históricamente estuvo al margen de los procesos de desarrollo de Chile. Urbina Burgos, por ejemplo, relata muy bien el contexto de pobreza y abandono que Chiloé vivía a fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Como ejemplo recuerda que incluso para referir burlescamente en las esferas de poder de Chile a Chiloé se le mencionaba como la "cola del cóndor" en alusión a los símbolos del Escudo de Chile.

Los autores explican esta situación de abandono en parte porque Chiloé fue el último reducto de la corona de España y mantuvo su fidelidad al Rey hasta que fue anexado a Chile el año 1826. En el nuevo contexto de dominación nacional la Iglesia Católica como estructura magisterial mantuvo su relevancia y en 1840 se crea la Diócesis San Carlos de Ancud incorporando un sistema parroquial. Considerada una provincia profundamente rural de características costeras y agrarias, el calendario festivo fue clave como proceso de socialización en las distintas comunidades de Chiloé. Es entonces en este contexto que las fiestas patronales constituyen el principal espacio de socialización¹². El año 1960 se produjo el terremoto 9.5 grados que es considerado el movimiento sísmico más fuerte en la historia de la humanidad registrado por instrumentos de medición. En este contexto es que Chiloé se dio a conocer como una zona aislada, pobre y que requería ayuda económica. De allí en adelante comienzan a desarrollarse planes de modernización.

"Chiloé se dio a conocer al resto del país y también al mundo produciendo una imagen de una zona pobre, retrasada, viviendo en el pasado [...]. En esa oportunidad, fue declarada zona de catástrofe y comenzó entonces a llegar la ayuda externa desde el gobierno central y desde otros países. El centralismo

¹² En un trabajo publicado recientemente junto a Fernando Fischman analizamos una muestra costumbrista que constituye un tipo de fiesta mediada por el turismo, las relaciones económicas capitalistas y donde los actores locales ejecutan distintos géneros de la propia cultura (YÁÑEZ AGUILAR Y FISCHMAN 2016). En esa aproximación cualitativa mostramos que estas fiestas costumbristas hoy se constituyen en un espacio de socialización relevante en el contexto del Chiloé actual donde se ha instalado el modelo económico neoliberal.

consideró que había que introducir a Chiloé en otra etapa de desarrollo, favoreciendo la modernización tanto en el transporte como en la industria en el archipiélago. Llegaron los motores y se aplicaron entonces a los chalupones que abandonaban así su lenta propulsión a vela, como asimismo a todo tipo de maquinarias agrícolas como, trilladoras, molinos, etcétera" (HUTINEL, REYES Y WILSON, 1998,p. 57)

Este proceso se va intensificar como resultado de las políticas económicas que se implementaron en Chile durante la dictadura militar de Augusto Pinochet entre 1973 y 1990. Fue en este contexto que se introdujo el modelo neoliberal que el caso de Chiloé implicó la introducción de la industria salmonera. Mansilla (2006) refuerza que la incorporación de Chiloé en la modernidad se produce lentamente desde 1960 y se intensifica después de 1980 en un proceso que implica la proletarización del antiguo campesinado chilote. Morales y Tamayo agregan que Chiloé "ha transitado desde una sociedad campesina hacia una creciente forma de vida urbana, estructurada en torno a la actividad acuícola de gran escala" (MORALES Y TAMAYO, 2012, p. 22). Bahamonde señala:

"La cultura moderna ha llegado a Chiloé (la provincia más austral de la Décima Región de Chile) imponiendo otra forma de vida, un 'cambio de escenario', según B. Subercaseaux. Si bien es cierto, producto de la penetración con fuerza de la cultura moderna, el Archipiélago ha experimentado un notorio desarrollo, las costumbres tradicionales están sufriendo bruscos cambios" (BAHAMONDE, 2006)

Como hemos analizado en trabajos anteriores (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016; YÁÑEZ, 2015; 2011), si las salmoneras constituyeron la cara económica del nuevo escenario neoliberal, estas transformaciones también tuvieron su expresión en la esfera cultural. Los antiguos espacios de socialización del mundo agrario (mingas, medanes) comenzaron a desaparecer y si bien muchas fiestas patronales mantuvieron su poder de cohesión social, otras perdieron este carácter a raíz de los procesos de migración campo-ciudad al interior de Chiloé, o comenzaron a compartir con nuevas instancias que nacen precisamente en este período: las fiestas costumbristas, las peñas y encuentros folclóricos que suponen la introducción de la esfera del turismo como resultado de estas transformaciones. En el caso de la isla de Quehui, por ejemplo, hemos mostrado en un trabajo reciente que algunos elementos expresivos de las fiestas patronales son re-contextualizados en la muestra costumbrista (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016). En otras comunidades hay fiestas que mantienen un

alto poder de convocatoria, pero han vivido cambios de fisonomía (MARQUES DE MELO, 2008) a raíz de la influencia del capitalismo en su fase contemporánea.

Festividades como El Chalilo se transforman y pierden vigencia precisamente en la medida que se modifican las relaciones estructurales en las cuales éstas se desarrollan. En el caso de Chiloé se produjo un cambio de escenario de una sociedad rural agraria a una de capitalismo periférico donde el onomástico impuesto desde la Iglesia Católica deja de ordenar la vida ritual y social incorporando elementos de ella, pero en una sociedad que paulatinamente se transforma. La cuaresma deja de vivirse como un espacio de abstinencia y - por lo tanto- las manifestaciones carnavalescas del Chalilo se expresan en otros contextos. En diversas localidades, por ejemplo, se han establecido nuevas fechas para celebraciones religiosas con el objetivo de incorporarlas al período estival que es enero y febrero donde aumenta la presencia del turismo y la esfera cultural es fuente de actividades económicas locales. Así ocurrió con la festividad de mayor convocatoria de Chiloé que es la Fiesta de Jesús Nazareno de la Isla de Caguach, la cual se celebra el 30 de agosto, pero que también en los últimos años se celebra en el mes de enero para promover la asistencia de personas externas a Chiloé que visitan el archipiélago con fines de turismo cultural. Así también ocurrió de modo más indirecto en la isla de Quehui donde manifestaciones de las fiestas religiosas que en esta isla han perdido el poder de cohesión social de antaño, hoy se realizan durante la fiesta costumbrista que se celebra en la isla, ya que esta última se ha transformado en una instancia de socialización donde participan actores locales, aquellos que han migrado producto del impacto social de la industria salmonera, y turistas (YÁÑEZ Y FISCHMAN, 2016).

En el contexto de las transformaciones socioeconómicas que vive Chiloé al ingresar a una etapa de capitalismo neoliberal y dada la relevancia que adquiere el turismo resulta innegable comprender el papel de las industrias culturales y su vínculo con los agentes locales. De allí entonces que, así como la hegemonía magisterial de antaño no puede interpretarse como un proceso de dominación cultural sin expresiones de resistencia, del mismo modo resulta infundado sostener que el predominio neoliberal no supone procesos de resistencia simbólica en una dinámica que implica apropiaciones, acomodaciones y eventualmente procesos de resistencia que se deben estudiar en sus propios contextos de ejecución. En la escena actual de Chiloé entonces proponemos la necesidad de analizar desde la comunicación los procesos festivos contemporáneos incorporando las mediaciones de las industrias

culturales y aquí aparece la apertura hacia la teoría de la comunicación. Precisamente son las fiestas costumbristas y las fiestas patronales espacios donde los actores locales continúan vinculándose en torno a la fiesta así como alguna vez ocurrieron con las fiestas del Chalilo. Este es un camino a investigar que, creemos, es necesario abrir¹³.

Reflexiones finales

La fiesta del chalilo constituye una festividad que forma parte de la memoria oral y escrita del archipiélago de Chiloé y que nos habla de un período en que el onomástico católico era preponderante en la organización del tiempo ritual y social. Sin embargo, ello en ningún caso significa que dicho onomástico haya sido vivido de la misma forma en que fue establecido desde la Iglesia Católica. Muy por el contrario, precisamente en un contexto en que predominaba una moral conservadora basada en principios católicos, el carnaval se constituyó -al igual que en otros contextos- en un mecanismo que permitía la participación de sectores de la sociedad que, estando bajo un sistema de hegemonía católica, podían reordenar el sistema de valores dominante en base a la experiencia festiva y la "actuación" (performance). En tal sentido, interpretaciones teóricas como las que propone Mijail Bajtin y Edison Carneiro son importantes en develar también la dimensión política de las manifestaciones expresivas incluso de aquellas que aparentemente se circunscriben al régimen dominante. En un trabajo anterior sobre la Fiesta del Chalilo hemos intentado dar cuenta de lo anterior del siguiente modo:

"Existen elementos presentes en el orden social dominante del Chiloé en que se realiza el Chalilo. Tal es el caso de la cuaresma, periodo previo a la semana Santa

¹³ Desde el punto de vista teórico metodológico nos resulta útil las perspectivas de la "actuación" (performance) proveniente de los estudios folclóricos de vertiente antropológica, ya que permiten el estudio de los procesos de re-contextualización expresiva dando cuenta de los distintos discursos que se ejecutan. Hemos explorado esta noción en un trabajo reciente: "Las prácticas de la "actuación" permiten desplegar procesos de contextualización conformados por instancias de entextualización, descontextualización y recontextualización. La "entextualización" consiste en convertir un fragmento de discurso en texto, es decir, delimitarlo de forma de poder extraerlo de su contexto original (es decir, descontextualizarlo). La "recontextualización" tiene lugar cuando dicho texto se sitúa en otro contexto discursivo. Mediante estos procesos, que se realizan en instancias concretas de ejecución, los actores toman fragmentos discursivos de contextos anteriores y los sitúan en nuevos contextos (Bauman y Briggs 1990). Consideramos a los procesos de descontextualización, entextualización y recontextualización como hojas de ruta para el análisis de conjuntos textuales construidos en base a discursos verbales, pero también musicales, dancísticos y kinésicos, que constituyen géneros particulares" (ver YÁÑEZ AGUILAR Y FISCHMAN, 2016)

y cuya significación dominante –es decir la del Magisterio de la Iglesia– tiene un carácter fundamental. En este sentido, la Semana Santa es, desde el punto de vista magisterial, la fiesta más importante del mundo cristiano y el profundo trabajo de evangelización que se llevó a cabo con la conquista generó una sociedad católica –pese a los elementos sincréticos que la conforman– donde los cuarenta días se vivían con profundo pesar. El Chalilo aparece no sólo como subversión temporal del orden social sino fundamentalmente, como una acción contrahegemónica respecto del orden social imperante, donde se observa una liberalización temporal del cuerpo normado por la doctrina religiosa revitalizando modos de relación populares" (YÁÑEZ, 2011).

La crítica a la que estuvo sujeta esta práctica cultural evidencia las tensiones entre los sectores de una sociedad donde quienes representaban las jerarquías tanto políticas como religiosas se oponían a las manifestaciones expresivas porque consideraban que contravenían la moral y las buenas costumbres. Resulta valioso subrayar aspectos como la igualdad temporal al menos en las interacciones sociales entre hombres y mujeres ya que, culturalmente, la fisonomía cultural imponía un régimen caracterizado por un fuerte androcentrismo. En una sociedad con marcadas diferencias en las relaciones de género, el Chalilo permitía una liberación temporal en el Chiloé agrario previo a transformaciones capitalistas con sus consecuencias ideológicas.

A diferencia de lo que hemos planteado en un ensayo anterior sobre este tema (YÁÑEZ, 2011), nos parece teóricamente importante subrayar que esta forma de resistencia adquirirá otras formas en el Chiloé contemporáneo mediado por las relaciones capitalistas, pero donde lo festivo continúa siendo un aspecto presente. Es decir, las instancias de socialización son re-contextualizadas, ya que los actores locales se incorporan como *agentes* en el nuevo régimen. Entonces, resulta relevante poner énfasis en el aporte conceptual de Edison Carneiro quien en su *Dinámica del Folklore* insiste en valorar la resistencia de las comunidades subalternizadas en el plano de la cultura. Pues bien, desde el punto de vista de un programa de investigación nos parece clave la folkcomunicación como una teoría que nos permite pensar las formas de re-contextualización y resistencia que emergen en el Chiloé actual, donde los espacios para bailar, comer y beber alcohol son relevantes porque re-contextualizan formas que guardan la huella de una sociedad de valores colectivos y comunitarios donde hoy se han asentado las industrias culturales y el neoliberalismo económico, social y cultural.

Referências

BAUMAN, Richard. Y BRIGGS, Charles. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. En: **Annual Review of Anthropology** Nº 19, 1990, 59-88.

BRIGGS, Charles. Y BAUMAN, Richard.. Género, intertextualidad y poder social. **Revista de Investigaciones Folklóricas**, 11, (1996 [1992]),78-108.

BAHAMONDE, Juan.2006. Presencia de voces contrahegemónicas, poético-musicales, en Chiloé. **Revista ALPHA** nº 23, 2006, 57-85

BAJTIN, Mijail. **La Cultura Popular en la edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais**. Madrid, Editorial Alianza, 2003

CARNEIRO, Edison A dinâmica do folclore En: En: FERNANDES, Guilherme y MARQUES DE MELO, Jose. **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**, São Paulo: Editae Cultural, 2013 (1965)

CÁRDENAS, Renato. Y TRUJILLO, Carlos. **Caguach isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé**. Santiago de Chile: Lar Literatura Americana Reunida, 1986.

GADINI, S. Dinámica do Folclore segundo Edison Carneiro. En: FERNANDES, Guilherme y MARQUES DE MELO, Jose. **Metamorfose da Folkcomunicação: antologia brasileira**, São Paulo: Editae Cultural, 2013.

DUNCOMBE, S. **Cultural resistance reader**. New York: New Left Books. 2002

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Ni folklórico, ni masivo ¿Qué es lo popular?, En: **Diá-logos de la Comunicación**, número 17, junio de 1987.

GÓMEZ, Carlos. 1992. "Las celebraciones religioso festivas de Chiloé: Desde el Chalilo hasta el San Juan Bautista de Tey". En MONTIEL, Dante y GÓMEZ, Carlos. 1992. **Chiloé a 500 años**. Santiago de Chile:Gráfica Andes, 1992, 22 -24

HUTINEL, G; REYES, W. Y WILSON, H. Presencia del acordeón en la música tradicional de Chiloé. **Tesis de Licenciatura Pedagogía en Música**, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 1998.

MANSILLA, Sergio. Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales, en: **Revista Alpha**, núm. 23, 2006, 233-243.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação**. Brasil: Paulus, 2008.

MARQUES DE MELO, José. **Teoría de la Comunicación: Paradigmas Latinoamericanos**. Petrópolis. Editores Vozes, 1998.

MARQUES DE MELO, José. Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio de la Folkcomunicación según Luiz Beltrão. En: **Razón y Palabra** 27, 2002.

LEÓN, Marco Antonio. 2005. **Franciscanos, Misioneros y Chilotes. El Colegio del Santísimo nombre de Jesús de Castro (1837 – 1905)**. Santiago de Chile. Publicaciones del Archivo Franciscano, 2005.

LEÓN, Marco Antonio. Medicina Hechicería y Sociedad en el Archipiélago de Chiloé. Siglos XIX y XX. **Revista Cultura De y Desde Chile**. nº 17, 2003, 59-80

LEÓN, Marco Antonio. Disipando las Tinieblas del entendimiento, Iglesia y Sociedad en Chiloé durante el siglo XIX. **Revista Cultura De y Desde Chiloé**, nº 19, 2005, 69-98

LENZ, Rodolfo. s.a. **Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas Indígenas americanas, 1863-1938** Santiago de Chile, Edición Mario Ferreccio Podestá, Editorial Universitaria. 1905-1910

MOLINA, Raúl. **El Pueblo Huilliche de Chiloé**. Chonchi, Chile, OPDECH. 1987.

MORALES, Roberto y TAMAYO, Marco. **Racionalidades en Puga. Pueblos Originarios y Empresas: ambientes, economías y culturas**. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2012-

MOULIAN, Rodrigo. **Tiempo de Lepun. Una etnografía visual del Ngillatun Williche**. Valdivia: Editorial Universidad Austral de Chile, 2005.

MOULIÁN, Rodrigo. **Gozos de Santo. Fiesta, ecumenismo y heteroglosia**. Valdivia: Editorial Kultrun, 2011.

ULLOA, Claudio Y DEL VALLE, Carlos. Una mirada a la cultura en la isla de Chiloé (Chile) desde la lógica de la industria cultural, en: **Revista Tram[p] as de la Comunicación y la Cultura**, nº 77, 2014, 5-16.

URBINA, Rodolfo. **La periferia meridional indiana: Chiloé en el siglo XVIII**. Valparaíso: Editorial Universitaria, 1983

URBINA, Roberto. **La vida en Chiloé en los tiempos del fogón**. Valparaíso: Editorial Universidad de Playa Ancha, 2002.

URIBE, Mario. **Crónicas de Chiloé**. Castro: Ediciones Aumen, 2003.

VASALLO LOPES, María Immacolatta. **Investigación en Comunicación. Formulación de un modelo metodológico**. México: Editorial Esfinge, 2003.

YÁÑEZ, Ramón. **Achao, Centro de Misiones**. Puerto Montt: Polígono Ediciones, 1994

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y FISCHMAN, Fernando. Recontextualizaciones expresivas en contexto neoliberal, el caso de la Fiesta del Mar en la Isla de Quehui, Chiloé. En: **Estudios sobre las culturas contemporáneas**. Época III. Vol. XXII. nº 43, Colima 2016, 9-35, México.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. **Quehui: memorias de una isla del sur**. Valdivia: Ediciones TextoContexto, 2015.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y DEL VALLE, Carlos. Propuesta teórica para el abordaje de manifestaciones festivas en contextos de conflicto socioambiental. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Rede Folkcom. Universidad Estadual de Ponta Grossa, Brasil. Volumen 13, nº 18, pp 10-33, 2015

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian y MANCILLA NASTASJJA. Apropiaciones y resistencias. Reflexiones sobre muestras culturales desde un enfoque comunicacional. **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**, Ano 18 n.18, p. 61-76 jan/dez. Brasil, 2014

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. La Fiesta del Chalilo: Expresión contrahegemónica en el Chiloé de antaño. En HUERTA, Norma; GESENBAHUER, Astrid; CÁRCAMO, Luis (org.). **Interculturalidad desde el sur: demandas y proyecciones en el bicentenario**. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile, 2011

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. Memorias de remeros y cambios sociales en una isla de Chiloé, Chile, En: **Historelo, Revista de Historia Oral y Regional**, vol. III, núm. 6, 2011, 231-252.

YÁÑEZ AGUILAR, Cristian. Cultores y folkloristas. Una aproximación a la dimensión musical de José Santos Lincoman Inaicheo en Chiloé. En **Libro de Actas del 6to Seminario "Chiloé: Historia del Contacto: Historia de las Comunidades indígenas"** (En prensa)

Artigo recebido em: 09/08/2016

Aceito em: 25/09/2016

As finalidades da imagem do Diabo na Igreja Universal do Reino de Deus: estudo de exorcismos realizados pelos bispos Macedo, Correa e Guaracy, disponíveis no YouTube

Ivana Soares Paim¹

RESUMO

A partir da observação e análise de alguns vídeos de exorcismos divulgados no YouTube, foram identificadas algumas finalidades da imagem do Diabo na Igreja Universal do Reino de Deus sob o viés do conceito de “acontecimento provocado”, de Charaudeau. Além de descrever essas finalidades, este artigo delinea algumas características desses exorcismos e desse Diabo, que nascem para ser televisionados, reforçando a busca por visibilidade da IURD.

