

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

EDVALDO ROGÉRIO SANTOS TEIXEIRA

FOLKCOMUNICAÇÃO E OS ESTUDOS DA DEVOÇÃO
RELIGIOSA COMO MANIFESTAÇÃO COMUNICACIONAL
COM O SAGRADO

São Bernardo do Campo - SP

2013

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

EDVALDO ROGÉRIO SANTOS TEIXEIRA

FOLKCOMUNICAÇÃO E OS ESTUDOS DA DEVOÇÃO
RELIGIOSA COMO MANIFESTAÇÃO COMUNICACIONAL
COM O SAGRADO

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, da UMESP - Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dra. Magali do Nascimento Cunha.

São Bernardo do Campo - SP

2013

A dissertação de mestrado sob o título **“Folkcomunicação e os estudos da devoção religiosa como manifestação comunicacional com o sagrado”**, elaborada por Edvaldo Rogério Santos Teixeira, foi apresentada e aprovada em 10 de dezembro de 2013, perante a banca examinadora composta pela **Profa. Dra. Magali do nascimento Cunha** (Presidente/UMESP), **Profa. Dra. Cristina Schmidt Silva Portéro** (Titular/UMC) e Profa. Dra. Cícilia Maria Krohling Peruzo (Titular/UMESP).

Profa. Dr/. Magali do nascimento Cunha
Orientador/a e Presidente da Banca Examinadora

Profa. Dra. Marli dos Santos
Coordenador/a do Programa de Pós-Graduação

Programa: **Pós-Graduação em Comunicação Social**

Área de Concentração: **Processos Comunicacionais**

Linha de Pesquisa: **Folkcomunicação religiosa**

AGRADECIMENTOS

À Deus pelo dom da vida;

Aos meus pais Joaquim Teixeira e Lenir Santos Teixeira pelo amor, apoio e amizade;

Aos meus irmãos Fabio Teixeira, Edvam Teixeira e Leide Teixeira;

Aos padres: Odaír, Jânio, Claudio Roberto, Antonio José Roldan e Alexandre pela amizade e companheirismo;

À Maria Célia Machado dos Santos pelo apoio, incentivo e orações;

Aos professores do programa de mestrado em Comunicação Social da UMESP Prof. Dr. Laan Mendes de Barros, Dra. Elizabeth Moraes Gonçalves e Prof. Dra. Cicília Maria Krohling Peruzzo;

À minha orientadora Prof^a Dra. Magali do Nascimento Cunha pela orientação e aprendizado;

Ao meu Bispo Dom Belisário da Silva Arcebispo da Arquidiocese de São Luis – MA;

À Dom Nelson Bispo da Diocese de Santo André – SP pela acolhida e compreensão;

A todos os colegas da Universidade Metodista de São Paulo.

LISTA DE QUADROS

Quadro – 1 - Tipologia dos ex-votos por Jorge Gonzalez

Quadro – 2 - Cenários votivos

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Santuário Nacional Nossa Senhora Aparecida

Figura 2 – Santuário São José de Ribamar

Figura 3 – Casa dos milagres Santuário São José de Ribamar

Figura 4 – Sala dos milagres Santuário Nacional Nossa Senhora Aparecida

Figura 5 - Monumento Caminho de São José Santuário São José de Ribamar

Figura 6 - Monumento Morro do Presépio Santuário Nossa Senhora Aparecida

Figura 7 - Santuário São José de Ribama

Figura 8 - Santuário Nossa Senhora Aparecida

Figura 9 e 10 - Calderinha de água benta e objetos religiosos

Figura 11 - Imagem de São José de Ribamar com o Menino Jesus e a Virgem Maria

Figura 12 - Imagem de Nossa Senhora Aparecida

Figura 13 - Ex-votos figurativos

Figura 14 - Ex-votos representativos

Figura 15 – Ex-votos discursivos

Figura 16 – Ex-votos pictóricos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	15
Levantamento bibliográfico e documental.....	15
Observação participante nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida.....	16
Estrutura da dissertação.....	18
 CAPÍTULO I - FOLKCOMUNICAÇÃO, CULTURA POPULAR E IMAGINÁRIO SOCIAL.....	20
1. Conceituando a Folkcomunicação.....	20
2. Cultura popular: identidade de um povo.....	29
3. Uma abordagem sociocultural da estrutura de Sentimento de Raymond Williams.....	33
4. O imaginário na esfera sociocultural.....	36
5. O mito no imaginário social.....	40
 CAPÍTULO II – UMA ANÁLISE FOLKCOMUNICACIONAL DA RELIGIOSIDADE POPULAR.....	42
1. Definindo religiosidade popular.....	42
2. O lugar da religiosidade popular na Teologia da América Latina.....	46
3. A religiosidade popular no Brasil.....	50
4. A questão da canonicidade dos santos segundo a Igreja católica.....	54
5. A questão simbólica na religiosidade popular e espaço do sagrado.....	59
6. Comunicação votiva: um estudo folkcomunicacional.....	65
 CAPÍTULO III - FOLKCOMUNICAÇÃO: UM ESTUDO DAS MANIFESTAÇÕES DA DEVOÇÃO POPULAR NOS SANTUÁRIOS DE NOSSA SENHORA APARECIDA E DE SÃO JOSÉ DE RIBAMAR.....	70
1. O cenário votivo dos santuários São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida.....	70
1.1 Descrição dos cenários votivos.....	73
2. Religiosidade popular: uma abordagem do imaginário do herói na figura dos santos.....	84
3. A importância das lendas à religiosidade popular.....	86
4. A comunicação fiel devoto-sagrado.....	94
 CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.....	104

TEIXEIRA, Edvaldo Rogério Santos. **Folkcomunicação e os estudos da devoção religiosa como manifestação comunicacional com o sagrado.** (108) f. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

Resumo

Este trabalho aborda o tema Folkcomunicação e os estudos da religiosidade popular como manifestação comunicacional com o sagrado e tem por objetivo analisar os meios de devoção popular como forma de comunicação com o sagrado, sendo o fator existencial (demandas individuais, sociais, econômicas, culturais) das classes socialmente marginalizadas como motivação dessa respectiva comunicação. Foram tomadas as ênfases da teoria da folkcomunicação como referencial para a pesquisa que fez uso, metodologicamente, de pesquisas bibliográficas e pesquisa de campo, onde se aplicou a observação participante, no intuito de perceber o imaginário operante na vida do fiel devoto presentes em suas práticas. A análise revelou que a complexidade cultural gera várias formas de comunicação, dentre elas a religiosidade popular, que é para a vida do fiel devoto, um legado cheio de espiritualidade e riqueza humanitária que se encarna na cultura do povo simples, em especial no tocante à dimensão existencial. Este resultado contribui para o enriquecimento dos estudos folkcomunicacionais, no que concerne à devoção popular como forma de comunicação com o sagrado.

Palavras-chaves: Folkcomunicação; religiosidade; devoção; ex-votos.

TEIXEIRA, Edvaldo Rogério Santos. **Folkcomunicación y los estudios de la devoción religiosa como manifestación de la comunicación con lo sagrado.** (108) f. Disertación de maestría en Comunicación Social - Universidad Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

Resumen

Este trabajo aborda el tema de la Folkcomunicación y los estudios de la religiosidad popular como manifestación de la comunicación con lo sagrado y tiene por objetivo analizar los medios de devoción popular como forma de comunicación con lo sagrado, siendo el factor existencial (demandas individuales, sociales, económicos, culturales) de las clases socialmente marginalizadas como motivación de esta respectiva comunicación. fueron adoptados el énfasis de la teoría de la Folkcomunicación como punto de referencia para la investigación que hace uso, metodológicamente, de las investigaciones bibliográfica y de campo, donde se aplicó la investigación participante. Con el fin de identificar el imaginario activo en la vida del fiel devoto. El análisis reveló que la complejidad cultural genera varias formas de comunicación, entre ellas la religiosidad popular, que es para el fiel devoto, un legado lleno de espiritualidad y riqueza humanitaria que encarna la cultura de la gente común, especialmente en relación con la dimensión existencial. Este resultado contribuye al enriquecimiento de los estudios folkcomunicacionais, sobre la devoción popular como forma de comunicación con el sagrado.

Palabras - clave: Folkcomunicación, religiosidad, devoción, ex-voto.

TEIXEIRA, Edvaldo Rogério Santos. **Folkcommunication and studies of religious devotion as a manifestation of communication with the sacred.** (108) f. Dissertation of Masters in Social Communication - Methodist University of São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

Abstract

This project approaches the theme of Folkcommunication and the studies of popular religiousness as a communicational manifestation with the holy and has as its objective to analyze the means of popular devotion, such as form of communication with the holy, being the existential factor (individual demands, social, economic, cultural) of the classes that are socially marginalized as motivation of such communication. The emphases of the theory of folkcommunication have been used as references in research, methodologically, bibliographical research and field research, where it was applied to the participating observation, with the intention of recognizing the imaginary operant in the life of the faithful devout present in their practices. The analysis reveals that the cultural complexity generates various forms of communication, within which lies the popular religiousness, that is to the life of the faithful devout, a legacy full of spirituality and humanitarian richness that manifests itself within the culture of the simple people, specially touching on the subject of the existential dimension. This result contributes to the enrichment of folkcommunicational studies that concerns itself with the popular devotion as a form of communication with the holy.

Keywords: Folkcommunication, religiousness, devotion, ex-votes.

INTRODUÇÃO

Os estudos feitos pela Folkcomunicação, no complexo mundo da religiosidade popular, nos últimos tempos, vêm alcançando resultados significativos, enriquecendo dessa forma, a área acadêmica da comunicação. Desde os estudos feitos por Luiz Beltrão na década de 1960 até os tempos hodiernos, a folkcomunicação, como disciplina, aos poucos vem ganhando mais espaço nas grandes universidades do país.

Na sua gênese, de acordo com o contexto político, econômico social e religioso da época, Luiz Beltrão a denominou como a comunicação dos marginalizados, que desprovidas das grandes mídias, faziam da própria cultura um meio de interação com a sociedade. O professor e pesquisador Marques de Melo, em aprofundamento a esse conceito, a denominou de comunicação artesanal nascente da própria manifestação cultural, ou seja, a partir da sua própria cultura, o sujeito cultural cria a sua mídia.

A folkcomunicação ao estudar as manifestações populares: folclore, literatura de cordel, religiosidade popular, etc, não está preocupada em estudar essas manifestações em si, mas as formas de comunicação que os sujeitos culturais criam para se comunicar na comunidade e com a sociedade, ou seja, o objeto de estudo não é a cultura em si, mas as formas de comunicação que nascem ou se manifestam da cultura propriamente dita.

Por isso, ao abordarmos como tema desta pesquisa: “Folkcomunicação e os estudos da devoção religiosa como manifestação comunicacional com o sagrado”, buscaremos compreender os elementos comunicacionais que os fiéis devotos utilizam para se comunicar com o sagrado. Em esclarecimento, temos duas grandes motivações que nos inspiraram a desenvolver esta temática: o ambiente votivo popular e o ambiente acadêmico.

Referindo-se à primeira motivação, é válido ressaltar que a cultura regional na qual fomos criados, a maranhense é amalgamada pela cultura popular votiva, ou seja, o ambiente votivo faz parte da nossa formação cultural.

Referindo- nos à segunda motivação, destacaremos que o ambiente acadêmico nos abriu portas ao universo folkcomunicacional, pois ao entrarmos em contato com essa disciplina descobrimos a riqueza científica da qual estávamos bebendo, ou seja, chegamos à constatação de que seria possível fazer um estudo aprofundado da comunicação no complexo mundo da religiosidade popular. Visto que, o ser humano por natureza é um ser que interage consigo, com o seu semelhante e como o sagrado.

Mas para que esta comunicação aconteça é necessário criar meios que favoreçam essa interação. Citando a religiosidade popular, para se comunicar com o sagrado, o ser humano

mergulha no mundo dos símbolos por ele inventados, pois estes [símbolos], de acordo com o imaginário religioso, é o meio mais eficaz de interação com o sagrado.

Na própria formação religiosa do Brasil, as manifestações da religiosidade popular, por vez, estudadas pela folkcomunicação, estão presentes e atuantes no sentimento votivo do povo brasileiro, que na sua gênese é composto pela tradição religiosa dos portugueses, africanos e indígenas. Da fusão desses três povos foi concebida a nossa matriz religiosa, conhecida hoje, como sincrética.

Neste ambiente sincrético está presente a religiosidade popular, que indumentada de símbolos, interpreta a realidade do sagrado, transmitindo, porém, valores evocativos, místicos e imagísticos.

Em aprofundamento, nos estudos folkcomunicacionais sobre a religiosidade popular, a cultura dos ex-votos é um dos meios de comunicação artesanal que sustenta o campo da devoção popular. Por isso, os santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora da Conceição Aparecida, que serão abordados como contextos de objeto de pesquisa, são verdadeiros centros onde a cultura votiva materializa-se nos diversos tipos de ex-votos, que simbolicamente comunicam o pagamento da promessa feita aos santos aos quais os rogos foram dirigidos e, por outro lado, são campos férteis à pesquisa folkcomunicacional.

Portanto, estudar a folkcomunicação na perspectiva da religiosidade popular é importante para compreender como as manifestações do mundo votivo, fundamentadas nos gestos e expressões simbólicas, se tornam um viés de comunicação que interliga os fiéis devotos ao sagrado. Nesse processo comunicacional, é importante compreender, também, o imaginário que se forma envolto da fé votiva. A partir dessas compreensões, destacamos que os estudos sobre a devoção popular carecem de ações que contribuam para a preservação da memória da cultura popular votiva.

Com o foco neste objeto, foi levantada a seguinte pergunta de pesquisa: Além dos fatores sociais, culturais e religiosos, estudados pela folkcomunicação, como o fator existencial (demandas individuais, sociais, econômicas, culturais) dos atores que vivem à margem da sociedade em meio às transformações socioculturais motivam a comunicação votiva com o sagrado?

Diante deste questionamento, o trajeto desta pesquisa foi orientado pela hipótese de que a complexidade cultural gera várias formas de comunicação, dentre elas a religiosidade popular, que é para a vida do fiel devoto um legado cheio de espiritualidade e riqueza humanitária que se encarna na cultura do povo simples.

A partir desta hipótese, foram estabelecidos os objetivos gerais e específicos, o referencial teórico e a metodologia.

Objetivo geral desta pesquisa:

- Analisar os meios de devoção popular como forma de comunicação com o Sagrado, sendo o fator existencial (demandas individuais, sociais, econômicas, culturais) das classes socialmente marginalizadas motivação dessa respectiva comunicação.

Objetivos específicos:

- Estudar a devoção popular como forma de comunicação com o sagrado cultivada especialmente pelas classes socialmente marginalizadas (empobrecidas);
- Examinar as características culturais das classes marginalizadas e os elementos materiais utilizados como expressão máxima de uma comunicação votiva;
- Analisar os aspectos subjetivo e comunitário da devoção popular e a relação entre a comunicação oral e escrita do devoto perante o sagrado;
- Elaborar uma síntese entre os textos midiáticos referentes à devoção popular e os textos votivos, dando destaque às ideologias predominantes e as influências de ambos no meio social.

A base teórica desta pesquisa é a folkcomunicação que, a princípio, foi percorrida por Luiz Beltrão na defesa da sua tese de doutorado que, em vista de uma compreensão da comunicação oriunda das classes denominada por ele de subalternas, investigou, em algumas regiões do Brasil, a cultura manifesta na vida e no folclore daqueles que viviam à margem da vida econômica, política, social e cultural.

Luiz Beltrão, ao lançar em 1980, o livro “Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados”, divulgou no Brasil a pesquisa empírica que vai nortear a pesquisa folkcomunicacional ao ponto de fazer dela uma teoria genuinamente brasileira, estudada hoje nas universidades do Brasil. Contudo, a folkcomunicação se ocupará em estudar as manifestações culturais presentes, acima de tudo na vida folclórica.

Em contrapartida, Marques de Melo, jornalista e pesquisador, dando continuidade ao pensamento de Beltrão, apresentou alguns métodos de investigação na área folkcomunicacional, tendo a cultura regional como ponto de discussão. Ao abordar os gêneros que concernem a Folkcomunicação, Marques de Melo (2008a, p.15-16) os divide em quatro: “Folkmídia oral, folkmídia visual, folkmídia icônica, Folkmídia cinética”. Esses elementos atestam a expansão da área que folkcomunicação se ocupa em estudar.

De acordo com Câmara Cascudo (1967) o folclore é um patrimônio presente em todos os países e culturas do mundo. Nesse caso, se o folclore (povo e saber) é o patrimônio de um povo, então podemos elencar que as expressões culturais estão presentes naquilo que se cultiva coletivamente dentro da história. Neste sentido, cultura é uma construção humana.

Os estudos que abrangem o campo da cultura e do imaginário serão aplicados em nosso trabalho, pelo fato da folkcomunicação fazer uso do campo desses estudos como espaço de pesquisa. Neste sentido, citaremos na base teórica autores como Stuart Hall (2008) que aborda a questão das variantes da cultura: “multicultural” (termo qualificativo) e “multiculturalismo” (termo substantivo).

No entanto, cultura, todavia, seria entendida como um processo inacabado de indagação e descoberta. Maffesoli (2001) liga a ideia de cultura, no sentido antropológico, aos fatos do cotidiano, costumes, vestuários e produção. Neste sentido, o imaginário, portanto, seria para ele, uma força social de ordem espiritual, uma construção mental que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. Na concepção de Castoriadis (1987), o imaginário é entendido como uma criação indeterminada, social e psíquica de figuras, formas, imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de alguma coisa. A realidade e racionalidade são seus produtos.

Durand (1997) remete o imaginário para as imagens e para os nossos procedimentos de produção de imagens. Neste caso, o real é acionado pela eficácia do imaginário. Com esta concepção, a imagem seria portadora de um sentido cativo da significação imaginária, um sentido figurado, constituindo um signo intrinsecamente motivado, ou seja: um símbolo.

Pois ao se tratar da temática devoção popular, estamos incluindo os termos cultura, imaginário e símbolos como elementos constituintes do universo votivo. Pois, ao abordarmos este item faremos usufruto dos documentos da Conferência geral dos Bispos latino-americanos (CELAM), são eles: Santo Domingo, Puebla, Medellín e Aparecida. As Constituições Apostólicas dos Papas Paulo VI e João Paulo II. Ambos apresentam uma visão geral da religiosidade popular e, por fim, na distinção de piedade popular e religiosidade popular e descrição do cenário votivo dos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida. Citaremos Carlos Brandão, Cesar Fernandes e Frei Alberto Beckhäuser. Enfatizamos aqui, Jorge Gonzáles (1981) que aborda sobre tipologias dos ex-votos na sala dos milagres dos santuários.

No entanto, sabemos que ao estudarmos a devoção popular é necessário entender que há várias formas de manifestação votiva; dentre elas, destacaremos a estrutura comunicacional dos ex-votos que, simbolicamente, são oferecidos em forma de agradecimento pela graça alcançada.

Seguindo essa linha de pensamento, é válido dizer que na vida cultural e religiosa de um povo, a folkcomunicação estará sempre estudando as manifestações oriundas da relação Cultura e sociedade, consequentemente, essa relação vai sempre gerar o nosso objeto de estudo, a comunicação.

Procedimentos Metodológicos

A proposta de trabalho refere-se à categoria de pesquisa descritiva e histórica, pois vão ser realizadas análises por meio de pesquisa bibliográficas, documentais e observação participante por meio dos quais se interpreta a realidade cultural dos atores envolvidos. Neste caso, a documentação direta, onde se recolhem informações necessárias ao desenvolvimento da pesquisa, executa-se por meio da pesquisa bibliográfica, ou seja, consultando livros, revistas, filmes e outros, e da pesquisa documental, através de documentos oficiais, fotografias e etc. Confrontando-os, se possível, com um novo enfoque a respeito do tema.

Como campo de estudo foram definidos os santuários de Nossa Senhora Aparecida e de São José de Ribamar. O primeiro, localizado no município de Aparecida do Norte no Estado de São Paulo, um santuário nacional, cuja expressão votiva abrange todas as classes e origens regionais, ou seja, durante todo o ano recebe pessoas de vários lugares, nações e culturas. O segundo,

localizado na cidade Balneário de São José de Ribamar no Estado do Maranhão, um santuário Regional, ou seja, durante o ano recebe pessoas de todas as partes do Maranhão e dos estados vizinhos, cujo ponto culminante é a festividade em homenagem a São José intitulado de Ribamar. A realidade votiva dos dois santuários é que cada devoto que os visitam tem um jeito próprio de comunicar a sua fé.

Com base neste referencial metodológico a pesquisa desenvolveu os seguintes passos:

- a) Levantamento bibliográfico e documental** – Em aprofundamento a este item, estes dois métodos foram abordados com base em alguns autores. No que concerne o levantamento bibliográfico, Tozoni-Reis (2009, p.36) introduz que:

A pesquisa bibliográfica tem como principal característica o fato de que o campo onde será feita a coleta de dados é a própria bibliografia sobre o tema ou objeto que se pretende investigar. [...] Na pesquisa bibliográfica vamos buscar os autores e obras selecionadas, os dados da produção do conhecimento pretendido.

No que concerne à pesquisa documental destacamos que esse tipo de pesquisa exige, da parte do pesquisador, uma descrição da informação coletada. Sobre este item Triviños (1987, p. 110 – 111) salienta que “uma análise documental é outro tipo de estudo descritivo que fornece ao investigador a possibilidade de reunir uma grande quantidade de informação”. Já Tozoni – Reis (2009, p.41) apresenta os documentos que podemos encontrar neste tipo de pesquisa:

A pesquisa documental tem como principal característica o fato de que a fonte dos dados, o campo onde se procederá a coleta dos dados, é um documento (histórico, institucional, associativo, oficial, etc.). Isso significa dizer que a busca de informações (dados) sobre os fenômenos investigativos é realizada nos documentos, que exigem, para a produção de conhecimentos, uma análise.

Os documentos que utilizados estão disponíveis na secretaria dos dois Santuários. São eles:

- a) Decreto de fundação e elevação à condição de Santuário expedida pela autoridade eclesial local.
- b) Livro de tombo: Ele é de alto valor histórico. Trata-se de um livro tipicamente canônico-eclesial, onde são lançados os atos e fatos significativos, os acontecimentos históricos, os procedimentos administrativos de maior relevância.
- c) Documentos votivos da arte e da piedade: São documentos que relatam as graças alcançadas e comprovadas pelo fiel devoto, que segundo o Cân. 1234 § 2 do Direito canônico, esses documentos devem estar em lugar visível nos santuários ou lugares adjacentes.

b) Observação participante – Para Tozoni-Reis (2009, p. 54) a observação é “uma técnica espontânea que exige uma sistematização de método que a potencializa”. Em reflexões mais profundas Chizzotti (1998) esclarece que o observador deve fazer uma listagem de comportamentos em um tempo estipulado, diferenciando-os por categorias ou sinais.

O pesquisador ao adotar esse método deve ter todo cuidado quanto à sua aplicação, pois é necessário deixar bem claro o papel ou o posicionamento do observador, evitando, dessa forma, a sua interferência na observação. Minayo (1998) chama a atenção quanto ao papel do pesquisador, pois este deve conquistar o grupo que deseja investigar, com intuito de colher bons resultados à investigação.

Por isso, na pesquisa folkcomunicacional, especificamente no campo da devoção popular, fizemos uso das recomendações de Marques de Melo (2008) que aponta a

observação exploratória, como método apropriado aos fins comparativos. Referindo-se ao método observatório, Marques de Melo (2008, p.86) propõe:

- 1) Tomar um dia completo, num fim de semana (sugere-se um domingo) para a coleta de dados. O pesquisador deve permanecer no santuário durante todo período em que a sala de ex-votos estiver franqueada ao público.
- 2) Inventariar todas as peças incorporadas ao acervo do núcleo de devoção, naquele dia. O ideal é o inventário de todas as peças expostas. Isso, porém demanda muito tempo [...]. Se pesquisador tiver disponibilidade, poderá retornar ao local, logo depois, ou orientar um colaborador, para efetuar o levantamento completo.

Os elementos aplicados no método da observação não só coleta os dados matérias como também serve para identificar o imaginário operante na vida do fiel devoto. Visto que, a devoção popular é um campo rico e imagístico que caracteriza a identidade de um povo.

Nesse sentido, para observação das ações dos devotos em cada um dos santuários foram tomados os três primeiros finais de semanas do mês de setembro de 2013 no Santuário de São José de Ribamar e nos três primeiros finais de semanas do mês de outubro de 2013 no Santuário de Nossa Senhora Aparecida. Em cada final de semana foram escolhidos os sábados e domingos para a aplicação da observação, contudo, as observações foram realizadas durante o período de 8h às 14h com um total de 36 horas de observações, com atenção aos seguintes aspectos:

- Romarias: atitudes dos romeiros, símbolos, gestos;
- Sala dos ex-votos (visita dos devotos para apresentar seus votos): quais são os ex-votos, atitudes na apresentação.
- Tipos de ex-votos expostos no museu
- Manifestações votivas de orações orais e escritas por parte dos devotos.
- Tipos de petição e promessas feitas ao santo de devoção.

A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética na Pesquisa da Universidade Metodista de São Paulo, obteve aprovação e toda a documentação a ela referente encontra-se arquivada na universidade.

Estrutura da dissertação

Cumpridas estas etapas do processo da pesquisa, a redação da dissertação foi organizada em três capítulos.