PALAVRAS-CHAVES

Diabo; IURD; YouTube; Acontecimento Provocado.

The purposes of the image of the Devil at the Universal Church of the Kingdom of God: a study of exorcisms performed by bishops Macedo, Correa and Guaracy, available in YouTube.

ABSTRACT

By observing and analysing some videos of exorcisms available in YouTube, the use of the image of the Devil made by the Universal Church of the Kingdom of God was described and studied in this article from the point of view of Charaudeau’s “provoked event”. Besides, this article outlines some characteristics of these exorcisms and Devil, which were created to be on tv and thus, enhance UCKG search for visibility at the media.

¹ Doutoranda em Comunicação e Semiótica no PPGCOM da Pontifícia Universidade Católica, PUC, em São Paulo e professora de artes no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP, campus Suzano. Contato: iveblackwell@gmail.com

KEY-WORDS

Devil; UCKG; YouTube; Provoked Event.

Introdução

Este artigo baseou-se no registro e análise por amostragem, de cento e doze vídeos disponibilizados no YouTube, coletados por meio das tags “Demônios na Igreja Universal” e “Libertação na Universal”, divulgados em sua maioria por canais da Igreja Universal do Reino de Deus, entre 2010 e 2014, em que apareciam cenas de exorcismos realizados em programas de tevê e rádio, apresentados pelos bispos Edir Macedo, Sérgio Correa e Guaracy Santos. Do total de vídeos, vinte e sete exorcismos de Edir Macedo eram mostrados em cenas gravadas em templos, dentro de programas variados e na Rádio Aleluia. Os trinta e cinco exorcismos do bispo Guaracy Santos eram sempre retirados do programa de televisão “Duelo dos Deuses” e os vinte e três do bispo Sérgio Correa, se referiam a cenas exibidas no programa televisivo “Obreiros em Foco”. Esses vídeos foram estudados sob a perspectiva do “acontecimento provocado” de Charaudeau, que associa esse conceito à produção do discurso midiático, seja ele verbal ou multimodal. Segundo o autor, o “acontecimento provocado” não representa uma ruptura ou aleatoriedade, como afirmavam Ricoeur² ou Morin³ ao conceituar “acontecimento”. Para Charaudeau, o “acontecimento provocado” é esperado e segue até mesmo um padrão de sequência narrativa, chamado por ele de “encenação” (CHARAUDEAU, 2012, p.191). O “acontecimento provocado” é proveniente de um dizer que não é apenas um recurso para compreender o mundo, mas uma construção com fins de revelação de uma determinada verdade sobre o mundo. Essa construção é então exibida na imprensa, no rádio, na tevê ou no YouTube, e para tanto, é objeto de um esquema a ser seguido, cujo objetivo é

² Segundo Ricoeur, o “acontecimento” é algo que se passa, ou seja, algo que irrompe e instaura uma novidade dentro de uma ordem já instituída. Mas para que esse algo tenha sentido como “acontecimento”, ele deve ser narrado como tal. Para Ricoeur a narrativa não se limita a integrar acontecimentos, mas qualifica como acontecimento aquilo que inicialmente era apenas ocorrência. A narrativa é reveladora de acontecimentos (RICOEUR, 1991, apud CARVALHO; LAGE, in: FRANÇA, 2014, p.166).

³ Para Morin, o acontecimento apresenta algumas características próprias como o caráter de transformação; descontinuidade; improbabilidade; atualização; e acidentalidade. O autor coloca o conceito de “acontecimento” dentro de uma proposta de ciência do devir, ou ciência da evolução. Contudo, é importante lembrar que para ele, evolução não significa sempre desenvolvimento progressivo; pode também significar retrocesso, troca, modificação. O acontecimento em Morin terá sempre o sentido de improbabilidade (MORIN, 1972).

ganhar audiência. Assim, o “acontecimento provocado” faz da informação um objeto de espetáculo, ou seja, ele elimina a finalidade informativa em favor da captação da atenção do telespectador, ouvinte ou internauta. Segundo Charaudeau, os acontecimentos provocados primam pela busca da dramaticidade, que garantirá sua espetacularização e assim, maior audiência (CHARAUDEAU, 2012).

Durante o culto da Igreja Universal, chamado geralmente de “Corrente da Libertação”, destinado à purificação das almas e corpos dos fiéis, o bispo regente incita os presentes a permitir que o suposto mal encontrado neles se manifeste para ser exorcizado por ele e pelos obreiros, seus ajudantes. Não demora muito para que alguns fiéis comecem a se apresentar como se fossem Diabos encarnados, sofrendo desmaios, babando, falando com voz gutural ou mesmo gritando e se contorcendo. Nesse momento, a câmera já está ligada e remete ao telão do templo a imagem do bispo regente exorcizando um fiel. Assim, a imagem do endemoninhado e a do bispo é vista e sua conversa ouvida por todos os presentes. Algumas dessas imagens provenientes desses cultos são mostradas na IURD TV online e aberta, exibida pela Rede 21, e em seguida, armazenadas e divulgadas também no YouTube.

Com essa breve descrição é possível notar que os exorcismos da Igreja Universal, assim como o Diabo em que neles surge são “acontecimentos provocados”: primeiro pela atmosfera criada durante aqueles cultos de purificação; segundo porque naquele mesmo instante em que os exorcismos acontecem, as câmeras já os registram e os remetem aos telões presentes dentro do templo, já se tratando de recortes da realidade feitos pelos câmeras; e terceiro porque, tempos depois, aqueles exorcismos eram ainda editados e colocados em programas da IURD TV e no YouTube, ou seja, já nasciam como espetáculos televisivos, seguindo um esquema de narrativa cuja finalidade maior é impressionar os ouvintes e telespectadores, e assim, ampliar a visibilidade da Igreja Universal na mídia. Essas construções de cenas de exorcismos e o Diabo que surge delas pretendem revelar aos seus espectadores, telespectadores ou mesmo internautas, uma verdade sobre o mundo, a de que a IURD pode protegê-los do mal que está à solta e pode apoderar-se de seus corpos ou controlar suas vidas. Sendo assim, os exorcismos e o Diabo divulgados por membros da IURD, têm por fim manter a Igreja Universal sempre na berlinda, e propagandear seu suposto poder de proteção contra o mal e assim, conseguir mais adeptos.

Os itens seguintes descrevem o modelo de exorcismo aprimorado por Macedo e desenvolvido por Guaracy e Correa, como também, apresentam mais finalidades da imagem do Diabo na IURD, presentes nos programas “Obreiros em Foco” e “Duelo dos Deuses”, além daquela de amedrontar para propagandear e trazer mais seguidores à igreja.

O modelo de exorcismo do bispo Macedo: o Diabo roteirizado

Tendo como principal objetivo trazer adeptos a IURD por meio da propaganda da proteção oferecida por ela contra o Diabo, os exorcismos realizados nos templos e estúdios e divulgados nas mídias televisivas, apresentam um esquema ou roteiro já determinado, cujo fio condutor é: o bispo provoca a manifestação dos supostos Diabos, realizada pelos fiéis; trava um diálogo com eles; e em seguida supostamente os expulsa daqueles corpos com o poder de sua palavra, respaldada pela força de sua crença em Jesus e pela força da IURD. Bispo e fiel possuído seguem esse roteiro, que já vem sendo desenhado e apresentado pela IURD desde 1988, quando Edir Macedo adaptou as “entrevistas com o Diabo”, proferidas pelo rádio em programas de David Miranda da Igreja Renascer, para seu programa na tevê Record (KLEIN, 1999). O programa de Macedo vem sendo gravado e colocado no rádio e simultaneamente exibido na IURDTV via internet, como também, na tevê aberta – o que reforça a afirmação de Machado sobre a imagem da tevê, que paradoxalmente, é um meio bem pouco visual, que usa a imagem de maneira nada sofisticada, salvo as exceções de honra. Machado justifica ser a tevê herdeira direta do rádio e por isso se funda no discurso oral e faz da palavra a sua matéria-prima principal (MACHADO, 2014). Isso explica o tratamento precário das imagens desses exorcismos exibidos na tevê e no YouTube.

Nas postagens dos exorcismos de Macedo há referências negativas às divindades afro-brasileiras, à Igreja Mundial, especialmente nas postagens de 2012, e à homossexualidade. Dos vinte e sete vídeos coletados especificamente com a atuação de Macedo, nove se colocam contra divindades da umbanda e candomblé; sete contra a homossexualidade, dois claramente contra a Mundial e os demais apresentam falas contra as divindades afro-brasileiras e contra a homossexualidade concomitantemente. Já é possível observar na construção desse Diabo nos exorcismos de Macedo que essa imagem tem por finalidade amedrontar o fiel para que veja a IURD como sua grande salvadora e filie-se a ela. Ao

amedrontar os fiéis lançando mão da imagem do Diabo, os dirigentes da IURD atribuem-lhe mais finalidades, desenvolvidas por outros bispos desta Igreja, especificamente em seus programas, como o “Duelo dos Deuses” e o “Obreiros em Foco”. Assim, a figura do Diabo na IURD deve amedrontar para antes de tudo, convencer a pessoa a ligar-se à igreja; a crer na possibilidade de curar-se de alguma doença ou deixar a condição estigmatizada de ser homossexual, se for o caso; e a afastar-se de outras religiões, principalmente daquelas afro-brasileiras, e da Igreja Mundial, como ressaltado nos programas citados.

Nas postagens intituladas “DEMÔNIO DESAFIA O BISPO MACEDO” e “LIBERTAÇÃO Bispo Macedo ensina como lutar contra o diabo ao libertar um viciado IURDTV com 250220123g” há referência negativa à divindade “Omulu”, apresentada como o Diabo causador dos males daqueles fiéis. Em outras, como “Pomba Gira Morena: Demônio do Homossexualismo”, o bispo Macedo entrevista e coordena o exorcismo de um jovem fiel que afirma ser homossexual e incorpora a divindade umbandista, “Pombagira Morena”. Quem auxilia o exorcismo é o bispo Adilson, que a conselho de Macedo, usa um chicote para “torturar” e “mandar embora” o suposto Diabo⁴. No começo do exorcismo, durante a entrevista, o bispo Macedo diz que Deus criou o homem e a mulher e que, portanto, ser homossexual não era algo que ocorresse naturalmente na vida de alguém. Na Universal, a homossexualidade é vista como fruto da ação de um Diabo sobre o corpo do rapaz ou da moça que têm desejo por pessoas do mesmo sexo. Nas postagens intituladas “Demônio manifesta sem nem precisar orar com o Bispo Macedo” e “Edir Macedo exorciza gay ao vivo, 'promete cura' gera protestos”, Macedo diz claramente que a homossexualidade é causada pela ação dos maus espíritos.

Na postagem “Demônio manifesta sem nem precisar orar com o Bispo Macedo”, de 23/10/2011, o bispo Macedo exorciza um casal que passava por uma crise conjugal. O exorcismo ocorre no estúdio da Rede Aleluia e é transmitido concomitantemente na IURDTV online. O bispo Clodomir assume o exorcismo da moça que dizia ter fantasias homossexuais, e

⁴ O uso do chicote nesses exorcismos é apenas simbólico, pois os bispos encostam levemente o chicote nos corpos dos endemoninhados, dizendo causar dor somente ao suposto Diabo neles encarnado. Outras vezes, os bispos açoitam o chão ao lado do fiel endemoninhado, que nunca é realmente agredido fisicamente.

Macedo responsabiliza-se pelo exorcismo do rapaz, que a certa altura, já como possuído⁵, diz chamar-se Exu da Morte e em seguida, Exu Sete Facadas. A moça dizia estar possuída pelo Exu dos Infernos, responsável assim, segundo os bispos, por seus desejos homossexuais. Na postagem “Edir Macedo exorciza gay ao vivo, 'promete cura' gera protestos”, nenhum nome de divindade afro-brasileira é citado, mas o bispo Macedo pede a seu ajudante, o bispo Clodomir, que convoque ali todos os demônios que estariam na família do rapaz e no provável pai de santo responsável pela macumba e feitiçaria que desgraçou o moço. O rapaz apresenta os gestos característicos de Pombagira, ao balançar os ombros e o tronco com sensualidade e Clodomir lhe pergunta que espírito colocou nele o “homossexualismo”. Durante a cena em questão, Macedo estende o exorcismo àqueles que o estão assistindo pela Rádio Aleluia, pela Rádio da Família e pela IURDTV online. A imagem do Diabo é usada por Macedo para fazer com que os fiéis acreditem poder deixar de ser homossexuais por meio ação dos pastores e bispos da IURD.

O ataque à Igreja Mundial é evidente em uma postagem em que o bispo Macedo aparece exorcizando uma fiel que afirma fazer falsas curas naquela igreja. Assim, nas palavras dos supostos Diabos, a Mundial é desacreditada e menosprezada; e muitas vezes acusações de corrupção e uso de drogas são atribuídas a seus pastores e dirigentes. O Diabo então, pode ser considerado bode expiatório na rivalidade entre a Universal e as demais religiões, sejam elas de orientação cristã ou afro-brasileira. Isto porque a voz do Diabo pode proferir quaisquer insultos, pois ele parece ter a mesma licença para dizer o que bem entender, como acontecia com os bobos da corte, na Idade Média. Os bufões medievais não eram tidos como atores cuja representação se detinha ao palco; mas continuavam sendo bufões em todas as circunstâncias da vida cotidiana, e assim, detinham uma forma especial do viver, ao mesmo tempo real e ideal, que os colocava na fronteira entre a vida e a arte, dando-lhes licença para zombar até mesmo dos reis a quem serviam (BAKHTIN, 2010). Com o Diabo na Igreja Universal acontece algo semelhante, pois sendo ele a representação do mal no imaginário cristão, trazido à tona por rituais que instituem o transe como processo de mediação com o místico, ele passa a

⁵ Este trabalho compreende a possessão como descrita nos estudos de Ioan Lewis: uma avaliação cultural da condição de um indivíduo, que juntamente com seu grupo social, acredita ter sido invadido por um espírito. Assim, não cabe aos pesquisadores julgar quem está ou não possuído, pois se alguém é considerado possuído em seu próprio meio cultural, então encontra-se nessa condição (LEWIS, 1977).

configurar-se como expressão física em um corpo que não é seu. Assim, o fiel considerado possuído, torna presente esse personagem que na verdade é incorpóreo, e assim, pertencente ao limiar entre a vida real do corpo do fiel e o imaginário místico da comunidade que o representa. Ao ser considerado Diabo, o fiel em questão não pode ser responsabilizado por seus atos e discurso, o que lhe dá a liberdade de acusar quem quer que seja e dizer o que bem entende, sem que seja passível de responder por sua conduta. A finalidade de afastar os fiéis da Igreja Mundial, é então identificada nesse Diabo que profere ofensas e reprimendas ao comportamento daqueles que seguem a Mundial.

Macedo fez escola com seus exorcismos, sendo reconhecidos nas falas de outros bispos, como Correa, Guaracy, Romualdo e Clodomir alguns jargões por ele utilizados como “Queimando, queimando, queimando”; ou, “Seja queimado, queimado, queimado”, “Em o nome de Jesus, saia, para nunca mais voltar, amém”. E também atitudes como o uso do chicote; pedir para que o fiel possuído se ajoelhe para Deus; fazer várias perguntas sobre a vida pessoal do fiel, antes que se apresente como possuído, ou mesmo durante o estado de possessão; e abençoar o fiel após o exorcismo, que consiste em colocar as mãos em volta da cabeça do fiel, ou apoiá-las em seus ombros. Esses gestos e falas, assim como o teor dos exorcismos, como a rivalidade em relação às religiões afro-brasileiras e a Igreja Mundial em 2012 e 2013 especificamente, e seu repúdio à homossexualidade estão presentes no discurso dos demais bispos e fiéis possuídos.

O Diabo midiático de Macedo já se apresenta como “acontecimento provocado” e programado, de cunho espetacular, que procura emocionar para fazer crer que a IURD é a igreja mais capacitada a oferecer proteção a seus fiéis contra a homossexualidade, contra a miséria e contra as doenças, e que é mais verdadeira que as religiões afro-brasileiras ou a Igreja Mundial, sua grande rival entres os anos de 2011 e 2013, aproximadamente.

Exorcismos realizados pelo bispo Sérgio Correa: o Diabo ajuda a permanecer na IURD.

No levantamento de vídeos feito até agora, foram encontrados 23 com exorcismos realizados pelo bispo Sérgio Correa. Nesses vídeos, o bispo Sérgio aparece exorcizando pessoas em cultos no programa “Obreiros em Foco” e em parceria com o bispo Macedo e o bispo Clodomir, em alguns programas de rádio da Rede Aleluia.

Embora as postagens dos exorcismos realizados por membros da IURD no YouTube alcancem baixa visualidade⁶, pois suas visualizações chegam em média a cinco Algarismos apenas, os vídeos do bispo Sérgio Correa estão entre aquelas postagens que alcançavam os mais altos números de acesso até novembro de 2015, como “EXU CURINGA FALA SOBRE PESSOA QUE ESTÁ NO INFERNO E OUTRA QUE ESTÁ COM JESUS (IURD TV)” com 193.934 visualizações.

Nas postagens em que os exorcismos realizados pelo bispo Sérgio Correa aparecem junto a trechos do programa “Obreiros em Foco”, ou com o logo do programa, geralmente são mostrados fiéis possuídos que um dia foram obreiros ou membros assíduos da Igreja e que por desmotivação, acabaram se distanciando da Igreja e de suas atribuições. Nos trechos do programa, o bispo Sérgio aconselha os obreiros e fiéis a tomar cuidado com sua alma, e a não abandonar as reuniões da Igreja. Em dois dos vídeos em que aparecem trechos do programa “Obreiros em Foco”, há direto ataque à Igreja Mundial, rival da IURD na busca por mais seguidores. Os dois vídeos são postagens de 2012.

Segundo o que informa o site oficial da Igreja Universal do Reino de Deus, os obreiros não recebem dinheiro por seu trabalho, que consiste principalmente em evangelizar pessoas, por meio de visitas a hospitais, presídios, ou durante a participação nas campanhas. Depois de seguir um curso de preparação de três meses, o chamado “CPO”, ou Curso Preparatório de Obreiros, o fiel tem o direito de comprar seu uniforme de obreiro e começar suas atividades como tal⁷.

Porém, como é possível notar pela maior parte dos exorcismos em que o bispo Sérgio Correa participa, e que justifica o próprio título do programa, muitos obreiros perdem a fé e abandonam a Universal. Em seus depoimentos como supostos Diabos, esses ex-obreiros arrependidos retornam à Igreja, atribuindo seu afastamento às forças malignas, que os incitaram a mexer com drogas, prostituição ou mesmo a buscar a Igreja Mundial.

⁶ Este fato reafirma os resultados das pesquisas de Cannito, que afirma ser o YouTube uma mídia que dá acesso a uma grande massa de vídeos que alcançam pequena audiência (CANNITO, 2010).

⁷ Esta informação estava disponível no site da IURD, no dia 03/10/2015, no link: <http://www.universal.org/noticia/2015/08/26/universal-consagra-cerca-de-12-mil-novos-obreiros-em-todo-o-brasil-34032.html>

O fiel supostamente possuído pelo Diabo no vídeo “Ex auxiliar da Mundial Manifesta com Demônio e Faz Revelações Bombásticas” afirma que enquanto esteve como auxiliar de pastor na Mundial saía com os pastores para cidades vizinhas, para frequentar boates em que havia prostituição. Quando indagado sobre seu envolvimento com drogas, o mesmo fiel disse tê-las usado na casa de um dos pastores da Mundial. No vídeo “DEMÔNIO FALA SOBRE O INFERNO: SE VOCÊS PUDESSE VER A GENTE, VOCÊ IA VER...” a fiel possuída diz ter se afastado da Universal e ter ido para a Mundial buscando facilidade para obter bens materiais. Nessas duas postagens é claro o ataque à Igreja Mundial do Poder de Deus, mesmo que seja um discurso não fundamentado por provas e ainda realizado na voz de um personagem do imaginário cristão, o Diabo. No caso dessa disputa por fiéis, a imagem do Diabo foi usada para desmerecer a Igreja Mundial e atribuir mais credibilidade à IURD, que “purificava” e aceitava de volta o fiel pródigo e endemoninhado.

Em outros vídeos em que aparecem trechos ou o logo do “Obreiros em Foco”, a atenção do bispo Sérgio volta-se a aconselhar e a indicar por meio dos diálogos que estabelece com os fiéis possuídos a importância de não se afastar da Universal. Assim, o Diabo que aparece nos exorcismos de Correa em “Obreiros em Foco” tem por finalidade fazer crer que não se deve abandonar a IURD em busca de outras igrejas ou paixões, mas sim, permanecer fiel a ela.

O Diabo nos exorcismos realizados pelo bispo Guaracy Santos: deixar o terreiro e encontrar a IURD.

Ao usar como *tag*⁸ no YouTube as palavras “Libertação na IURD” a maioria dos vídeos que apareceu consistia em exorcismos feitos pelo bispo Guaracy Santos. Muitos desses vídeos mostravam trechos do programa “Duelo dos Deuses”, em que havia exorcismos. Trinta e cinco vídeos mostram exorcismos realizados pelo bispo Guaracy. Enquanto os vídeos postados relacionados aos exorcismos do bispo Sérgio Correa tinham por finalidade persuadir obreiros

⁸ O conjunto de palavras, chamado de *tag*, ou etiqueta, em português, sintetizam termos largamente utilizados por usuários da internet, na linha do que alguns pesquisadores vêm chamando de *folksonomia*, que significa a capacidade do público em convergir, compartilhando e catalogando um tema, por meio da utilização coletiva de uma expressão que se torna generalizada, configurando-se como porta de entrada para o acesso à informação *online* (SILVA; MUNDIM, 2015).

e fiéis a ter perseverança e confiança na Igreja e a ela permanecer ligados, os vídeos que mostram o bispo Guaracy concentram-se em demonizar as divindades afro-brasileiras e a apresentar essas religiões como seitas nefastas e enganadoras. O bispo Guaracy utiliza-se de palavras como “casa dos encostos” e “demônio” para se referir aos terreiros de umbanda e candomblé e aos guias e orixás dessas religiões, que têm alguns de seus gestos característicos apresentados na expressão corporal dos fiéis possuídos.

O próprio título do programa de Guaracy, exibido na IURDTV online de 2011 a 2013, já sugere uma postura de disputa entre o “Deus” judaico-cristão, adotado pela Universal e as divindades afro-brasileiras. Contudo, não deve ser esquecido o fato de a Igreja Universal estabelecer uma relação competitiva com as demais igrejas, não apenas com as religiões afro-brasileiras, haja visto sua disputa com a Igreja Mundial do Poder de Deus, explícita nos vídeos relacionados ao bispo Macedo e Sérgio Correa. O “Duelo dos Deuses”, tendo como representante o bispo Guaracy, apresenta um ataque muito mais direto e expressivo às religiões afro-brasileiras, bem mais do que os ataques proferidos pelos exorcismos de Macedo.

Com voz enérgica e imponente, Guaracy inicia alguns de seus exorcismos desafiando os fiéis possuídos a um duelo entre o seu “chefe de cabeça” e o “chefe de cabeça” deles, expressões vindas da umbanda e do candomblé. A postura do bispo assemelha-se àquela de apresentadores de programas sensacionalistas como “Ratinho” e “Datena”, e isso talvez tenha contribuído para sua grande popularidade. Os exorcismos de Guaracy também são carregados de atitudes feitas para impressionar o espectador, como o uso de tom de voz elevado para falar com os supostos Diabos, ao chamar-lhes de “desgraçados” e dizer que seu Deus é mais forte. Em alguns exorcismos, Guaracy também lança mão do chicotinho para açoitar simbolicamente o suposto demônio; e até frases de efeito ao pedir zooms no rosto dos endemoninhados “Dá um zoom aqui. Isso é quando a pessoa perde a imagem e semelhança de Deus e toma a forma do que está dentro dela”, no caso, um “Exu Tranca Ruas”, como afirmou o rapaz endemoninhado. O sensacionalismo é evidente nos próprios títulos de alguns vídeos, que são mais apelativos quando postados por pessoas simpatizantes à IURD e não diretamente pelos canais da IURDTV ou IURDTUBE: “LIBERTAÇÃO DE RAPAZ QUE MANIFESTADO VOMITA CABELO E MACONHA DUELO DOS DEUSES” e “SEXO COM DIABO COM

SANGRAMENTO E 42MIL DEMONIOS NO CORPO (duelo dos deuses)”. No segundo vídeo, a fiel antes de se apresentar como possuída, narra que frequentemente faz sexo com o guia “Exu Capa Preta”, e que apesar de ter sangramentos, só consegue ter prazer com ele, e não com seu próprio marido. Mais uma vez uma divindade afro-brasileira é demonizada durante um exorcismo de Guaracy.

A postura de “animador de programa televisivo” rende aos exorcismos desse bispo um aspecto do que Charaudeau chama de “entrevista de estrela”⁹. Contudo, contradizendo parte do que afirma Charaudeau, nos exorcismos de Guaracy a “estrela” maior é ele mesmo, e não o seu convidado, o fiel possuído, que também prima por chamar a atenção dos espectadores e telespectadores, no templo e pela tevê, ao apresentar-se expressivamente como um Diabo coadjuvante.

Na postagem “DUELO DOS DEUSES 13 03 2012 (libertação de ex.obreiro que foi pra mundial e virou GAY)”, há uma cena em que Guaracy pede a seus telespectadores que coloquem as mãos no computador e que sejam libertos de todo mal. Mostra assim, uma espécie de exorcismo via internet, em tempo presente e real à transmissão, explorando o fato de o programa ter sido ao vivo, para instituir essa particularidade de exorcismo em rede. Em uma outra postagem, intitulada “Duelo dos Deuses - Trabalho da IURD Não Passa de Hipnose - Desafio ao Médiun Antônio Carreiro”, Guaracy exorciza uma senhora pelo Skype. A senhora estava em Portugal e Guaracy afirmava não a ter hipnotizado com nenhum truque ou objeto, mas que havia dominado o Exu que estava dentro dela, apenas com suas palavras.

O uso que Guaracy fez da televisão via Internet endossa o que afirma Machado sobre o discurso videográfico. Segundo o autor, o vídeo é impuro por natureza, pois nele é possível reprocessar formas de expressão colocadas em circulação por outros meios, ao atribuir-lhes novos valores, dando-lhes uma solução peculiar no que diz respeito à síntese dessas contribuições (MACHADO, 2011). No caso, é possível reconhecer nesses exorcismos a herança

⁹ Levando em conta os variados tipos de entrevistas listados por Charaudeau (2012), como a entrevista de política, de cultura, de especialista, de testemunho e de celebridades ou estrelas, as entrevistas com o Diabo, divulgadas na tevê ou encontradas no YouTube, aproximam-se mais da última. O linguista afirma que nas entrevistas de estrelas o convidado está obrigado a aparecer na mídia para alimentar sua notoriedade e se presta com maior ou menor boa vontade às perguntas do entrevistador, que procura fazê-lo falar de sua vida particular (*Ibidem*, p.216).

do rádio e da tevê ao vivo, juntamente com o uso da internet como meio de transmitir o programa ao vivo pela IURDTV online e também armazená-lo no YouTube.

Embora seja marcante o fato de Guaracy apresentar com mais frequência usos incomuns dos meios de comunicação em rede, como a televisão via internet ao vivo e o Skype, se comparado aos demais bispos da IURD, ele auxilia especialmente a construir um Diabo que incita os fiéis a abandonar e a temer as religiões afro-brasileiras, na maioria dos vídeos em que aparece.

Conclusão

Nos exorcismos provocados pela atmosfera persuasiva e espetacular do culto, que faz com que alguns fiéis ajam como se incorporassem o Diabo, é possível notar a contribuição do líder religioso, do fiel possuído e da produção televisiva para que os objetivos e ideais da IURD sejam alcançados: assegurar sua visibilidade nas mídias e angariar mais e mais fiéis. Dessa forma, o Diabo que se origina nas cenas de exorcismo da IURD, acaba tendo algumas finalidades que são: fazer com que as pessoas abandonem outras igrejas ou crenças ao desmerecê-las e estigmatizá-las, como no caso da Igreja Mundial entre 2012 e 2013 e das religiões afro-brasileiras; dar credibilidade à figura do líder religioso; e amedrontar os fiéis para que continuem a procurar a Igreja como fonte de proteção e mudança em suas vidas.

Para obter visibilidade constante e persuadir pessoas a tornarem-se adeptas a ela, a IURD aposta na construção de um Diabo televisivo, que já nasce dentro de um esquema programado e roteirizado que são os exorcismos espetaculares e passionais, que tanto caracterizam o conceito de “acontecimento provocado”, de Charaudeau. O acontecimento televisivo e provocado instaura uma relação particular entre o enunciador e o seu ouvinte, pois a identificação se dá também pela intimidade criada pela voz, que movimenta a afetividade, trazendo “sentimentos favoráveis ou desfavoráveis, o tremor das emoções, frieza ou paixão, as vibrações do espírito, verdade ou mentira” (CHARAUDEAU, 2012, p. 213). Portanto, os exorcismos ocorrem apaixonadamente, quando os arroubos do pastor subjagam o suposto Diabo, que se torna cativo e quase inofensivo aos olhos dos espectadores e telespectadores, que assim, sentem-se confiantes e protegidos pela força da Igreja. É importante esclarecer que a imagem do Diabo construída pela expressão gestual, sonora e

verbal do fiel obedece ao esquema configurado de Macedo, e por mais feroz que seja, nunca ultrapassa seus limites, não chegando a agredir seriamente o dirigente religioso ou a sequer contestá-lo. Os fiéis tidos como endemoninhados restringem-se a proferir ameaças e xingamentos ao pastor ou bispo, mas nunca constroem com ele um discurso pautado na argumentação, o que segundo Charaudeau, caracteriza ainda mais o apelo emotivo dos acontecimentos provocados e destinados à mídia (CHARAUDEAU, 2012).

Assim, a imagem do Diabo é usada para atribuir ao líder religioso mais confiabilidade e brilho, e toda a cena torna-se experiência testemunhada pelos espectadores ali presentes, ao assisti-la na tevê ou ao acessá-la no YouTube. Assim, a imagem do Diabo como coadjuvante endossa os ensinamentos da Igreja e auxilia os pastores e bispos a construir todo um discurso doutrinador pautado nos efeitos do poder protetor da IURD. Essa imagem de Diabo que surge na IURD faz parte de um roteiro pré-estabelecido, esperado e provocado, que são os exorcismos televisionados, que reforçam a busca de visibilidade dessa igreja também nos meios de comunicação.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de França** Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2010.

CANNITO, Newton. **A televisão na era digital: interatividade, convergência e novos modelos de negócio**. São Paulo: Summus, 2010.

CARVALHO, Carlos; LAGE, Leandro R. "Sobre contribuições epistemológicas de Paul Ricoeur para os estudos em Comunicação: ação, narrativa e acontecimento". In: FRANÇA, Vera et al. **Teorias da Comunicação no Brasil: reflexões contemporâneas**. Salvador/Brasília: COMPÓS, 2014, p.149-169.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2012.

KLEIN, Alberto Carlos Augusto. **Culto e Mídia, os códigos do espetáculo religioso: um estudo de caso da Igreja Renascer em Cristo**. 1999. 140f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MACHADO, Arlindo. **A televisão levada a sério**. São Paulo: SENAC, 2014.

_____. **Pré-cinemas & pós-cinemas**. Campinas: Papyrus, 2011.

MORIN, Edgar. “Le retour de l'événement”. In: **Communications**, 18, 1972. pp. 6-20.

Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_1972_num_18_1_1254. Acesso em 19/04/2015.

SILVA, Sivaldo Pereira; MUNDIM, Pedro Santos. “Mediações no YouTube e o caso ‘Ocupação do Complexo do Alemão’: características e dinâmica de uso”. **Revista Brasileira de Ciência da Comunicação INTERCOM**, São Paulo, Ministério da Educação, v.38, n. 1, p.231-253, jan/jun. 2015.

Artigo recebido em: 09/08/2016

Aceito em: 26/09/2016

Ex-votos midiáticos e a Revista Ave Maria: a Supressão dos ex-votos no início da década de 1970

*Luís Erlin Gomes Gordo*¹

RESUMO

No catolicismo popular, o devoto encontra formas próprias de manifestar a sua fé, distante muitas vezes da ortodoxia da Igreja. Os ex-votos expressam essa verdade. A revista Ave Maria desde a sua origem no ano de 1898 incentivou os leitores a testemunharem os favores recebidos. Nasceu assim na revista o gênero “graças alcançadas”. Após o Concílio Vaticano II, final da década de 1960, a Igreja Católica, sobretudo da América Latina, tentou “purificar a fé”. As ações devocionais, como a fé nos santos, as promessas e a prática dos ex-votos foram claramente “combatidas”. Neste período a revista Ave Maria suprime os ex-votos midiáticos impressos. A compreensão do processo comunicacional relacionado a este fato é o objetivo desse artigo. A metodologia será composta de pesquisa bibliográfica e documental.

PALAVRAS-CHAVES

Folkcomunicação. Estudos Culturais. Religiosidade popular. Ex-votos.

Votive media and the Ave Maria magazine: the suppression of votive in the early 1970s

ABSTRACT

In popular Catholicism, the devout discovers his own way to manifest his faith, which at times is very distant from the Church's orthodoxy. Exvotos express this truth. Since 1898 the Ave Maria magazine has encouraged its readers to testify blessings received from God. Thus the article “Blessings granted” was created. After the Vatican Council II and at the end of the 1960s, the Catholic Church, mainly in Latin America, tried to “purify faith”. Devotional activities such as belief in saints, promises and exvotos practices were clearly contested.

¹ Filósofo, Teólogo, Jornalista e Sacerdote. Mestre e doutorando em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. É diretor editorial da Editora Ave-Maria e da revista Ave Maria. E-Mail: erlin@mundomirim.com.br

During this period the *Ave Maria* magazine suppressed media directed exvotos articles. The aim of this research is to understand the communicative process related to the facts mentioned above. The methodology is based on bibliographical and documentary research.

KEY-WORDS

Folkcommunication. Cultural Studies. Popular Religiousness. Exvotos.

Introdução

A revista *Ave Maria* é uma das mídias impressas mais antigas do catolicismo brasileiro, são 118 anos de história, a revista nasceu para ser um veículo de comunicação que sustentasse a fé da Igreja por meio da devoção popular. O próprio nome “*Ave Maria*” remete à saudação do anjo a Maria, que posteriormente por força da devoção acabou se tornando uma oração recitada repetidamente. A devoção a Maria é uma das marcas do imaginário católico.

O ex-voto no formato impresso é uma forte marca do catolicismo popular e estava presente desde a origem da revista, são inúmeros os relatos de curas e graças alcançadas por meio da interseção de algum santo e de modo especial da Virgem Maria, cultuados pelos católicos.

Graças aos estudos folkcomunicacionais de Luiz Beltrão, as manifestações culturais populares foram entendidas como processos de comunicação espontânea, sobretudo das classes marginalizadas. O primeiro estudo científico de Beltrão neste sentido foi justamente sobre os ex-votos. Porém, enquanto as manifestações populares encontravam espaço no mundo acadêmico como forma legítima de comunicação, a revista *Ave Maria* suprime na década de 1970 a publicação da seção graça alcançada, por um entendimento de que a religiosidade popular era alienante.

1- A revista *Ave Maria* e a seção dos ex-votos midiáticos impressos

Quando pensamos em Comunicação Social, quase que instintivamente nos remetemos as grandes mídias de comunicação, nos esquecemos, com isso, de atribuir também valor à comunicação popular.

Em 1965, quando Luiz Beltrão publicou o artigo *O ex-voto como veículo jornalístico* na revista *Comunicação e Problemas*, ele abriu espaço e deu visibilidade a essa comunicação enraizada na cultura popular, que muitas vezes esteve às margens do entendimento comunicacional vigente, e mais, deu credibilidade às diversas formas de manifestação cultural.

A folkcomunicação nasce dessa percepção de Beltrão acerca da força híbrida do comunicar cultural (folclore) e os meios midiáticos.

A aceitação do estudo da cultura como forma de estudar sistematicamente a própria comunicação é também defendida por Jesús Martín-Barbero (1997, p. 277,278):

Por muito tempo a verdade cultural dos países latino-americanos importou menos do que as seguranças teóricas. E assim estivemos convencidos de que a comunicação nos deveria apresentar uma teoria – sociológica, semiótica ou informacional – porque só a partir dela seria possível demarcar o campo de interesses e precisar a especialidade de seus objetos. Entretanto, alguma coisa na realidade se mexeu com tanta força que provocou uma certa confusão, como a derrubada das fronteiras que delimitavam geograficamente o terreno e nos asseguravam psicologicamente. Apagado o desenho do ‘objeto próprio’, ficamos à mercê das intempéries do momento. Mas agora não estamos mais sozinhos: pelo caminho já encontramos pessoas que, sem falar de ‘comunicação’, não deixam de questioná-la, trabalhá-la, produzi-la: gente das artes e da política, da arquitetura e da antropologia. Foi necessário perder o ‘objeto’ para que encontrássemos o caminho do movimento social na comunicação, a comunicação em processo.

A religião ancorada nesta corrente cultural produz inúmeras formas de manifestações populares corroborando a forma de se comunicar de um povo. Muitas dessas expressões influenciaram as artes, a literatura, a vestimenta, a culinária, enfim... a vida cotidiana, de modo especial na América Latina. Algumas dessas manifestações culturais estão ligadas ao folclore. Luiz Beltrão compreende a força da comunicação no fiel devoto que encontra formas criativas de comunicar as suas crenças e conseqüentemente sua própria vida.

Dentro do imaginário religioso, o devoto que consegue um milagre, sente-se no dever, como que em dívida de externar e anunciar o benefício divino recebido. Os *ex-votos* são a expressão máxima do pagamento de tal “dívida”.

Na classificação dos “gêneros folkcomunicacionais” de Beltrão e reelaborados por Marques de Melo (2008, p. 89-95), o *ex-voto* impresso e vinculado em jornais e revistas se enquadra no gênero de *folkcomunicação visual no formato impresso* classificado com o tipo “*graça alcançada*”.