No primeiro, abordaremos a conceituação dos termos folkcomunicação, cultura popular e imaginário social. A princípio, a base teórica que daremos à conceituação da Teoria Folkcomunicação, por exemplo, tem como referência Luiz Beltrão, que é o mentor desta teoria. Em seguida, partiremos para o conceito de cultura popular, que é concebida como sendo a identidade de um povo.

Neste sentido, toda cultura carrega em si um sentimento de uma época, por isso, baseados nas manifestações culturais, faremos uso da estrutura de sentimento de Raymond Williams, enfatizando, dessa forma, alguns aspectos socioculturais que marcaram uma determinada época. Também será explorado o imaginário na esfera sociocultural e, posteriormente, o mito no imaginário social, destacando a importância do imaginário e do mito à formação da realidade à qual o sujeito cultural está inserido.

No segundo capítulo, faremos uma análise folkcomunicacional da devoção popular, por isso, no início deste item daremos um conceito à religiosidade popular, apontando em seguida o lugar que a mesma ocupa na Teologia da América Latina e, desse modo, discorrer sobre a sua gênese no Brasil.

Como esta abordagem se refere à religiosidade popular, apresentaremos a questão da canonicidade dos santos, e adiante a questão simbólica e o lugar do sagrado na religiosidade popular. E como conclusão deste segundo capítulo, uma abordagem da comunicação votiva na ótica da Folkcomunicação.

E, por fim, o terceiro capítulo aborda sobre o estudo das manifestações da devoção popular nos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida. Neste sentido, são apresentados, como fruto da pesquisa, os cenários votivos que formam os dois santuários. Em aprofundamento à religiosidade popular, o santo é visto como um herói da fé. Contudo, abordaremos como item o imaginário do herói na figura dos santos, dando ênfase às lendas que indumentam o imaginário votivo. E, por conseguinte, em conclusão a este terceiro capítulo, descrevemos a comunicação do fiel devoto com o sagrado, tendo como base os gestos e comportamentos dos próprios fiéis nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida ao se dirigirem ao sagrado.

Portanto, com este texto pretende-se contribuir com os estudos da comunicação, no que tange à devoção popular, tendo em vista, a propagação dos estudos folkcomunicacionais

aos diversos campos científicos, levando sempre em consideração a manifestação da cultura como forma de comunicação artesanal.

CAPÍTULO I

FOLKCOMUNICAÇÃO, CULTURA POPULAR E IMAGINÁRIO SOCIAL

Neste capítulo introdutório, teremos a Folkcomunicação como ponto de partida, por ser a teoria que nos ajudará a entender o universo sociocultural da devoção popular como uma forma de comunicação. Mas para chegarmos a esse entendimento, recorreremos a alguns teóricos da comunicação, tais como: Luis Beltrão, um dos protagonistas dos estudos folkcomunicacionais. Em relação à cultura, buscaremos os conceitos de Stuart Hall, Raymond Williams e outros, como disseminadores dos estudos sobre cultura. No que concerne ao imaginário, elemento indispensável aos estudos da religiosidade popular, teremos como base Cornelius Castoriades e Gilberto Duran que trabalham a questão do imaginário na vida social. Enfim, no decorrer desta pesquisa citaremos outros teóricos que darão a sua colaboração a este trabalho.

1. Conceituando a Folkcomunicação

Nas últimas décadas, as pesquisas no campo da comunicação passaram por um processo de evolução. Em seguida, o campo comunicacional foi se alargando, com contribuições desde os estudos culturais britânicos ao surgimento das teorias inovadoras, que se propunham a estudar determinados fenômenos oriundos da comunicação. Visto que, “há em todas as sociedades, em seus mais diferentes níveis, formas de comunicação que obedecem a um processo ou procedimentos pré-estabelecidos” (NAVA, 2006, p.133).

Diante dos estudos culturais e das teorias que concernem à comunicação, convém destacar que os fenômenos comunicacionais se evoluem socialmente de acordo com a evolução cultural de um povo.

Em vista desta evolução, Luiz Beltrão (2004) se ocupou em estudar na sua tese de doutorado a folkcomunicação, apresentando as manifestações populares oriundas do folclore, como forma de comunicação utilizada pelos indivíduos que estão à margem da sociedade. “Desprovido de suporte midiático e destituído de referentes simbólicos que habilitassem ao ingresso na Galáxia de Gutenberg, o povo brasileiro foi criando sua própria mídia (artesanal, ardilosa, criativa)” (MARQUES DE MELO, 2008a, p.15).

Contudo, o Brasil, o maior país da América do Sul em extensão territorial e dividido em densas regiões, foi colonizado, tendo experimentado processos de exploração e dominação incluindo a migração forçada de populações inteira. Levando em consideração toda essa complexidade cultural, através dos métodos de análises e observações, Beltrão (2004, p. 27) apontou que:

A comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea. Sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial.

Através dessa análise sociocultural e dos agentes do meio, Luiz Beltrão, no intuito de aprofundar a sua pesquisa, “coletou evidências em várias regiões do país, compôs um panorama unificado pela universalidade que advém do folclore, cujas ‘raízes, tronco e ramos’ estão arraigados na ‘natureza humana’” (MELO, 2008a, p.15).

Em meio aos estudos folclóricos, Luiz Beltrão identificou uma espécie de comunicação, cuja variante é a própria cultura, denominada de “Mídia dos marginalizados”. Através de formas rústicas de comunicar-se foram apresentados quatro gêneros considerados folkmediáticos. Vejamos quais são eles:

Folkmídia oral: Cantoria – improvisações poéticas de artistas andarilhos que revivem os jograis ibéricos, percorrendo as comunidades rurais ou periferias urbanas.

Folkmídia visual: Literatura de cordel – Folhetos impressos em tipografias rudimentares, narrando em versos os efeitos dos heróis populares ou recontando em língua coloquial os romances canonizados pela literatura erudita.

Folkmídia icônica: Ex-voto – Conhecido como “milagre ou promessa”, o ex-voto corresponde à ação de graças por um “favor alcançado do céu”.

Folkmídia cinética: Forró – Baile ou festa de gente humilde (MELO, 2008a, p.15-16).

Neste sentido, com base na cultura popular manifestada pelas comunidades marginalizadas, Luiz Beltrão deu início à pesquisa que gerou a teoria da Folkcomunicação¹. Referindo-se à Teoria folkcomunicacional, Trigueiro (VER E ENTENDER..., 2005) discorre: “Luiz Beltrão ao criar a Teoria da Folkcomunicação percebeu que existia nos conteúdos dos

¹ Historicamente, no Brasil, a palavra folkcomunicação foi cunhada pelo jornalista e professor Luiz Beltrão. Beltrão lançou em 1965, o primeiro periódico científico do país na área de comunicação: Comunicações e Problemas. Nesse periódico, publicou um ensaio chamado O Ex-Voto com o veículo jornalístico, elogiado pelo grande folclorista brasileiro Luís Câmara Cascudo, que o incentivou a prosseguir nas pesquisas e reflexões sobre os processos comunicacionais na cultura popular. No ensaio, Beltrão anuncia o estudo dos agentes e dos meios populares de informação de feitos e expressões de ideias (NAVA, 2006, p.136).

meios de comunicação de massa e nas camadas populares um denso campo de mediações e construção de novos sentidos”.

Segundo o colóquio de Antonio Hohlfeldt, no documentário “Ver e entender a Folkcomunicação” (2005), Luiz Beltrão, a partir de uma perspectiva comunicacional, se deu conta de que:

Em comunidades mais isoladas a mídia de massa não chega diretamente nessas comunidades, ela vem mediada por uma série de outros agentes, como por exemplo, os folhetos de cordel que narravam a realidade da época e a traduzia numa linguagem mais popular a essas comunidades isoladas.

Por isso, ao analisar o processo de comunicação produzido pelas camadas empobrecidas, Beltrão (1980, p.28) descreve:

Por natureza e estrutura é 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, ainda que disperso.

De acordo com Volpatto (2008), o termo folkcomunicação vem do termo criado pelo arqueólogo inglês William Jonh Thoms que juntou as palavras *folk* para designar povo e *lore* para designar saber, nesse caso, literalmente significa “sabedoria do povo”. Por isso, folkcomunicação é definida como: “O processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 2001, p.79).

Na visão de Marques de Melo (2008b, p. 17) a folkcomunicação “se dedica ao estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias”. Para Cristina Schmidt, a Folkcomunicação:

É o estudo dos processos de comunicação dentro das manifestações populares. Pode ser através de músicas, danças, desenhos, da fé religiosa, da literatura de cordel. São instrumentos que podem ser orais, gestuais ou através e imagens (VER E ENTENDER ..., 2005).

Para entender o processo folkcomunicacional, Cristina Schmidt apresenta três procedimentos básicos que servirão de guia aos pesquisadores dessa Teoria [Folkcomunicação]:

- 1) Conhecer a história da comunidade, não a história oficial, mas a história popular do seu povo: suas cantigas, seus medicamentos, seus causos (casos);

- 2) Fazer um levantamento conceitual (teórico): o que é comunicação? O que é folclore? O que é folkcomunicação?
- 3) Mostrar um projeto de pesquisa apresentando a relação do conhecimento empírico e o conhecimento acadêmico (VER E ENTENDER..., 2005).

No campo do estudo científico da comunicação no Brasil, Luis Beltrão é considerado o grande mentor e propagador da teoria folkcomunicacional. Inspirado em Lazarsfeld que destacou o papel do líder de opinião frente às pesquisas públicas e, conseqüentemente, a sua influência nas decisões eleitoreiras, Luiz Beltrão enfatizou a importância desse líder nos estudos da folkcomunicação.

A saber, Lazarsfeld é considerado o mentor da pesquisa de opinião, pois ele introduziu em seus trabalhos científicos a importância da presença dos líderes de opinião na decisão dos eleitores. Segundo Toussaint (1992, p. 32):

Os indivíduos que recebem em primeira mão as informações dos meios para transmiti-las depois a pessoas desvinculadas disso, mas incluindo a sua própria interpretação da informação recebida. São pessoas que não se desviam de seus grupos; andam pelo mesmo caminho que os outros, mais adiante.

Beltrão (1980), através dos estudos comunicacionais realizados nas regiões culturalmente marginais, destacou o líder de opinião como agente comunicador do sistema da folkcomunicação. Segundo este pensamento, o líder de opinião apresenta as seguintes características que o identifica como tal:

- 1) **Prestígio na comunidade** – independentemente da posição social ou da situação econômica, graças ao nível de conhecimentos que possui sobre determinados temas e a aguda percepção de seus reflexos na vida e costumes de sua gente.
- 2) **Exposição às imagens do sistema de comunicação social** – participando de audiência dos meios de massa, mas submetendo os conteúdos ao crivo de ideias, princípios e normas de seu grupo.
- 3) Frequente contato com fontes externas autorizadas de informação – com as quais discute ou complementa as informações recolhidas.
- 4) **Mobilidade** – põem-se em contato com diferentes grupos, com os quais intercambia conhecimentos e recolhe preciosos subsídios.
- 5) **Arraigadas convicções filosóficas** – à base de suas crenças e costumes tradicionais, da cultura do grupo a que pertence às quais submetem ideias e inovações antes de aceitá-las e difundi-las, com vistas a alterações que considere benéficas ao procedimento existencial de sua comunidade (BELTRÃO, 1980, p.35).

Diante das características levantadas, os líderes agentes comunicadores de folk, como afirma Beltrão (1980, p.80), “nem sempre são autoridades reconhecidas, mas possuem uma espécie de carisma, atraindo ouvintes, leitores, admiradores e seguidores”.

Nesse sentido, “os líderes se tornam comunicadores e transmitem uma mensagem através de um canal folk, chegando então ao que Beltrão intitulou de audiência Folk” (CORNIANI e BONITO, 2006, p.222).

Averiguando a caminhada folkcomunicacional, a pesquisadora Rosa Nava (2006, p.132) denominou a Folkcomunicação de “imprensa do povo”, focando, porém, os estudos dos processos de comunicação oriundos da cultura popular e do folclore. “Essa imprensa do povo para o povo expressa-se nos cordéis, nos folhetos e santinhos, em esculturas e pinturas, em pequenos cartazes informativos”.

Os estudos da folkcomunicação, historicamente, começaram a ganhar corpo na década de 1980, quando Luiz Beltrão classificou os “grupos marginalizados” nos quais a folkcomunicação é afluente. Em destaque, a “expressão marginal surge, na literatura científica, pela primeira vez em 1928, em um artigo de Robert Park sobre as migrações humanas, publicado no *American Journal of Sociology*” (BELTRÃO, 1980, p.38). Os grupos marginais estão classificados em:

- 1 - **Grupos rurais marginalizados** - devido ao isolamento geográfico em que vivem; rendimentos reduzidos e baixo nível intelectual.
- 2 - **Grupos urbanos marginalizados** – formados por pessoas de classes subalternas, desassistidas, subformadas e com mínimas condições de acesso.
- 3 – **Grupos culturalmente marginalizados** – representam contingentes de constatação aos princípios, à moral ou à estrutura social vigente (BELTRÃO, 1980, p.40).

Referindo-se aos grupos culturalmente marginalizados, Beltrão (1980) os subdividem em três tipos, cuja distinção se encontra nas ações comunicacionais. Vejamos quais são eles:

Messiânico – é formado por seguidores de um líder carismático, cujas ideias religiosas representam contrafações, adulterações, exacerbações ou interpretações personalíssimas de dogmas e tradições consagradas pelas crenças ou denominações religiosas estabelecidas e vigentes no universo de comunicação social.

Político-ativista – Possui a ideologia que a comunidade, em sua grande maioria, considera exótica ou insuportável. São indivíduos decididos a manter estruturas de dominação e opressão vigentes ou revolucionar a ordem política e social em que se fundamentam as relações entre cidadãos, empregando a força como arma principal para impor suas diretrizes.

Erótico pornográfico – É formado por membros que não aceitam a moral e os costumes que a comunidade adota como sadios, propondo-se a remá-los em nome de uma liberdade que não conhece limites à satisfação dos desejos

sexuais e prática hedônicas consideradas perniciosas pela ética em vigor (BELTRÃO, 1980, p.103-104).

Em meio à classificação desses grupos, é importante ressaltar que todos eles fazem parte do ambiente marginal que, por conseguinte, é um ambiente rico em manifestações culturais que os identificam como agentes protagonistas de uma comunicação genuinamente popular, caracterizada pelo regionalismo.

Detentor de um vasto conhecimento sociocultural, Beltrão vê a região, às quais esses grupos estão inseridos, como um grande “laboratório” onde se pode estudar o fenômeno comunicacional:

Uma região é o palco em que, por excelência, se definem os diferentes sistemas de comunicação cultural, isto é, do processo humano de intercâmbio de ideias, informações e sentimentos, mediante a utilização de linguagens verbais e não verbais e de canais naturais e artificiais empregados para a obtenção daquela soma de conhecimento e experiências necessárias à promoção da convivência ordenada e do bem-estar coletivo (BELTRÃO, 2004, p.57).

Em reflexão ao colóquio acima citado, convém discorrer que a comunicação presente na cultura popular não é sistematizada por um currículo acadêmico, mas é a forma natural que uma classe denominada por Beltrão (1980) de “subalterna” tem de expressar e manter viva, através dos elementos simbólicos e das manifestações culturais, a sua identidade. Como afirma Melo (2008b, p.17):

Se o folclore compreende formas interpessoais ou grupais de manifestação culturais protagonizadas pelas classes subalternas, a folkcomunicação caracteriza-se pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar, em linguagem popular, mensagens previamente vinculadas pela indústria cultural.

Por isso, Beltrão (1965) via o folclore como um grande canal de comunicação coletivo, Pois era através do diálogo do cotidiano das pessoas simples, sem entendimento acadêmico ou o grau da leitura que as informações circulavam com rapidez, desde as rodas de conversas do interiorano às histórias impressas nos folhetos. Em palavras precisas, Beltrão (1965, p.9) discorreu que “a semente da informação germinou no espírito dos analfabetos”.

Para não correr o risco de enquadrar no mesmo conceito, o folclore e a folkcomunicação, o pesquisador Roberto Benjamim fez uma breve distinção entre ambos: “A Folkcomunicação não é folclore. [...] Enquanto que a Folkcomunicação se ocupa exclusivamente das manifestações relativas à comunicação relativas no folclore e na relação

dessas manifestações tradicionais com os de comunicação de massa” (VE E ENTENDER..., 2005). Na análise da pesquisadora Cristina Schmidt:

A Folkcomunicação é o estudo das manifestações populares. O folclore é a manifestação em si. Enquanto um é o próprio conhecimento o outro é o processo comunicativo desse conhecimento. A Folkcomunicação estuda onde e como as comunidades se comunicam, por isso, o nosso objeto de pesquisa está no folclore e na cultura (VER E ENTENDER..., 2005).

Para Kunsch (2000) “o folclore se refere às manifestações da cultura popular, abordadas pela Ciência do Folclore; a folkcomunicação, por sua vez, lida com os aspectos comunicacionais dessas manifestações” (p.13). Aprofundando um pouco mais, Antonio Hohlfeldt acrescenta que:

O folclore é uma ciência que estuda os fatos da cultura popular. A folkcomunicação estuda esta cultura popular sobre o seu aspecto comunicacional, ou seja, não quer estudar como a manifestação folclórica se evoluiu, mas como ela se comunica com a comunidade (VER E ENTENDER..., 2005).

Embora tendo a sua referência na cultura popular, de acordo com Câmara Cascudo, o folclore é visto como um repertório popular detentor de um vasto terreno de pesquisa que tem a sua aproximação, normalidade e originalidade histórica na vida de um povo.

Nenhuma ciência como o Folclore possui maior espaço de pesquisa e de aproximação humana. Ciência da psicologia coletiva, cultura do geral no Homem, da tradição e do milênio na Atualidade, do heroico no cotidiano, é uma verdadeira História Normal do Povo (CÂMARA CASCUDO, 1986, p.15).

Na formação da própria identidade, os seres humanos, através das crenças, costumes e tradições, fixam valores que tendem a identificá-los como pertencentes a um determinado grupo. “O folclore seria então o conjunto de tradições, adivinhações, provérbios, superstições de uma comunidade” (NAVA, 2006, p.135).

Esses valores identitários fazem parte de um patrimônio cultural, cujo valor é inestimável. Por isso, na escala de valores, o folclore vai ser considerado um grande patrimônio abastecido pelos hábitos internos e externos à comunidade de origem. Referindo a esse item Câmara Cascudo (1967, p.9) ressalta:

Todos os países do Mundo, raças, grupos humanos, famílias, classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume. Esse patrimônio é milenar e contemporâneo. Cresce com os conhecimentos diários desde que se integrem nos hábitos grupais, domésticos ou nacionais. Esse patrimônio é

o FOLCLORE. *Folk*, povo, nação, família, parentalha. *Lore*, instrução, conhecimento na acepção da consciência individual do saber. Saber que sabe. Contemporaneidade, atualização imediatista do conhecimento.

Nesse caso, se o folclore (povo e saber) é um patrimônio de um povo, então elencamos que as expressões culturais estão presentes naquilo que se cultiva coletivamente dentro da história. Neste sentido, cultura é uma construção humana, e, portanto, o indivíduo isolado não cria cultura e nem faz parte dela. Para criá-la é necessário se socializar para fazer parte desse processo cultural, cuja memória é mantida pela tradição. Sobre a memória cultural Câmara Cascudo (1971, p.9) cita que:

A Memória é a Imaginação do Povo, mantida comunicável pela Tradição, movimentando as Culturas, convergidas para o Uso, através do Tempo. Essas Culturas constituem quase a Civilização nos grupos humanos. Mas existe um patrimônio de observações que se tornam Normas. Normas fixadas no Costume, interpretando a Mentalidade popular. [...] Não lhe sentimos a poderosa influência, como não percebemos a pressão atmosférica em função normal. Nem provocam atenção porque vivem no habitualismo quotidiano.

A denominação “mentalidade popular” é manifestada pelo imaginário cultural, presente no cotidiano de uma comunidade *folk*, que segundo Beltrão (1980) são formadas por grupos denominados rurais e urbanos que, culturalmente, vivem à margem da cultura, por isso, essa cultura vai ser classificada de marginal.

Na análise de Beltrão (1980) há duas formas de culturas às quais o indivíduo, culturalmente falando, está à margem: a cultura hegemônica (classificada de cultura dominante) manipulada pelas elites sociais detentoras do poder, e a cultura contra hegemônica (classificada de *folk*) abraçada pela classe que vive à margem da sociedade, cuja identidade se encontra nas manifestações populares, tais como: folclore, devoção popular etc.

Esses elementos fazem com que “em determinados momentos, a cultura popular resiste e impugna a cultura hegemônica e em outros reproduz a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas” (ESCOSTEGUY, 2006, p.147).

Para manter-se viva, como expressão máxima da identidade popular, a cultura, denominada subalterna, materializa as suas manifestações, fruto do imaginário coletivo, presente nas brincadeiras folclóricas, na produção de textos literários (cordel, repentes, poesias, lendas etc), na religiosidade popular (rezas, benzimentos, devoções aos santos etc), e outras.

Por isso, os estudos folkcomunicacionais a partir dessas manifestações vão identificar uma estreita relação entre o sujeito e o texto. Cruz (1986) comungando dessa relação

comunicacional que há entre o sujeito e o texto, referindo-se a Pierce, desponta a ideia formativa existente entre objeto, representação, interpretante.

Sem dúvida, esses três elementos, que também estão presentes na semiologia, são adotados com frequência pelas culturas populares, acima de tudo no campo da devoção popular. Visto que, o mundo votivo se abastece dos bens simbólicos presentes no campo do imaginário sociocultural que serão estudados adiante.

Por isso, a Folkcomunicação além de se abastecer dos elementos receptíveis, se abastece das mediações que estão em sua volta e da evolução simbólico que constitui o imaginário que é fruto da evolução cultural.

A folkcomunicação não se ocupa em estudar somente as manifestações folclóricas, mas focaliza também os seus estudos nas manifestações religiosas que, por sua vez, são de suma importância para a compreensão do processo comunicacional popular. Por outro lado, o estudo sobre os fenômenos religiosos é um passo fundamental para compreender a cultura.

Carlos Brandão (1980) enfatiza que: “Ali, ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia”.

Diante dos estudos dos fenômenos religiosos, a religião vai ser conceituada como “o conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se prende, se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais” (BRANDÃO, 1986, p. 39).

Referente à localidade, os fenômenos religiosos têm a sua expressão máxima, dentro das igrejas que cultuam os santos de maneira votiva, como comunicadores entre o ser humano e o Divino. Diante dessa visão, o ser humano é por natureza um ser religioso que, através de orações, promessas e simbologias manifestam a sua fé no sagrado. “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de uma ordem inteiramente diferente das realidades naturais [...]. E a primeira definição que ele dá ao sagrado, é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1956, p.20).

Dentro das manifestações religiosas, sobretudo no Brasil, destacam-se as procissões e romarias, elementos sublimes da fé votiva da massa popular que são estudados pela folkcomunicação.

O catolicismo praticado pela maioria da população brasileira é centrado na figura dos santos, com quem os fiéis se relacionam direta e pessoalmente, sem a mediação do ministro institucional, embora guarde traços comuns ao catolicismo tradicional, sobretudo na importância atribuída aos santos pelo próprio leigo. Enquanto no catolicismo tradicional, os rituais e

representações religiosas são a propriedade coletiva dos fiéis, no catolicismo privatizado, os rituais e as representações religiosas são reapropriações privatizadas dos fiéis, expressando uma resistência passiva ao clero (OLIVEIRA apud SILVA E PAIVA, 2004 p.153).

Na visão do devoto, as promessas são expressões vivas de agradecimentos a Deus pelo milagre realizado através da intercessão dos santos. Nessa relação comunicacional: ser humano e santo; santo e Deus, Deus e ser humano; a comunicação votiva é o canal operacional de interligação com o sagrado. Mesmo que tais pedidos não sejam atendidos pelo santo auxiliador, os devotos não perdem a confiança, pois acreditam que tudo acontecerá de acordo com a providência divina.

A esperança, a fé, o desespero, a aflição, a promessa, a aliança com o divino - o Voto. O alívio, a resposta, a celebração do pacto, o milagre alcançado – o Ex-voto [...]. A realização da tarefa ou atitude de penitência a que o devoto fica assim submetido, pode ser representada tanto por algo material e visível como por ações no plano espiritual ou, ainda, que impliquem em esforço físico e atos de humildade. (ACHE apud SIGRIST, 2006, p. 252)

Portanto, diante dos estudos comunicacionais da devoção popular, a folkcomunicação, quando se direciona para manifestações de cunho religioso, tem por objetivo compreender os aspectos comunicacionais envoltos nos elementos representativos da cultura religiosa. É importante também que haja uma compreensão da comunicação no sentido transcendental, na qual existe uma relação entre o ser humano e o divino.

2. Cultura popular: identidade de um povo

Estudar a folkcomunicação como expressão comunicacional das classes marginalizadas é, em primeiro lugar, mergulhar na tentativa de conhecer a cultura popular tão rica em expressões literárias, religiosas e imagísticas. Nos estudos que a folkcomunicação faz no campo da cultura popular, a realidade simbólica e a mítica exercem a função de proximidade, pois na devoção popular o devoto para manifestar a sua fé, usufrui dos elementos simbólicos para sentir-se mais próximo ou até mesmo sentir-se ouvido pelo sagrado. Contudo, todos esses elementos formados por bens simbólicos são criados pelo sujeito social, que inventa e reinventa na coletividade o ambiente da cultura popular.