O estudioso da cultura popular, o mexicano Jorge A. González (1986, p. 11, tradução nossa), divide os *ex-votos* em cinco tipos propiciatórios, os *ex-votos* midiáticos impressos fazem parte do tipo 4: “Por sua localização extra santuário e por sua forma e conteúdo rigorosamente prescritos e estereotipados, constituem os *ex-votos* que aparecem nos periódicos das cidades do país mais ou menos grandes.”

Os *ex-votos* podem ser estudados também desde uma perspectiva propagandista, o caráter comunicacional publicitário dos *ex-votos* é descrito por Câmara Cascudo (1965, p. 135): “O ‘*ex-voto*’, sendo a satisfação da súplica atendida, destina-se à publicidade, como ainda usam divulgando nos jornais a obtenção das ‘graças alcançadas’”.

As manifestações (artísticas e folclóricas) populares se encontram em todos os ambientes, tanto nos institucionalizados quanto nos marginalizados, o ser humano tem a necessidade inerente de interagir e se comunicar. Nesta certeza, Luiz Beltrão ao estudar os *ex-votos*, escreve:

Pois é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações folclóricas apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversional, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do povo, a expressão do seu pensar e do seu sentir tantas e tantas vezes discordante e mesmo oposta ao pensar e ao sentir das classes oficiais e dirigentes. (BELTRÃO, 2004, p. 118)

O *ex-voto* para Beltrão (2004, p. 119), é uma forma legítima de o fiel expressar suas convicções religiosas, “as classes cidadinas usam o *ex-voto* como meios de expressão”. Sendo assim um meio de comunicação.

A teoria da folkcomunicação, com o passar dos anos foi adotando uma postura culturalista, aproximando-se dos estudos culturais. Inclusive bebendo nas fontes de grandes pensadores culturalistas latino-americanos, como Martín-Barbero:

Há uma literatura que, ausente por inteiro das bibliotecas e livrarias de seu tempo, foi contudo o que tornou possível para as classes populares o trânsito do oral ao escrito, e na qual se produz a transformação do folclórico em popular. Refiro-me àquela literatura que se tem chamado na Espanha de cordel e na França de colportage. Literaturas que inauguraram uma outra função para a linguagem: a daqueles que, sem saber escrever, sabem contudo ler. Escritura portanto paradoxal, escritura com estrutura oral. (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 149).

O que seria o ex-voto? Não seria essa forma popular de linguagem, em que o devoto ‘escreve’ e ‘lê’, muitas vezes sem ser alfabetizado, porém criando os seus próprios símbolos de entendimento cheios de valores e de expressão?

O ex-voto midiático impresso na revista *Ave Maria* traz a foto do agraciado por determinado ‘milagre’ divino, com o seu nome, em alguns casos o relato da enfermidade de que foi liberto. A foto publicada naquela página sinalizava sem muitas palavras escritas que aquele indivíduo retratado recebeu um ‘presente dos céus’.

A revista *Ave Maria*² é uma publicação centenária no Brasil, foi fundada em 1898 e ainda hoje circula. Durante grande parte da história dessa publicação uma das seções que mais se destacou foi justamente a página que divulgava as graças recebidas dos fiéis.

O levantamento histórico dos ex-votos midiáticos publicados na revista *Ave-Maria* pode sinalizar a expressão religiosa do Brasil num período de quase um século. Assim como defende Trigueiro (2005):

Cada expressão, cada conteúdo transportado em cada uma de suas formas antropomorfas (representação do corpo humano ou parte dele), zoomorfas (as representações dos animais ou parte deles) e outras formas de representações (de pessoas ou coisas através de fitas, velas, vestuário, mechas de cabelo, peças utilitárias de uso doméstico, aparelhos ortopédicos, fotografias, cartas e publicações em jornais) são fontes de informação da cultura de um povo. (TRIGUEIRO, 2005)

O princípio dessa seção se deu no mesmo ano da fundação da revista e são milagres atribuídos a Nossa Senhora, mais especificamente ao Imaculado Coração de Maria. A primeira carta manifestando gratidão à intervenção miraculosa de Maria é datada de outubro de 1898 cinco meses depois do primeiro número da revista, quem assina a carta é uma senhora que se identifica como C. F. D.

O fato de a Revista *Ave Maria* dar espaço a essa literatura desde a sua origem, nos faz crer que esse veículo de comunicação nasce com o intuito de aproximar os fiéis católicos de um órgão oficial da igreja, ou seja, a Revista oficializava uma prática devocional relegada do catolicismo ortodoxo.

Stuart Hall (1999, p. 65) ao tratar do tema da identidade cultural de uma nação, fala que essa mesma nação tenta “costurar” as diferenças numa única identidade. A *Ave-Maria* -

² A Revista *Ave Maria* é dirigida e editada pelos Missionários Claretianos, congregação religiosa da qual faço parte, há oito anos estou na direção editorial da Revista.

veículo da Igreja - neste caso, entendida como uma nação, faz uma ponte entre as práticas religiosas que são aceitas e as que estão à margem, na tentativa de manter a identidade e a união do “rebanho”.

O apogeu dessa seção desponta na metade do século XX em que a revista promoveu uma campanha de beatificação e posteriormente canonização do bispo Antônio Maria Claret, fundador dos Missionários Claretianos, responsáveis pela edição e distribuição da revista, são milhares e milhares relatos de curas, milagres e graças alcançadas por intermédio de Claret; além dos relatos, alguns fiéis enviavam somas de dinheiro em agradecimento, o valor era também publicado.

A seção era dividida por cidades, pessoas do Brasil inteiro escreviam e desejavam pagar sua promessa tendo o seu nome publicado na revista como testemunho. Por falta de espaço devido ao grande número de relatos, a revista destacava somente alguns testemunhos com fotos, os demais eram notas escritas.

No ex-voto midiático publicado na revista *Ave Maria* existia uma intencionalidade dos editores ao fazer uma verdadeira campanha para tornar conhecida a devoção a Antônio Maria Claret, hoje santo. Num determinado momento a página passou a se chamar: *Favores do Imm. Coração de Maria e do venerável P. Antônio Maria Claret*. Depois da canonização do santo Claret (em 1950), quase todas as graças recebidas e publicadas faziam referência ao santo, a título de exemplo:

Da. Maria Ferreira agrade a S. A. M. Claret a cura de eczema no pescoço e outra importante graça material em favor de seu sobrinho Paulo. (maio/1957), destacando que esse período (pós-canonização) foi um dos mais fecundos na publicação dos ex-votos midiáticos impressos na revista *Ave Maria*.

O desaparecimento da seção se dá gradativamente na passagem da década de 1960 para 70, período em que a Igreja assimilava o conteúdo renovador do Concílio Vaticano II (1962-1965).

A supressão dessa seção justamente nessa época parece sinalizar que a revista seguindo uma linha ideológica adotada por muitos dentro da Igreja, sobretudo na América Latina, buscou o distanciamento do devocional, priorizando o engajamento sociopolítico.

Antes do Concílio Vaticano II, a Igreja viveu um período longo de sua história, apoiada em uma liturgia mais voltada para o clero e religiosos, do que para os fieis. A simbologia

católica dos sacramentos, de modo especial da missa era muito difícil de ser assimilada, vale lembrar que no ocidente a liturgia seguia o rito romano, e independente do país onde se celebrava, os ritos eram em latim.

A grande massa de fiéis, praticamente analfabetos, impossibilitados de se aproximarem do mistério da fé, criaram maneiras próprias de viver o catolicismo.

A religiosidade popular se firma neste contexto, onde praticamente era impossível ao povo simples entender a centralidade da fé em Cristo.

Como uma espécie de compensação brotam espontaneamente maneiras “simplificadas” de aproximação do Divino: o culto aos santos, a Nossa Senhora, as novenas, romarias, rezas faziam com que o devoto católico dessa época pudesse expressar sua fé.

Essa mescla e reelaboração da fé podem ser entendidas dentro daquilo que Néstor García Canclini (1997, p. 113) chama de “reconversão” simbólica ao tratar do hibridismo, embora ele não fale diretamente do aspecto religioso, podemos, porém, fazer essa leitura.

O Vaticano II (1968) quis aproximar a liturgia oficial (romana) do povo, vemos isso na Constituição *Sacrosanctum Concilium*. As missas começam a ser celebradas nas línguas vernáculas. Há uma conclamação dos padres conciliares a focar a fé cristã católica no mistério salvífico de Cristo.

Foi justamente a interpretação dessa grande novidade do Vaticano II que abriu portas para o entendimento de que a religiosidade popular deveria ser purificada, em alguns casos extremos “eliminada”.

Na América Latina o Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) reunido em Medellín na primeira assembleia pós-concílio (1968) para adequar as conclusões conciliares em nosso Continente, interpretou a religiosidade popular como uma pastoral de conservação, se falava na época que era necessário uma pastoral apta, que gerasse transformação.

O livro *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio - Conclusões de Medellín* - (1969, p. 89/90), ilustra bem essa nova concepção acerca da religiosidade popular:

A expressão da religiosidade popular é fruto de uma evangelização do tempo da Conquista, com características especiais. É uma religiosidade de votos e promessas, peregrinações e de um sem-número de devoções [...] Esta religiosidade mais do tipo cósmica, em que Deus é a resposta para todas as incógnitas e necessidades do homem, pode entrar em crise e de fato já começou a entrar com o conhecimento científico do mundo que nos rodeia.

A América Latina talvez seja o território eclesial em que mais houve uma aproximação do sagrado por vias da devoção popular. Aqui várias culturas se mesclaram: a europeia, a africana e a indígena, cada uma com sua maneira própria de entender o metafísico, contribuíram para a formação do imaginário religioso Latino-Americano.

Canclini utiliza a expressão hibridismo para explicar a construção dessa nova cultura latino-americana, que bebeu nas fontes de tão diferentes culturas para construir outra: “falar de hibridização me parece útil para designar as mesclas da figuração indígena com a iconografia espanhola e portuguesa.” (1997, p. 111, tradução nossa)

O livro *Vocabulário Teológico Para a América Latina*, mesmo sendo publicado no final da década de 70, ainda acentua bastante essa hermenêutica controversa de interpretação do Concílio:

Assim, se impõe uma pastoral de evangelização que procure desenvolver valores mais fiduciais, dinâmicos e sociais na fé do povo. Trata-se de transmitir-lhe gradualmente o novo espírito cristão, tal como ele se expressou nos documentos do Concílio Vaticano II, de Medellín e Puebla. Ou seja, um cristianismo que brote do compromisso sincero da fé em Cristo e da entrega aos irmãos e que implique na transformação do mundo em que vivemos com os ideais de justiça e paz. (IDÍGORAS, 1979, p. 422)

O Documento de Medellín (1969, p. 93) chega a convocar os meios de comunicação social para aplicarem uma catequese adequada, que purificasse a religiosidade popular:

[...] A pastoral popular deverá adotar exigências cada vez mais crescente para conseguir personalização e comunidade de vida, de modo pedagógico, respeitando as diversas etapas do caminho de Deus. Respeito não significa aceitação e imobilismo, mas convite para uma experiência mais completa do Evangelho, e uma reiterada conversão. Para isto, torna-se necessária a estruturação de organismos pastorais convenientes [...] Sublinha-se a importância dos meios de comunicação social para uma catequese adequada.

A interpretação e aplicação do Concílio Vaticano II na Igreja da América Latina, chegou a considerar a devoção popular como de pouca prática cristã, sem consistência teológica.

A revista *Ave Maria*, originariamente voltada para a devoção começa uma nova trajetória de formação na tentativa de implementar a consciência da fé compromissada com as mudanças sociais e com isso tenta “apagar” alguns elementos editoriais que remetiam ao que muitos teólogos na época consideravam ultrapassados.

A devoção começou a ser vista por muitos como algo ingênuo, de manutenção do poder constituído. A fé nos santos aos que intercedem e podem realizar curas e milagres, foi entendida como contraste com a centralidade da fé em Cristo defendida pelo Vaticano II.

O teólogo católico João Batista Libânio em um artigo em sua página web escreve:

Ares críticos invadiram a Igreja. Via-se na religião popular uma força alienadora. Elementos da crítica marxista vulgarizavam-se. Temia-se que a Igreja com sua pastoral religiosa mantivesse o sistema de opressão. As baterias se voltaram contra as expressões religiosas que eram julgadas como causa de alienação social. Dentro da própria Igreja, criticavam-se formas religiosas populares como inadequadas para o ideal da reforma litúrgica proposta pelo Concílio Vaticano II. Jogava-se com o binômio: tradição e renovação. Para renovar a liturgia, tinha-se que transformar as expressões religiosas tradicionais. (LIBÂNIO, 1999).

Foi justamente neste espaço temporal que, inclusive, muitos templos católicos eliminaram o uso de imagens religiosas em seus altares.

A revista *Ave Maria* como veículo de comunicação histórico e de prestígio no catolicismo brasileiro começou a se distanciar de muitos elementos que denotassem a pura religiosidade popular (de modo especial os *ex-votos* que poderiam caracterizar, naquele contexto, uma alienação religiosa), negando, assim, sua própria identidade.

Neste contexto histórico confuso, a revista deixa de publicar as cartas dos devotos comunicando as graças recebidas.

2- Mudança na linha editorial da revista *Ave Maria*

O processo de mudança na linha editorial da revista *Ave Maria*, remete a uma fidelidade deste veículo de comunicação eclesial com as diretrizes da Igreja no Brasil. Podemos dizer que toda a história centenária da revista está intimamente ligada com o pensamento vigente da Igreja.

A sua origem é um exemplo claro disso, a Igreja após a Proclamação da República convoca as dioceses e Ordens Religiosas a difundirem a fé por meio da palavra escrita. Devido à separação da Igreja com o Estado, final do século XIX, o catolicismo que até então era a religião oficial teve de procurar formas de subsistência frente às forças opositoras consideradas na época como inimigas, entre elas o protestantismo, espiritismo, laicização, etc.

Neste cenário a Igreja incentivou o surgimento de meios de comunicação impressos como expansão de seus púlpitos.

A revista *Ave Maria*, nasce neste contexto, no ano de 1898.

Desde a sua origem até o Concílio Vaticano II, a revista reproduziu a posição conservadora da Igreja até aquele momento, incentivando as práticas votivas, entre elas os ex-votos. Nesta ação de publicidade da fé, destinada a divulgar as graças que os fiéis recebiam, notamos com o passar das décadas diversas fases: a promoção da devoção ao Imaculado Coração de Maria; a linha apologética em defesa da fé católica; a popularização de Antônio Maria Claret nos processos de beatificação e canonização.

Todos estes processos comunicativos estavam regidos pelas diretrizes da Igreja que ainda não havia passado pela transformação do Concílio.

Os ex-votos não são uma manifestação recente da fé, mas estão enraizados nos primórdios da relação dos indivíduos com o metafísico. O ex-voto é uma forma material e direta do penitente estabelecer comunicação com a divindade que o agraciou. O ser humano desde a sua origem racional busca dialogar com o metafísico estabelecendo contato, desejando ser visto e ouvido. Essa comunicação estabelecida com “aquilo ou aquele” considerado sagrado pode dar sentido à existência humana e aos seus interrogantes, sobretudo a morte.

Neste processo comunicativo, os ex-votos simbolizam a gratidão do fiel que acredita, como dogma de fé, que ele é importante, que ele é um indivíduo único e irrepetível, que sua vida é regida por uma força superior. Essa força não está distante dele, mas age eficazmente a seu favor concedendo benefícios.

A manifestação de fé que nasce espontaneamente por parte dos fiéis, foi combatida pelo cristianismo (catolicismo) nas suas origens, pois as suas raízes eram pagãs. Com o passar dos séculos, a Igreja Católica não conseguindo vencer essa prática votiva tão dissipada entre os fiéis, primeiramente silencia, depois percebe a força de propaganda religiosa na difusão da fé e na fidelização do devoto com a religião, passando assim a difundir-la. Em nosso continente latino-americano, onde várias formas de fé se mesclaram, uma das expressões religiosas que ganham força neste hibridismo cultural foi justamente a prática dos ex-votos.

Os ex-votos publicados na revista *Ave Maria* manifestam também a publicidade de si mesmo (do próprio devoto). Na tentativa de revelar ao mundo que o agraciado era alguém importante, ele e sua família se destacavam na sociedade, pois “Deus tinha olhado para eles”. Os ex-votos acompanhados de fotos expressam essa realidade.

Após o Concílio Vaticano II os grandes dogmas, considerados a espinha dorsal da Igreja, permaneceram inalterados, porém os elementos secundários que sustentavam esses dogmas foram revistos. Dentro desse processo de renovação, assim como vimos, a Igreja latino-americana, em duas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, questionaram a religiosidade popular, considerando-a um perigo de alienação. Por se tratar, segundo alguns, de uma forma muito intimista de viver a fé, sem compromisso com a realidade.

Neste mesmo período ganha força em nosso continente a Teologia da Libertação, que através da leitura orante da Bíblia buscava que os fiéis se comprometessem com as transformações sociais e políticas da localidade onde eles estavam inseridos. Vale ressaltar o período histórico que tanto o Brasil como muitos países da América Latina estavam passando, pobreza extrema, ditadura militar, desigualdades sociais, organização de movimentos sociais e políticos.

Nesta nova forma de pensar a Teologia, partindo de uma ação comunitária de transformação, não havia espaço para determinadas práticas votivas consideradas retrógradas. Em um primeiro momento, os adeptos da Teologia da Libertação combateram de forma veemente a devoção popular.

A revista *Ave Maria*, logo após a Conferência de Medellín, em consonância com a Igreja, faz uma inversão de seus valores editoriais. Em um prazo muito curto, a revista deixa de promover a fé devocional, como fazia desde a sua origem, para se tornar como que veículo “oficial” da Teologia da Libertação, chegando inclusive a camuflar o seu título, em vez de *Ave Maria*, começou a se autodenominar *AM*.

Os ex-votos impressos, que era o que caracterizava a identidade da *Ave Maria*, deixam de existir sem grandes explicações. Porém, os leitores continuavam os mesmos, é possível imaginar o estranhamento dos assinantes com a mudança tão radical em tão pouco tempo.

Alguns devotos continuavam a enviar cartas relatando graças, até que a revista se posiciona de forma categórica solicitando que os leitores parassem de enviar tais correspondências.

Enquanto a seção dos ex-votos estava quase extinta, uma outra ocupava o seu lugar, era o *Consultório Católico*, nesta página o assinante escrevia fazendo perguntas sobre a religião, liturgia, e temas em geral, inclusive morais, e um sacerdote em nome da revista respondia. Em um período em que a Igreja Católica passava por tantas mudanças, era natural

que os fiéis tivessem questionamentos, as duas páginas que antes eram para comunicar graças, agora serviam para esclarecer dúvidas sobre a fé. As perguntas eram numeradas, talvez na tentativa de facilitar a pesquisa posterior por seus assinantes.

Em se tratando do novo posicionamento da revista com respeito às devoções populares, na pergunta 1.084 de junho de 1969, encontramos uma carta de um leitor que pedia para a revista publicar uma determinada novena, e a resposta “oficial” da *Ave Maria* é contundente ao afirmar que não publicaria, levando-nos a associar diretamente com o fim da publicação dos ex-votos midiáticos:

Pergunta: Obtive uma grande graça e gostaria de publicar a Novena das Três Ave-Marias pela *Ave Maria*... (V. L. A. S., M. C. M. S. e diversos assinantes).

Resposta: São muitos os que nos escrevem solicitando a publicação de orações, novenas, poesias de promessas, etc., através das páginas da AVE MARIA. Já avisamos muitas vezes que nossa orientação é **não publicar** orações, novenas ou pedidos de promessa através de nossa Revista. A razão desta recusa é, em primeiro lugar, porque a revista é de interesse geral e não pode atender a desejos particulares. Precisamos utilizar todo nosso pequeno espaço de nossa revista para proporcionar aos leitores a instrução e orientação que eles necessitam. Ainda outra razão: com o número elevado de assinantes que possuímos, se fôssemos atender a todas as solicitações de publicações de novenas e orações, quase converteríamos nossa revista num manual de preces ou em um novenário de promessa... **Rogamos, pois, que não enviem tais pedidos porque não serão atendidos** (AVE MARIA, 15/06/1969 – grifo nosso).

O leitor estava pedindo que a revista publicasse a novena pela qual ele havia conseguido a graça, fica difícil determinar que o agraciado tenha feito tal promessa de publicar a novena na revista como forma de pagamento. Não podemos afirmar que seja um ex-voto, segundo a sequência lógica que já vimos anteriormente, mas nos chama a atenção que ao descrever o pedido, a revista salienta que são inúmeros os devotos que pediam tais publicações. Levando-nos a crer que os leitores estavam acostumados, com esse tipo de publicação na revista, uma vez que foi a própria revista que incentivou por décadas essa prática votiva.

A não assimilação da nova linha editorial, ou da reconstrução da identidade da revista está na queda do número de assinantes. Mas os editores da revista tinham plena convicção de que através de sua nova postura no processo comunicativo, conseguiriam mudar a mentalidade das pessoas provocando um despertar religioso engajado. Com o passar dos anos, sobretudo na década de 1980, quando se pensava em publicação periódica da Teologia da Libertação no Brasil, logo era citada a *AM*.

Os fatos que relatamos nesta pesquisa, tendo como objeto central a revista *Ave Maria*, podem ser aplicados a quase toda Igreja Latino-Americana, que por causa de um valor legítimo (purificação da fé), não conseguiu em um primeiro momento conciliar e se beneficiar da riqueza cultural de nosso povo na implementação de uma nova forma e pensar a Igreja.

De um radicalismo, passou-se a outro, e no meio dessa história ficaram as pessoas, devotas, em sua maioria gente simples, que viam suas crenças sendo combatidas. Percebemos que neste período houve uma verdadeira disfunção entre a teoria da folkcomunicação que nascia nesta época com a nova postura da Igreja.

A Igreja movida pela abertura, por um desejo de diálogo, na qual buscava uma aproximação com as ciências biológicas, exatas e sociais, não foi capaz de perceber toda discussão gerada nas academias de várias partes do mundo que exaltava a cultura como forma de resistência.

De forma mais específica, em se tratando de religiosidade popular e ex-votos, podemos destacar a bipolaridade entre os novos estudos acadêmicos, ressaltamos aqui os de Beltrão, com a visão um tanto míope da Igreja que neste momento entendeu estes elementos culturais e religiosos como possível causa de manutenção de um poder hegemônico.

De um lado, Beltrão dando destaque à comunicação do marginalizado através da cultura popular, do outro, a Igreja com a Teologia da Libertação fazendo “opção preferencial pelos pobres”, mas desprezando os grandes valores desta classe oprimida, sua forma mais legítima de se expressar, sua cultura, sua fé. Esta disfunção, cremos que seja um objeto ainda a ser pesquisado com maior afinco.

Ainda nos primeiros anos da década de 1980, várias conferências teológicas foram realizadas por todo Brasil na tentativa de romper este primeiro impulso de condenação da religiosidade popular. Tantos estudos e debates fizeram com que muitos teólogos ligados à Teologia da Libertação revissem suas posturas. Começou-se então outro movimento dentro da Igreja - o da valorização da cultura religiosa e folclórica como parte integrante da manifestação da fé.

A revista *Ave Maria*, também fez um processo de revisão, hoje podemos dizer que há uma visão teológica bastante crítica da realidade, levando os leitores a uma conscientização do seu papel como agentes transformadores sem, contudo, desprezar toda riqueza cultural e

religiosa, inclusive incentivando as práticas votivas. Porém, os ex-votos midiáticos impressos nunca mais tiveram sua força dentro da linha editorial desta publicação.

Recentemente, na página oficial da revista em uma rede social, começou a ser incentivada a inclusão de pedidos de oração e agradecimentos, a aceitação por parte dos seguidores da revista na web foi imediata. Ou seja, essa forma de manifestar a fé está tão enraizada em nós, que só pode ser um legado cultural.

Conclusão

O fato de a revista *Ave Maria* ter deixado de publicar os ex-votos midiáticos de forma tão radical sinaliza a negação de toda sua história, e a não compreensão de que os leitores continuavam os mesmos. Talvez o que tenha sido mais contraditório seja que a supressão das graças alcançadas justamente no período em que nasce a reflexão de Luiz Beltrão dando credibilidade comunicacional às manifestações populares, incluindo nessa categoria os *ex-votos*.

Beltrão denominou que a Folkcomunicação era a comunicação dos marginalizados. Parece um contrassenso que o documento de Medellín traga a grande novidade da “opção preferencial pelos pobres” e ao mesmo tempo não compreenda que a religiosidade popular em suas diversas vertentes é justamente a voz dessa classe oprimida, que encontra nos *ex-votos* uma forma de se expressar: “Identificando-as como a mídia dos ‘marginalizados’, Luiz Beltrão inventariou as formas rudimentares através das quais as camadas populares expressavam sua inconformidade em relação à sociedade instituída pelos estamentos superiores.” (MARQUES DE MELO, 2010, p. 105).

Referências

Documentos:

IGREJA CATÓLICA – *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1997

CONCLUSÕES DE MEDELLÍN, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1969.

CONCLUSÕES DE PUEBLA. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

Livros:

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez Editora, 1980.

_____, *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Bernardo do campo: UESP, 2004.

_____, *O ex-voto como veículo jornalístico*. In: Comunicações e Problemas. Recife: INCINFORM/Universidade Católica de Pernambuco, n. 2, 1965.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes.

CÁCERES, Luís Jesús Galindo (Org.). *Técnicas de investigación em sociedade, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman, 2001.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da. Carta sobre o ex-voto. In: Comunicações e Problemas. Recife: INCINFORM/Universidade Católica de Pernambuco, n. 2, 1965.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales*. In: Estudios sobre las culturas contemporaneas. Vol. III. n. 005. México: Universidade de Colima, 1997.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GONZÁLEZ, Jorge. *Exvotos y retablitos: comunicación y religión popular en México*. México: Universidade de Colima, 1986.

GORDO, Luís Erlin Gomes. *Ex-votos – a saga da comunicação perseguida*. São Paulo. Ave-Maria, 2015.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro. DP&A Editora, 1999.

IDÍGORAS, J.L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

LIBÂNIO, João Batista. *O olhar teológico da festa do Rosário*. **Libânio**. Disponível em: < <http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=1596> >. Acesso em: 14 de jan.2014.

LUNA, Sérgio Vasconcelos de. Planejamento de pesquisa – Uma introdução – Elementos para uma análise metodológica. São Paulo: Educ, 1998.

MARQUES DE MELO, José. *Mídia a e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____, *Os caminhos cruzados da comunicação: Política, economia e cultura*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____, *A comunicação dos pagadores de promessas*. Documento da 8ª Conferencia Brasileira de Folkcomunicação. Teresina, 2005.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos Meios às Mediações – Comunicação, Cultura e Hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MOREIRA, Aldemar. *Formas populares da religião: Experiências brasileiras e teorias sociológicas*. São Paulo: IRESI, 1967.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. *O anúncio dos milagres: o ex-voto como processo de folkcomunicação*. Revista Eletrônica Temática, 2005. Disponível em: < <http://www.insite.pro.br/2005/38-0%20an%C3%Bancio%20dos%20milagres.pdf> >. Acesso em 14 jan.2014.

REVISTA AVE-MARIA – Acervo histórico.

Artigo recebido em: 16/07/2016

Aceito em: 26/09/2016

Manifestações religiosas na pauta jornalística: análise da cobertura sobre o tema no site Cultura Plural

Kevin Willian Kossar Furtado¹

Karina Janz Woitowicz²

RESUMO

Observar as possibilidades de tematização da religiosidade no jornalismo, a partir da análise da cobertura realizada pelo site Cultura Plural. Este é o foco do presente artigo, que se orienta na noção de cultura sustentada pelo referencial da folkcomunicação para estabelecer relações com o jornalismo cultural desenvolvido pela equipe do projeto extensionista Cultura Plural, do curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). O estudo apresenta um levantamento de toda a produção relativa ao tema no período de agosto de 2011 a julho de 2016, com o propósito de analisar os gêneros, a origem da pauta, a abrangência, as fontes, as religiões representadas, as variações temáticas, entre outros aspectos que permitem identificar o lugar ocupado pela religiosidade no referido veículo de jornalismo cultural.

PALAVRAS-CHAVES

Religiosidade. Jornalismo cultural. Folkcomunicação. Cultura. Produção jornalística.

Religious manifestations in the journalistic agenda: analysis of coverage on the topic on the site Cultura Plural

ABSTRACT

Observe the possibilities for thematization of religiosity in journalism, from the analysis of coverage held by Cultura Plural site. This is the focus of this article, which is oriented on the notion of culture supported by the framework of folkcommunication to establish relationships with cultural journalism developed by the extension project team Cultura Plural at Journalism

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor colaborador do Departamento de Jornalismo da UEPG. E-mail: kevin@aol.com.br

² Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professora do Mestrado em Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: karinajw@gmail.com

course from the Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). The study presents a data collection of all production on the theme from August 2011 to July 2016, with the purpose of analyzing the genres, the origin of the agenda, the scope, the sources, the religions represented, thematic variations, among other aspects identifying the space occupied by religion in that cultural journalism vehicle.

KEY-WORDS

Religiosity. Cultural journalism. Folkcommunication. Culture. Journalistic production.

Introdução

A religião como manifestação da cultura tem ocupado espaço significativo nos estudos em folkcomunicação. De prática devocional a objeto de pesquisa, muitas são as abordagens que contribuem para reconhecer a diversidade e a riqueza das manifestações de fé, institucionalizadas ou não.

Em um texto produzido em 1965,³ intitulado ‘O ex-voto como veículo jornalístico’, Luiz Beltrão inaugura reflexões sobre as práticas de comunicação de grupos marginalizados, propondo decodificar as mensagens contidas nas peças expostas em lugares de devoção.⁴

O referido artigo serviu de base para estudos posteriores ao desvendar as formas e características dos ex-votos e apresenta-las como modo de expressão de ideias, opiniões e valores dos fiéis. Segundo Iury Parente Aragão (2013, p. 227), o texto de Luiz Beltrão mostrou:

[...] que há transmissão de mensagens pelo folclore, que determinadas manifestações populares podem sim ter caráter jornalístico. O ex-voto demonstrou que é produto das mazelas e das necessidades latentes (e que passam a se mostrar) de determinados grupos. É um objeto que reflete uma situação vivida e que o simples depósito comunica, informando quem são aquelas pessoas e as situações vivenciadas por elas.

Na análise de Beltrão (2001, p. 74), são diversos os “meios através dos quais as camadas menos cultas e economicamente mais frágeis da sociedade urbana e rural se

³ O artigo original foi publicado na revista *Comunicação & Problemas*, n. 1, março 1965, p. 9-15.

⁴ O autor assim caracteriza o ex-voto: “O ex-voto é fabricado em madeira, cerâmica, pano, cera, papel, fitas, linhas, cordões, papelão, cartolina, chifre, gesso, pedra-sabão, coco e outros materiais, inclusive plásticos. Se bem que o seu valor artístico esteja no artesanato – a peça laboriosamente trabalhada pelo próprio beneficiado da graça, que procura caprichar na modelagem, nas cores, no traço do pincel quando se trata de quadro, para demonstrar ao santo da sua devoção o quanto lhe está agradecido – o seu valor documental é mais amplo” (BELTRÃO, 1971, p. 11).

informam e cristalizam a sua opinião para uma ação”. E, entre estes modos de expressão, as práticas religiosas assumem lugar destacado no imaginário coletivo.

Esta abordagem inicial inspirou diversos outros estudos envolvendo santos populares, casas de milagres, lugares de culto, objetos ex-votivos, entre outras manifestações religiosas presentes na cultura popular.⁵ Em uma outra perspectiva, também se desenvolveram os estudos de ‘folk-mídia’,⁶ que compreendem o intercâmbio entre a cultura de massa e a cultura popular. Neste ambiente de múltiplos fluxos informativos, massivos e populares, tornou-se evidente o reconhecimento do processo de apropriação da religião pelos veículos de mídia, especializados ou não.

Desse modo, além da construção de valores religiosos pelos espaços tradicionais, como a família, a mídia passou a ocupar um importante papel na propagação da fé. Este aspecto é mencionado por Aragão (2015, p. 182), ao observar que “muitos pastores e padres vão à televisão realizar missas e cultos. Nos programas, há exposição dos valores a serem seguidos e também existe a interação entre, por exemplo, o padre (ou pastor) e os telespectadores por meio de telefonemas e e-mails”.

Contudo, a permanência de práticas tradicionais de devoção e a presença crescente da religião na mídia não garantem que as representações sociais em torno da religiosidade recebam um tratamento jornalístico efetivamente plural e igualitário. Esta constatação motivou a realização da análise proposta no presente artigo, que se baseia na verificação do modo como o tema da religiosidade foi tratado na cobertura do site jornalístico *Cultura Plural*,⁷ uma vez que o veículo se propõe a abrir espaço para a diversidade de manifestações culturais existentes em Ponta Grossa – Paraná – e região.

Criado em agosto de 2011 com o apoio da Funarte/Ministério da Cultura, o projeto, desenvolvido no curso de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa, busca se

⁵ Diversos estudiosos deram continuidade à pesquisa folkcomunicacional sobre ex-votos, ampliando o legado beltraniano. Como marcos mais recentes, destacam-se o livro ‘Do ex-voto à indústria dos milagres: a comunicação dos pagadores de promessas’ (MELO; GOBBI; DOURADO, 2006), que reuniu dezenas de trabalhos sobre a folkcomunicação religiosa, e as obras organizadas por José Cláudio Alves de Oliveira sobre ex-votos: ‘Ex-votos das Américas: comunicação e memória social’ (2015) e ‘Ex-votos do Brasil: arte e folkcomunicação’ (2016). Há registros também de dissertações e teses sobre o tema desenvolvidos nas últimas décadas.

⁶ Segundo Joseph Luyten, a ‘folk-mídia’, caracteriza-se pelo “uso tanto de elementos oriundos do folclore pela mídia como a utilização de elementos da comunicação massiva pelos comunicadores populares” (LUYTEN apud AMPHILO, 2003).

⁷ Disponível em: <www.culturaplural.com.br>.

orientar por um conceito amplo de cultura, oriundo do referencial teórico da folkcomunicação, que considera as práticas e manifestações dos artistas e grupos populares locais, que atuam de maneira informal. Assim, a pauta jornalística se amplia, compreendendo não apenas as expressões artísticas reconhecidas pelo meio cultural, mas fundamentalmente as expressões que se originam no cotidiano dos grupos sociais.

O site traz a cobertura de eventos culturais da cidade e reportagens especiais sobre manifestações culturais, em formato multimídia, que são publicadas em diversas categorias temáticas. Neste artigo será considerado todo o conteúdo sobre religiosidade publicado ao longo de cinco anos de atuação do projeto (2011-2016), com o propósito de oferecer um levantamento completo sobre as temáticas e abordagens utilizadas na produção jornalística do site no tratamento do tema.

Para uma reflexão mais ampla sobre a cobertura da religião na mídia, o artigo traz referências a estudos sobre a presença e o enquadramento do assunto em veículos comerciais, de modo a sistematizar os principais resultados apontados por pesquisadores na atualidade. Com base neste referencial, apresenta os dados resultantes da análise do site *Cultura Plural*, identificando, a partir de categorias baseadas no conteúdo jornalístico, os limites e possibilidades que se apresentam ao jornalismo cultural a partir da inserção da religião como elemento noticioso, superando leituras elitistas e conservadoras que costumam cercar os veículos especializados na área.

Jornalismo e a pauta da religiosidade

Diferentemente do espaço ocupado pela religião na vida da maioria das pessoas, no cotidiano dos principais veículos jornalísticos estas manifestações não costumam ocupar lugar central nem exigir um tratamento especializado em alguma editoria. Segundo Antonio Marujo (2009, p. 16), “o fenômeno religioso por vezes não existe, aos olhos do jornalismo”, uma vez que a abordagem tende a ficar restrita aos aspectos institucionais de caráter previsível ou conflitivo, sem aprofundamento.

Como a pauta jornalística exige o cumprimento de determinados critérios de seleção, o jornalismo oferece um tipo de recorte orientado pela compreensão do que é importante ou interessante, o que nem sempre está em sintonia com as demandas do campo religioso. A ausência de um tipo de especialidade acaba por selecionar como notícia, em sua maioria,

assuntos que envolvem figuras proeminentes, questões de ordem política e econômica ou mesmo escândalos relativos a instituições religiosas. Assim, como prática cultural, a religião acaba por ficar de fora do conteúdo jornalístico dos veículos.

De acordo com Francisco Lara e Angela Farah (2013, p. 14), que analisaram a cobertura sobre religião nos jornais *Gazeta do Povo* e *Folha de S. Paulo*, a mídia não vê a religião como um tema específico:

Em suma, a religião está presente nos impressos abordando diversas denominações (mais tradicionais) em diversos espaços do veículo, porém, o foco, não é ainda direcionado para ela. Sua presença está na maioria atrelada a outros acontecimentos que, por vezes, involuntariamente, traz o campo da fé em discussão e em pauta.

Em uma leitura crítica sobre o comportamento da mídia na tematização do sagrado, Jorge Cláudio Ribeiro (2000) observa que os meios de comunicação costumam realizar uma cobertura “espetaculosa” dos eventos religiosos, destacando apenas o enfoque episódico ou quantitativo.

O sensacionalismo reforça uma abordagem tautológica segundo a qual o sagrado (substantivo) está em rituais, pessoas, tempos e escrituras convencionalmente admitidos como sagrados (adjetivo). Tal cobertura pratica uma metonímia ao sugerir que os pedaços esgotam a compreensão e vivência do todo. Assim, reforça ritualismos sem atitude, moralismos sem ética e sectarismos sem solidariedade. (2000, p. 184).

Ao analisar o modo como diferentes grupos religiosos estão representados na mídia brasileira (a partir dos conteúdos produzidos pelo jornal *Folha de S. Paulo* e pelo *Jornal Nacional* no ano de 2014),⁸ Magali Nascimento Cunha (2016) constata que o noticiário cobre primordialmente o cristianismo, com ênfase no catolicismo romano institucionalizado, que se apresenta como “religião dominante”. Para a pesquisadora, “esta perspectiva silencia notícias

⁸ De acordo com Cunha (2016, p. 8), “foi estimado um total de 22.000 matérias estritamente noticiosas/informativas publicadas pela Folha (média de 60 matérias, nas 365 edições do ano) e de 6.260 pelo JN (média de 20 matérias nas 313 edições do ano, de segunda a sábado). O levantamento mostrou o total de 427 matérias contendo palavras-chave na temática ‘religião’: 312 na Folha e 115 no JN”. Em relação ao total de matérias, a autora observa que “o tema não é uma prioridade nessas mídias, inexistindo uma seção ou editoria específica para cobertura especializada”.

sobre outras religiões, bem como aquelas sobre outros cristãos, em especial pentecostais, aqueles em maior evidência no quadro religioso do país” (CUNHA, 2016, p. 10).