Diante dessa invenção e reinvenção humana, surge uma pergunta científica: o que é mesmo “cultura popular”? Em primeiro lugar, buscaremos definir o conceito de cultura popular com base em teóricos que se dedicam a este estudo, alertando para o fato de que há uma complexidade na conceituação desse termo. Isso se dá devido ao dueto composto pelas

palavras cultura, que designa um conceito, e popular que designa outro. Em termos conceituais Chauí (2008, p.55) destaca a gênese da palavra cultura:

Vinda do verbo latino *colere*, na origem, cultura significa o cultivo, o cuidado. Inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com as crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, [...]. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém; era fazer brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

Fazendo uma reflexão histórica sobre a designação do termo cultura popular, Chauí (2008, p.59) aponta que a divisão social em classes vai gerar a divisão da cultura em duas partes: “cultura dominante e cultura dominada”. Essa emancipação sociocultural “evidencia um corte no interior da cultura, entre aquilo que se convencionou chamar de cultura formal, ou seja, a cultura letrada, e a cultura popular, que corre espontaneamente nos veios da sociedade” (CHAUÍ, 2008, p.59).

Na história social, segundo Chauí (2008, p.59), o termo cultura popular recebeu três designações, vejamos:

- 1) Primeira veio do Romantismo do século XIX, afirma que cultura popular é a cultura do povo bom, verdadeiro e justo, ou aquela que exprime a alma da nação e o espírito do povo.
- 2) A segunda veio da ilustração Francesa do século XVIII, considera cultura popular o resíduo de tradição, misto de superstição e ignorância a ser corrigido pela educação do povo.
- 3) A terceira veio dos populismos do século XX, mistura a visão romântica e a iluminista; da visão romântica, mantém a ideia de que a cultura é feita pelo povo, só por isso, é boa e verdadeira; da visão iluminista, mantém a ideia de que essa cultura, por ser feita pelo povo, tende a ser tradicional e atrasada com relação ao seu tempo, precisando, para atualizar-se, de uma ação pedagógica, realizada pelo Estado ou por uma vanguarda política.

Partindo para as reflexões de Cuche (1999, p.149) “as culturas populares revelam-se, na análise, nem inteiramente dependentes, nem inteiramente autônomas, nem pura imitação, nem pura criação”. No entanto, mesmo em meio à dominação, a cultura popular finca seus valores no popular integral, sem perder a sua originalidade, com o intuito de garantir a sua existência, construindo-se paulatinamente na história das relações entre os grupos sociais e nas relações, na maioria das vezes, conflitivas com outras culturas. Seguindo essa ótica, Cuche (2002, p.148) cultiva a ideia de que “as culturas populares são, por definição, culturas de grupos sociais subalternos, construídas numa situação de dominação”.

Apesar dos conceitos serem insuficientes para defini-las, segundo Cuche (1999) as culturas populares possuem como características fundamentais a resistência à dominação, à provocação e à contestação, elas manipulam de forma irônica as imposições culturais.

Essa reflexão de Cuche, sobre cultura dominante e dominada, vai ao encontro do pensamento de Chauí (2008, p.58-59) que identifica o lugar da cultura dominante e a sua legitimação:

Graças às análises e críticas da ideologia, sabemos que o lugar da cultura dominante é bastante claro: é o lugar a partir do qual se legitima o exercício da exploração econômica, da dominação política e da exclusão social. Mas esse lugar também torna mais nítida a cultura popular como aquilo que é elaborado pelas classes populares e, em particular, pela classe trabalhadora, segundo o que se faz no polo da dominação, ou seja, como repetição ou como contestação, dependendo das condições históricas e das formas de organização populares.

Para Sodré (1988, p.14) a conceituação de cultura está relacionada “às práticas de organização simbólica, de produção real de sentido, de relacionamento com o real”. Referindo-se à complexidade discursiva que o termo cultura promove, Sullivane (2006, p. 64) salienta que “em cada caso, o sentido da cultura é determinado de forma relacional, ou negativamente, por sua diferenciação com relação a outros naquele discurso”.

Em aprofundamento à afirmação de Sullivane, podemos destacar que o contexto discursivo que engloba a cultura varia de acordo a inserção do ambiente cultural. Ao comentar a reflexão que Raymond Williams fez ao referir-se à cultura, Ribeiro (2004, p.13) atesta que:

Ao afirmar que cultura não é apenas um corpo de trabalho imaginário e intelectual, é também, essencialmente um modo de vida. Williams a identifica com noções mais abstratas, como as de processo, totalidade, história e sociedade.

Ao refletir sobre a cultura popular, Martin-Barbero (2003) destaca a atuação dos anarquistas, que ao produzirem cópias de romances de folhetim e de caricaturas e lerem periódicos coletivamente, estavam forjando uma relação entre cultura e povo. A cultura popular se faz e refaz, assim, na contradição entre o conservadorismo das formas e a rebeldia dos conteúdos:

Se algo nos ensinou é a prestar atenção à trama: que nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não é de resistência, e que nem tudo que vem ‘de cima’ são valores da

classe dominante, pois há coisas que vindo de lá respondem a outras lógicas que não são as da dominação (MARTIN-BARBERO, 2003, p.119).

Refletindo sobre algumas questões populares, partindo do pressuposto das raízes históricas do termo, Ortiz (1992, p.6) comenta que “a ideia de ‘cultura popular’ ter sido inventada foi sendo progressivamente lapidada pelos diferentes grupos intelectuais”.

Dessa forma, a cultura popular é considerada uma criação dos intelectuais, que com diferentes intenções buscam compreender as tradições. Contudo, cultura popular é definida como “o elemento simbólico que permite aos intelectuais tomar consciência e expressar a situação periférica que seus países vivenciam” (ORTIZ, 1992, p.66).

Hall (2003, p.43) observando o processo cultural desenvolvido pela sociedade define que a “cultura é uma produção, por isso, tem sua matéria-prima, seus recursos, seu trabalho produtivo”. Essa forma de produção adotada pela cultura não deixa de lado a concepção de significados e significantes que nos permite, enquanto sujeitos, renovar-nos em nossas tradições.

Ao tratar dos temas “Multicultural” e “Multiculturalismo”, Hall faz uma distinção entre ambos, com intuito de esclarecer os seus significados, já que a tendência é querer objetivá-los a um mesmo fim. Embora os termos apresentem uma diferenciação, quanto às suas funções, são considerados hoje “interdependentes”, fato que nos impossibilita separá-los.

Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original. O termo multiculturalismo é substantivo. Refere-se às estratégias de políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade geradas pelas sociedades multiculturais (HALL, 2008, p.50).

Seguindo essa linha de pensamento, Hall (2008, p.50) desenvolve a partir da sociedade britânica, a ideia de que o multiculturalismo é uma variável de “ideais” e “práticas sociais” e, portanto, não deve ser concebido como uma doutrina absoluta que endossa um “ideal utópico”. Mas deve ser entendido como um “processo de estratégias políticas sempre inacabadas”.

Nos estudos folkcomunicacionais a questão multicultural está presente, acima de tudo, no campo que tange à devoção popular presentes nas comunidades votivas. A saber, Hall (2008) designa o termo “comunidade” ao senso de identidade existente entre os indivíduos pertencentes a um mesmo grupo.

Contudo, convém esclarecer que Stuart Hall ao debater o tema da identidade como sentimento de pertença a um grupo (comunidade) não aponta as questões raciais, pois “conceitualmente, a categoria raça não é científica [...]. Raça é uma questão política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão, o racismo” (Hall, 2008, p.66).

Embora os conceitos sobre cultura sejam considerados complexos, os fundadores dos estudos culturais: Raymond Williams, Richard Hoggart, Thompson apresentam um novo olhar ao conceito de cultura. Segundo Yúdice (2006, p.126):

Os fundadores dos estudos culturais como uma realização das civilizações, mas como estratégias e meios pelos quais a língua e valores de diferentes classes sociais refletem um senso particular de comunidade ainda que acomodada o lugar disponibilizado para aquela comunidade, dentro da disputa de culturas que faz uma nação.

As convergências culturais sempre existiram, talvez pela necessidade hegemônica de se autoafirmarem com o intuito de garantir a sua existência na sociedade globalizada. No campo da cultura popular, essas convergências são identificáveis, tanto no universo folclórico como no religioso. Isso se dá, principalmente, na encruzilhada do profano com o sagrado.

Portanto, em vista de uma aproximação apropriada, a folkcomunicação por meio dos estudos da cultura, visa identificar no mundo folclórico e religioso as manifestações comunicacionais que convergem e ao mesmo tempo unificam esses dois campos.

3. Uma abordagem sociocultural da Estrutura de Sentimento de Raymond Williams

Todos os acontecimentos socioculturais que marcaram épocas e que hoje são estudados e aprofundados por nós defendiam uma ideologia identitária que tinha em si um valor inestimável, uma vez que a sociedade, em meio a tantas transformações, tende a reproduzir os acontecimentos afastando-se da vivência de uma época. É certo que os acontecimentos, embora sendo analisados após o ocorrido, estão em constante transformação.

Diante dessa análise sociocultural, Raymond Williams vai chegar à conclusão de que por detrás dos acontecimentos sociais há uma estrutura de sentimento, que procura articular a experiência intelectual à prática concreta.

Esse conceito foge, segundo a intenção de Williams (1979), aos parâmetros das estruturas institucionais formadas, que devido aos acontecimentos do momento podem manter-se ou não vivas. Segundo ele:

A análise se centraliza então nas relações entre essas instituições produzidas, formações e experiências, de modo que agora, como naquele passado produzido, somente formas fixas explícitas existem, e a presença viva se está sempre por definição, afastando (WILLIAMS, 1979, p.130).

Nessa concepção de Williams os acontecimentos sociais não podem ser resumidos, simplesmente, a um sentimento que ficou no passado. Embora as instituições sociais apresentem alguns valores que sustentem na sua trajetória uma ideologia, não podem ser avaliadas como produtos acabados ou fixados, mas sim, como instituições vivas e atuantes que carregam, no presente momento, sentimentos que estão em constante transformação na vida social e cultural.

Se o social é sempre passado, no sentido de que é sempre formado, temos na verdade de encontrar outros termos para a experiência inegável do presente: não só o presente temporal, a realização deste instante, mas o presente específico de ser (WILLIAMS, 1979, p.130).

A fixação das formas sociais como vimos acima vão ser criticadas ironicamente por Williams (1979, p.130), quando afirma que “elas existem e são vividas de forma específica e definitiva, em formas singulares e em desenvolvimento”.

Na análise e aprofundamento dos sentimentos há complexidades de valores que são reconhecidos pelo autor, como ele mesmo salienta: “Estamos então definindo esses elementos como uma ‘estrutura’: como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão” (WILLIAMS, 1979, p.134).

A estrutura de sentimento presente na literatura e na obra de arte não serve somente de elo entre uma geração e uma época, mas também para compreender alguns fenômenos socioculturais, cujas convenções se renovam. Segundo Williams (1979, p.18):

Muitas vezes, quando essa estrutura de sentimento tiver sido absorvida, são as conexões, as correspondências, e até mesmo as semelhanças de época, que mais saltam à vista. O que era então uma estrutura vivida é agora uma estrutura registrada, que pode ser examinada, identificada e até generalizada. [...] O que isso significa na prática é a criação de novas convenções e de novas formas.

Em meio a essa estrutura existente na obra de arte, é possível “relacionar uma obra de arte com qualquer aspecto da totalidade observada pode ser, em diferentes graus, bastante produtivo [...], e só pode ser percebido através da própria experiência da obra de arte” (CEVASCO, 2001, p.152).

Segundo Cevalco (2001), Williams querendo contrapor o conceito de ideologia e a visão de mundo criou o termo sentimento e, por outro lado, a palavra estrutura que “opera nos mais delicados e intangíveis aspectos de nossas atividades” (p.152). Neste sentido, estrutura de sentimento, na visão de Cevalco (2001), está associada às práticas e hábitos sugestivamente sociais e mentais. Segundo Williams (1979, p.13):

A ideia de uma estrutura de sentimentos pode ser especificamente relacionada à evidência de formas e convenções, figuras semânticas, que na arte e na literatura estão quase sempre entre as primeiras indicações que tal estrutura está se formando.

Seguindo essa linha de pensamento Cevalco (2001, p.150) ao analisar a estrutura de sentimento discorre que “Ideologia se apresenta, em seus diversos sentidos, como um sistema relativamente formal de valores, crenças e ideias que pode ser abstraído de um todo social, como uma visão de mundo ou de classe”. Por conseguinte, Williams (1979, p.131) referindo-se à arte, afirma que a estrutura “é sempre um processo formativo com um presente específico”.

No cenário sociocultural, Williams (1979) observa que a realidade, uma vez afirmada e vivenciada na prática, apresenta nas próprias formas um universo oposto a outras formas vigentes. Nos apontamentos feitos por Williams (1979, p.131) são observados “O subjetivo em distinção do objetivo; a experiência em oposição à crença; o sentimento em oposição ao pensamento; o imediato em oposição ao geral; o pessoal em oposição ao social”.

Em julgamento a esses elementos que se opõem ao social se reduz as formas fixas. Por isso, a estrutura de sentimento presente no social vem sendo substituída por elementos subjulgados aquém da estrutura sociocultural pré-estabelecida.

Depois de ter cursado Letras, Raymond Williams serviu o exército na Segunda Guerra Mundial, fato que, devido a algumas mudanças políticas e religiosas, o levou a fazer uma reflexão sobre a cultura.

Constatei que uma única palavra me preocupava, cultura, que parecia escutar-se com muito mais frequência: não só em comparação com as conversas em um regimento de artilharia ou em minha própria família, senão em um cortejo direto com o ambiente universitário de poucos anos atrás (WILLIAMS, 2003a, p.16).

No período pós-guerra, as estruturas sociais, econômicas e políticas da Europa vão estar fragilizadas. Por isso, o termo cultura vai ganhar duas resignações, segundo Williams

(2003, p.16), “no campo literário indica uma formação de valores; nas discussões gerais modo de vida particular”.

Na trajetória intelectual vai ser conhecido como uma das mentes mais insígnias do pensamento Marxista do período pós-guerra. Escreveu várias obras que mais tarde influenciaram os estudos culturais. Na visão de Cevalco (2001, p.184), a inquietude de Williams era aprofundar os autores consagrados com intuito de responder à pergunta: “Como esses autores estão lidando com a forma herdada do século XVIII, respondendo às pressões e limites do seu tempo”?

Como grande pensador, Williams vai buscar na literatura e na arte a retratação de um sentimento social que marcou uma determinada época. Por isso, segundo ele, “a mais forte barreira ao reconhecimento da atividade cultural humana é essa transformação imediata e regular da experiência em produtos acabados” (WILLIAMS, 1979, p.130).

Williams abriu as portas, a partir da estrutura de sentimento, às gerações posteriores ao entendimento de um sentimento sociocultural não fixado em um saudosismo, mas sim, a um sentimento que vive em constante transformação, acima de tudo nos folguedos populares. É certo que a estrutura de sentimento de Williams pode ser identificada, além do campo sociocultural, também nos campos da política, da religião, econômica, no folclore etc.

Portanto, as reflexões feitas por Williams sobre a estrutura de sentimento presentes na arte e na literatura o levaram a compreender a vida sociocultural do seu tempo e devem ser consideradas um legado à compreensão da estrutura de sentimento que perdura na vida social e cultural nos tempos atuais. Devido a essas reflexões, Raymond Williams vai ser considerado, pelos grandes estudiosos, um dos fundadores dos estudos culturais e um grande pensador da cultura e das análises literárias e sociológicas.

4. O imaginário na esfera sociocultural

Nas definições acentuadas ao termo imaginário e cultura, Sérgio Gonçalves destaca no seu artigo “Cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano: caminhos possíveis de reflexão teórica” que a questão do “imaginário” se dá na construção histórica de interação entre sujeitos.

A palavra imaginário diz respeito ao conjunto de valores, símbolos e formas de representar e organizar o cotidiano de um determinado grupo ou sociedade. Enquanto realidade não estabelecida, o termo trata principalmente de um sistema de significados que governa ou orienta uma dada estrutura social. Assim, o conceito de imaginário social deve ser entendido como uma

construção histórica definida pelas interações cotidianas dos sujeitos (históricos) na sociedade (GONÇALVES, 2008, p.2-3).

Mafessoli relaciona imaginário e cultura, deixando claro que, antropológicamente, o imaginário está, em parte, presente na cultura, mas esta não se reduz só ao imaginário.

A cultura pode ser identificada de forma precisa, seja por meio das grandes obras da cultura [...], no sentido mais amplo, antropológico, os fatos da vida cotidiana, as formas de organização de uma sociedade, os costumes etc. O imaginário permanece numa dimensão ambiental, uma matriz uma atmosfera, aquilo que Walter Benjamin chama de aura (MAFESSOLI, 2001, p.75).

Na concepção de Gilberto Durand (2002, p.21) o imaginário vai passar por um processo de desvalorização frente ao pensamento ocidental, pois “a filosofia francesa tem por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação”. A tentativa de reduzir a imaginação foi ponto de discurso entre os teóricos.

De acordo com Durand (2002, p.22) Bergson defendia que “a imaginação reduz-se à memória, a uma espécie de contador da existência, que funciona mal no abandono do sonho, mas que volta regularizar-se pela atenção perspectiva à vida”.

Esse posicionamento de Bergson, como salienta Durand (2002), não tira a imagem do seu papel de subalterna e subjugada pela psicologia, mais tarde Sartre vai criticar tanto a “teoria clássica” como a “bergsoniana” que tentavam “coisificar a imagem”. Em respostas a essas teorias, segundo Durand (2002, p.22) Sartre preconiza o método fenomenológico que revela as duas características da imagem:

A primeira característica que a descrição fenomenológica revela é que ela é uma consciência, como qualquer consciência, é antes de qualquer coisa transcendente. A segunda característica é que o objeto imaginado é dado imediatamente no que é, enquanto o saber perceptivo se forma lentamente por aproximações sucessivas.

O posicionamento de Sartre ao abordar a fenomenologia da imaginação vai ser criticado pelo simples fato, de acordo com Durand (2002, p.25), de ter “subtraído a compreensão da imaginação por uma aplicação restrita do método fenomenológico, empobrecido pelo solipsismo psicológico”.

Levando essa problemática à teoria psicanalítica, “o imaginário refere-se a ‘processos primários’, o modo inconsciente de funcionamento do psiquismo, cuja manifestação mais evidente é o sonho” (SODRÈ, 2009, p.24). A reflexão sobre o imaginário repercutiu no

campo da psicanálise que se ocupou em “demonstrar a identificação imaginária ou identificação com a imagem de semelhante caracteriza o eu” (SODRÉ, 2009, p.24).

As discussões que englobavam o imaginário atingiu o campo do discurso, causando uma reação comparativa entre as ordens simbólicas e as imaginárias.

Enquanto que a ordem simbólica implica uma mediação entre discurso e o mundo [...], o imaginário passa por cima das mediações, zera a história e dá margens à constituição de possíveis. É assim que o imaginário social, não raro concebido como um estoque de representações congeladas se transforma em imaginário ativo, coletivo e estratégico (SODRÉ, 2009, p. 24).

Nos aprofundamentos de Sodré (2009), um exemplo típico dessa dimensão que envolve o simbólico e o imaginário social é a própria constituição das chamadas “comunidades litúrgicas” de culto afro brasileiros que, na sua base beberam dos ensinamentos deixados pelos sacerdotes do milênio “cultos dos orixás” que foram arrancados de suas terras e trazidos ao Brasil como escravos.

Esse fato gerou nas comunidades litúrgicas novas formas de afirmações étnicas e religiosas. Dentre as religiosas destacamos a “religiosidade” que, a princípio, se difere do conceito de religião no sentido europeu de “monopolização da fé”. A afirmação histórica desses cultos se deu através de um processo de afirmação dentro da história em meio a uma “complexidade” de modelos “civilizatórios”. Segundo Sodré (2009, p.26):

Na cosmovisão desses cultos se colocaram em primeiro plano o reconhecimento do aqui e agora da existência, as relações interpessoais concretas, a experiência simbólica do mundo, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas e a alegria frente ao real.

O pensamento de Sodré ao apresentar a cosmovisão dos cultos afro-brasileiros coaduna-se ao pensamento de Mafessoli, (2001, p.80) que apresenta o imaginário inserido na cosmovisão de mundo: “O imaginário é determinado pela ideia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma ideia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não racional”.

Neste sentido, pode-se dizer que o imaginário faz parte da produção cultural e simbólica das comunidades humanas. Portanto, “o imaginário circula através da história, das culturas e dos grupos sociais. É um fenômeno coletivo, social e histórico” (LEGROS et al, 2007, p.10). Todavia, Baczako (1986, p.311) referindo-se ao imaginário social o apresenta dentro do sistema de valores que leva os indivíduos à ação em comum:

Com efeito, o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo em que constitui um apelo à ação, um apelo a comportar-se de determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum.

Cornelius Castoriadis vai defender a ideia de que a imaginação é puramente criação humana que sofre mudança de acordo com o imaginário social, por isso cada sociedade produz a sua imaginação. Castoriadis (1987) destaca a ideia das formas (organização, ordem e desordem) sociais que cada sociedade apresenta. Sobre este ponto descreve:

Somos fragmentos ambulantes da instituição de nossa sociedade [...]. A instituição produz indivíduos conforme suas normas, e estes indivíduos, dada a sua construção, não apenas são capazes de, mas obrigados a, reproduzir a instituição (CASTORIADIS, 1987, p.230).

O processo da instituição da sociedade, identificado por Castoriadis, não é composto simplesmente por uma instituição, mas por várias instituições que formam um tecido, denominado de *magma* das significações imaginárias sociais.

Denomino imaginárias essas significações porque elas não correspondem a, e não se esgotam em, referências a elementos racionais ou reais, e porque são introduzidas por uma criação. E as denomino sociais, pois elas somente existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo (CASTORIADIS, 1987, p.231).

Com estas denominações, Castoriadis (1987, p. 232) ostenta que: “a instituição é que denomina o que é e o que não é real, o que tem um sentido e o que é desprovido dele”. Na complexidade social as instituições sustentam ostensivamente a sociedade que, por sua vez, interpreta, inventa e reinventa os seus valores. Por isso, “toda sociedade é uma construção, uma constituição, uma criação de um mundo, de seu próprio mundo” (CASTORIADIS, 1987, p.232). Contudo, diante desse texto, o imaginário social torna-se compreensível à vida social, uma vez que, a própria instituição o oficializa enquanto tal. Em suma, podemos destacar que o imaginário interage na vida coletiva das sociedades humanas. Portanto, a sua atuação é percebível tanto na organização social, como no desenvolvimento da cultura.

5. O mito no imaginário social

No que se refere à realidade mítica, é preciso admitir que, toda cultura tem suas lendas e seus mitos como elementos imagísticos que dão sentido ao cotidiano sociocultural de uma determinada sociedade. Por isso, “o mito é um modo pelo qual a sociedade investe de significações o mundo e sua própria vida no mundo, um mundo e uma vida que, de outro modo, seriam desprovidos de sentidos” (CASTORIADIS, 1987, p.235).

No sentido real, Roland Barthes descarta a ideia do mito ser entendido como um objeto ou simplesmente uma ideia. O mito é mais que uma ideia, é um modo de significação das formas. “O mito não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela forma que se pronuncia, seus limites são formas não substancias” (BARTHES, 2002, p.199, tradução nossa).

Esta concepção barthesiana inclui o mito na realidade linguística presente no imaginário cultural. Por isso, “todos os materiais do mito são representativos ou gráficos, pressupõe-se uma consciência significativa que pode raciocinar sobre eles independentemente de sua matéria” (BARTHES, 2002, p.201, tradução nossa).

Partilhando um pouco mais a definição de Mito, Barthes (2003, p.248-249) comunga da ideia de que “a mitologia participa de uma construção do mundo; a mitologia é uma concordância com o mundo, não como ele é, mas como pretende sê-lo”.

Neste sentido, no cotidiano da vida social, os mitos são histórias que foram criadas e contextualizadas, tanto pelo senso comum como pelas ciências filosóficas e, também, pela própria literatura presente nas festas populares (folclore), que legitimam a sua existência, a partir do imaginário coletivo. Em curso, o mito se indumenta da realidade para tornar mais atrativo e plausível as suas versões.

Diante desse colóquio, o mito pode ser definido como uma narrativa composta de várias versões ou um conjunto incompleto sempre aberto, essa é a visão de Lévi-Strauss (1991, p.241) que sustenta:

Essa estrutura do mito, constituída por camadas ad infinitum reproduz no seio de cada versão, cujos episódios, aparentemente sucessível ao modo de um modelo fundamental apresentado sob um número de perspectivas diferentes iguais ao das versões.

Na mesma linha de profundidade conceitual, o mito, segundo Rocha (1986, p.65), é “uma narrativa através da qual uma sociedade se expressa, indica seus caminhos, discute

cosigo mesma [...]. Seu registro é o do imaginário”. Ao estudar o mito Greimas (1985, p.14, tradução nossa) observou que:

A mitologia é a expressão da cultura de uma sociedade; enquanto texto cultural, ela pode e deve ser lida e interpretada com a ajuda de um sistema interno que a organiza e não pelas categorias apriorísticas que lhe seriam impostas do exterior.

Por ser considerado uma realidade cultural complexa, Micea Eliade (1972, p.9) vê o mito como algo sagrado, composto de feitos realizados por seres sobrenaturais, revelando, dessa forma, a sacralidade das coisas criadas.

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total. [...] O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

As conceituações míticas, que acabamos por defini-las, nos levam à compreensão de que as estruturas do imaginário vigentes no cotidiano das culturas são fatores preponderantes na organização das estruturas sociais.

Portanto, frente a essas informações, podemos concluir ressaltando que o mito enriquece o imaginário social, gerando, assim, uma comunicação coletiva que se universaliza nos ritmos, cores, cantos e poesias, dinamizando, dessa forma, o imaginário coletivo presente na vida e na cultura de um povo. Por isso, a cultura popular, foco de estudo da folkcomunicação, não para de se inovar, pois tudo o que é “imaginário”, uma vez apresentado e vivenciado, torna-se um evento identitário que é enriquecido e afirmado, não só pelo universo literário, mas também, pelo universo folkcomunicacional.

Dando continuidade ao estudo, abordaremos no capítulo a seguir, a análise folkcomunicacional da religiosidade popular, enfatizando os conceitos de religiosidade, a questão canônica dos santos, e o complexo campo simbólico ao qual a comunicação votiva se desenvolve.

CAPÍTULO II

UMA ANÁLISE FOLKCOMUNICACIONAL DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Neste capítulo será abordado o conceito de religiosidade popular, mas para isso, destacaremos o lugar que [a religiosidade] ocupa na reflexão teológica da América Latina, estendendo este conceito à matriz da religiosidade brasileira. A partir destas reflexões, partiremos aos estudos da canonicidade dos santos e à questão do espaço que o sagrado ocupa na religiosidade e, por fim, faremos uma análise folkcomunicacional da comunicação votiva.

1. Definindo religiosidade popular

Ao estudarmos o campo religioso, é compreensível defini-lo como um espaço que envolve duas realidades: visível e transcendental. A realidade visível se refere ao mundo físico, enquanto que a realidade transcendental se refere ao metafísico (sagrado). Na abordagem feita pela fenomenologia da religião, o ser humano de todos os tempos é considerado por natureza um ser religioso. Neste sentido, a religião se torna uma busca incansável pelo sagrado. Todavia, não é uma busca subjetiva, mas coletiva. Por isso, além de ver a religião como um fenômeno coletivo, o sociólogo Durkheim (2000, p.32), a apresenta como:

Um sistema solidário de crenças e de prática relativas a coisas sagradas, isto é, separadas proibidas, crenças e prática que se reúnem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem.

Mergulhando no pensamento religioso de Émile Durkheim, percebemos as categorizações que as pessoas fazem das coisas que veem através da religião, nesse caso, as coisas tidas como reais e ideais estão submetidas ao nascimento e à morte. A religião, por sua vez, é a forma de se refletir sobre a realidade. Por isso, a comunicação com o sagrado revela a verdadeira função da religião.

A função da religião é de fazer agir-nos a viver. O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. [...]. Acredita salvo do mal sob qualquer forma. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé (DURKHEIM, 1996, p.30).

No pensamento Durkheimiano, a religião apresenta características próprias que representa o sagrado, a sua natureza, a sua virtude e as suas relações. Na explicação de Durkheim (1996, p.19-20):

[...] As crenças, os mitos, os dogmas e as lendas são as representações ou sistemas de representações que expressam a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhe são atribuídos, ou suas relações umas com as outras e com as coisas profanas.

Partindo para o campo da fenomenologia da religião “todo rito, todo mito, toda crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e, por conseguinte, implica as noções de ser, significação e verdade” (ELIADE, 1989, p.45). Todavia, essa experiência com o sagrado se submete a duas realidades: uma subjetiva (sujeito individual) e outra coletiva (sujeito interativo).

Em meio à coletividade do sujeito, o campo religioso, devido à interação entre os sujeitos, que parte da subjetividade para a coletividade, o sujeito coletivo, agora se torna sujeito criador de manifestações religiosas, dentre elas citaremos a religiosidade popular, que abordaremos agora neste item.

Com isso, de antemão, vejamos dentre tantos valores, de acordo com Gois (2004, p.8) o que a religiosidade popular nos apresenta:

- 1) Uma religiosidade presente em todo ser humano;
- 2) Uma motivação e até necessidade para celebrar esta religiosidade em alguns momentos da vida;
- 3) Uma transmissão de valores religiosos como herança de geração a geração;
- 4) Uma constante busca de pistas, direcionando aquilo que mais agrada ao povo.

Diante desta análise, é possível atestar que a religiosidade enriquece a tradição de uma comunidade, de um povo, ou seja, ela é “um vasto campo de semeadura” (GOIS, 2004, p.9). Por isso, veremos a seguir, como o catolicismo romano concebe e ao mesmo tempo conceitua a religiosidade popular. Visto que, a religiosidade popular é um campo fértil e complexo de manifestações da fé. Vejamos como se prosseguem essas concepções e manifestações.

A religiosidade popular, cuja denominação se volta para o popular massivo e o sagrado, vai ser definida pela Segunda Conferencia de Medellín², realizada pelo episcopado católico latino-americano, em 1968, em Medellín (Colômbia) como:

A expressão religiosidade popular é fruto de um estudo aprofundado de uma evangelização do tempo da Catequista, com características especiais. É uma religiosidade de votos e promessas, peregrinação e de sem-número de devoções, baseada na recepção dos sacramentos [...]. Percebe-se na expressão religiosidade popular uma enorme reserva de virtudes autenticamente cristãs, especialmente na linha da caridade (MEDELLIN n.13).

Antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), surgiu outra expressão referente à religiosidade, a chamada "piedade popular". Durante o Vaticano II esses dois termos vão ser oficializados como aspectos positivos referentes ao sagrado.

A religiosidade popular apresenta aspectos positivos como senso do sagrado e do transcendente; disponibilidade para ouvir a palavra de Deus [...], capacidade para rezar; sentido de amizade, caridade e união familiar; capacidade de sofrer e reparar; significação cristã em situações irreparáveis; desprendimento das coisas materiais (EVANGELLI NUNTIANDI n. 19).

A realidade votiva que a religiosidade popular apresenta, transporta o fiel devoto, no âmbito imagístico, à realidade transcendental, pois, nesse ambiente, “o peregrino vive a experiência de um mistério que supera, não só da transcendência de Deus, mas também da Igreja que transcende sua família e seu bairro” (EVANGELLI NUNTIANDI n. 260).

Neste sentido, é conveniente destacar que, mesmo sendo uma expressão votiva que aglomera multidões, a piedade popular não é uma espiritualidade de massa, pois cada fiel, embora fazendo parte do mesmo ambiente litúrgico (comunitário), tem a maneira própria de se relacionar com o sagrado.

² A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, na Colômbia, no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, convocada pelo Papa Paulo VI. Foi abordada a seguinte temática: “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. A solicitude pastoral se voltou para três grandes setores: **Primeiro setor** - Promoção do homem e dos povos do continente para os valores da justiça, da paz, da educação e do amor conjugal. **Segundo setor** - Os povos deste continente e suas elites, que por estarem num processo de profunda mutação de suas condições de vida e de seus valores, requerem uma adaptada evangelização e educação na fé, através da catequese e da Liturgia. **Terceiro setor** - os problemas relativos aos membros da Igreja. E preciso intensificar sua unidade e ação pastoral através de estruturas visíveis, também adaptadas às novas condições do continente.

Nos diferentes momentos das luta cotidiana, muitos recorrem a algum sinal do amor de Deus: um crucifixo, um rosário, uma vela que se acende para acompanhar um filho doente em sua enfermidade, um Pai-Nosso recitado entre lágrimas, um olhar entranhável a uma imagem de Maria, um sorriso dirigido ao Céu em meio a uma alegria singela (EVANGELLI NUNTIANDI n.261).

Na prática votiva da piedade popular há, na vida dos devotos, uma identificação autêntica com Cristo sofredor. Por isso, no pagamento de promessas o devoto apresenta situações diversas: velas do tamanho do devoto, objetos de cera que representam partes do corpo humano que ficaram curadas (cabeça, braços, pernas etc), penitências como andar de joelho, deitar no chão com velas envolto ao corpo etc. É certo que o “nosso povo se identifica particularmente com o Cristo sofredor, olham-no, beijam-no ou tocam seus pés machucados” (EVANGELLI NUNTIANDI n.262).

No documento da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, intitulado documento de Puebla (1979), a religiosidade popular “é essencialmente um conjunto de valores que, com sabedoria cristã, respondem às grandes interrogações da existência” (n. 448). O Catecismo da Igreja Católica pontua que a religiosidade popular se expressa nas várias formas de piedade popular:

O sentimento religioso do povo cristão desde sempre encontrou a sua expressão em variadas formas de piedade, que rodeiam a vida sacramental da Igreja, tais como a veneração das relíquias, as visitas aos santuários, as peregrinações, as procissões, a Via- sacra, as danças religiosas, o rosário, as medalhas etc (n.1674).

Fazendo uma abordagem teológica, observa-se que as crenças e ritos de devoção são as grandes marcas da religiosidade popular. Na Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, o Papa Paulo VI enfatizou que, “[a religiosidade popular] torna as pessoas capazes para terem rasgos de generosidade e predispõe-nas para o sacrifício até ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé” (n.48).

Essa afirmação inibiu a ideia de uma religiosidade que carregava características mágicas, dando espaço a um profundo reconhecimento da ação divina como resposta às petições feitas pelo fiel devoto. Neste sentido, a Evangelii Nuntiandi discorre que:

[A religiosidade popular] comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante etc. Ela, depois, suscita atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida cotidiana, desapego, aceitação dos outros, dedicação, devoção etc. Em

virtude destes aspectos, nós chamamos-lhe de bom grado "piedade popular", no sentido religião do povo, em vez de religiosidade (n.48).

É certo que o devoto ao viver a religiosidade busca no cotidiano, além dos milagres, a proteção. Isso significa que, se o devoto não tem alcançado ainda a graça dos céus, o seu pedido continua valendo, desde que não se desligue do sagrado. Diante desta afirmação, fica claro que a praticidade da religiosidade popular passa pela experiência do esperar pela graça pedida.

Portanto, ressaltamos que a religiosidade popular é para a vida do fiel devoto um legado de espiritualidade e riqueza humanitária. É o legado contribuinte aos estudos da folkcomunicação. Por ser um campo complexo, a religiosidade popular apresenta em termos comunicacionais, interações e linguagem própria que enaltecem o discurso que caracteriza o campo religioso.

2. O lugar da religiosidade popular na teologia da América Latina

No processo de colonização dos povos latino-americanos foi introduzida uma matriz religiosa com fundamento histórico cristão: a religiosidade popular. Por isso, historicamente, a Igreja Católica Apostólica Romana voltou o olhar a América Latina, desde o Concílio de Trento ao Concílio Vaticano II, como destaca Ribeiro (1984, p.18-19):

O primeiro marcou pela sua influência trazida pelos espanhóis e portugueses leigos e clérigos. Toda renovação e a espiritualidade florescente na Espanha, transportadas à América, gestaram um catolicismo próprio, que está presente hoje como um substrato católico nos povos latino americanos. O Vaticano II, em sua típica tradução que se chama 'Medellín' e continuada em Puebla, foi o ponto de partida para toda pujança criativa da Igreja na América latina. Os dois concílios marcaram radicalmente não só a catolicidade oficial, mas, sobretudo a popular em toda a sua extensão.

Por outro lado, a matriz da religiosidade popular da América Latina não teve as suas raízes fincadas somente na influência europeia, mas outros povos também deram a sua colaboração. Dentre eles, estão as ações religiosas dos indígenas que se converteram ao cristianismo, dando ênfase ao movimento desencadeado pelo índio Juan Diego, que hoje é o símbolo de devoção popular em toda América: a devoção a Nossa Senhora Guadalupe (RIBEIRO, 1984, p.20). Por outro lado, temos também a influência africana, que fundou as religiões afro-americanas, acentuadas no religioso popular da América Latina.

Sobre o posicionamento oficial da Igreja Católica, referente a esta temática, destacaremos o parecer dos documentos do CELAM – (Conferência Episcopal Latino-Americana): Santo Domingo, Puebla, Medellín e Aparecida.

Na IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Santo Domingo, em outubro de 1992, que tinha como tema central “a nova evangelização”, a religiosidade popular foi apresentada em pauta de discussão, uma vez que a realidade religiosa latino-americana é sincrética, como forma de inculturação da fé dos povos.

A religiosidade popular é uma expressão privilegiada da inculturação da fé. Não se trata só de expressões religiosas, mas também de valores, critérios, condutas e atitudes que nascem do dogma católico e constituem a sabedoria de nosso povo, formando-lhe a matriz cultural. Esta celebração da fé, tão importante na vida da Igreja da América Latina e do Caribe (SANTO DOMINGO, n.36).

Na Conferência de Puebla (1979), a temática religiosidade popular foi discutida no contexto em que a realidade latino-americana passava por sérios conflitos econômicos, políticos e sociais, pois a conferência viu que a religiosidade, por ser popular (do povo), abrange todos os setores sociais.

Esta religião do povo é vivida de preferência pelos pobres e simples, mas abrange todos os setores sociais e, às vezes, é um dos poucos vínculos que reúne os homens em nossas nações politicamente tão divididas. Por outro lado, deve sustentar-se que tal unidade contém diversidades múltiplas segundo os grupos sociais, étnicos e, mesmo, as gerações (DOCUMENTO DE PUEBLA, n.447).

Refletindo sobre a vida social dos povos latino-americanos, a conferência de Puebla destacou a situação de exploração e sofrimento que esses povos se encontravam, pois piedosamente eles (povos) encontravam na religiosidade popular consolo para amenizar as dores e angústias cultivando, dessa forma, laços de fraternidade no meio da comunidade em que viviam.

Sociologicamente, motivados pela religiosidade, como cita o documento de Puebla, se “cria ou utiliza dentro de si, em sua convivência mais estreita, alguns espaços para exercer a fraternidade, por exemplo: o bairro, a ladeia, o sindicato, o esporte” (n.452). Nesse ensejo, convém destacar que, na própria religiosidade o bom senso popular manifesta a “capacidade de síntese existencial” (n.448).

Por outro lado, a síntese existencial é a reflexão do sentido da vida: do que é o ser humano e do que é o divino. É uma ação sintética que, na mais pura e inocente sabedoria

popular, tende a interpretar os acontecimentos da vida como vontade de Deus. Essas interpretações são valores cultivados pela própria religiosidade que alavanca a dignidade humana. Sobre esta sabedoria o documento de Puebla destaca:

A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. [...] Esta sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como Filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio de uma vida muito dura (n.448).

Embora apresentando a dignidade da pessoa, as reflexões sobre a religiosidade popular que foram feitas em Puebla, salientaram que “ela é uma forma ativa com que o povo se evangeliza continuamente a si próprio” (n.450). Nesta mesma perspectiva, a segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, na Colômbia, no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, convocada pelo Papa Paulo VI, abordando a temática “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”, abriu um espaço às reflexões sobre a religiosidade popular, visto que, vivemos em um continente cuja religiosidade merece destaque. Entretanto, o Documento de Medellín discorre:

A expressão da religiosidade popular é fruto de uma evangelização realizada desde o tempo da conquista, com características especiais. É uma religiosidade de votos e promessas, de peregrinações e de um número infinito de devoções, baseada na recepção dos sacramentos, especialmente do batismo e da primeira eucaristia, recepção que tem mais consequências sociais que um verdadeiro influ-xo no exercício da vida cristã (n.6,2).

A religiosidade cultivada pelos povos latino-americanos é diversificada, nesse caso, não se pode afirmar que a maneira de viver a sua fé é única. Existe o dinamismo da vivência da fé que se expressa nas formas “simples”, “emotiva” e “comunal”. Por isso, o Documento de Medellín orienta quanto ao julgamento e interpretação da religiosidade popular que:

Ao julgarmos a religiosidade popular, não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes média e alta urbanas, mas do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados (n.6,3).

Por conseguinte, não podemos julgar ou interpretar a religiosidade dos povos latinos, no que concerne à sua origem, dentro de uma realidade ocidentalizada com características urbanas ou elitizada, mas no contexto da cultura rural e urbana marginalizada. Por isso, a

Conferência de Medellín, após analisar a situação da religiosidade popular na América Latina lançou algumas propostas a serem seguidas no campo pastoral:

- a) Realizar estudos sérios e sistemáticos sobre a religiosidade popular e suas manifestações, seja em universidades católicas, seja em outros centros de investigação sócio religiosa (n.10).
- b) Realizar uma pastoral litúrgica e catequética apropriada, não só destinada a pequenos grupos, mas à totalidade do povo de Deus, partindo de um estudo das subculturas próprias, das exigências e aspirações dos homens (n.11).
- c) Impregnar as manifestações populares, como romarias, peregrinações e outras devoções da palavra evangélica. Rever as devoções aos santos para que não sejam tomados só como intercessores, mas também como modelos de vida, imitadores de Cristo. Cuidar para que as devoções e os sacramentos não levem o homem a uma aceitação semifatalista, mas que o eduquem para ser co-criador e gestor de seu destino com Deus (n.12).

Veremos agora a abordagem sobre a religiosidade popular, na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe ou Conferência de Aparecida, inaugurada pelo Papa Bento XVI, em Aparecida, nos dias 13 a 31 de maio de 2007, que teve como tema “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida”. No documento da conferência, a religiosidade popular é vista como a alma dos povos latino-americanos, sendo, portanto, considerada “um tesouro da Igreja na América Latina”, que deve ser protegida e promovida em todos os setores sociais.

Como atesta o documento de Aparecida “[a religiosidade popular] está presente em uma multidão que merece nosso respeito e carinho, porque sua piedade reflete uma sede de Deus que somente os pobres e simples podem conhecer” (n.258).

Contudo, esta religiosidade é uma “maneira”, é um modo, é uma forma onde se recolher as vibrações mais profundas da cultura latino-americana. Segundo o documento de Aparecida, a religiosidade popular “é parte de uma originalidade histórica cultural dos pobres deste continente, e fruto de uma síntese entre as culturas e a fé cristã” (n.264).

Portanto, diante dos aprofundamentos elencados acima sobre a religiosidade popular na teologia na América Latina, convém ressaltar que as devoções religiosas vividas por estes povos, como por exemplo, a devoção aos santos, peregrinações e procissões, vias-sacras, danças religiosas e manifestações de fé e vários rituais sagrados de características populares, são verdadeiros exemplos de fé e devoção dos povos latinos, visto que, “a religiosidade é uma dimensão antropológica, estrutural do ser humano [...] que ocupam um importante papel social de congregar e organizar as pessoas no espaço social” (LIBANIO, 2001, p.100).

3. A Religiosidade popular no Brasil

O Brasil, por ser considerado um continente, devido a sua vasta área territorial, tem uma matriz religiosa complexa e, portanto, rica em manifestações religiosas cujo conhecimento se estende às várias etnias e culturas presentes no sangue do povo brasileiro. Desde a colonização, os grupos que habitavam estas terras, ao entrarem em contato com outras culturas, tentaram preservar a sua religiosidade.

Mesmo depois de o Cristianismo ter fincado em terras brasileiras o Catolicismo Oficial, seguido depois de outras expressões cristãs e de outras religiões. Ainda hoje, a religiosidade dos povos indígenas e dos povos africanos, com máxima expressão, compõe a matriz religiosa brasileira.

Por isso, na formação social do povo brasileiro, a religiosidade, no período colonial, sofreu forte influência das normas oficiais da Igreja Católica.

Em todo o período colonial, ou seja, nos três primeiros séculos de vida cristã no Brasil, dominou incontestemente o catolicismo tradicional (luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar). Durante essa época, apenas os jesuítas e alguns bispos tentaram efetivamente introduzir no Brasil o catolicismo renovado, de inspiração tridentina. Não obstante, esses esforços não chegaram realmente a ter um grande êxito (AZZI, 1978, p. 9)

Deste modo, observa-se que durante os períodos “colonial”, “imperial” e “republicano” a religiosidade popular conseguiu congregar no Brasil maior número de pessoas, atraindo-as à prática da piedade popular. Neste caso, Azzi (1978, p. 10) discorre que “fé e cultura caminham de mãos dadas, numa interrelação tão íntima que não poucas vezes é difícil distinguir o cultural do religioso”.

De acordo com Magalhães (2012), a prática religiosa brasileira vai ser fortalecida com as contribuições dadas tanto pelos povos nativos como pelos estrangeiros desde a época da colonização, pois a religião nascente carregava traços culturais multifacetados.

O exercício religioso no Brasil, marcado pela presença cristão-católica enquanto colônia portuguesa, influenciado pelos africanos com seus sistemas animistas e tendo incorporado elementos dos ritos ancestrais indígenas, vai se apresentar multifacetado em virtude da contribuição cultural de cada povo que o constituiu (MAGALHÃES, 2012, p.21).

No período que o Brasil foi ocupado pelos portugueses, os residentes imigrantes que se fixaram em terras brasileiras, eram na sua maioria pobres, pois o ajuste da vida social e a

prática religiosa que aprenderam na sua terra natal estavam à margem da qualidade de vida que almejavam.

A falta de assistência do poder religioso, devido aos poucos clérigos enviados ao Brasil e a dedicação quase que exclusiva que os missionários davam à “conversão dos índios”, levaram os colonos a fundarem pequenos grupos denominados “irmandades” ou “confrarias religiosas” que, no entanto, influenciaram na construção de várias igrejas espalhadas pelo país.

[...] os colonos sentiram a necessidade de criar as irmandades ou confrarias religiosas a fim de se manter a assistência espiritual. Foram essas organizações religiosas as responsáveis pela construção da maior parte das igrejas nas regiões do interior do país. A promoção das devoções aos santos e a assistência social aos empobrecidos também foram ações assumidas pelas mesmas. E assim, a Igreja passa a ser o centro da vida social na qual a religiosidade se manifesta associada à vida das pessoas e a religião é que propicia esse encontro (MAGALHÃES, 2012, p. 21).

No entanto, em meio à religiosidade portuguesa, cultivada como uma nova espiritualidade que se baseava na assistência dos santos, surge a religiosidade dos negros exportados como escravos da África ao Brasil, que na bagagem cultural, carregaram consigo seus ritos, crenças e danças e, conseqüentemente, os seus líderes religiosos (sacerdotes).

Os negros foram os principais responsáveis pela formação da religiosidade popular no Brasil. Um dos elementos fundamentais que a religiosidade brasileira herdou da cultura religiosa africana foi a prática espiritualista, que era composta por orações populares. Cabe saber que, a prática espiritualista sempre expressava uma realidade da vida a ser superada, ou seja, a crença na divindade alimentava as esperanças em meio às lutas e desafios da vida.

Posteriormente, os negros, devido às suas crenças, como o Candomblé e o Xangô (que ainda hoje fazem parte do culto afro-brasileiro), foram perseguidos pela Igreja Católica. “Eles sobreviveram na história e encontraram adeptos em todos os estratos da sociedade” (MAGALHÃES, 2012, p.21).

Nesse processo de sobrevivência, os negros tentaram assimilar a mensagem cristã no intuito de viver a sua religiosidade em solo brasileiro. Por isso, foram adotadas algumas estratégias de adaptação à nova vivência religiosa. Segundo Comblin (1968, p. 72):

Os adeptos do candomblé ou do xangô fazem questão de também ser bons católicos. Frequentam os sacramentos e mandam rezar missas em honra dos orixás, os seus espíritos. Por causa da desaprovação da Igreja oficial ocultam a sua adesão a estes cultos.

Outro grupo que colaborou para a formação da religiosidade popular brasileira foi o indígena, que com suas crenças baseadas em ancestrais e na força da natureza e espíritos maus, embora contribuindo pouco à religiosidade popular, colaborou no aspecto de difundir o imaginário popular de suas crenças nas mais diversas regiões do Brasil. Sobre esta realidade, Magalhães (2012, p. 22), discorre que:

Embora apresentassem diferenças regionais, partilhavam de crenças comuns em relação às forças da natureza e aos espíritos dos antepassados. A vida litúrgica incluía festivais, cerimônias e rituais. Os missionários, ao converter os indígenas, fizeram com que muitos dos aspectos das suas práticas ancestrais fossem alterados, mas esses não foram totalmente esquecidos.

No obstante, essas etnias citadas acima são as responsáveis diretamente pela formação da religiosidade brasileira, cuja fusão cultural e religiosa foi de suma importância à formação da matriz religiosa do Brasil.

Por isso, as práticas do catolicismo romano implantadas no Brasil se miscigenaram com as demais práticas religiosas cultivadas pelos índios e pelos negros. Historicamente, essa fusão religiosa, deu origem à prática de um catolicismo denominado popular, que na “América Latina foi concebido como “uma categoria cultural na qual o ‘santo’, ‘o sentimento’ e o ‘mito’ tem um papel importante” (MARZAL apud SÜSS, 1979, p.24).

É certo apontar que o catolicismo popular derivou do catolicismo oficial. Mas, como conceituá-los em meio à religiosidade? Em primeiro lugar, conceituaremos o termo “catolicismo”. Na abordagem feita por SÜSS (1979, p.27) “o catolicismo deve ser concebido como um conjunto aculturado da fé. [...] todas aquelas manifestações da vida de um povo originadas da Igreja Católica”.

Entretanto, podemos discorrer que a Igreja Católica, historicamente se tornou um sistema de referência do catolicismo cuja mediação é feita pela própria Igreja.

Diante desta explanação sobre o catolicismo oficial, cabe agora definir catolicismo oficial e catolicismo popular, destacando o ponto identitário existente entre ambos. Seguindo a linha de pensamento de SÜSS (1979, p.27): “O catolicismo romano é o sistema de tradições da Igreja Católica no ambiente da vida e cultura romana. Por razões históricas e dogmáticas, o catolicismo torna-se oficial”.