A ausência de pluralidade no tratamento jornalístico sobre temas ligados à religião, que acaba por excluir perspectivas teológicas distintas, e a cobertura depreciativa em torno de determinadas manifestações de fé, é assim caracterizada por Cunha (2016, p. 17-18):

Com base nestas análises temáticas, é possível interpretar que a ideia de “religião dominante”, relacionada ao catolicismo no Brasil como “verdadeira e válida religião”, está presente na forma como esta expressão religiosa é representada nas mídias noticiosas: predominantemente positiva (conteúdos simpáticos e valorizadores, com destaque à harmonia e ao caráter agregador, educativos, geradores de confiança, de apelo à adesão) e credenciada por meio da ênfase na forte presença institucional.

Com base nas discussões apresentadas, observa-se que a cobertura sobre religião que predomina nos principais veículos jornalísticos apresenta-se limitada, com perfil conservador e, em certa medida, previsível. Em se tratando do jornalismo cultural, pode-se identificar significativos impasses para a cobertura de temas ligados à cultura popular, decorrentes da prevalência de uma cultura comercial na mídia, que acaba por excluir a religião das lógicas de agendamento midiático.

Desse modo, em meio ao reconhecimento da religiosidade oficial e à invisibilidade das crenças e práticas populares, o jornalismo tende a se guiar por parâmetros hegemônicos que pouco representam as apropriações populares das manifestações de devoção.

O tratamento da religiosidade no *Cultura Plural*

Desde o seu início, em 2011, o projeto extensionista *Cultura Plural*, que mantém um site de jornalismo cultural com atualização regular voltado à cobertura de eventos, ações e manifestações de Ponta Grossa – Paraná – e região, insere em sua pauta conteúdos que dialogam com a noção de cultura abordada pela folkcomunicação, que valoriza as tradições populares, os hibridismos e as dinâmicas resultantes das interações e práticas culturais.

O site mantém diversas categorias de conteúdo que configuram sua abrangência temática para além das sete artes que tradicionalmente ocupam os veículos especializados em cultura. Editorias como grupos culturais, festas populares, circo, políticas públicas, patrimônio

cultural, cultura popular, grupo étnico, manifestação de rua, religiosidade, entre outras, figuram ao lado de registros de música, teatro, literatura, dança e artes plásticas.

Neste artigo, foram analisadas todas as reportagens em texto publicadas ao longo de cinco anos de existência do site (2011-2016) na categoria religiosidade, com o objetivo de oferecer um retrato do que é noticiado sobre as manifestações religiosas na cidade. Na busca feita na base de dados do site foram encontradas 57 produções. Deste número, para fins de análise, foram excluídas quatro notas e uma galeria de fotos,⁹ o que resultou em 52 materiais. Sabe-se, contudo, que o número de publicações sobre o tema é superior a este registro, pois há referências a aspectos religiosos em categorias do site tais como festas populares, grupo étnico, santos populares, perfil e cultura popular, para citar apenas algumas em que o elemento religioso pode também se manifestar, direta ou indiretamente.

Como recurso metodológico para a sistematização dos dados, foram levantadas as seguintes categorias de análise: 1) gênero (reportagem, perfil, ensaio, análise); 2) abrangência (local, regional ou nacional); 3) elemento selecionador da pauta (factualidade, série de reportagem, tradições/manifestações populares, episódico, magnitude e novidade); 4) fontes (falas populares, personagem, representante de instituição, ausência de fontes, jornalista); 5) religião representada (identificação de todas as variações mencionadas nas reportagens); 6) elemento religioso central ou periférico; 7) variações temáticas (santos, lugares, lideranças/personagens, celebrações, festas, ações, instituições, entre outras). Com este quadro de análise, foi possível identificar aspectos da cobertura realidade pelo *Cultura Plural* sobre o assunto em questão, que serão detalhados a seguir.

1. Gênero e abrangência

Quanto ao gênero, a maioria (48) das produções que tratam de religiosidade no site são reportagens; duas são perfis. *O dom de ajudar* conta a história da benzedeira Dona Vilma. O texto expressa um dos impulsos para o início da carreira de Vilma nas benzeções: “Isso eu conto pra muita gente e nunca esqueço. Eu sonhava direto que eu estava ajudando alguém,

⁹ As notas referem-se aos seguintes temas: uma anunciava a festa da padroeira da cidade de Irati, na região dos Campos Gerais do Paraná; uma sobre a festa Bom Jesus Pedra Branca, realizada em Jaguariaíva, cidade da mesma região; outra que agendava para a encenação da Paixão de Cristo durante a páscoa no Centro de Eventos de Ponta Grossa; e uma sobre a Marcha para Jesus em Ponta Grossa) e a galeria de fotos continha expressões religiosas registradas pelo *Lente Quente*, projeto de extensão do curso de Jornalismo da UEPG que mantém parceria com o *Cultura Plural* no registro fotográfico da cena cultural da cidade.

que minha casa era cheia de gente, de fazer fila e eu estava toda vestida de branco. Eu subia em um barranquinho, abria os braços e voava”.

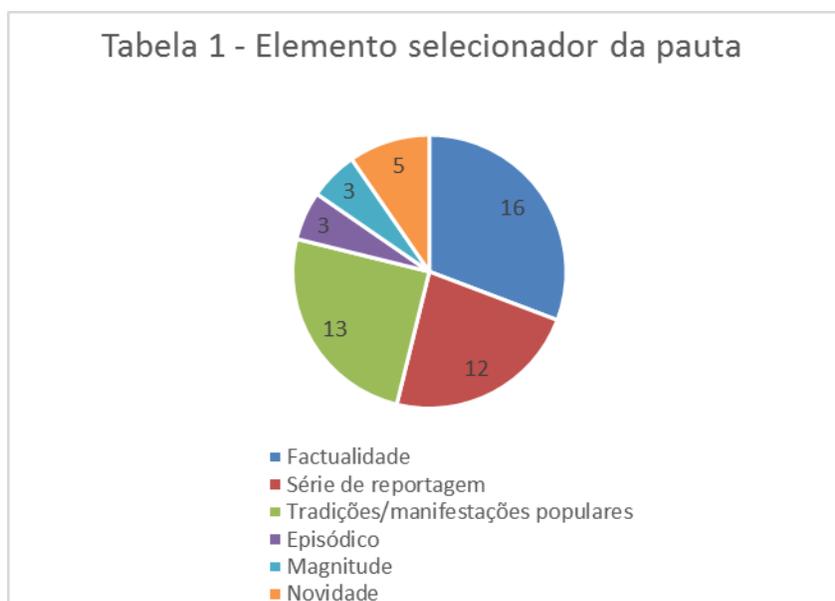
O outro perfil, *Dona Tânia, personagem feminina*, trata da mãe-de-santo que se destaca pela valorização da cultura negra, pela religiosidade e pelo trabalho comunitário desempenhado na Associação Afro-Brasileira Cacique Pena Branca.

Um ensaio e uma análise completam os gêneros presentes no site. O ensaio jornalístico *Lugares de culto: manifestações religiosas nos Campos Gerais* apresentava a série homônima desenvolvida no primeiro semestre de 2013 que objetivava “cartografar o cenário religioso dos Campos Gerais”. A série rendeu 12 reportagens. Já o texto de análise, o ‘*Lá no meu bairro*’, se constitui de resenha jornalística da obra de Alfredo Mourão *Causos e lendas de Ponta Grossa. Assombrações, bai-ta-tás, painéis de ouro: relatos do imaginário de nossa gente*, publicada pela Prefeitura de Ponta Grossa, que resgata causos, contos e lendas que permeiam o imaginário de um grupo de idosos da cidade.

No que tange a abrangência dos textos sobre religiosidade produzidos ao *Cultura Plural* no período analisado, a maior parte é local (45). Tendo em vista que o site cobre os Campos Gerais do Paraná, encontramos seis produções sobre acontecimentos dados na região. Uma situação específica é de uma reportagem que trata de uma festa popular nacional, no caso, o Día de Muertes no México, que ocorrem nos dias 1 e 2 de novembro e que se compara com o Dia de Finados brasileiro. Na reportagem a autora conta que “o termo ‘comemoração’ se aplica fielmente no México, já que o costume reúne centenas e às vezes milhares de pessoas em eventos de ode à morte e aos que se foram”.

2. Elemento selecionador da pauta

A categoria elemento selecionador da pauta, incluída no quadro de análise, serve para indicar quais eram os principais ganchos acionados pelos repórteres do *Cultura Plural* para a escolha de pautas e produção do material jornalístico sobre religião, conforme a Tabela 1.



Fonte: Os autores (2016)

A factualidade, entendida como a cobertura factual de celebrações, festas, eventos e outras ações religiosas, foi o elemento selecionador de pauta mais presente (16). Textos como *A Igreja é jovem*, sobre a criação da casa noturna católica *Icthus* (ação de um grupo religioso), *São Vendelino é celebrado com festa* (festa), *Fé e religiosidade nas ruas*, sobre a confecção dos tradicionais tapetes no feriado de Corpus Christi (evento), *Paróquia Santa Rita encerra Festa das Nações* (festa) e *Dia de Finados é marcado pela devoção a santos populares* (celebração) exemplificam a factualidade como elemento prévio selecionador do trabalho jornalístico.

Os textos ligados a tradições ou manifestações religiosas aparecem 13 vezes como elemento selecionador de pauta. Enquanto tradições ou manifestações religiosas estão o *Salve Maria*, que trata dos integrantes da Legião de Maria, em que uma das fontes fala que o grupo: “[...] faz trabalho formiguinha, faz trabalhos quietinhos. Fazemos trabalhos que nem os padres e os párocos imaginam. Levantamos famílias e damos apoio moral. Fazemos coisas que nem a própria família faz”; o *Cerco de Jericó: um rito de fé*, tradicional “manifesto religioso” que acontece em Palmeira e Ponta Grossa, no qual “um clima é criado para que a pessoa que geralmente está ferida se emocione, conduzido através de cantos e orações. Sobre as pessoas que vão ao encontro, o padre [Osni] diz: “A vida é muito atribulada, os sofrimentos são emocionais. Sofrimentos da família e de doenças. E quando ela participa, é um lugar onde ela se sente bem, se sente acolhida”. O padre acredita que a procura assídua de pessoas pelo

cercos têm uma finalidade; ele diz: “Dá certo porque vem ao encontro de uma necessidade, e o cerco sacia essa necessidade”.

A reportagem *Crença inabalável* explica a tradição do Olho D’água São João Maria: “O Olho D’água São João Maria é um dos pontos de referência em tradição na cidade de Ponta Grossa. Aberto ao público, o local é um exemplo de catolicismo, crença e lenda da cidade. A lenda de João Maria diz que ele era um peregrino que andava pelas cidades do Paraná e em Ponta Grossa apareceu no bairro Uvaranas. [...]. Santos, terços, bíblias, cartas, orações, pedidos, objetos pessoais como forma de agradecimento, fotografias pessoais e quadros do monge são apenas alguns exemplos de objetos deixados pelos fiéis”.

E o texto *Tradição e religiosidade: as celebrações religiosas em língua estrangeira em Ponta Grossa* aponta que a “maior parte das igrejas de Ponta Grossa parou de realizar as celebrações na língua original dos imigrantes. As igrejas católica polonesa e evangélica luterana Bom Pastor, por exemplo, cessaram as celebrações em língua estrangeira há mais de 10 anos”. Uma fonte, Rute Gueibel, secretária da Igreja Bom Pastor, aponta que: “O grupo de pessoas interessadas foi diminuindo. A maioria era mais idosa, e conforme vão morrendo, os jovens não se interessam tanto. A maioria dos nossos jovens nem sabe mais falar alemão”. O texto diz ainda que: “Mesmo sem haver mais celebrações em alemão, a Igreja Bom Pastor ainda tem um grupo de senhoras que se reúne quinzenalmente e fazem meditações e cantos em alemão”. Para Gunda Nerling, participante do grupo de senhoras: “As pessoas de maior idade têm mais interesse em manter a língua e as tradições de origem, até pela nostalgia que isso traz”.

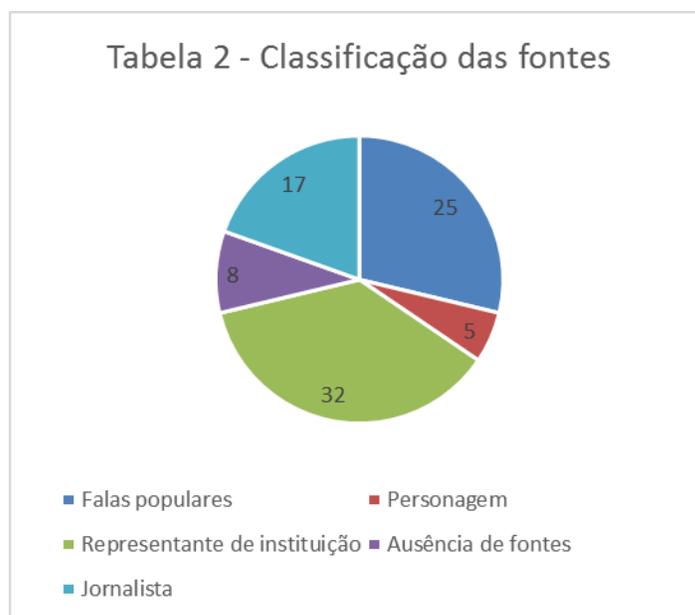
Das reportagens, 12 estão ligadas à série *Lugares de culto: manifestações religiosas nos Campos Gerais*. A Igreja do Rosário, a Primeira Igreja Presbiteriana de Ponta Grossa, a Comunidade Evangélica Luterana Santa Cruz, a Primeira Igreja Batista, o Cacique Pena Branca, o Centro de Estudos Budistas Bodisatva, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, a Aliança Bíblica Universitária, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Bola de Neve Church e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus foram tema das reportagens da série.

A série supracitada pretendia “cartografar o cenário religioso regional, com a criação de um arquivo com características, localização e contato dos diversos grupos [religiosos], o que, por conta de outras tarefas exigidas dos repórteres do grupo, não ocorreu.” (KOSSAR et al., 2013, p. 2).

Três textos foram situados enquanto episódicos: *A Palestina vive em Ponta Grossa* conta como “muçulmanos e defensores da causa palestina reafirmam suas raízes culturais, políticas e religiosas em Ponta Grossa”; *Nem só de religião vive o ser humano* problematiza a colocação de interesses religiosos acima da legislação por vereadores de Ponta Grossa. O autor do texto fez uma pesquisa apresentada na reportagem: “Pessoas de todas as religiões trafegam pelo calçadão [da] Coronel Cláudio, no centro de Ponta Grossa. [...] 60 cidadãos ponta-grossenses responderam à seguinte pergunta: ‘você considera correto o uso da Câmara de Vereadores (um espaço público) como sede de um culto voltado a uma religião específica?’. Todos responderam ‘não’; se encaixa como episódico, também, o perfil *Dona Tânia, personagem feminina*. Três textos se inserem na categorização de magnitude: *Os Arautos do Evangelho em Ponta Grossa*, *A nova onda do pastor* e *Catedral Sant’Ana abriga fiéis de todas as paróquias de Ponta Grossa*. Em novidade, encontramos cinco produções. *A cura está na terra* apresenta o Instituto Mantra-Sabedoria Universalista, criado em 2014, que une filosofia e espiritualidade; *Voltar a viver com Deus* traça em detalhes alguns ritos da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, cujos membros são mais conhecidos como mórmons; *Corpo, mente e espírito na arte Mahikari* apresenta o movimento religioso Sukyo Mahikari, ainda pouco conhecido; *Ensinos de Buda valorizam paz interior* especifica alguns ensinamentos budistas; e *Deus desce à mansão dos mortos* fala de ações de grupos religiosos destinadas especificamente para jovens.

3. Fontes

Para a classificação das fontes nas produções sobre religiosidade no *Cultura Plural*, elencamos todas as aparições presentes nos textos. Assim, essa foi a única categoria que permitia a marcação de mais de um resultado por texto. Os representantes de instituições (líderes religiosos formais ou leigos e dirigentes de instituições ligados aos grupos religiosos) se encontram em maior número nas reportagens (32), conforme consta na Tabela 2.



Fonte: Os autores.

Falas populares, entendidas como intervenções de pessoas não ligadas formalmente aos grupos religiosos, mas presentes enquanto participantes de celebrações religiosas como missas, cultos, de eventos, de festas e outras ações, ou frequentadores de tais espaços, aparecem, em número, em segundo lugar (25).

Os repórteres também se apresentavam enquanto fontes (17) na medida em que traziam informações fruto de pesquisa sobre os temas abordados, complementavam as falas das outras fontes e, principalmente, quando de um trabalho que pode ser considerado etnográfico, exploravam e descreviam os cenários visitados para a construção das reportagens. Destacamos algumas colocações dos repórteres no tocante a este aspecto, na sequência. Em *A cura está na terra* a autora começa o texto assim: “Sigo na Rua José Denezuk, no bairro Ronda, e chego até o Instituto Mantra-Sabedoria Universalista. O chefe do grupo, Rodrigo Caetano, me guiou até a entrada. O ambiente é simples, mas bastante aconchegante. Logo de cara, vejo uma lâmpada azul, que reflete sob um quadro de uma deusa hindu. Ao lado, um quadro inca. Essa mistura se dá porque o instituto usa a prática do sistema universalista (universalismo prático), que é o estudo da filosofia cristã, hindu, xamânica e do budismo para o despertar da consciência”. Em *Um carisma diferente em cada porta* a autora também use de descrição no início de sua reportagem: “Na cabeça, um véu preto. No corpo, um hábito branco que a cobre. É assim que nove mulheres se vestem. Lá na curva da estrada,

onde um mosteiro cruza com um cemitério-parque, vivem nove monjas enclausuradas. Atrás de uma grade branca e de uma cortininha que, aos poucos, a irmã Maria Leoni de São José arrasta, a rotina do Mosteiro Portaceli toma forma”.

Na reportagem *A Palestina vive em Ponta Grossa* a autora assim inicia: “Do outro lado da rua pode-se ver a porta aberta. Todos são bem-vindos. O silêncio reina no lugar e a única regra para entrar é estar descalço, um sinal de respeito. Ao entrar, pisar no chão coberto de tapetes e ver que não há bancos, púlpitos ou velas, percebe-se que nada se parece com um templo cristão”. A autora de *Corpo, mente e espírito na arte Mahikari* também usa o mesmo atributo autoral no início de sua narrativa: “Chego na Rua Padre Ildefonso. Toco a campainha de uma porta fechada e entro no centro da Sukyo Mahikari, chamado de *dojo* pelos seguidores. É um espaço de aprimoramento espiritual onde, segundo a arte, se aprende a viver conforme os princípios divinos. Nos pés não ficam sapatos. Aproximando-me ao altar, ao ambiente de oração, devo agradecer ao mestre e a Deus. Em pouco tempo, já sinto uma energia diferente. Aquele lugar branco, iluminado, com cadeiras e colchonetes no chão, parece ser um espaço diferente de igrejas comuns, de qualquer centro espiritual, é uma sala de luz divina.”