Neste caso, como o catolicismo oficial vê a devoção aos santos? Para o catolicismo oficial a devoção aos santos é vista e tratada com um meio de se comunicar com o sagrado, neste ponto, nasce a comunicação votiva, que tem como instrumento de comunicação além dos gestos os objetos denominados ex-votos (velas, parte do corpo humano esculpido em

ceras etc). Os mesmos são apenas intermediários entre o fiel devoto e a divindade, não podendo, portanto, ser um objeto de idolatria.

Na conceituação de Cruz (2010, p.16) o catolicismo popular é visto como:

Um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas.

Uma das características marcantes do catolicismo popular é a devoção aos santos que, do ponto de vista histórico, foi fruto da colonização portuguesa. Pois diante das dificuldades e enfermidades, o fiel piedoso recorria ao santo de devoção na esperança de alcançar dos céus uma graça, assim como alcançar a salvação.

No catolicismo popular a imagem ou o santo correm o risco de serem interpretados, pelos próprios devotos, como o responsável pelo milagre. Por exemplo, na região Nordeste do Brasil é comum o uso do dito popular “santo bom é santo que faz milagre”.

Essa concepção de santo milagreiro nasceu da própria função que o fiel devoto exercia na comunidade. Segundo Cruz (2010, p.17) “o devoto vai estabelecer uma relação com a divindade dentro da sua singularidade. Os leigos assumiam funções religiosas como rezadores, curandeiros, parteiras, conselheiros”. Para Teixeira (2009, p.19-20).

Há um catolicismo santorial, [...] é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização que tem como característica central os santos. Foi este culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários.

Fazendo uma análise do termo popular, o povo o assimilou como distintivo “cultural”, “social” e “religioso” ligando-o a fatos concretos do cotidiano, podemos citar como exemplo: “rezar para pedir chuva, benzer uma pessoa doente; junto a isso se destaca o culto aos santos, buscando uma resposta positiva para os seus problemas e reinterpretando as doutrinas do catolicismo oficial” (CRUZ, 2010, p.17).

Portanto, é compreensivo relatar que entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, há certa identidade entre ambos, a “sacralidade” que, por sua vez, está fundada “no culto dos santos, em dogmas básicos e na simbiose entre pretensões não questionadas de

liderança e subordinação. Por isso, não se pode entender o catolicismo popular se não se vê a sua relação dialética com o catolicismo oficial” (SÜSS, 1979, p.28).

4. A questão da canonicidade dos santos segundo a Igreja Católica

Nas suas análises Kieckhefer (apud SANTOS E MAIA, 2008, p.8) discorre que a “devoção aos santos constitui-se numa primeira forma de reificação do individual. A noção de indivíduo, comumente teria suas raízes na noção cristã de personalidade, na pressuposição do livre-arbítrio e no papel do sujeito individual na sua própria salvação”.

A princípio atentemo-nos à etimologia da palavra “santo” e também quanto ao seu uso na era cristã. Na descrição de Santos e Maia (2008, p.7):

A palavra santo, que vem do grego “hagios” e do latim sanctus, significando “pessoa santa”, era utilizada para denominar vários tipos de pessoas; imperadores, deuses ou heróis na antiguidade Ocidental. O uso do termo entre a comunidade cristã primitiva deu-se inicialmente de forma coletiva: usado no plural, para designar os mártires que morriam defendendo a fé frente à perseguição romana que caracterizou a vida desses grupos nos primeiros séculos. Mais tarde, com a consolidação da Igreja no Ocidente e, conseqüentemente com a diminuição dos mártires, o termo passou a ser utilizado para fazer referência aos que se dedicavam ao trabalho com as coisas da Igreja – os clérigos.

Diante dessa definição etimológica, vejamos agora, o posicionamento da Igreja católica referente à canonicidade dos santos. A saber, desde os primeiros tempos do cristianismo, a Igreja Católica Apostólica Romana reconheceu na vida e na prática de alguns cristãos, o desejo profundo de imitar Cristo Jesus, modelo supremo de santidade. Como afirma a Igreja em seus documentos:

Jesus, mestre e modelo divino de toda a perfeição, pregou a santidade de vida, de que Ele é autor e consumidor, a todos e a cada um dos seus discípulos, de qualquer condição: “sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt. 5,48) [...]. Os seguidores de Cristo, chamados por Deus e justificados no Senhor Jesus, não por merecimento próprio mas pela vontade e graça de Deus, são feitos, pelo Batismo da fé, verdadeiramente filhos e participantes da natureza divina e, por conseguinte, realmente santos. É necessário, portanto, que, com o auxílio divino, conservem e aperfeiçoem, vivendo-a, esta santidade que receberam (LUMEN GENTIUM, n.40).

Neste sentido, os cristãos eram elevados após a sua morte a uma categoria, a santidade, ou seja, eram oficializados canonicamente santos, dignos de culto e veneração.

Segundo a teologia católica, os santos por estarem mais próximos de Deus, exercem o papel de intercessão ou até mesmo intermediários entre os seres humanos e Deus.

Nos primeiros séculos da era cristã, os mártires e os confessores eram aclamados santos pela aclamação popular, ou seja, o próprio povo os declarava santos e, a Igreja, por sua vez, consolidava a vontade popular. Em destaque Urbano Zilles discorre sobre os critérios que os cristãos dos primeiros séculos usavam para eleger um santo.

Nos primeiros séculos, surgiu o culto aos mártires pelo testemunho de fé. Mas não passaram por um processo formal de canonização. Esse culto em geral era prestado numa celebração eucarística, por ocasião de seu aniversário de morte. Depois do século IV, terminadas as perseguições por parte do Império Romano, desenvolveu-se o culto aos confessores. O culto nas igrejas locais era regulado pelos bispos. Para que algum santo fosse venerado publicamente, era decisiva a fama de santidade ou *vox populi*. Os bispos aprovavam a veneração de pessoas com reconhecida fama de santidade (ZILLES, 2007, p.493).

De acordo com a igreja na época, o processo de canonização erigido pelo *vox populi* começou a apresentar alguns perigos, pois poderia correr o risco de se proclamar santa uma pessoa não dotada das virtudes necessária à santidade. Outro perigo apresentado eram as lendas e mitos criados sobre a vida do candidato à santidade no intuito de acelerar o processo de santificação.

Seguindo a linha de pensamento de Athienza (apud SANTOS E MAIA, 2008, p.8) sobre o *Vox populi*: “Na maioria das vezes os santos dos primórdios do cristianismo eram criados primeiro do imaginário popular, fosse a partir de lendas ou histórias, [...] ou mesmo de deuses pagãos, mais tarde apropriados ou reelaborados pelo catolicismo”.

Devido a esses fatores, a Igreja sentiu a necessidade de normatizar o processo de canonização dos santos, ou seja, estabeleceu critérios quanto à avaliação e investigação da vida e virtudes de um candidato cristão a santo “canônico”³. Aos poucos os bispos começaram a dialogar entre si, visto que, o culto aos mártires e confessores não era regulado diretamente pelo sumo pontífice, mas pelas Igrejas particulares (dioceses), cuja autoridade estava centrada nos bispos.

No primeiro milênio da Igreja o culto dos Mártires e depois dos Confessores era regulado pelas diversas Igrejas particulares. Os Bispos, singular e

³ Qualificativo de Canon, palavra latina, recebida do grego *kanon* = régua de medir, regra, guia, norma, princípio, determinação emitida pela autoridade legítima, equivalente à lei. Desde o século IV designa decisão disciplinar ou dogmática, tomada por concílios e sínodos em contraposição à que tomavam os imperadores bizantinos em assuntos eclesiásticos com força de lei; denominava-se, então *nomocanon* (LIMA, 2004, p.173).

colegialmente por ocasião dos sínodos, autorizavam novos cultos particulares, que iniciavam com a *elevatio* ou com a *translatio corporis*. Estes atos foram chamados, depois, canonizações episcopais ou canonizações particulares, porque envolviam diretamente só a igreja local. No século XI começou a afirmar-se o princípio de que só o Romano Pontífice, como Pastor Universal da Igreja, tem autoridade de prescrever um culto público quer na Igreja particular quer na Igreja universal. [...] Esta norma tornou-se lei universal com Gregório IX em 1234⁴.

Através dessas medidas, foram surgindo no decorrer dos séculos normas cada vez mais rigorosas quanto à canonização dos santos. Com a limitação canônica que foi estabelecida pela Igreja, as investigações sobre a vida e as virtudes do candidato apresentado pela autoridade local, passaram a ser mais demoradas e, por outro lado, o culto limitou-se ao regionalismo até a sua oficialização.

No século XIV a Santa Sé começou a autorizar um culto limitado a determinados lugares e a alguns servos de Deus, cuja causa de canonização ainda não tinha sido iniciada ou concluída. Esta concessão está na origem da beatificação. Os Servos de Deus, aos quais era concedido um culto limitado, foram chamados Beatos a partir de Sisto IV (1483), determinando assim a distinção jurídica definitiva entre o título de Santo e o de Beato, que era usado indiferentemente na época medieval⁵.

Em 1983 o Papa João Paulo II fez algumas mudanças referentes à canonização dos chamados "servos de Deus", evitando assim, o uso sem investigação do título conferido pela Igreja a aqueles que em vida buscaram imitar em tudo Cristo Jesus. Neste sentido, a canonização, como foi discutida anteriormente, ficou com o veredito final do sumo pontífice.

Nesse caso, a abertura do processo de canonização segue três etapas. Após cinco anos da morte do candidato, o bispo local consulta o povo e faz uma investigação sobre a sua vida e as suas obras caritativas. Com a realização desses procedimentos, a Santa Sé fica encarregada de dar continuidade às investigações, fazendo jus às três etapas a seguir:

Primeira etapa – consiste em provar através de depoimento que o candidato à beatificação praticou em grau heroico todas as virtudes cristãs. O bispo instaura um tribunal (juiz, promotor, notário). Convoca as testemunhas, sob juramento de dizer a verdade sobre a vida, as obras e virtudes e os defeitos do candidato. Os depoimentos são fechados, lacrados e enviados para análises periciais à Santa Sé. Se o parecer for favorável, o candidato é declarado “venerável”.

Segunda etapa – a Santa Sé pede a apresentação de um milagre comprovado, alcançado através da intercessão do candidato à beatificação

⁴Cf. Congregação para as Causas dos Santos: Os novos procedimentos para os ritos de beatificação - O rosto da igreja que se renova na continuidade, jul/2008, n.1.

⁵Cf. Idem., n.1.

(só valem milagres ocorridos após a morte). [...] É formado outro tribunal, desta vez com testemunhas e médicos, para examinar as curas apresentadas. Se a cura for declarada inexplicável pela medicina e aprovada pela comissão dos teólogos, o candidato é considerado BEATO, ou seja, bem Aventurado e, portanto, pode ser venerado na região onde viveu.

Terceira etapa – Sendo constado e aprovado mais um milagre, o candidato é canonizado “Santo” e, portanto, incluso no cânone ou lista dos santos. A partir daí, pode ser cultuado no mundo inteiro como santo⁶.

Na celebração solene de todos os santos, o Papa Bento XVI ressaltou no seu discurso aos fiéis que “no início do Cristianismo, os membros da Igreja eram chamados também ‘os santos’. [...], todos os seres humanos são chamados à santidade. [...] Deus convida todos a fazer parte do seu povo santo”⁷. O processo de legitimação ou de canonização de um santo é investigado pela Congregação da Causa dos Santos, que a rigor, de acordo a Carta Apostólica *Sanctitas Clarior* apresenta os seguintes critérios de canonicidade:

a) O processo envolve uma investigação: 1) os escritos do Servo de Deus, 2) sobre a sua vida e as virtudes ou martírio, bem como em não adoração. **b)** O processo é concluído, ele é enviado para os Atos da Sagrada Congregação dos Ritos.

c) A Sagrada Congregação dos Ritos, tendo diligentemente examinaram os Atos, se ele acredita que devem ser introduzidos acréscimos ou esclarecimentos, pedidos para o Bispo ou o Hierarca ou completar-se em virtude de seu cargo. **d)** No que diz respeito à declaração de milagres, exigido por lei, para a beatificação e canonização, o Bispo ou o hierarca antes de examiná-los, deve envie um relatório breve e precisa do fato para a Sagrada Congregação dos Ritos para tê-lo a educação apropriada. A pesquisa sobre o reconhecimento dos milagres é feita mediante pesquisa separada sobre as virtudes ou martírio⁸.

A responsabilidade de investigação em uma determinada diocese deve ser, em primeiro lugar, do ordinário local, ou seja, do próprio bispo ou às autoridades eclesiais que a ele são equiparadas pelo Direito. Pois, como autoridade oficial da Igreja, segundo a “Carta Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*”, compete [aos bispos] no uso legal do direito “investigar sobre a vida, as virtudes, o martírio e a fama de santidade ou de martírio, sobre os possíveis milagres e, eventualmente, sobre o culto antigo de um servo de Deus, para o qual se pede a canonização”⁹.

⁶ Cf. Boletim Padre Pelágio: O que é beatificação e canonização. Fev/2007. Disponível em: <http://www.boletimpadrepelagio.org/index.php?option=com_content&task=view&id=244&Itemid=91>.

⁷ Cf. Bento XVI. *Angelus*: Solenidade de Todos os Santos quinta-feira, 1 de Novembro de 2007.

⁸ Cf. PAULO VI. Carta Apostólica de Sua Motu *Sanctitas Clarior*: Processos ordenados para o causas de beatificação e canonização, 1969, n. 5; n. 6; n. 7; n. 8.

⁹ Cf. Carta Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*: da investigação a realizar pelo bispo, n. 1.

Diante da investigação feita sobre a vida do candidato a ser canonizado, a Congregação das Causas dos Santos, investigará os supostos milagres a ele atribuídos obedecendo alguns critérios:

- a)** Os presumíveis milagres, sobre os quais o Relator encarregado para o efeito prepara uma Positio, são examinados na reunião de peritos (no caso de curas, na reunião de médicos), cujos votos e conclusões serão expressos detalhadamente numa minuciosa relação.
- b)** Posteriormente, os milagres são discutidos num Congresso especial de teólogos e, por fim, na Congregação dos Padres Cardeais e Bispos.
- c)** As opiniões dos Padres Cardeais e Bispos são comunicadas ao Santo Padre, a quem compete exclusivamente o direito de decretar o culto público eclesiástico que se pode tributar aos Servos de Deus.
- d)** Para cada uma das causas de canonização cujo juízo esteja atualmente pendente na Congregação para as Causas dos Santos, esta mesma Congregação, mediante um decreto especial, fixará a forma de proceder no futuro, observando, não obstante, o critério da nova lei¹⁰.

Neste sentido, o Código de Direito Canônico legitima e institucionaliza a veneração aos santos afirmando que, “só é lícito venerar, mediante culto público, aos servos de Deus que foram inscritos pela autoridade da Igreja no catálogo dos Santos ou dos beatos” (Cân. 1187). De acordo a Constituição Apostólica “Divinus Perfectionis Magister”:

A Igreja, por sua vez, a partir dos primórdios do cristianismo sempre acreditou que os Apóstolos e mártires estão mais intimamente unidos a nós em Cristo, juntamente com a Virgem Maria e dos santos Anjos, com especial devoção, devoto implorando o auxílio da sua intercessão. [...] A Sé Apostólica [...] propõe aos fiéis, imitação, veneração e invocação, aos homens e mulheres que são destaque no esplendor da caridade e de outras virtudes evangélicas e, depois de investigações devidas, ela os declara, no ato solene de canonização, para ser santos.

É conveniente, colocar em suma de entendimento que, a canonização como afirma os próprios documentos da Igreja, enaltece os servos de Deus que viveram as virtudes de Cristo Jesus, o Filho de Deus, que na condição humana na “terra passou fazendo o Bem”¹¹.

No campo da religiosidade popular o termo santo, no colóquio de Santos e Maia (2008, p. 7 - 8) é usado para designar “coletivamente os mortos que, de acordo com veredito do Juízo Final alcançarão o paraíso; [...] ou para designar alguém cuja existência sofrida lhe forneceu uma situação especial de virtude e salvação”. Essas designações populares fazem parte do próprio imaginário votivo da religiosidade popular.

¹⁰ Cf. Constituição Apostólica Divinus Perfectionis Magister, n. 14, 1-2; n. 15; n. 16.

¹¹ Cf. Missal Romano: Oração Eucarística VI - D

Portanto, por mais que se busquem critérios de canonicidade aos santos como forma de controle das manifestações religiosas, cujo propósito é livrar os fiéis piedosos da alienação, sempre vão existir no imaginário votivo dos fiéis, algumas lendas ou bibliografias que carecem de suporte histórico, que comprovem a veracidade dos fatos apresentados à averiguação.

Lembrando que por meio dos bispos a Igreja iniciou a normatização canônica dos santos, visto que, com a criação da Congregação para as Causas dos Santos, a Santa Sé, a partir de então, regula a beatificação e a canonização dos servos de Deus que serão expostos nos altares da religiosidade popular.

5. A questão simbólica na religiosidade popular e o espaço do sagrado

A devoção religiosa popular é caracterizada pela relação afetiva de trocas simbólicas entre o devoto e o seu santo protetor. A harmonia dessa relação (devoto e santo) é percebida através das expressões de satisfação, agradecimento e fidelidade que, no obstante, se materializa na simbologia das trocas através dos ex-votos.

Por isso, “o ex-voto é a materialização de um agradecimento pela cura atribuída ao ‘santo protetor’ e ‘cada objeto ofertado na Sala dos Milagres’ possui um significado concreto designado pelo objeto” (ROSENDAHL, 1999, p.88-89).

Neste sentido, podemos transcrever que as trocas simbólicas, praticadas na religiosidade popular, têm como objetivo manter viva e firme a relação com o santo. “[...] graças a estas trocas recorrentes, estabelece-se e mantém-se uma solidariedade entre as duas sociedades, a humana e a divina” (SANCHIS, 1983, p.48).

As trocas simbólicas feitas entre o fiel devoto e o santo de devoção obedecem dois critérios: a) O pedido e o agradecimento ao santo por parte do devoto; b) A bênção e a proteção da parte do santo. Essas relações, estabelecidas entre devoto e santo, santo e devoção, pedidos e agradecimentos, bênções e proteção são vistas como autênticas trocas simbólicas. Como descreve Calavia Sáez (2009, p.204): “O contato entre Deus e o fiel é traçado a uma distância que equivale à que existe entre o sujeito e o objeto: crer, criar, adorar, são ações que unem sujeitos e objetos, nome e complementos diretos”.

Por vez, as formas de agradecer a graça alcançada se materializam em forma de ex-voto, tornando público o feito do santo, engrandecendo, dessa forma, o poderio de sua intercessão. Na descrição de Brandão (1986, p.92):

Sempre que uma pessoa reconhece que “alcançou uma graça” de Deus, de algum santo ou de um alam, ele confirma a evidência de que tinha o direito de esperar por isso, [...]. Fazem parte da biografia e dos atributos de qualquer mediador sobrenatural obrigações de socorro aos humanos, assim como fazem parte do compromisso de qualquer devoto, atos rotineiros de confirmação da fidelidade ao padroeiro.

No obstante, é concebível a ideia de que a realidade votiva é formada pelo sistema simbólico que nas mais diversas situações constituem a formação da realidade. Para Bourdieu (2009, p.9) o sistema simbólico é visto como uma forma de poder estruturado que constrói a realidade.

Como instrumento de conhecimento e de comunicação, [os sistema simbólicos] só podem exercer um poder estruturado porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social).

A relação entre o voto que caracteriza um ato anterior à graça, ou seja, um pedido, uma promessa e o ex-voto que é a prática posterior à graça alcançada, que consiste num testemunho público, uma forma de gratidão de quem recebeu uma graça é externada, simbolicamente através dos mais diversos objetos denominados votivos.

Neste caso, percebemos a influência do simbólico na construção e estruturação da realidade votiva, ocasionando, portanto, uma integração não só no campo religioso, mas também no campo social. Visto que, segundo Bourdieu (2009) os símbolos tem o poder de “integração” e “reprodução” da ordem social.

Os símbolos são instrumentos por excelência de integração social: enquanto instrumento de conhecimentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral” (BOURDIEU, 2009, p.10).

Para aprofundar ainda mais a temática simbólica da devoção popular, é necessário buscarmos na própria religiosidade a conceituação de símbolos. Nesse caso, segundo Stürmer (2008, p.59):

O símbolo é a chave da linguagem da experiência religiosa, é a linguagem básica da experiência religiosa. Assim como a experiência do sagrado é o núcleo do fato religioso, o símbolo é a linguagem originária e fundante da experiência religiosa.

É certo afirmarmos que na vida das pessoas há uma influência significativa do simbólico, acima de tudo na vida da pessoa religiosa. Pois, “o religioso precisa dizer que o divino é indizível, indefinível, mesmo sabendo que o fim da experiência religiosa é inobjetivável” (STÜRMER, 2008, p.59). Com o desejo de alcançar o sagrado que, por vez parece inalcançável, coloca o ser humano diante da experiência do mistério. Com atesta Croatto (apud STÜRMER, 2008, p.60).

A experiência do Mistério [...] é essencialmente afetiva e, portanto, participativa. Ela não pode ser vivida de forma individual e isolada. Seria uma carga insuportável! Comunicá-la alivia. A experiência do Mistério é um processo psicológico fácil de ser entendido. Mas sua comunicação possui um valor sacramental, enquanto significa e realiza novamente a presença do sagrado. A expressão religiosa é tanto a comunicação do vivido, como uma nova vivência.

Diante dessa experiência, analisamos que a relação ser humano e sagrado gera uma realidade simbólica mediada, na qual o transcendente tende a se mostrar, correspondendo-se com o humano suplicante. Por isso, “pode-se afirmar, então, que o lugar do símbolo religioso é entre o totalmente Outro e o homem religioso que se experimenta” (STÜRMER, 2008, p.60). Exemplificando a conceituação simbólica, Stürmer (2008, p.60) discorre que:

O símbolo refere-se à união de duas coisas. Sua terminologia vem do grego “symbállein” ou “symbállesthas” (sym = junto – bállein = lançar – jogar). Portanto, é uma operação de junção. É o jogar-se ao sensível. Pode-se deduzir que no símbolo estão presentes dois elementos que de alguma forma se inter-relacionam. Ou seja, cada coisa tem seu próprio sentido. Por exemplo, o sol tem sua própria função (regular as estações, a rotação da Terra, determinando a sequência do dia e da noite). Ele tem seu próprio sentido, mas o ser humano pode “lançar” esse sentido para ver no sol de sua experiência fenomênica um outro sentido. Diante do por do sol o homem pode sentir uma emoção especial.

Os símbolos na religiosidade popular expressam na sua essência significados diversos, mesmo que haja a intenção daqueles que os conceberam à margem de um único significado. “Toda atividade humana é ao mesmo tempo material e simbólica, produção e comunicação” (COSGROVE, 2003, p.103). Por conseguinte, em meio às realidades simbólicas, é preciso nesta pesquisa apontar o espaço que o sagrado ocupa na religiosidade popular.

No entanto, destacamos que o espaço ocupado pelo sagrado na religiosidade popular, como afirma a teologia, é sempre o lugar central de toda manifestação popular da fé, ou seja, o sagrado deve ocupar sempre a centralidade das devoções. Logo, o sagrado é um fenômeno

que se manifesta nas duas complexas realidades humanas: a racional e a espiritual. Analisando a manifestação do sagrado (STÜRMER, 2008, p.53) transcreve:

O homem toma conhecimento do sagrado porque esse se manifesta e se mostra como algo totalmente diferente do profano. Esse ato de manifestação do sagrado ele chama de “hierofania”, palavra grega que significa literalmente que algo sagrado se está revelando para a pessoa.

Em continuidade à afirmação elucidada acima, Stürmer (2008, p.54) apresenta que na “hierofania há um elemento profano (um objeto qualquer deste mundo), um elemento divino (a realidade transcendente) e outro sagrado, aquele objeto enquanto revelador de uma presença invisível e transcendente”. Na avaliação simbólica da natureza dos objetos, constata-se que o objeto legitimado como sagrado, pelo fato de fazer parte do mundo, carrega em si um pouco do profano.

O sagrado é, em si mesmo, parte do profano (um lugar sagrado, como um santuário, pertencente às coisas deste mundo), mas é recebido pelo ‘homo religiosus’ como mediação ‘significativa e expressiva’ de sua relação com o ‘divino’ (CROATTO, 2001, p.59).

Um exemplo clássico que citaremos, em esclarecimento à afirmação feita acima, é o símbolo da cruz. Historicamente antes da era cristã, a cruz era vista como um sinal de morte, cuja origem vem do paganismo imperialista. Pois, a sentença da cruz, era a mais terrível punição de morte que um malfeitor poderia sofrer.

Com o surgimento do Cristianismo a cruz do paganismo foi cristianizada, tornando-se, a partir de então, símbolo de vida e vitória. Eis um exemplo típico de significados: o profano é legitimado como sagrado. Portanto, as significações atribuídas à religiosidade popular, enriquecem ainda mais a relação entre o humano e o divino (sagrado).

Nas palavras de Stürmer (2008, p.54) esta relação é compreensível, visto que, “o sagrado é essencialmente uma relação entre o ser humano e um termo (Deus) [...]. Portanto, a experiência do transcendente, do Mistério, é a chave para compreender a linguagem do sagrado em suas infinitas expressões”.