Em *ABU, uma igreja sem paredes*, o autor descreve: “Imponentes colunas e piso de mármore claro. Não, não falamos de uma suntuosa igreja. As peças formam a arquitetura de uma das principais entradas do Campus Central da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Presbiterianos, assembleianos, batistas, metodistas e cristãos de outras denominações evangélicas, em clima de descontração, fazem uma roda e todos sentam-se no chão gelado, por conta da temperatura amena e da chuva, de uma quinta-feira, no horário do almoço, formando o cenário de um dos encontros da Aliança Bíblica Universitária (ABU) de Ponta Grossa”.

E, como último exemplo, no perfil da Dona Tânia, já citado anteriormente, a autora aponta: “Era uma tarde de segunda-feira estranhamente quente. Por volta das três da tarde, depois de 45 minutos de ônibus, fui recebida por Dona Tânia em uma salinha repleta de livros e imagens sacras, como São Jorge, Iemanjá, estátuas de ciganos, Preto Velho, e terço, representando a diversidade e miscigenação cultural e religiosa. Sentamo-nos à mesa coberta por uma toalha branca com bordados de renda, onde estava o tarô...”.

Em algumas reportagens (8), observa-se uma ausência nominal de fontes. Estes textos possuem um caráter de relato informativo. Em cinco reportagens, personagens estão presentes entre as fontes dos textos. Em *A cura está na terra* Ires Eloá relata sua experiência com a ayahuasca; os perfis de Dona Vilma e Dona Tânia, já citados anteriormente, também se encaixam nessa categorização; a reportagem *Adaptação sobre santa popular de Ponta Grossa retorna à programação da Difusora* trata da retransmissão da radionovela – e da personagem santa popular de Ponta Grossa – Corina Portugal; e *‘Lá no meu bairro’...* apresenta resenha de obra que discorre sobre personagens humanos e não-humanos do imaginário popular de idosos.

4. Religião representada¹⁰

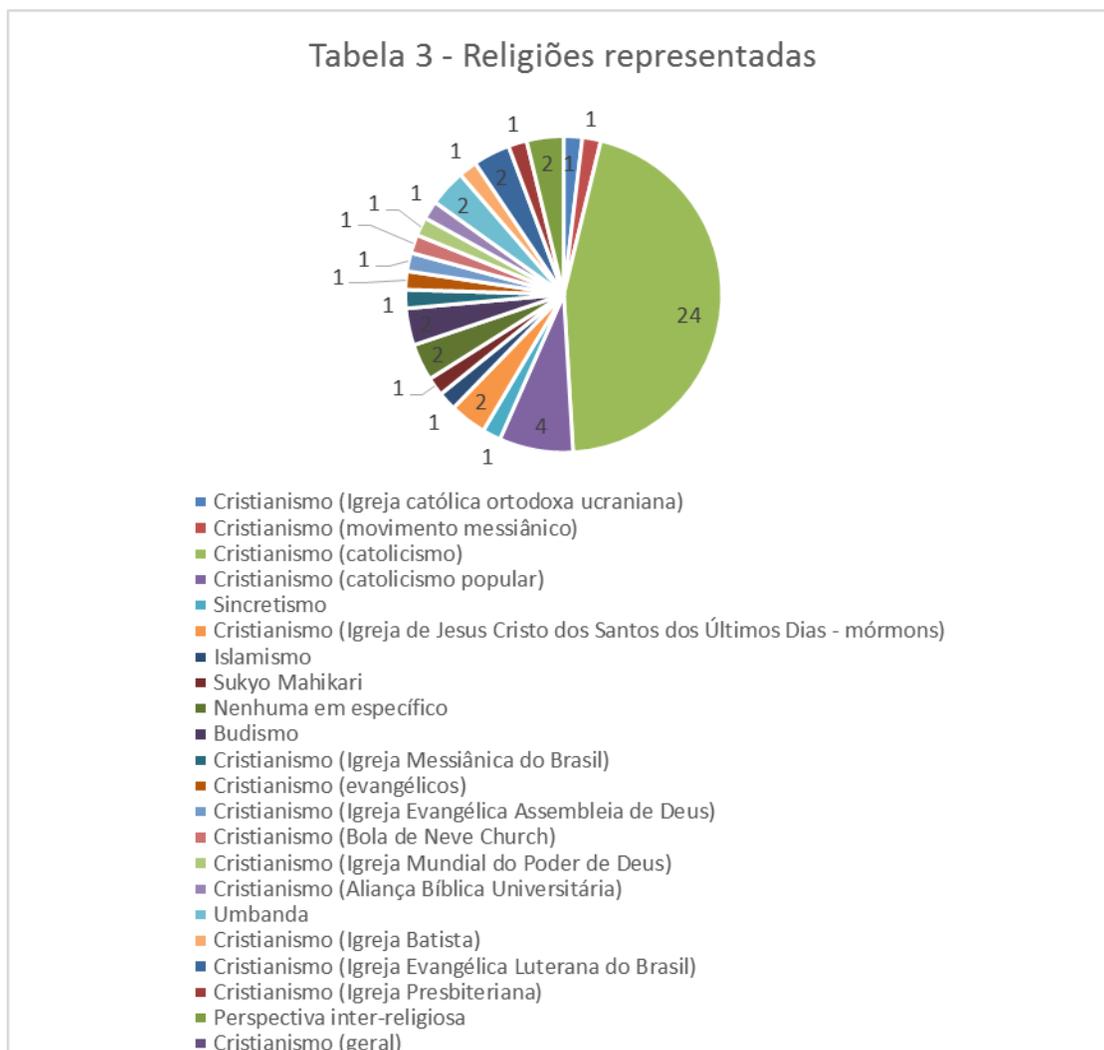
Majoritariamente, a expressão religiosa abordada nas reportagens sobre religiosidade do *Cultura Plural* é o cristianismo (43). Nas particularidades, a vertente cristã com mais produções jornalísticas é a católica (29, somando 24 do catolicismo apostólico romano, mais quatro aparições do catolicismo popular e uma da Igreja católica ortodoxa ucraniana). Em um *ranking* aparecem, na sequência, no âmbito do cristianismo, com dois textos sobre, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons) e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Com uma menção estão a Igreja Messiânica do Brasil, os evangélicos de maneira mais genérica, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, a Bola de Neve Church, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Igreja Batista, a Igreja Presbiteriana. Outros três resultados encontrados são de expressões periféricas do cristianismo, como uma menção mais geral do cristianismo, uma em relação a Aliança Bíblica Universitária e uma do movimento messiânico.

Outras religiões presentes nas reportagens do *Cultura Plural* são o budismo (2), a umbanda (2; em um caso, aparece como candomblé), o islamismo (1) e o Sukyo Mahikari (1) – que mais se configura como um movimento religioso. Outras abordagens foram observadas no tocante às representações religiosas. Duas em perspectiva inter-religiosa – a *Lugares de culto: manifestações religiosas nos Campos Gerais* e a *Nem só de religião vive o ser humano* –, uma sincrética – *A cura está na terra*, já mencionada –, e duas que não tratavam de nenhuma

¹⁰ Em alguns – poucos – casos, mais de uma religião foi assinalada, na medida em que mais de uma expressão religiosa era contemplada pelo texto.

religião específica nem de relações inter-religiosas, caso das reportagens 'Lá no meu bairro'... e da *Abram alas que a morte deseja passar*.

Na Tabela 3, é possível identificar todas as manifestações religiosas representadas nas reportagens do *Cultura Plural*, o que torna evidente, assim como nos veículos massivos, a predominância do catolicismo nas pautas e fontes.



Fonte: Os autores (2016)

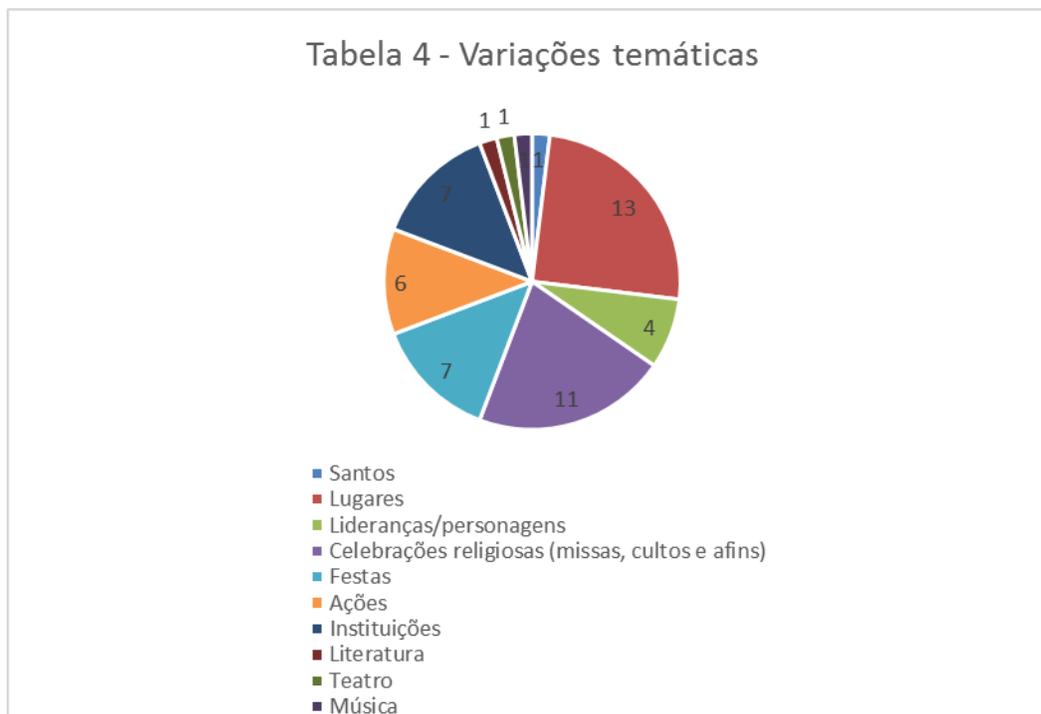
5. Elemento religioso e variações temáticas

Por mais que tratemos de religiosidades, o elemento religioso nem sempre aparece como central nas abordagens. Ainda que, quantitativamente, o religioso esteja no centro (29) do maior número das reportagens analisadas, a sua presença, em muitos casos, é periférica (23) nas produções. Nestas, o foco está em outras coisas que não a religião, que emerge como

complemento de enfoques como pessoas, lugares, ações e instituições e sua organização e não necessariamente as vivências e experiências ligadas à espiritualidade e/ou religiosidade.

Este número referente à presença da religiosidade como elemento periférico nas reportagens se amplia se considerarmos produções publicadas em outras categorias de conteúdo do site que apresentam o elemento religioso como desdobramento da cobertura noticiosa.

A pesquisa também elencou os temas tratados nas reportagens. Alguns textos continham mais de uma temática. Nestes casos, usamos como critério de delimitação a identificação do tema que aparecia como mais destaque. A Tabela 4 sistematiza as variações temáticas que permitiram o enquadramento das reportagens do site, que serão detalhadas a seguir.



Fonte: Os autores.

Os lugares aparecem em maior número (13) como temática central das produções, sobretudo devido à série *Lugares de culto: manifestações religiosas nos Campos Gerais* que resultou em 12 dos 13 abrigados nesta categoria. As celebrações religiosas, que poderiam ser missas, cultos e similares, apareceram 11 vezes, como a reportagem *Tradição e religiosidade: as celebrações religiosas em língua estrangeira em Ponta Grossa, a Igreja Luterana recebe*

Coro Cidade de Ponta Grossa em culto especial que comemorava o Dia da Reforma Protestante, nos *Uma caminhada marcada pela oração e sacrifício* e *Caminhada da Penitência reúne três mil fiéis* que reportavam a tradicional caminhada de penitência realizada em Ponta Grossa toda em sexta-feira precedente à Páscoa, e o texto *Igreja católica comemora dia de Nossa Senhora do Rosário*.

Festas e instituições foram reportadas em igual número (7 cada uma). Comemorações a São Vendelino (duas vezes), a Festa das Nações, Día de Muertos, louvor a Nossa Senhora das Neves (duas vezes) e Festa do Divino foram as festividades reportadas pelo site. No que se refere a um trato da institucionalidade das religiões, reportagens como *Voltar a viver com Deus* e *Mórmons valorizam elo com antepassados e o bem-estar físico* – sobre os membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, já referida anteriormente –, *Ensinamentos de Buda valorizam paz interior*, *Igreja Evangélica Assembleia de Deus: tradição há 80 anos em Ponta Grossa*, *Amor divino que leva ao paraíso* – sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus, e *Igreja Presbiteriana investe na educação para formar princípios éticos* são exemplos de textos que expressam uma preocupação primeira de representar o senso organizacional de alguns grupos religiosos.

Ações promovidas pelas entidades religiosas também estão no bojo de algumas abordagens. Seis são as reportagens que versam sobre. Para exemplificar, a *Salve Maria*, que trata do trabalho solidário da Legião de Maria, a *Os Arautos do Evangelho em Ponta Grossa* que aborda as ações comunitárias do grupo, a *Deus desce à mansão dos mortos* que fala de ações de grupos organizados para atrair e manter jovens nos círculos da religião retratada, a *Pouco conhecida na cidade, centro de umbanda está inserido em projetos sociais à comunidade carente* apresenta: “Dança, arte, religiosidade, cultura africana, ajuda e respeito ao próximo. Assim caracteriza-se o local de manifestação do candomblé e de umbanda, a Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca, em Ponta Grossa. A Sociedade fica longe do centro, e acolhe pessoas carentes para trabalhos assistenciais. A religião, pouco conhecida entre a população, tem a natureza como o elemento principal de fé”; e a *Música cristã para alimentar pessoas carentes* apresenta um projeto voluntário que arrecadava alimentos através de um show beneficente de uma banda cristã.

Lideranças e personalidades do universo religioso estão presentes em quatro dos textos analisadas como tema central. Em *A Palestina vive em Ponta Grossa* ressalta-se o papel

de Hussein Ataya junto à mesquita da Sociedade Beneficente Islâmica de Ponta Grossa. Os perfis de Dona Vilma e Dona Tânia figuram novamente, agora, nesta categoria. Corina Portugal aparece como destaque em *Adaptação sobre santa popular de Ponta Grossa retorna à programação da Difusora*.

Santas como Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora do Bom Sucesso, Nossa Senhora Mediadora, Nossa Senhora do Rocio, a Imaculada Conceição, Nossa Senhora de Guadalupe, Nossa Senhora das Brotas e Nossa Senhora Desatadora dos Nós são o tema de *Maria de Nazaré: a força da fé*. Completam o temário dos textos sobre religiosidade no *Cultura Plural* três variáveis das artes: literatura, música e teatro. Em literatura está o já algumas vezes referido *‘Lá no meu bairro’...* Na música, temos o *Sonora Brasil apresenta Quarteto Colonial*, que fala do trabalho de músicos que resgatam a história da música sacra no Brasil. E, por fim, em teatro, a reportagem *Glauber Rocha no palco do Fenata – Festival Nacional de Teatro* promovido pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – reporta a apresentação da peça 'Deus e o Diabo na terra do sol' feita por um grupo carioca durante o festival.

Conclusão

Ao estabelecer um diálogo entre os princípios da folkcomunicação e a cobertura jornalística sobre religiosidade, o artigo busca oferecer uma contribuição para os estudos da área, seja no que se refere ao aprimoramento da experiência do projeto extensionista *Cultura Plural*, seja na discussão em torno dos parâmetros utilizados pelo jornalismo cultural na tematização da cultura.

Parte-se do reconhecimento do papel da mídia nos processos de apropriação e visibilidade da cultura popular para identificar a importância de qualificar a cobertura sobre temas que envolvem as práticas e os saberes populares, que não costumam se enquadrar nos critérios de noticiabilidade consagrados pela comunidade jornalística. Neste sentido, a análise dos conteúdos jornalísticos produzidos pela equipe do *Cultura Plural* no período considerado aponta para algumas tendências que se aproximam da valorização das manifestações populares, tais como: a) a predominância de assuntos locais; b) a variação do “gancho jornalístico” para contemplar não apenas o critério de factualidade, mas também tradições e outros elementos noticiosos; c) a significativa presença de falas populares, que tendem a

angular o discurso com base na experiência com a religião, oferecendo um olhar diferenciado em relação às fontes institucionais; d) a diversidade, ainda que relativa, das religiões representadas, que consideram as variações do cristianismo, religiões de origem africana, tradições orientais, espiritismo, entre outras manifestações de fé.

Assim, além da identificação do espaço reservado para o tratamento da religião no site em questão, em termos quantitativos, torna-se pertinente observar o modo como se dá a caracterização das manifestações, eventos, lugares e personagens que remetem ao tema, para reconhecer a presença de marcas da cultura popular e da identidade dos grupos sociais pelo viés da folkcomunicação. Afinal, se a religião se caracteriza como uma das mais representativas formas de expressão de uma cultura, torna-se relevante refletir sobre o apagamento do tema na pauta dos veículos hegemônicos e seus impactos na invisibilidade e na intolerância a determinadas práticas e saberes devocionais.

Referências

AMPHILO, Maria Isabel. A indústria cultural e a folkmídia. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 1-10, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/492/318>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

ARAGÃO, Iury Parente. **A construção de um santo popular: caso motorista Gregório**. Teresina: EDUFPI, 2015.

_____. O ex-voto como veículo jornalístico segundo Luiz Beltrão. In: MELO, José Marques de; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). **Metamorfose da folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013. p. 226-228.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. O ex-voto como veículo jornalístico. In: BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971.

CUNHA, Magali Nascimento. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. **E-compós**, Brasília, v. 19, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: <www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/download/1204/883>. Acesso em: 8 jul. 2016.

KOSSAR, Kevin Willian et al. Experiências do 'Lugares de culto', série de reportagens do Cultura Plural. In: SEMINÁRIO DE COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA E MÍDIAS DIGITAIS, 1., 2013, Ponta Grossa. **Anais...** Ponta Grossa: UEPG, 2013.

LARA, Francisco Marcelo S. de; FARAH, Angela Maria. A religião na pauta do jornal impresso: uma análise dos jornais Gazeta do Povo e Folha de S. Paulo. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL, 14., 2013, Santa Cruz do Sul. **Anais eletrônicos...** Santa Cruz do Sul: Intercom, 2013. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/sul2013/resumos/R35-1327-1.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2016.

MARUJO, António. Porque (não) há espaço nos media para o religioso. **Agência Ecclesia**, Loures, p 16-21, abr./jun. 2009. Disponível em:

<http://www.clubedejornalistas.pt/uploads/jj38/JJ38_16_mediareligiao.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2016.

MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; DOURADO, Jacqueline Lima (Orgs.). **Folkcom. Do ex-voto à indústria dos milagres**: a comunicação dos pagadores de promessas. Teresina: Halley, 2006.

NATAL, Jéssica dos Santos; CARVALHO, Vitor Cassiano de; WOITOWICZ, Karina Janz. Jornalismo cultural e Folkcomunicação: a presença do elemento religiosidade no site Cultura Plural. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL, 16., 2015, Joinville. **Anais eletrônicos...** Joinville: Intercom, 2015. Disponível em: <http://www.portalintercom.org.br/anais/sul2015/resumos/R45-1472-1.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2016.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de (Org.). **Ex-votos das Américas**: comunicação e memória social. Salvador: Quarteto, 2015.

_____. **Ex-votos do Brasil**: arte e folkcomunicação. Salvador: Quarteto, 2016.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. A mídia e o sagrado. **Comunicação e Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 22, n. 34, p. 181-188, jul./dez. 2000. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/4323>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

Artigo recebido em: 08/08/2016

Aceito em: 25/09/2016

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

ensaio fotog

ráfico

Devoção ao divino: simbolismos de uma catolicidade popular

Alvaro Daniel Costa¹

Maura Regina Petruski²

Vanderley de Paula Rocha³

As imagens que compõem este ensaio fotográfico evidenciam elementos de uma modalidade de expressão de fé da Igreja Católica em que rituais, simbolismos e práticas se entrelaçam.

Esse segmento devocional em honra ao Divino Espírito Santo tem origem em Portugal, no século XIII, e foi instituído pela Rainha Isabel de Aragão e El Rei Dom Diniz. Em solo brasileiro, chegou pelas mãos dos colonizadores portugueses a partir de 1500 e, gradativamente, foi se espalhando pelo território, modificando-se e adaptando-se às diferentes realidades regionais.

Especificamente na cidade de Ponta Grossa, estado do Paraná, as atividades religiosas em sua glória tiveram início no ano 1882, após Dona Maria Julio Cesarino Xavier ter encontrado uma imagem do Divino Espírito Santo (que é representado por uma pomba de asas abertas) gravada num pedaço de madeira dentro de um rio.

Segundo os registros, essa senhora, então com sessenta anos de idade, sofria de problemas mentais e falta de memória, e ao sair de casa, no mês de outubro de 1882, em direção à cidade de Castro, se perdeu em meio do caminho e não conseguiu chegar ao seu destino, e nem tão pouco retornar à sua cidade natal. Num determinado dia, parou para beber água em um rio e, ao se aproximar, viu a imagem da representação do Divino Espírito Santo imersa nas águas.

Após encontrar a estampa, Dona Maria Xavier tocou-a, rezando fervorosamente de joelhos e, instantes depois, sentiu-se curada de suas enfermidades, principalmente dos problemas mentais, o que possibilitou retornar ao seu lar, quatro meses após sua partida.

¹ Graduado em Jornalismo e em Bacharelado em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Mestrando em História também pela UEPG

² Doutora pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora do DEHIS e do PPGH/UEPG.

³ Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM).

Juntamente com a notícia de seu retorno e do episódio milagroso de sua cura, que se espalhou rapidamente pela região onde vivia, ela começou a ser chamada em Ponta Grossa de “Nhá Maria do Divino”, fazendo referência à imagem por ela encontrada.

Como forma de gratidão, essa senhora começou a recolher quadros com imagens de santos e angariar fundos para construir uma capela para saudar o Divino. Como não conseguiu obter os recursos, decidiu abrigar a imagem que havia encontrado em sua residência e nela passou a desenvolver inúmeros momentos de oração.

Desde então, essa moradia se tornou um lugar considerado sagrado, e ganhou a denominação de “Casa do Divino”, o qual, até a atualidade, é um espaço em que os fiéis vão fazer seus pedidos e também agradecer as graças alcançadas, deixando seus votos e ex-votos materializados em diferentes objetos, seja através de cartas ou de fotografias.

Com o falecimento da Nhá Maria, outras três mulheres de sua família foram lhe sucedendo na administração da casa, e assumiram a continuidade das práticas religiosas por ela iniciadas, como, por exemplo, as novenas semanais realizadas nas segundas-feiras, que contam com a participação de muitos afetuosos, e são essas expressões de fé que procuramos registrar nas imagens aqui apresentadas.



Legenda 1: Casa do Divino. Local de devoção ao Divino Espírito Santo desde 1882. Situada na Rua Santos Dumont nº 524, na cidade de Ponta Grossa (PR).



Legenda 2: Altar no interior da Casa do Divino. Parte superior com ostensório no qual se encontra a imagem achada por Nhá Maria do Divino em 1882.



Legenda 3: Símbolo do Divino: A Bandeira.

Legenda 4: Ex-votos. Registro da materialidade da crença ao Divino Espírito Santo.





Legenda 5: Objetos de representação da pluralidade devocional no interior da Casa do Divino.

Legenda 6: Velas queimando: símbolo da luz.

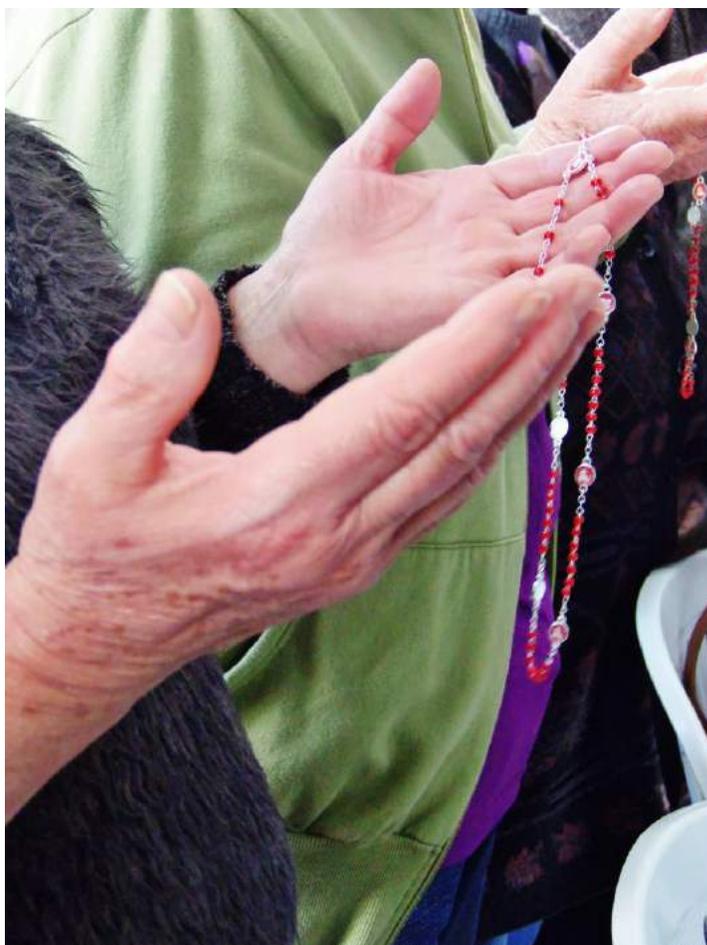




Legenda 7: No-vena do Divino realizada nas segundas-feiras.

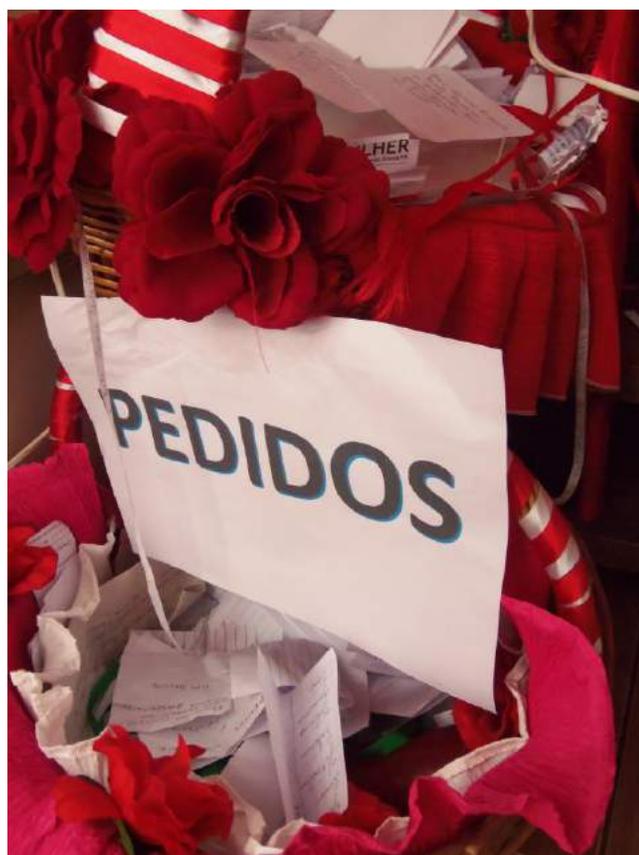


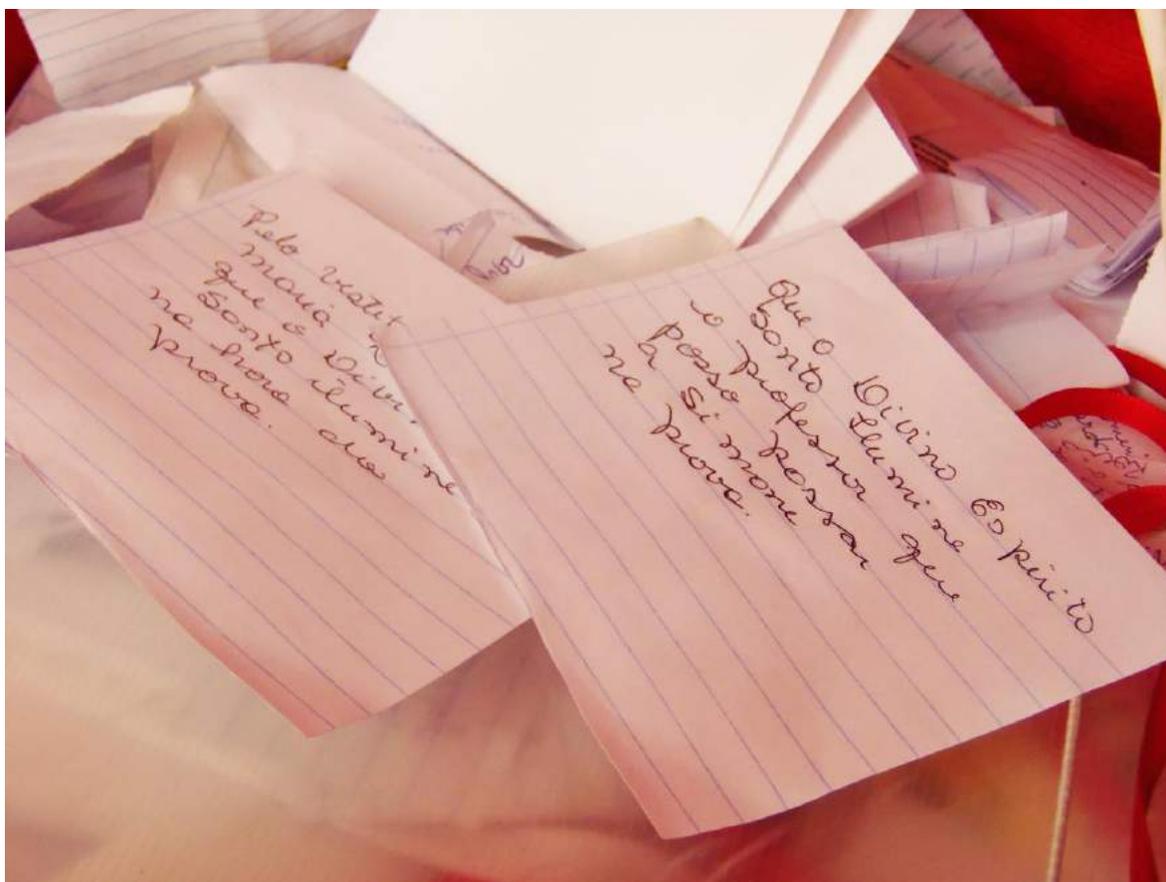
Legenda 8: A novena também é marcada por momentos de alegria com a participação de músicos, são eles que animam e impulsionam a celebração.



Legenda 9: A subjetividade da oração. Apesar de a novena ser um culto coletivo, a fé também se apresenta através de momentos de reflexão individual.

Legenda 10: A fé dos devotos: espaço de pedidos e agradecimentos.





Legenda 11: A mensagem interlocutora entre o devoto e o Divino

Ensaio recebido em: 27/07/2016

Aceito em: 25/09/2016

RIF

rese

resenhas

resenk

enhass

O povo faz seu santo

Fernando Lopes¹



ARAGÃO, Yuri Parente. A Construção de um santo popular: caso motorista Gregório.

Teresina: EDUFPI, 2015, 292 páginas.

Em 14 de outubro de 1927, o chofer Gregório Pereira dos Santos conduzia autoridades da cidade de Barras, no interior do Piauí, em seu Ford T. Durante o percurso, um garoto de três anos de idade cruzou o caminho do veículo, sendo atropelado. Um traumatismo no tórax acabou levando à morte o pequeno Manoel Cardoso de Vasconcelos, filho de Florentino de Araújo Cardoso, delegado da cidade.

Assim que soube do acidente, o delegado Florentino deteve Gregório, isolando o presídio e deixando-o sem água e comida por três dias. Somente o padre Lindolfo Uchôa, patrão de Gregório, teve autorização para vê-lo.

Mesmo com um *habeas corpus* exigindo a soltura de Gregório, o delegado o manteve cativo. Dois dias após a prisão, Florentino Cardoso pegou um caminhão emprestado e viajou para Teresina com sua esposa, dois soldados e o corpo do menino Manoel. Gregório estava com eles, na boleia, acorrentado. Às margens do rio Poti, em um ataque de fúria, Florentino

¹ Graduado em Jornalismo pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). E-mail: fernando@plomo.com.br

pendurou Gregório em uma árvore e disparou três tiros contra a cabeça do jovem, que morreu no local.

A trágica história de Manoel e Gregório poderia ser apenas mais uma a preencher as páginas policiais dos jornais. Mas, graças a uma série de processos comunicacionais ao longo das décadas, o motorista acabou por se tornar santo em Teresina.

A construção de um santo popular: caso motorista Gregório (EDUFPI, 2015), dissertação de mestrado de Lury Parente Aragão transformada em livro, tem a missão de desvendar estes processos comunicacionais, que possibilitaram a um jovem “inexpressivo em sua história de vida”, como diz o prefácio da obra, alcançar o *status* de santo não canônico – aqueles que dispensam a legitimação oficial da Igreja Católica. Em um trabalho interdisciplinar, Lury se utiliza de fundamentações teóricas sobre cultura, cultura popular e folclore, tendo como base conceitual elementos de folkcomunicação, semiologia e ciências da religião.

A pesquisa documental, que inclui a verificação de quase 800 edições de jornais em busca de representações do motorista Gregório na imprensa, evidencia o fluxo folkcomunicacional entre jornais impressos e devotos. Ao longo das décadas, os meios impressos passaram a incorporar elementos da narrativa popular em torno de Gregório, que ressaltam as privações pelas quais o motorista passou em seu martírio, em especial a sede, que ganha contornos de trágica ironia por Gregório ter sido assassinado enquanto olhava para o rio Poti. Pouco mais de uma década após o crime, por exemplo, a sede já era apontada como *causa mortis* em algumas matérias de veículos impressos. Esta informação, vinda do boca-a-boca, do boato, acabou por se legitimar nas páginas de jornais, realimentando o mito e contribuindo para um tipo peculiar de ex-voto.

Os ex-votos

Na religiosidade popular, o ex-voto é um objeto oferecido pelo devoto ao santo como pagamento por graças alcançadas. Além dos ex-votos “tradicionais” – partes anatômicas de gesso e madeira, cartas, fotos –, o motorista Gregório recebe muitas garrafas de água, seja como retribuição por um pedido atendido ou simplesmente para aliviar a sede do mártir. No local onde Gregório foi assassinado, o poder público também interveio para auxiliar na construção do mito, ali instalando um monumento em formato de gota d’água.

Importante ressaltar que, de acordo com o assassino de Gregório, não houve privação ao jovem quanto a comida e água. Em rara entrevista, concedida em 1975, Florentino admitiu apenas ter isolado o presídio, negando também ter acorrentado o jovem motorista. O delegado foi inocentado do crime em seu terceiro julgamento, mudando-se para Crateús, cidade 280 quilômetros distante da capital piauiense.

Pesquisadores ou não, somos, de certa forma, condicionados à busca pela “verdade”. Por isso, a miríade de versões apresentadas no caso do motorista Gregório pode causar certa angústia. Mas a folkcomunicação, a religiosidade e, em última instância, o folclore, não estão preocupados com a verdade em termos positivistas. Assim, esta multiplicidade de narrativas sobre a história de Gregório não se torna um problema metodológico para a obra, mas uma das soluções.

A tradição dos santos não canônicos

O motorista Gregório faz parte de uma longa tradição de santos não canônicos, como o também nordestino padre Cícero, a argentina Difunta Correa (que, de acordo com a narrativa popular, também morreu de sede) e os narcossantos mexicanos, como Jesus Malverde e a Santa Muerte (provavelmente a mais “ilustre” das entidades não canônicas, contando com um séquito aproximado de seis milhões de devotos).

Seja no México, no Piauí ou em qualquer outro lugar em que os santos não canônicos se façam presentes, há indícios dos porquês da idolatria a estas entidades. Em entrevista à *Vice*², o professor Patrick Polk, do departamento de Culturas e Artes do Mundo na Universidade da Califórnia (UCLA), ao explicar a religiosidade popular, afirmou, como se parafrazeasse um devoto: “Aqui está como rezamos, para quem rezamos, aqui estão os tipos de santos e espíritos que podem ser ou não reconhecidos pela Igreja Católica ou considerados apropriados pelo *mainstream*, aqui estão os poderes que fazem as coisas de que precisamos”. O folclorista Câmara Cascudo, citado por Lury Parente, sintetizou este pensamento ao afirmar que “o povo faz seu santo”. Os narcossantos, por exemplo, são muitas vezes adorados por criminosos, que encontram neles uma maneira de manter a religiosidade sem abrir mão de suas práticas socialmente reprováveis. Em sua pesquisa, Lury Parente identificou que, dentre

² <http://www1.folha.uol.com.br/vice/2015/05/1634795-narcossantos-fundem-catolicismo-com-a-guerra-as-drogas-na-america-latina.shtml>. Acessado em 17/09/2016

os principais pedidos ao motorista Gregório, estão saúde e emprego. De acordo com o autor, “as pessoas têm seus amigos do além, procuram quem as compreendem, quem tem ideia nítida dos sofrimentos. Pelo fato de o milagreiro conhecer a realidade, ele entende melhor os devotos”.

A construção de um santo popular: caso motorista Gregório é uma obra de valor tanto para iniciantes como para iniciados na Folkcomunicação. Para os primeiros, Iury Parente contribui com a introdução de conceitos como ex-votos, cultura popular e a base fundamental da teoria de Luiz Beltrão. Os já iniciados, por sua vez, podem ver materializados os preceitos beltranianos em uma pesquisa profunda, que fez com que José Marques de Melo desse a Iury Parente a elogiosa alcunha de “um dos legítimos sucessores de Luiz Beltrão”.

Referências

ARAGÃO, Yuri Parente. **A Construção de um santo popular: caso motorista Gregório**. Teresina: EDUFPI, 2015.

Texto recebido em: 18/09/2016

Aceito em: 03/10/2016