Neste sentido, diante das infinitas expressões do sagrado, é conveniente discorrermos sobre o espaço que o sagrado ocupa na religiosidade popular. Para o ser religioso, o espaço sagrado se difere do espaço profano, pelo simples fato do sagrado (divindade) ocupá-lo com a sua presença, visto que, o lugar ontológico de manifestação é o próprio mundo, como destaca Eliad (apud STÜRMER, 2008, p.57). “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. A hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um Centro”.

Diante desta manifestação pressupomos que a religião, como espaço do sagrado, tende a classificar todas as coisas em dois termos: profano e sagrado. Para a sociologia da religião de Émile Durkheim (1996, p.19-20) esses termos estão presentes enquanto termos de distinção religiosa.

[A religião] pressupõe a classificação de todas as coisas reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou grupos opostos, geralmente designados por dois termos distintos suficientemente bem traduzidos pelas palavras profano e sagrado. Esta divisão do mundo em dois domínios: o primeiro contendo o que é sagrado, e o segundo, tudo o que é profano.

Sendo assim, na religiosidade, o espaço sagrado transcende a realidade existencial do fiel devoto. Todavia, na cultura votiva o espaço sagrado se transforma em “lugar do sagrado”. Micea Eliad (apud STÜRMER, 2008, p.58) apresenta o desejo manifestado pelo ser religioso ao buscar o sagrado:

O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, [...] de viver num mundo real e eficiente e não numa ilusão. Este comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é, sobretudo, evidente no desejo do homem religioso de se mover unicamente num mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado.

A religiosidade popular a partir da construção do espaço sagrado objetiva com intensidade as crenças e os ritos como sinais que são direcionados, quase que exclusivamente ao sagrado. Visto que, a compreensão do mundo pode ser dada pelos objetos simbólicos. Segundo Benincá (apud STÜRMER, 2008, p.59):

[...] Os objetos, tanto as coisas concretas como as imaginárias, encontram sentido no mundo da consciência não por aquilo que são, mas por aquilo que representam. O ser humano, portanto, não se rege pelo mundo dos objetos enquanto objetos, mas se compreende no mundo simbólico daquilo que os objetos representam na sua consciência.

Dessa forma, o sagrado através da consciência humana atinge a sensibilidade das pessoas, como diz Otto (apud STÜRMER, 2008, p.61), “o sagrado é uma coisa que atinge o sentimento da pessoa e que a leva a um clima todo especial. [...] O sagrado pode ser vivido”.

Desse modo, o sagrado na religiosidade popular, pode ser vivido e representado pelos objetos simbólicos legitimados como sagrados pelos próprios devotos (imagem de santo, terço, crucifixo, velas etc). Os elementos simbólicos, uma vez compartilhados com a crença, ganham uma investidura de identidade. Segundo Brandão (1986, p.141):

A crença compartilhada atribui ao povo fiel a investidura de uma identidade que lhe recobre o nome com nomes sagrados de respeito e legalidade, além de um tipo de saber primário que fundamenta toda a lógica e o repertório de uso fácil dos símbolos e dos mitos de significação popular e de todas as coisas.

O universo simbólico da religiosidade popular é caracterizado pelo rico acervo de objetos, denominados pelos devotos fiéis como sagrados, embora esta denominação alimente no imaginário votivo uma visão do sagrado, apresenta, por outro lado, apreciações diversificadas, podendo despertar no ser humano sentimentos religiosos ou não. Os símbolos por si mesmos expressam um sentimento ou uma realização identitária de um povo. Seguindo essa reflexão Corrêa (apud SALDANHA e MAIA, 2013, p.7) discorre que:

A identidade de um povo é de suma importância para a construção cultural de uma sociedade. Afinal, a identidade de uma sociedade é formada por particularidades, que exprimem aspectos inerentes à sua organização social, política e espacial.

Neste caso, ao refletirmos sobre o mundo da religião, destacamos que o espaço sagrado criado pelo próprio fiel e os símbolos legitimados por ele como sagrados, o leva a uma identificação de aproximação com o sagrado, pois “ele sente a necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado” (ROSENDAHL, 1996, p.65). Por um lado, nesse processo de consagração do espaço sagrado há uma valorização simbólica dos objetos, fato que motiva o fiel à “hierarquização” dos mesmos, identificando-os quase como que exclusivos àquele local.

Fazendo uma breve viagem histórica à formação da matriz religiosa do Brasil, aportemo-nos que uns dos grandes símbolos religiosos fincados em terras brasileira foi a cruz, que na concepção histórica representava o poderio do catolicismo oficial sobre a evangelização e colonização dos povos.

Por isso, salientamos que a sombra da cruz foi fincada não só na terra, mas na cultura do povo que habitava esta terra de Santa Cruz e, posteriormente, foi fincada na cultura dos negros que vieram escravizados da África. A religião foi o meio pelo qual os colonizadores encontraram para adentrar na cultura dos povos nativos (índios) e escravizados (negros). Na colocação de Sousa (apud SALDANHA e MAIA, 2013, p.8):

Os portugueses se embutiam sinceramente de seu papel missionário “Os outros homens por instituição divina têm obrigação de ser católicos: os portugueses têm obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm a obrigação de crer a fé: o português tem a obrigação de crer e mais a de propagar.

O cenário da religiosidade no Brasil começou a ser montado desde o período da colonização portuguesa, pois a matriz religiosa sincrética formou uma religiosidade mais afro-brasileira do que luso-brasileira. Essas realidades são percebíveis pela própria caracterização dos espaços denominados sagrados que, por seguinte, a estética paisagística expressa, na vida do crente, uma visão de mundo, como salienta Corrêa (apud SALDANHA e MAIA, 2013, p. 8) “Embora os lugares sagrados possam resultar de processos de sacralização, as paisagens são criadas por determinados grupos religiosos, no desejo de reproduzir sua própria visão de mundo”.

Por isso, a realidade votiva dos fiéis foi formada em torno da própria religiosidade e dos símbolos sagrados, de modo que, os objetos votivos (orações, ladainhas, velas, partes do corpo humana esculpidas em cera, madeira ou metais etc) são tidos puramente como manifestações de fé.

Portanto, um símbolo sagrado como uma imagem de um santo, um crucifixo, um terço, etc., de acordo com o imaginário votivo do fiel, são capazes de representá-lo, enquanto objeto de petição, diante do sagrado. Segundo a reflexão de Claval (2001, p. 216): “Os grupos humanos aprendem, pois, a explorar o espaço e a encerrá-lo em sistemas de representações que permitem pensá-lo. [...] Impondo-lhes suas marcas e instituindo-os, fazem deles uma categoria social”.

6. Comunicação votiva: um estudo folkcomunicacional

Na parte conclusiva deste capítulo, importa desenvolver os conceitos que envolvem a folkcomunicação e religiosidade popular. Embora a temática folkcomunicacional tenha sido abordada no primeiro capítulo, ela será retomada aqui no intuito de identificar a comunicação votiva, que é a temática central. Contudo, é válido resaltar que a folkcomunicação ao estudar as manifestações culturais, destaca dois tipos de culturas: uma elitizada e outra popular.

Entretanto, a folkcomunicação, como salienta Beltrão (apud OLIVEIRA, 2007, p. 2013), “se utiliza de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural”.

Discorrendo sobre esta afirmação de Beltrão, Oliveira (2007, p.213) aponta que aquilo que “se torna popular passa a ser apropriado, [...] com significados que se tornam tradições entre comunidade e ganham expansão”. Nesse ensejo, podem ser pensados alguns elementos que compõem a cultura popular.

A Literatura de Cordel, que nos presenteia com os folhetins, os rótulos de garrafas de cachaça e licores e o repentismo. Assim como nas diversas manifestações populares que trazem as riquezas e mensagens através das cores, das cantigas, dos brinquedos, das brincadeiras, dos folguedos, festas, religiosidade e uma infinidade de atividades e atitudes que o homem criou e cria espontaneamente no anseio popular (OLIVEIRA, 2007, p.214).

Esses elementos são estudados pela folkcomunicação como típicos meios de comunicação que expressam uma identidade cultural. Nesse caso, é necessário destacar que, ao falarmos de comunicação estamos nos referindo a dois sentidos: cultural e social.

Segundo Jorge González (1986, p.40, tradução nossa), a comunicação é vista “como uma prática cultural, ou seja, como produtos de comunicação que materializam ou veiculam certos sentidos. Como um processo social se elabora complexamente a relação de comunicação e seus produtos”. Este ponto de vista engloba o cultural e o social, por isso, González (1981, p.214, tradução nossa) baseado nesses pressupostos, vê a comunicação como:

O processo de construção e desconstrução de múltiplos efeitos de sentido, a partir do lugar que os interlocutores ocupam na trama das relações de poder, que se circunscrevem em relação com o domínio preciso do campo ideológico e em função das matrizes, dado que ambos carregam a sua situação objetiva (como ponto e trajetória) numa estrutura de classes historicamente determinada.

Visto que, o estudo folkcomunicacional atenta, no campo da religiosidade popular, para os ex-votos como objetos geradores de comunicação votiva, Jorge Gonzáles (1986, p.9, tradução nossa) enfatiza que: “Voluntariamente destinado a expressar agradecimento [...] quase todo objeto pode ser convertido em ex-voto”.

Por isso, é possível afirmar que a comunicação votiva acontece dentro de um sistema de troca. No entanto, “as relações com o divino são quase sempre, neste caso, relações de troca, algumas vezes do imaterial pelo material, [...] o fiel promete fazer uma oferta caso sua graça seja recebida, o fiel efetua o ex-voto” (SILVA, 2012, p.5).

Tomando a definição etimológica, a "palavra ex-voto é originada do latim ex-voto, cuja preposição “ex” representa a ‘causa de, em virtude de’ e voto advém de votum, ‘voto’, relativo votum, originado de vovere ‘ fazer voto, obrigar-se, prometer em voto, oferecer, dedicar, consagrar’”. (OLIVEIRA, 2007, p. 214).

Essa conceituação é a mais conhecida, pois a etimologia de qualquer palavra favorece a sua definição literal, ou seja, nos leva à raiz do seu significado. Nos estudos de Coutinho e Santos (2009, p.3) “o ex-voto é um objeto que advém da manifestação religiosa exercida a partir da graça alcançada. É também denominado milagre e promessas”.

No mesmo raciocínio, Buarque de Holanda (1999, p.868) define que, em termos de representatividade, o ex-voto é o “quadro, imagem, inscrição ou órgão de cera, madeira etc., que se oferece numa Igreja ou numa capela em comemoração a voto ou promessa cumprida, milagre”. A partir destas conceituações, asseguramos que um ex-voto, como afirma Silva (2012, p.60), “é um objeto que traz em sua contextualização variadas vertentes de estudos e áreas de pesquisas, dentre elas destacaremos o campo da folkcomunicação que direciona os ex-votos à iconografia e à comunicação popular”.

Baseando o nosso estudo na tipologia dos ex-votos apresentada por Jorge González, é certo apontar que a comunicação votiva está encarnada nos mais variantes tipos de objetos utilizados pelo devoto no pagamento de sua promessa. Vejamos no quadro abaixo como Jorge González descreve essa tipologia como formas de comunicação votiva:

QUADRO 1 – Tipologia dos ex-votos por Jorge Gonzalez

Ex – votos	Expressão / descrição/ significação
Figurativos	Objetos que expressam a graça obtida (parte anatômicas, figuras humanas, casas, animais, vegetais, veículos etc.), geralmente, feitos de metal, cera, marfim, osso, pedra ou madeira;
Representativos	Objetos que expressam metonimicamente um aspecto, elemento ou componente da totalidade do milagre operado (martelos ou tornos mecânicos, figurando “trabalho”; diplomas ou títulos, figurando “êxito escolar”; quepes ou dragonas, figurando “promoção militar”; camisetas ou troféus, figurando “conquistas esportivas”; buquês de noiva, figurando “sucesso no casamento”; muletas, tipoias; aparelhos ortopédicos etc., figurando “saúde recuperada”, fotografia, etc.);
Discursivos	Objetos que descrevem o milagre através da escrita (cartas, bilhetes, cartazes, gravuras, panfletos, faixas, etc.);
Midiáticos	Anúncios veiculados em jornais, revistas e outros meios de comunicação, geralmente difundidos fora dos santuários e a li expostos como demonstração do milagre obtidos;
Pictóricos	Quadros pintado em madeiras ou outros materiais, ilustrando o milagre através de imagens, símbolos e palavras.

Fonte: GONZALES, 1986, p. 9 – 11 (tradução nossa)

As expressões, descrições e significações dos ex-votos acima elencados, tipologicamente fazem parte do campo da comunicação votiva, pois os devotos veem no objeto de devoção uma forma de comunicação, que na sua essência expressa, descreve, produz e reproduz significados à fé votiva.

Na comunicação votiva “o ex-voto é uma voz informadora da cultura coletiva, no tempo e no espaço” (CÂMARA CASCUDO, 1965, p. 133). Em continuidade a esta temática, Trigueiro (2006, p.156) acrescenta:

O ex-voto é muito mais do que um bem cultural tangível, mas, sobretudo intangível, de significado para o pagamento da promessa. Também é necessário se considerar os seus valores antropológico, etnográfico, estético e como um veículo de comunicação popular/folkcomunicação.

Sendo o processo comunicacional mais tradicional, o ex-voto acaba se tornando um meio de comunicação eficiente. Neste sentido, a graça alcançada é a resposta comunicacional do sagrado à fé do fiel devoto. E, por outro lado, o milagre é a uma forma de publicidade, que por vez enaltece a comunicação votiva.

A entrega do ex-voto é, porém, a publicização da intervenção, o milagre, [...] 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 (BENJAMIN W., 2002, p. 4).

Como importantes portadores e formadores de “informações” e “opiniões”, Trigueiro (2006, p.156) comenta que os ex-votos são peças fundamentais à formação e enriquecimento das culturas “urbanas” e “rurais”, acima de tudo do povo nordestino que vive em meio ao dilema de uma “cultura globalizada”. Neste item, é importante citar as variáveis de elementos que são identificados pelos estudos folkcomunicacionais, inerentes à devoção popular que, por vez, compõem o universo da comunicação votiva. Marques de Melo (2008, p.84) elenca:

- 1) As “peças” (mensagens explícitas) e os “conteúdos” (mensagens camufladas);
- 2) Os “comunicadores” (pagadores de promessas) e suas “fontes” inspiradoras;
- 3) Os “receptores” (peregrinos que lotam os santuários);
- 4) Os “intermediadores”, que interferem na etapa da “produção” (artesãos que confeccionam as peças e comerciantes que as promovem e distribuem);
- 5) Os “atravessadores” que interferem na etapa da “recepção” (agentes atuantes nos santuários, que recebem as peças, fazendo triagens);

- 6) O “mostruário” ou “sala de ex-votos” (meio de comunicação) onde as pessoas são organizadas segundo critérios específicos;
- 7) Os “efeitos” provocados pelos ex-votos na sociedade, sobretudo para identificar suas funções socioculturais e sua como instância retroalimentadora de novos fluxos devocionais (comunicação de retorno);
- 8) As “apropriações” desse sistema folkcomunicação pelos sistemas de comunicação massiva ou pelos circuitos de difusão da cultura erudita (arte, literatura, teatro, etc.).

Portanto, vimos que esses elementos folkcomunicaçãois fazem parte do universo da devoção popular e, necessariamente, da comunicação votiva, que na avaliação comunicacional são puramente “expressões artísticas” da “manifestação religiosa”. Por isso, os ex-votos (figurativos, representativos, discursivos, midiáticos, pictóricos) expostos nos altares devocionais são formas de comunicação votiva e de experiência sociocultural, contando que, através deles se chega à decodificação das mensagens que circundam o complexo mundo da religiosidade popular.

No capítulo seguinte, abordaremos a questão folkcomunicaçãoal nas manifestações da devoção popular, nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Conceição Aparecida, no intuito de descrever o cenário comunicacional da fé votiva presente nos dois Santuários.

CAPITULO III

FOLKCOMUNICAÇÃO: UM ESTUDO DAS MANIFESTAÇÕES DA DEVOÇÃO POPULAR NOS SANTUÁRIOS DE NOSSA SENHORA APARECIDA E DE SÃO JOSÉ DE RIBAMAR

Com base nas concepções folkcomunicacionais da religiosidade popular tratadas nos capítulos anteriores, estabeleceremos neste capítulo a relação com experiências concretas do fiel devoto com o sagrado, através da simbologia dos ex-votos. Os conteúdos são resultantes de pesquisa de campo, tal como relatado na introdução, que foram feitas nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, pois descreveremos os cenários votivos dos dois santuários, demonstrando que o imaginário abastece o imaginário votivo atuante no complexo mundo da religiosidade popular.

1. O cenário votivo dos Santuários São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida

A conceituação que usaremos para denominar o que é um “santuário¹²” é uma das primeiras reflexões que faremos neste capítulo e, por seguinte, destacaremos a sua importância na religiosidade popular, fazendo uma breve descrição do cenário votivo como lugar de encontro com o sagrado.

De acordo com o Código de Direito Canônico da Igreja Católica Romana “sob a denominação de santuário entende-se a igreja ou lugar sagrado, aonde os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade, fazem peregrinação com a aprovação do Ordinário local” (Cân. 1230).

Dando continuidade à conceituação, o Código esclarece que os santuários podem ser investidos de alguns privilégios pelo fato de ser um lugar de peregrinação: “Poderão ser concedidos determinados privilégios aos santuários, sempre que as circunstâncias locais, o fluxo de peregrinos e principalmente o bem dos fiéis parecerem aconselhá-los” (Cân.1233).

Os santuários são também lugares onde são oferecidos aos fiéis meios de salvação e, conseqüentemente, a escuta da palavra de Deus, a celebração da vida litúrgica e eucarística. Assim, assegura o Código de Direito Canônico:

Nos santuários, ofereçam-se os meios da salvação mais abundantes, anunciando com diligência a palavra de Deus, incentivando adequadamente

¹² Vem do latim *sanctuarium* (lugar santo, sagrado).

a vida litúrgica, principalmente com a Eucaristia e a celebração da penitência, e cultivando as formas aprovadas de piedade popular (Cân. 1234 § 1).

O Papa João Paulo II, na sua homilia catequética, dirigindo-se aos reitores de santuários afirmou: “Que toda vida dos santuários favoreça, do melhor modo possível, a prece pessoal e comunitária, [...] a escuta e a mediação da palavra de Deus, a celebração verdadeiramente digna da Eucaristia e a recepção do sacramento da reconciliação” ¹³.

Segundo o Código de Direito Canônico os santuários são classificados juridicamente pelo direito em: “diocesanos” ¹⁴, “nacionais” e “internacionais”. Neste sentido, denomina-se: “Para que um santuário possa dizer-se nacional, deve ter a provação da Conferência dos bispos, para que possa dizer-se internacional, requer a aprovação da Santa Sé” (Cân. 1231).

Quanto ao decreto, há uma ressalva que merece destaque. Existem santuários que nasceram pela própria tradição afluyente dos peregrinos que frequentavam o local. Em outras palavras, um santuário pode ganhar força de aprovação pelo próprio “costume da comunidade de fiéis” ¹⁵ onde o santuário se encontra, desde que “seja aprovado pelo legislador” e não seja “contrário ao direito divino” (cf. Cân. 24§1).

Um exemplo típico é o Santuário de São José de Ribamar, que é considerado santuário pelos próprios fiéis, há mais de cinquenta anos, no entanto, só foi elevado à condição de santuário em 2012.

No primeiro Congresso Latino-Americano da Pastoral dos santuários, em vista de uma nova evangelização, os congressistas, segundo Beckhäuser (2007, p.45) constataram que os santuários:

- a) Constituem lugares privilegiados de evangelização;
- b) São lugares onde os pobres têm ocasião de estabelecer um contato com a Igreja;
- c) Quando exercem bem sua função, constituem um grande potencial de libertação integral do ser humano;
- d) Caracterizam-se como expressão da religiosidade popular.

¹³ João Paulo II. Homilia dirigida aos reitores de santuário no dia 22 de janeiro de 1981. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/january/documents/hf_jp-ii_spe_19810122_rettori-santuari_po.html>. Acesso em: 3 out. 2013.

¹⁴ Este cânon não menciona os diocesanos, porque todos os santuários que não são nacionais ou internacionais são diocesanos. [...] No entanto, os efeitos do título de diocesano, nacional e internacional surgem da aprovação da autoridade competente. (Código de Direito Canônico Comentado, 2013, p.1426-1427).

¹⁵ Costume com força de lei (ou causa formal): introduzido por uma comunidade de fiéis, reconhece expressamente o papel da comunidade na introdução do costume, e aprovado pelo Legislador. Ou seja, para haver Cansuetudo (frequentar, acostumar) como fontes de direito, três coisas se fazem necessárias: a) iniciativas da comunidade; b) aprovação do Legislador; c) observância das normas prescritas neste capítulo [Cân. 24]. (Código de Direito Canônico Comentado, 2013, p.87).

Fazendo uma reflexão sobre a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Marco Fernández¹⁶ (2009) vê que a piedade popular está no coração das manifestações do nosso povo, por isso, considera que o santuário “constitui a memória viva e profética de Deus. É o espaço sagrado onde o peregrino faz a experiência do encontro com Deus que o acolhe e o escuta. É o lugar mais apropriado para o desenvolvimento da mística e da contemplação popular” (p.49).

Nos santuários fica evidente que a experiência pessoal e comunitária do fiel é conservada. Desse modo, se constrói “em cada momento festivo e cotidiano, a arca que guarda a memória de um povo que se reconhece na expressão de sua fé e que volta ao santuário, ao templo do padroeiro de sua região, consciente de sua memória histórica” (FERNÁNDEZ, 2009, p.49-50).

Por isso, a identidade do devoto é iconificada à memória viva da fé, à história construída pela busca do sagrado, mesmo que para isso foi preciso enfrentar as angústias e as alegrias, as derrotas e as vitórias. Sobre este colóquio Fernández (2009, p.50) ratifica:

Assim o templo é ícone da identidade de um povo crente, como memória viva de sua fé, mas ao mesmo tempo é memória viva da história dos braços erguidos ao céu, de um povo que os levantou na angústia de uma enfermidade, na alegria de um nascimento, na tristeza por uma morte, e em tantos momentos da luta diária por viver com esperança. O santuário é um grito profético da presença salvadora de Deus, nas situações mais diversas e injustas que hoje se vive.

Por isso, diante dessas conceituações, é necessário entender que “cada santuário tem uma mensagem que o caracteriza. [...] uma situação geográfica determinada por acontecimentos históricos, situações topográficas ou outros elementos” (BECKHÄUSER, 2007, p.27). Na peregrinação aos santuários os acontecimentos históricos (construção do santuário, milagres comprovados, testemunhos, etc.), estimulam os devotos à prática da peregrinação.

Neste sentido, o documento "Santuário: memória, presença e profecia de Deus vivo", apresenta o santuário como Lugar da aliança; Lugar da palavra de Deus; Lugar do encontro sacramental; Lugar de comunhão eclesial. Revisemos cada conceito.

Santuário como Lugar da aliança - Ao olharem para Cristo, novo santuário, de cuja presença viva no Espírito os templos cristãos são sinal, os

¹⁶ Dom Marcos Antonio Órdenes Fernández é bispo de Iquique no Chile. Responsável pela Sessão: Santuários e Piedade Popular, Departamento Missão e Espiritualidade, CELAM. Compõe a lista de autores da Coletânea: À Luz de Aparecida, com o livro intitulado “Piedade popular”.

seguidores de Cristo sabem que Deus está sempre vivo e presente entre eles e para eles. [...] O templo é a habitação santa da arca da Aliança, o lugar em que se atualiza o pacto com Deus vivo, e o povo de Deus tem consciência de constituir comunidade dos crentes “a raça eleita, sacerdócio real, nação santa (1Pd 2,9) (n. 9).

Santuário como Lugar da palavra de Deus - O santuário é por excelência o lugar da Palavra, na qual o Espírito chama à fé e suscita a “comunhão dos fiéis”. Mais do que nunca é importante associar o santuário à escuta perseverante e acolhedora da Palavra de Deus, que não é qualquer palavra humana, mas o próprio Deus vivo no sinal da sua Palavra (n.10).

Santuário como Lugar do encontro sacramental - Os sacramentos realizam o encontro dos vivos com Aquele que os torna continuamente vivos e os nutre com vida sempre nova na consolação do Espírito Santo. [...] Quando no santuário se celebra um sacramento, não “se faz” então alguma coisa, mas encontra-se Alguém, ou melhor, esse Alguém é Cristo, que na graça do Espírito, Se faz presente para Se comunicar a nós e mudar a nossa vida, inserindo-nos de maneira sempre mais fecunda na comunidade da aliança, que é a Igreja (n.11).

Santuário como Lugar de comunhão eclesial - No santuário pode nascer de novo a Igreja dos homens vivos no Deus vivo. É nele que cada um pode redescobrir o dom que a criatividade do Espírito lhe fez para a utilidade de todos; e é também no santuário que cada um pode discernir e maturar a própria vocação e tornar-se disponível a realizá-la no serviço aos outros, especialmente na comunidade paroquial, ali onde se integram as diferenças humanas e se articulam na comunhão eclesial (n.12).

1.1 Descrição dos cenários votivos

As festas religiosas obedecem a um calendário litúrgico oficial e popular. No caso do Santuário Nossa Senhora Aparecida, as festividades acontecem sempre numa data fixa, 12 de outubro, seguindo um calendário litúrgico oficializado.

Por outro lado, as festividades do Santuário de São José de Ribamar adotam o calendário popular, pois as honrarias ao santo seguem o ciclo lunar, ou seja, acontecem sempre na primeira lua cheia de setembro. As datas comemorativas em honra a um Santo estão apregoadas no sentimento votivo dos fiéis. Na mentalidade do devoto, segundo Galvão (1976, p.31):

[...] acredita-se firmemente que, se o povo não cumprir com sua obrigação ao santo, isto é, festejá-lo na época apropriada, ele abandonará a proteção que dispensa. Aqueles que custeiam as despesas das festas têm a convicção que o santo retribuirá esse sacrifício.

No entanto, não podem ser substituídas ou transportadas a outras datas ou a outras luas. “Tal fato constitui a peculiaridade local e/ou regional, ao mesmo tempo, que histórica” (RIBEIRO, 1984, p.15).

Neste sentido, há uma estrutura de sentimento que conserva e legitima as datas votivas como tais. Fazendo um colóquio sobre o papel que as festas em honras a um santo exercem na vida das pessoas, é certo afirmar, quanto à preparação, que as mesmas exigem tempo e, conseqüentemente, expressam a cotidianidade. De acordo com Amaral (2002, p.29):

[As festas] Ocupam uma posição especial em suas vidas, marcadas pela cotidiana ocupação e preocupação com elas. A própria vida dentro do terreiro pode ser pensada como permanente produção da próxima festa, pois inclui através de aspectos dramatizados ou outros, sua continuidade no tempo.

Seguindo a linha de pensamento de Luiz Beltrão, como vimos no primeiro capítulo, que caracterizou a Folkcomunicação em: “grupos urbanos marginalizados”, “rurais” e “culturalmente marginalizados”, denotamos que, tanto a festa de Nossa Senhora Aparecida como a de São José de Ribamar, estão enquadradas nos grupos urbanos marginalizados. No entanto, importa registrar, como já foi indicado anteriormente, a devoção popular não é exclusividade dos grupos empobrecidos, pois é também experimentada pelas classes privilegiadas. Sobre as festas urbanas Beltrão (1980, p.61) sustenta que:

As festas religiosas urbanas são grandes concentrações do povo em honra de um santo (católicas), de um orixá (Umbanda-Candomblé) ou de participação em uma experiência mística extraordinária (bênção, batismos coletivos, sessões públicas de oração e cura de diferentes congregações evangélicas, ou manifestações mediúnicas espiritistas, que atraem multidões) (BELTRÃO, 1980, p.61).

É certo que nas manifestações votivas os fiéis se identificam enquanto tais, e notoriamente na própria cultura votiva, reafirmam a sua sociabilidade através de uma experiência mística. Por isso, “o homem é um ser religioso. [...] não apenas enquanto indivíduo, o é também enquanto ser social” (RIBEIRO, 1984, p.12).

No obstante, as festas religiosas “nos abre(m) espaço para vivermos em comunhão que é o anseio profundo de nosso ser social. E completamos com nossa fantasia o que a dura realidade cerceia em nossa vocação para a plenitude e para a autorrealização” (ANIMAÇÃO DA VIDA LITÚRGICA NO BRASIL, DOC. 43, n. 38).

Fazendo relação com a religiosidade afro-brasileira, as festas religiosas carregam em si uma visão de mundo, do cotidiano da fé, da diversidade cultural que reúne no mesmo espaço os papéis e as funções de poder. Partindo do pressuposto, segundo Ribeiro (1984, p.15) de que “a religiosidade popular é uma inculturação de determinada crença entre os povos e os grupos”, Amaral (2002, p.30) destaca que:

A festa é uma das maiores instituições dessa religião, é sua visão de mundo, pois é nela que se realiza de modo paroxístico, toda a diversidade de papéis, dos graus de poder e conhecimentos a ele relacionados, as individualidades de orixás e de nação, o gosto, as funções e alternativas que o grupo é capaz de reunir.

Neste sentido, destacamos que nas festas religiosas, “a celebração é a comunicação de Deus aos homens e o serviço dos homens a Deus” (BELLOSO, 2005, p.78). Por outro lado, além de ser esse canal de comunicação entre o sagrado e o fiel devoto, tem a capacidade de transladar o tempo ordinário (temporal, imanente) ao extraordinário (sobrenatural, transcendente).

De fato, na festa religiosa o tempo é marcado pelo anseio de ‘eternidade’ desejando-se que nunca termine, pois ali se experimenta uma intensa presença do mistério de Deus e do gozo humano: a comida, os bens, as oferendas, açaor, a música, inclusive o comércio e a organização, expressam essa grande riqueza (FERNÁNDEZ, 2009, p.51).

Nesse caso, Fernández (2009, p.51) vê que o rito festivo não guarda somente a memória de uma geração, mas de várias gerações através das experiências “vividas” e “construídas” pela “tradição”. Nesse ensejo, o rito festivo ao evocar o passado e revivê-lo no presente, na religião ocupa um lugar privilegiado: “porque põe homens e mulheres em comunhão entre si e com Deus através de símbolos ou sinais” (ANIMAÇÃO DA VIDA LITÚRGICA NO BRASIL, DOC. 43, n.39).

Todavia, na intenção de guardar a experiência de fé, o ritualismo adota um rígido conservadorismo no puro intento de conservação da autêntica tradição. Nas palavras de Giddens (1991) “[...] nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações” (p.44). É importante demarcar, porém, a dimensão da atualização dos rituais, das festas, dos símbolos que vão sendo incorporados à medida que a sociedade evolui.

Dado o sentido das festas religiosas, vejamos alguns elementos que fazem parte do cenário votivo dos Santuários Nossa Senhora Aparecida e São José de Ribamar. No quadro abaixo especificaremos dois cenários:

QUADRO 2 – Cenários votivos

Cenário estrutural (espaço físico – iniciativa institucional)	Cenário votivo (iniciativa dos devotos)
Basílica/ santuário (templo)	Peregrinações/ romarias ou procissões
Casa dos milagres	Promessas dos devotos
Monumento que relata passagem bíblica sobre a história do santo (a)	Bênçãos dos objetos

Fonte: Autor da pesquisa

Fazendo uma análise dos cenários acima elencados, discorreremos sobre os elementos característicos a cada cenário, visto que eles estão presentes nos dois santuários. Referindo-nos ao Cenário estrutural (espaço físico – iniciativa institucional) será descrito, quanto à conceituação da seguinte forma.

a) Cenário do Templo

FIGURA 1: Santuário Nacional Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Arquivo do autor da pesquisa

FIGURA 2: Santuário São José de Ribamar



Fonte: Arquivo do autor da pesquisa

Por ser um lugar cujas características físicas levam o fiel devoto à interação com o sagrado, a concepção de templo dá-se em dois sentidos: estrutural e religioso. Referindo-se ao sentido estrutural, o documento "Animação da vida litúrgica no Brasil", descreve que: o templo “edifício é também sinal da Igreja comunidade. [...] A Igreja edifício deve ser funcional e significativa, [...], tanto da ação litúrgica quanto da participação ativa dos fiéis”. (n.140, 142).

E referindo-se ao sentido religioso, o mesmo documento acrescenta que a Igreja “é sinal da presença e ação salvífica do Pai; é a imagem do corpo Místico de Jesus Cristo, único e verdadeiro templo, construído com pedras vivas para oferecer sacrifícios novos” (cf. Jo 2, 19.21). (n.139). O Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, no documento "Santuário: memória, presença e profecia de Deus vivo", também discorre sobre o templo, enfatizando, dessa forma, o seu sentido religioso.

A voz unânime do Antigo e do Novo Testamento testemunha como o Templo é não só o lugar da recordação de um passado salvífico, mas também o ambiente da experiência presente da Graça. O santuário é o sinal da Presença divina, o lugar da sempre nova atualização da aliança dos homens com o Eterno e entre si. Ao ir ao santuário, o piedoso israelita redescobria a fidelidade do Deus da promessa a cada “hoje” da história (n. 9).

Em análise formal, é necessário compreender que o fiel devoto se identifica com o templo. Todavia, é aí que o pedinte apresenta os seus rogos e os seus agradecimentos. Pois, no imaginário do devoto, o templo é a casa cujo proprietário é o santo. Por isso, é cabível destacar que em São José de Ribamar, o santuário, para o fiel devoto, é a casa de José. E, por seguinte, em Aparecida, o santuário é a casa da Mãe Aparecida.

b) Casa/sala dos milagres

**FIGURA 3: Casa dos milagres
Santuário São José de Ribamar**



Fonte: Arquivo do Santuário

**FIGURA 4: Sala dos milagres
Santuário Nossa Senhora Aparecida**



Fonte: Arquivo do Santuário

Uma das características marcantes de um santuário é a Casa/sala dos Milagres, pois ela é concebida como “um depósito de ex-votos que, por contarem histórias, pertencem ao domínio do singular, do acontecimento. [...] Os ex-votos sugerem também um agradecimento e a alegria pela libertação do mal representado” (FERNÁNDES, 1982, p.45). Contudo, do

ponto de vista religioso, a “sala dos milagres torna-se testemunho das maravilhas operadas por Deus diretamente ou através dos santos. Ela pode evangelizar” (BECHKÄUSER, 2007, p.120). Para Trigueiro (2006, p.161) a sala dos milagres é:

É um espaço anexo ao santuário onde o pregador de promessa tem toda liberdade de expressão. É o lugar onde são depositados as promessas, os milagres representativos dos desejos dos devotos em relação ao seu santo protetor.

Fazendo uma descrição votiva, Pereira (2003, p.69) discorre que a casa dos milagres é um termômetro de “reprodução” de bens simbólicos ou “crise”.

Se o espaço está repleto de ex-votos continua recebendo novas peças, é sinal de que o santo continua fazendo milagres, contribuindo para a reprodução da crença. Se ocorre o contrário, é indício de que está ocorrendo uma crise na crença e o santo corre o risco de perder espaço na devoção.

Na descrição sobre a sala/casa dos milagres, Pereira (2003) apresenta em quase todos os devotos um comportamento comum, a visita ao santo, pois a visita é o primeiro ato que o devoto faz ao chegar a um santuário, depois se estende, em segundo lugar, à casa/sala dos milagres onde os votos são pagos através dos objetos que se transformam em ex-votos.

O primeiro lugar que o devoto visita, depois de ver o santo, é a sala dos milagres. Ali estão os dados concretos que indicam que o santo é eficiente, poderoso, milagreiro ou qualquer outro adjetivo que reforce a reprodução da crença (PEREIRA, 2003, p.69).

No imaginário votivo, a grandeza do santo também é medida pela quantidade de fiéis que a ele recorre, todavia o espaço pertencente à casa dos milagres em um santuário “deve ser ordenado, catalogado, para que o fiel possa visualizar bem cada milagre alcançado, cada graça recebida. Quanto maior a sala dos milagres, maior o poder do santo” (PEREIRA, 2003, p.69).

Nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, a casa/sala dos milagres recebe um grande fluxo de devotos durante o ano. Por isso, se tornou uns dos lugares mais visitados do cenário votivo dos dois santuários.

c) Monumento que relata passagem bíblica sobre a história do santo (a)

Este elemento merece destaque no cenário de um Santuário. No imaginário votivo esses monumentos têm a função de relatar, através dos símbolos expostos à visitação, os feitos heroicos de um santo.

FIGURA 5: Monumento Caminho de São José - Santuário São José de Ribamar



Fonte: Arquivo do autor

FIGURA 6: Monumento Morro do Presépio - Santuário Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Arquivo do autor

No santuário de São José de Ribamar o lugar monumental é o caminho de São José, que é composto de nove estações que relatam a vida de São José, desde o noivado à sua morte. No Santuário Nossa Senhora Aparecida o lugar monumental foi intitulado de Morro do Presépio, onde estão abrigadas “esculturas refrentes ao nascimento de Jesus e outras representações como o encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida, nas águas do Rio Paraíba do Sul” ¹⁷.

São dois espaços considerados sagrados, pois são dotados de valores cuja fé votiva aprecia. Ao falar do espaço votivo Rivière (1999, p.59) aponta que.

[...] o espaço, não se trata somente de uma relação concreta, física, com ele, feita de práticas e de descolamentos, ou de uma fenomenologia do espaço vivido, mas de um imaginário no qual entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade e à diferenciação social.

Referindo-nos ao Cenário votivo (iniciativa dos devotos), convém salientar que, os elementos característicos que serão elencados como pertencentes a este tópico, por serem de iniciativa popular, carregam em si uma identidade comunicacional, cujos meios são representados pelas ações e manifestações votivas. Nesse caso, o segundo cenário será descrito de acordo a seguinte conceituação:

¹⁷ Dados fornecidos pelo “Press Kit Imprensa” – É uma revista que contém todas as informações gerais sobre o santuário Nossa Senhora Aparecida. Essa revista de orientação é fornecida somente à imprensa.

d) Peregrinações/ Romarias/ Procissões

**FIGURA 7: Santuário
São José de ribamar**



Fonte: Arquivo do autor

**FIGURA 8: Santuário Nossa
Senhora Aparecida**



Fonte: Arquivo do autor

As procissões, caminhadas coletivas com sentido religioso, encontram significado na Bíblia, especificamente no Antigo Testamento, onde são destacadas diversas procissões, em direção ao Templo de Jerusalém. Como lemos no livro dos Salmos. “Que alegria quando me disseram: vamos à casa do Senhor” (SALMOS 122.1). É uma caminhada movida exclusivamente pela esperança de encontrar o sagrado. No obstante, “a esperança é para o ser humano uma experiência fundamental para a continuação da vida. Quando se perdem os ‘horizontes’, perdem-se também as razões fundamentais de viver” (PINHEIRO, 2009, p.15).

Por isso, as procissões têm um significado especial ao fiel devoto, pois simbolizam a caminhada piedosa do povo em direção “à casa do Senhor”, princípio e fim definitivo. Na história do Cristianismo a Igreja adaptou essa tradição bíblica ao corpus litúrgico e votivo, puramente como manifestação de fé, que tende a incorporar a realidade transcendental. Referindo-se às peregrinações, Beckhäuser (2007, p.22-23) resalta que:

Constituem um fenômeno ligado à própria natureza do homem. Ele se sente um ser a caminho. [...] Por isso, ao sair de um lugar para buscar outro é próprio do coração humano. O homem é um eterno peregrino. [...] Desde os primeiros tempos da Igreja formou-se uma contínua corrente de peregrinação aos túmulos dos Apóstolos. Desde então não cessaram as vistas aos lugares santos.

Adentrando nas manifestações de fé geradas e vivenciadas pelos romeiros, é possível afirmar que, além de ser considerada um meio de comunicação alternativo, a romaria se torna um verdadeiro ato penitente, pois, o fiel devoto liga o sofrimento do seu corpo com o sofrimento de Cristo.

A procissão que encontramos na romaria segue com o objetivo clássico de sacrifício em que o corpo deixa de operar como instrumento de simples prazer para se colocar a serviço exclusivo do sagrado. Isto prova que o sagrado está acima de nós (MATTA apud MARTINS E LEITE, [s.d], p.11).

Abordando essa linha de pensamento, é perceptível nos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, o sacrifício exposto em forma de pagamento de promessa. O sofrimento do penitente ligado ao de Cristo promove no campo da religiosidade popular uma interação com o sagrado, alargando dessa forma, as fronteiras da comunicação.

Nesse campo comunicacional, a folkcomunicação destaca que os ex-votos apresentados nas romarias são os mais eficientes meios de comunicação que favorecem essa interação. Neste sentido, Martins e Leite ([s.d], p.8-9) sustenta que:

Na medida em que abre um novo campo de expressão aos romeiros, na romaria observa-se a vivência de um manifesto oral e visual constante de comunicação por meio dos símbolos pertencentes aos próprios romeiros. [...]. A romaria possibilita o encontro grupal em que estão sendo compartilhados alguns objetos materiais, como também as orações e os seus pedidos aos santos idolatrados. Com isso, proporcionam um reconhecimento, algumas vezes implícito, de manifestação cultural.

Por outro lado, Fernández (1982, p.43) relata que nas romarias “a dimensão interior [...] é feita mais clara pelas promessas que engajam o devoto por vários anos seguidos ou mesmo pela vida inteira”. Brandão (apud MARTINS E LEITE, [s.d], p.12) ao relatar sobre a romaria defende a ideia de que os romeiros preservam diversos cultos: “ir de um lugar comum a um lugar sagrado; fazer em um lugar sagrado ou provisoriamente consagrado um ou vários ritos de celebração; fazer circular o sagrado pelo espaço comum da vida cotidiana”.

Portanto, em conclusão destacaremos o pensamento de Alves (apud MARTINS E LEITE, [s.d], p.19): “a morte que faz com que estas pessoas, olhando para o mistério, sejam despertadas nos seus sonhos mais profundos. Quando penso nos romeiro o que me comove é o entusiasmo, pois o sonho através do desejo pulsa intensamente”.

e) Promessas dos devotos

Na relação fiel devoto e Santo é sabido que há uma troca de favores, ou melhor, uma troca simbólica de bens. Por isso, a promessa é feita diante de uma necessidade tanto física (doença) como espiritual (necessidade de conversão). A esta observação Beckhäuser (2007, p.29) defende que:

O cumprimento da promessa pode ser considerado como exercício de conversão que teve seu início quando a pessoa talvez em alguma dificuldade se tenha voltado para Deus em atitude de fé e de confiança em seu poder. Fazer uma promessa é reconhecer a sabedoria de Deus, o seu poder; constitui, pois, um ato de fé e de confiança em Deus.

Completando a afirmação de Alberto Beckhäuser, que fez a especificação da promessa, Fernández (2009, p.46) sustenta que:

Diante de uma situação incerta, pede-se ao santo a graça da alternativa desejada, prometendo-se em troca algum ato expressivo de reverência. Promete-se uma festa, um ofertório especial ou uma romaria, em honra do santo. Assim, devotos e santos trocam favores entre si, os primeiros retribuindo em honrarias a proteção que lhes é dada pelos segundos. Mas ainda que envolva coisas materiais (um novilho para a festa por uma chuva, por exemplo), os bens trocados veiculam essencialmente uma relação de poder, que demais é desigual, um pacto de lealdade entre diferentes instâncias da criação. O promesseiro pede e o santo concede ou não.

No cenário votivo das promessas, fica claro que o pedinte (fiel devoto), de acordo com Fernández (2009), não tem a intenção de pedir ao santo que “mude o mundo” acabando com as crises existências (fome, morte, etc.), “ocupam-se das crises como as doenças, as passagens perigosas, situações sobre as quais uma pessoa esclarecida pela ciência é forçada a dizer ‘deu sorte’ ou deu azar”! (FERNÁNDEZ, 2009, p.46).

Neste sentido, portanto, as promessas são consideradas “práticas religiosas que em determinadas ocasiões, transcendem as classes sociais onde encontramos agradecimentos de poderosos e ricos ao lado dos favores recebidos pelos santos aos desvalidos da sorte”. (TRIGUEIRO, 2006, p.161).

f) Bênções dos objetos

FIGURAS 9 e 10 - Caldeirinha com água benta e objetos religiosos



Fonte: Arquivo do autor

Desde os relatos bíblicos do Antigo Testamento, a bênção é considerada sinal da graça e proteção de Deus. Nele se encontra o contexto da bênção sacerdotal que Deus concedeu a Aarão para ser invocada sobre o povo.

O Senhor disse a Moisés: fala a Aarão e a seus e dize-lhes: Assim abençoareis os filhos de Israel dizendo: O Senhor te abençoe e te guarde! O Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e te seja benigno! O Senhor mostre para ti a sua face e te conceda a paz! (Nm 6. 22-27).

Na religiosidade popular a bênção tem um significado especial. Na fé votiva os objetos oferecidos aos santos são legitimados, após a bênção feita pelo sacerdote, como meios de comunicação com o sagrado. Ao adquirir um objeto, o fiel devoto sempre recorre ao sacerdote para benzê-lo. No imaginário votivo esse ritual [benzer os objetos] não pode faltar na promessa.

O Catecismo da Igreja Católica orienta como deve ser dada a bênção sobre os objetos: “Incluem sempre uma oração, muitas vezes acompanhada dum sinal determinado, como a imposição da mão, o sinal da cruz, a aspersão com água benta (que recorda o Batismo)” (n. 1668).

Na verdade, todo devoto quer levar uma lembrança como sinal vivo de que a visita ou o pagamento de promessa aconteceu naquele santuário. Compete fazermos uma breve especificação entre “benzer” e “bendizer”. Segundo Beckhäuser (2007, p.28): “Benzer quer dizer dar a bênção, conceder benefício, ao passo que bendizer significa atribuir os benefícios recebidos àqueles que os concedeu. Bendizer significa, portanto, louvor, enaltecer”.

Na bênção descobrimos que há uma transfiguração das coisas, ou seja, um simples objeto se transfigura em objeto sagrado. Portanto, os objetos se tornam meios de comunicação com o sagrado. Diante desta afirmação Beckhäuser (2007, p.29) discorre que: “A bênção pelos objetos lembra ao homem os benefícios e abre-o para receber as bênções”.

2. Religiosidade popular: uma abordagem do imaginário do herói na figura dos santos

Na praticidade da religiosidade popular, o imaginário exerce um papel fundamental: representar o sagrado através das representações multifacetadas do simbólico. Por isso, Santos e Maia (2008, p.6) definem que o imaginário religioso seria:

O conjunto dessas representações, inscrito nos discursos, nas práticas e nos elementos simbólicos envolvidos na devoção aos santos. Nos relatos coletados, como toda hagiografia popular, mito e fato estão entrelaçados, borrando as fronteiras entre verdade e invenção.

As manifestações populares voltadas ao sagrado apresentam a religião com duas características importantes: a primeira se refere ao social e a segunda à mística.

Na encruzilhada do social com a mística, encontra-se um terceiro elemento, o imaginário. Analisando o fenômeno religioso e sua influência no social, Castoriadis (1987) concebe a ideia de que a religião tem a função de dar sentido à vida, que muitas vezes está mergulhada nas angústias do cotidiano. “A religião dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável. [...] é por excelência a apresentação e ocultação do caos” (CASTORIADIS, 1987, p.259).

O imaginário da religiosidade popular se abastece desses elementos apresentados por Cornelius Castoriadis, uma vez que, no imaginário do devoto o santo tem a força de interceder e de representá-lo diante de Deus, ante a necessidade e as angústias da vida.

Na análise de Durand (2002, p.27) a sociedade e a religião são movidas pelas significações denominadas por ele de imaginárias. Essas estruturas imaginárias são concebidas como produções responsáveis pelos sentimentos e pelas estruturas do pensamento.

Neste sentido, estendendo a nossa reflexão ao campo da religiosidade popular, a ação do imaginário preenche todo o espaço da fé votiva, visto que, a própria religiosidade faz usufruto das narrativas heroicas da vida de um santo, dotando-o de poderes sobrenaturais. Nesse caso, o santo acaba se tornando o grande herói da fé, pronto para socorrer das pestes, livrar do mal e dos perigos aqueles que o venera.

Por isso, a figura do santo estará sempre apregoada à figura do herói, que culturalmente faz parte do imaginário popular. No colóquio de Messias (2010, p.6):

No que se refere aos heróis, esse paradigma está ligado diretamente ao comportamento e a psicologia dos indivíduos na sociedade – o herói é a personificação dos ideais de uma sociedade. Ele é o bastião dos conceitos que esperam ser passados às próximas gerações e o transmissor das crenças compartilhadas pela sociedade.

Segundo essa linha de pensamento Campbell (apud Messias, 2010, p.6) desenvolve a ideia de que “o herói do conto de fadas obtém um triunfo microcósmico, doméstico, e o herói do mito, um triunfo macrocósmico, histórico-universais. [...] este último traz de sua aventura os meios de regeneração de sua sociedade como um todo”.

Na trajetória de vida, o fiel devoto desenvolve uma relação de reciprocidade com o santo, pois com os rogos nas mãos, o devoto sente que nunca será desamparado nas horas necessárias. A confiança é sinal de fidelidade tanto do fiel ao santo quanto do santo ao fiel. Na descrição de Teixeira (in TEIXEIRA et al, 2010, p.126):

O devoto, a partir de sua história de vida, escolhe o Santo agraciado e o tipo, as características e o material do ex-voto ofertado. Assim, a história da sua doença materializada no objeto oferecido como agradecimento da graça alcançada tem relação com a história de sua comunidade, ressaltando sofrimentos mesclados a privações econômicas e sociais, entrelaçados com a história da doença que encaminha o devoto a buscar resoluções para seus diversos problemas, sob a demanda de cura para uma doença.

Todos os anseios existentes na relação votiva são projetados no santo, com a crença de que com poderes sobrenaturais resolve as causas impossíveis da vida humana. Na visão de Messias (2010, p.6):

A humanidade projeta no herói seus anseios coletivos e incute nas provações que ele enfrenta seus temores e falhas. Sendo assim, a narrativa em torno dos heróis se transforma numa grande metáfora e é dessa forma que o imaginário opera.

Nesse entendimento, “a estruturação do imaginário antecede e, de certo modo, constitui os processos da racionalidade, o que caracterizaria a imaginação como uma faculdade mais autêntica e vital” (FELINTO apud MESSIAS, 2010, p.6).

Na caminhada votiva, o santo, por ser revestido de poderes sobrenaturais, constitui um mito que se legitima na prática do voto e do pagamento do voto (ex-voto), ganhando, dessa forma, certo destaque à vista humana pelas habilidades que, no campo imagístico,

representam metaforicamente a vida social e cultural de um povo. Em reflexão Helal (apud MESSIAS, 2010, p.7) ressalva que:

[...] estes heróis‘ são paradigmas dos anseios sociais e através das narrativas de suas trajetórias de vida, uma cultura se expressa e se revela. De fato, o mito, conforme nos ensina Eco é uma projeção na imagem de tendências, aspirações e temores particularmente emergentes num indivíduo, numa comunidade, em toda uma época histórica.

Ao analisar o mito na história humana, Durand (2002) o sistematizou à categoria simbólica. Nesse intento, o mito vai ser compreendido como “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa” (p.63). Em apreciação a esta temática Messias (2010, p.7) defende que:

Na formação do imaginário Herói, santo, salvador, entre outros nomes, o ídolo faz parte da estrutura do imaginário e como o todo do qual faz parte, também possui uma natureza subjetiva, tanto é, que sua significação vem contida dentro de todo um trajeto, um percurso narrativo em que a cada passo conduz para a compreensão final do todo.

A saber, como foi visto anteriormente, no início do cristianismo somente os mártires eram considerados santos, por isso, os primeiros santos são identificados com o martírio, ou seja, alçaram a este status por terem sofrido e lutado até a morte em defesa da fé em Cristo Jesus. Como enfatiza Certeau (1982, p.267): “Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de virtudes e de milagres”. Assim, portanto, os santos são heróis capacitados à mediação da vida humana à vida divina, mediante o pedido de milagres e perfil exemplar.

3. A importância das lendas na religiosidade popular

O fértil e complexo mundo da cultura popular possui na sua essência o imaginário, que é uma das suas riquezas imprescindível. No desdobramento da cultura popular, o imaginário revela sentimentos que tendiam a explicar um determinado acontecimento ou crenças que até então eram tidas como inexplicáveis.

A maneira de explicar os sentimentos manifestos na vida social e no mundo da religião se dá através das lendas, mitos, crendices, superstições, etc. É certo que as lendas são narrativas que indumentam o imaginário popular, por isso, elas estão sempre presentes nos

mais simples aos extensos acontecimentos do cotidiano que, por vez, podem ser criados ou até mesmo recriados pela literatura lendária.

No entanto, diante desta breve reflexão, partiremos para a conceituação de “lendas”, pois, nosso propósito é aprofundar a temática proposta neste item de pesquisa. Em definição Câmara Cascudo (1976, p.378) discorre:

As lendas são episódio heroico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre humano, transmitido e conservado na tradição oral e popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, legenda, “legere” possui características de fixação geográfica e pequena deformação e conserva-se as quatro características do conto popular: antiguidade, persistência, anonimato e oralidade.

Na narrativa popular a própria história é a responsável em narrar as lendas, porém, no mundo lendário, os acontecimentos referentes ao lugar ou a alguém não passam por um processo de avaliação quanto a veracidade histórica, ou seja, os acontecimentos não são averiguados, por via de dúvidas, se são reais ou fantasiosos, verdadeiros ou falsos.

As histórias são simplesmente fundamentadas por aqueles comunicadores que têm a experiência de narrá-las à comunidade da qual fazem parte. De acordo com Urbano (2000, p. 35):

Certamente, o ato de narrar foi uma das primeiras manifestações sociais e uma das primeiras variantes da comunicação oral, empregada esta inicialmente apenas para comunicar necessidades: ao lado das perguntas e respostas, o relato de eventos, reais – depois fictícios – primeiro de maneira objetiva e enxuta, depois de maneira avaliatória, opinativa e florida ou fantasiosa; primeiro com real e imaginário separados, depois com a costura deles, deve ter sido a trajetória da arte narrativa, consolidada no que se pode denominar competência narrativa.

Por outro lado, o simples fato de criar, reinventar e buscar história é próprio do ser humano que por natureza necessita se comunicar. Nesse caso, baseado na teoria folkcomunicacional, o narrador é agente de comunicação, que “colhe o que narra na experiência própria ou relatada. E transforma isso outra vez em experiência dos que ouvem” (BENJAMIM, 1996, p.201). Nesse ponto de vista, as lendas são tomadas como “formas de descrever e de interpretar experiências socioculturais” (TURNER, 1974, p.64). Para Mata (2008, p.246):

Toda a fala na narração visa convencer, quer dizer, é uma fala orientada para o entendimento mútuo. Sendo assim, além de exprimir intenções dos interlocutores e representar estados de coisas (ou supor sua existência), a narração permite estabelecer relações interpessoais. Ela permite que as

peessoas interajam na tentativa de fazer reconhecer como válidas a verdade de seu discurso, uma verdade construída a partir das expectativas de comportamento moral.

Contudo, é possível entender neste contexto que a lenda “é uma narrativa imaginária que possui raízes na realidade objetiva. É sempre localizável, isto é, ligada ao lugar geográfico determinado” (DICIONÁRIO DE TEORIA FOLCLÓRICA, 1977, p.132). Nas palavras de Jolles (1976, p.76), ao narrar uma história, “a lenda obriga-se a ter um desenvolvimento que corresponda à história de uma existência real”. Em seguida destaca:

Toda legenda [lenda], fragmenta a realidade “histórica” em elementos a que inculca em seguida, por si mesma, um valor de imitabilidade, antes de os recomponem de acordo com uma ordem condicionada pelo novo caráter. Neste sentido, a legenda ignora completamente a realidade ‘histórica’, para conhecer e reconhecer apenas a virtude e o milagre (JOLLES, 1976, p.43).

Fundamentando este colóquio, é certo afirmarmos que o fato histórico relacionado ao santo (vida e morte) se funde com a memória imaginada (feitos históricos), pois no complexo mundo da religiosidade popular o real e o imaginário se encontram e se transformam, são legendados.

Na lenda de São José e de Nossa Senhora Aparecida o real e o imaginário se fundem, levando, dessa forma, os fiéis a se identificarem na própria história. Portanto, vejamos abaixo as narrativas das lendas de São Jose de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida.

a) Lenda de São José de Ribamar

FIGURA 11- Imagem de São José de Ribamar com o Menino Jesus e a Virgem Maria



Fonte: Arquivo do Santuário de São José de Ribamar

O Maranhão tem muitas histórias uma delas é a de São José: de botas, do povo, de Ribamar. Para contá-la vamos fazer voltar o relógio do tempo, onde história e lenda se confundem. Um capitão português ao tentar entrar na Baía de Guaxenduba (hoje Baía de São José) foi surpreendido, juntamente com a sua tripulação, por uma tempestade. Temendo um possível naufrágio lançou um grito de socorro aos céus: “Valei-nos, ó glorioso São José”! Rapidamente uma onda lançou o navio numa coroa de areia e, por seguinte, o mar se acalmou, as ondas recuaram. O milagre aconteceu!

O capitão e a sua tripulação ao levantar a cabeça contemplaram a paisagem que os cercavam. Ao sair do navio ficaram admirados com os moradores do lugar, os índios gamelas. Pois eles (os índios) os acolheram como se fossem velhos amigos. O capitão teceu uma prece com toda a força da alma: “São José, esposo da virgem Maria, pai adotivo do menino Jesus! Por nos terdes livrado do naufrágio, prometo que aqui haverei de retornar trazendo uma imagem de vossa Sagrada Família e a deixarei neste promontório que terá o vosso nome”!

O devoto homem do mar voltou a Portugal e logo tratou de contratar um artesão para esculpir as imagens de São José, Nossa Senhora e do menino Jesus. Passo a passo, dia a dia, ele acompanhava o trabalho do escultor, era como se as Imagens estivessem saindo de suas próprias mãos.

Aproximando-se o tempo de pagar a sua promessa, retornou às terras maranhenses. Aportando à baía de onde acontecerá o milagre, organizou uma procissão com as imagens prometidas até o promontório que seria consagrado a São José. Começava, dessa forma, no Maranhão, o culto a São José, que até então, era muito cultuado em Portugal. No local foi erigida uma modesta ermida, coberta de palha em cujo altar entronizou as imagens do

santo de Botas, trazendo o menino Jesus na mão e ao lado a sua mãe, a Virgem Maria!

Como aqui a história se confunde com a lenda não se guardou o nome do capitão, nem de seu navio. A lenda cresceu e consolidou-se como verdade inegável, verdade que atravessou os séculos, alicerçando a fé pura do povo maranhense (MIRANDA, 2007, p.2-9).

A cultura votiva está carregada de lendas que narram os portentos dos santos em favor do devoto pedinte. Geralmente são devotos necessitados que se identificam com o santo e a ele recorre seus rogos. Essas lendas são narrativas que reforçam o imaginário votivo e a história formadora do fiel devoto. Segundo Miranda (2007, p.16), “as lendas servem para explicar fatos inexplicáveis”. Por isso, as suas versões são variadas, mas o âmago da temática é praticamente o mesmo.

b) Lenda de Nossa Senhora da Conceição Aparecida

FIGURA 12: Imagem de Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Arquivo do Santuário Nossa Senhora Aparecida

A história de Nossa Senhora Conceição Aparecida tem seu início em meados de 1717, quando chegou a Guaratinguetá a notícia de que o conde de Assumar, D. Pedro de Almeida e Portugal, governador da então capitania de São Paulo e Minas de Ouro, iria passar pela povoação a caminho de Vila Rica (atual cidade de Ouro Preto), em Minas Gerais.

Desejoso de recebê-lo da melhor forma possível, os pescadores Domingos Garcia, Filipe Pedroso e João Alves lançaram as suas redes no Rio Paraíba do Sul. Depois de muitas tentativas mal sucedidas, descendo o curso do rio

chegaram a Porto Itaguaçu, João Alves lançou a sua rede nas águas e apanhou o corpo de uma imagem de Nossa Senhora sem a cabeça. Em nova tentativa, veio a cabeça da imagem. Envolveram o achado em um pano. Depois da pesca da imagem da santa, os peixes chegaram abundantemente para três humildes pescadores.

Durante quinze anos a imagem permaneceu na residência de Filipe Pedroso, onde as pessoas da vizinhança se reuniam para orar. A devoção foi crescendo entre o povo da região e muitas graças foram alcançadas por aqueles que oravam diante da imagem. A fama dos milagres de Nossa Senhora foi se espalhando por outras regiões do Brasil. Logo, já não eram somente os pescadores que vinham rezar diante da Imagem, mas também muitas outras pessoas, de lugares distantes. A família construiu então um oratório, no Porto de Itaguaçu, que logo ficou pequeno para o grande número de visitantes (MENDONÇA, 2011, p.3).

O imaginário votivo que indumenta as lendas dos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida é reafirmado pela própria história popular, que é narrada em torno da origem da devoção ao santo.

Quem narra, deseja que o ouvinte não só tome conhecimento de sua opinião (representação dos fatos), mas que chegue à mesma concepção, que compartilhe, portanto, sua opinião a partir do reconhecimento intersubjetivo da validade das asserções que a lenda elabora (MATA, 2008, p.246).

A imagem icônica que se formou em torno das imagens de São José de Ribamar e de Nossa Senhora Aparecida está intimamente interligada à própria identidade do devoto, ou seja, o devoto se identifica com a imagem descrita pela lenda. Visto que, a imagem icônica de São José de Ribamar, como podemos observar na figura acima, é descrita da seguinte forma: São José revestido com um manto, uma coroa na cabeça, um lírio nas mãos e uma bota nos pés, segurando o braço do menino Jesus e ao lado a virgem Maria.

No imaginário votivo, essas três pessoas santas (Jesus, Maria e José) formam a Sagrada Família e, portanto, a imagem icônica de “São José de Ribamar”¹⁸. No imaginário votivo do maranhense, a figura de São José de Ribamar é composta pelas imagens do menino Jesus e da Virgem Maria, sem elas, São José não é de Ribamar, é, simplesmente, São José.

Na cidade de São José de Ribamar, cujo nome da cidade é em homenagem ao santo, o nome Ribamar está ligado diretamente, pelos devotos, ao próprio santo. Referindo-nos ao nome Ribamar, há também uma lenda que o legitima enquanto tal. De acordo com Miranda (2007) a lenda narra a história dos primeiros missionários Franciscanos que chegaram ao

¹⁸ Na prática votiva do catolicismo popular, São José de Ribamar é considerado o protetor das famílias e padroeiro do Maranhão.

Maranhão. Pois, ficaram admirados porque os índios Gamelas tinham devoção aos santos europeus, inclusive ao santo cuja imagem até então lhes era desconhecida. Segundo a Lenda:

[Os Franciscanos], curiosos para encontrar a razão da estranha cerimônia e de onde lhes chegara àquela escultura, descobriram que, quando a maré secava, os índios vinham do Caúra [povoado do município de São José de Ribamar] e levavam as imagens até o outro lado da praia de arriba-mar (MIRANDA, 2007, p.16).

Na linguagem do povo simples, a nomenclatura “arriba – mar” provém da palavra “arriba do mar”, que na pronúncia do português correto significa “acima do mar”, com o passar dos tempos, pela própria linguagem votiva do povo local, a palavra “arriba – mar/arriba do mar” transformou-se na linguagem popular “Ribamar”. Miranda (2007, p. 20), poeticamente descreve que: “No Maranhão é assim: quem não se chama José, é Ribamar. E quem não é Ribamar, é José. Há ainda os que não contentes com o José ou o Ribamar, preferem o José de Ribamar”.

Fazendo uma reflexão sobre a imagem icônica que se formou em torno da imagem de Nossa Senhora Aparecida ¹⁹, como podemos observar na imagem acima, destacaremos três elementos que a define como “Aparecida” aos olhos dos fiéis: a imagem negra, o manto e a coroa na forma de um globo.

Historicamente, a imagem, ganhou a tonalidade escura devido aos longos dias, meses ou até anos que passara no fundo do rio até ser encontrada pelos pescadores.

A indumentária com o manto e a coroa, que hoje vemos na Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, foi um presente da Princesa Isabel à “Virgem Mãe” ²⁰, que em visita ao santuário em 1868, prometeu voltar com tal presente se esta lhe concedesse a graça da maternidade. Como salienta Mendonça (2011, p.2):

Em 1868 a Princesa Isabel havia visitado Aparecida e pedido a graça de tronar-se mãe. [...]. Em 8 de setembro de 1904, a imagem recebeu a riquíssima coroa doada pela Princesa Isabel e o manto anil, bordado em ouro e pedrarias, símbolos de sua realeza e patrona.

¹⁹ A imagem encontrada no Rio Paraíba do Sul era a imagem de Nossa Senhora da Conceição, que obscurecida e indumentada pelo manto e pela coroa deu a origem icônica a Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Neste sentido, a imagem, antes intitulada Conceição (concebida), foi acrescida o título de Aparecida (na interpretação do imaginário votivo: aquela que apareceu ou surgiu do rio).

²⁰ Virgem Mãe é um dos títulos atribuídos a Nossa Senhora, fundamentado no dogma (verdade de fé) da virgindade de Maria – Este dogma ensina que Maria é virgem antes, durante e depois do parto. É o dogma mais antigo das Igrejas católica e Oriental Ortodoxa. Essa doutrina foi definida dogmaticamente pelo concílio de Trento em 1555, embora já fosse defendido pelo Cristianismo primitivo.

Seguindo a linha de pensamento de Mendonça (2011, p.2), em 1908 a Igreja de Nossa Senhora Aparecida recebeu o título de “Basílica Menor”, mas só foi sagrada em 5 de setembro de 1909. Devido ao grande fluxo de devotos que chegavam em romarias, uma pequena vila se formou ao redor da “Igreja” no alto do “Morro dos Coqueiros”, transformando-se depois em município, que em homenagem à Nossa Senhora, foi chamado de “Aparecida”²¹. Somente em 1928, “Nossa Senhora da Conceição Aparecida foi Proclamada Rainha do Brasil e ‘Padroeira do Brasil’²² em 1930, por decreto do Papa Pio XI” (MENDONÇA, 2011, p.2).

No imaginário votivo esses três elementos (cor, manto e coroa) apresentados acima, definem a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, entretanto, não podem estar separados do corpo da Imagem. Parece inaceitável se por algum motivo a imagem de Nossa Senhora for apresentada aos fiéis sem o manto ou sem a coroa.

A imagem icônica de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, apregoada no imaginário votivo, é caracterizada pela cor negra, manto azul anil e a coroa no formato de um globo. Sem esses elementos, Nossa Senhora não seria concebida pelo sentimento votivo como Aparecida, seria simplesmente, Nossa Senhora da Conceição²³.

A imagem de um santo possui grande importância para o fiel devoto, contudo “acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem” (GALVÃO, 1976, p.29-30).

Como vimos, o imaginário votivo que formula a imagem icônica da religiosidade popular está ligado a uma estrutura de sentimento que dinamiza o presente da devoção popular. E, conseqüentemente, gera no devoto uma identidade que através de símbolos favorecem uma comunicação aberta e ao mesmo tempo focada. Todavia, o devoto tem a liberdade de aceitar aquela imagem como viéis de comunicação com o sagrado ou não. Como afirma Mata (2008, p.246): “O público, interagindo num mundo social suposto como comum, decide se cada proposição pode ser considerada aceitável a partir do tipo de justificação apresentada”. Assim, desse modo, é que se desenvolve o imaginário votivo no fértil e complexo mundo da religiosidade popular.

²¹ De acordo com Mendonça (2011) “A devoção a Nossa senhora deu origem à criação da Cidade”. (p. 2)

²² A lei n. 6. 802, de 30 de julho de 1930, decretou oficialmente fiado no dia 12 de outubro, para culto público e oficial a Nossa senhora Aparecida. Também nesta Lei, a República Federativa do Brasil reconhece oficialmente Nossa senhora Aparecida como padroeira do Brasil.

²³ A imagem encontrada no rio Paraíba do Sul em 1717 pelos três pescadores, era a imagem de Nossa Senhora da Conceição.

4. A comunicação fiel devoto-sagrado

Para refletir sobre a relação fiel devoto-sagrado, a pesquisa embasou-se na metodologia da observação participante, tendo em conta os santuários São José de Ribamar e Nossa senhora Aparecida. Para realizar esta pesquisa de campo, lançamos mão do roteiro investigativo proposto pelo professor Marques de Melo (2008a, p.85), que orienta o pesquisador a fazer uma “observação exploratória das práticas folkcomunicacionais contidas nos centros de devoção popular [santuários]”, seguindo os seguintes procedimentos: “Tomar um dia completo” e “inventariar todas as peças do acervo de devoção popular”.

Colocando em prática este roteiro, como já descrito na introdução deste trabalho, realizamos um total de seis dias de observação, sendo três dias no Santuário de São José de Ribamar e três dias no Santuário de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

No santuário de São José de Ribamar, seguindo a prática popular da fé votiva, o primeiro espaço visitado foi o altar do santo. O mesmo procedimento se deu no Santuário de Nossa Senhora Aparecida. Contudo, a imagem do santo/santa padroeiro (a) de um santuário é o grande símbolo da fé votiva. Por isso, nos dois santuários, diante do santo/santa, os fiéis depositavam seus pedidos e agradecimentos, via preces, bilhetes e ladainhas.

A visita em primeiro lugar às imagens de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, corresponde à mesma trajetória do tradicional ritual votivo, pois, para o fiel devoto, é inconcebível circular por um santuário sem antes pedir permissão ao dono da casa, o santo/santa padroeiro (a).

Diante das imagens de São José de Ribamar e de Nossa Senhora Aparecida foram observados nas manifestações ou gestos votivos dos fiéis duas realidades: uma de manifestação feminina (devotas) e outra masculina (devotos). No que concerne à manifestação feminina identificamos que nos dois santuários as mesmas foram consideradas idênticas. Para se chegar a essa conclusão foram observadas trinta devotas, sendo quinze em cada Santuário.

Nos dois santuários, diante da imagem do santo/santa protetor (a), as devotas apresentaram as seguintes manifestações ou gestos votivos: ao chegar fizeram o sinal da cruz (abertura solene da apresentação), levantaram a cabeça, com os olhos fitados à imagem, as mãos juntas em atitude orante e envolvidas com um terço, teceram as suas orações. As orações eram denominações escritas (oficiais) ou orais (criadas pelas próprias devotas e proclamadas em baixa tonalidade da voz). Por outro lado, as devotas não chamam São José de

Ribamar de pai, nem de esposo, mas homem justo, pai adotivo de Jesus e esposo fiel da Virgem Maria, santo glorioso.

As manifestações masculinas, nos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, também foram consideradas idênticas. Para se chegar a essa conclusão aplicamos os mesmos critérios para analisar os devotos dos dois santuários. Portanto, foram observados trinta devotos, sendo quinze em cada Santuário.

Diante da imagem do santo/santa foram manifestos os seguintes gestos votivos: ao chegar fizeram o sinal da cruz (abertura solene da apresentação), cabeça baixa, mãos postas à região do abdômen, alguns fincavam os joelhos no chão dando a entender arrependimento das faltas cometidas ou agradecimento às graças recebidas. As orações e preces eram tecidas em silêncio pelos fiéis devotos, pois só eles sabiam o conteúdo apresentado.

Diante da imagem de Nossa Senhora Aparecida, o sentimento votivo manifestado pelos próprios devotos não se resumia simplesmente em ver a Virgem Aparecida como modelo de esposa, mas em todas as circunstâncias é o modelo de mãe que nunca cessa de interceder pelos seus filhos. Como assegura a oração seguinte: “Animados com esta confiança, a vós recorreremos. Tomamos-vos para sempre por nossa Mãe, nossa protetora, consolação e guia; esperança e luz na hora da morte”²⁴.

Ao término dos gestos votivos, tanto os devotos quanto as devotas, beijavam as mãos e apontavam-nas em direção às imagens como se as tivessem beijando. Esses gestos eram a única forma de agradecimento por estarem ali, ou um pedido de permissão aos santos para circularem naquele lugar sagrado.

No velário²⁵, observamos que os fiéis devotos ao acenderem as velas depositavam ali um copo com água. Averiguando este gesto, descobrimos que o copo com água era colocado em intenção àquelas almas que morreram sedentas. Todavia, para os fiéis devotos a sede não se resume simplesmente ao biológico (sede física), mas se estende também à sede espiritual (sede da graça divina).

Nas várias romarias que a todo o momento chegavam aos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida foi observado que os devotos de todas as idades, com expressões e gestos, cantarolavam ladainhas em honra aos padroeiros, gerando, dessa forma, uma comunicação votiva interpessoal.

²⁴ Disponível em: <<http://www.paroquias.org/oracoes/?o=74>>. Acesso em: 23 out. 2013.

²⁵ Lugar onde os devotos ascendem as velas que foram prometidas ao santo. Todo santuário tem um velório reservado ao lado da Igreja.

Retomando o pesquisador e professor Marques de Melo (2008a, p.15), esse tipo de “comunicação” é denominada “artesanal”, pois é oriunda das classes empobrecidas, que desprovidos dos modernos meios de comunicação, criam a partir das manifestações culturais a sua própria mídia.

Por isso, nos Santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, por serem considerados lugares sagrados, os benditos que ecoavam dos pagadores de promessas eram ornados com a própria realidade às quais estavam vivendo. Na afirmação de Mesquita e Barreto (1997, [s. n]):

O canto permite a participação no coletivo, e se faz presente já durante a viagem dos romeiros ao santuário. Trata-se de um espaço perfeito para se trocar significados culturais e sociais, reafirmando assim valores e significados comuns e satisfazendo à necessidade de pertencimento das pessoas.

Os devotos que ali chegavam eram, na maioria pessoas, pobres, cujo fator existencial (situação econômicas, sociais, culturais) é um dos elementos motivador para a peregrinação aos santuários. Baseados nesta afirmação, ao propormos no objetivo geral deste trabalho de pesquisa analisar os meios de devoção popular como forma de comunicação com o sagrado, apontamos como hipótese o fator existencial como motivação dessa respectiva comunicação.

Neste sentido, durante os dias que escolhemos para fazer a pesquisa de campo, analisamos que os devotos que frequentavam os dois santuários eram socialmente e economicamente desprivilegiados, ou seja, de origem pobre, pois buscavam nos santuários a “cura das enfermidades” e uma ajuda dos céus para “conseguirem um emprego”.

Isto pode ser a firmado de acordo com os elementos coletados na observação: com gestos simbólicos os fieis devotos apresentavam aos pés de Nossa Senhora Aparecida e de São José de Ribamar carteiras de trabalho sem registro de emprego, parte do corpo humano esculpido em cera ou até mesmo com gestos que indicavam o local do corpo afetado pela enfermidade, por isso, prometiam ofertar parte do corpo humano esculpido em cera aludindo, dessa forma, o pedido feito. Outro elemento que não pode passar despercebido, são os pedidos feitos para adquirir a casa própria, neste item, a promessa se materializaria em replicas de casas que representariam o pedido.

Os próprios devotos expressavam através da oralidade e da materialidade (símbolos apresentados) os seus rogos. Ao refletir sobre a devoção popular e o contexto sociocultural, Mesquita e Barreto (1997, [s. n]) discorrem que:

Cientes de que a religião tem ligação com o contexto sociocultural dos indivíduos, e de que no caso das culturas populares existe uma desigualdade de acesso aos bens, simbólicos ou não, do sistema hegemônico, percebemos que os pedidos e promessas refletem essa questão: seja na cura de doenças, para as quais o tratamento médico é, para as classes populares, de difícil acesso; seja em pedidos de bens materiais concretos.

Por isso, diante das observações feitas, afirmamos que além da fé, o fator existencial, apresentado como objetivo geral desta pesquisa influencia o fiel devoto à busca e à prática da devoção popular, ponto que abordaremos mais adiante.

Na casa/sala dos milagres muitos devotos apresentavam os mais variados tipos de ex-votos. Baseados na tipologia de Jorge González (1986) foram observados os seguintes tipos de ex-votos:

FIGURA 13 - Ex-votos figurativos



Fonte: Arquivo do autor

FIGURA 14 – Ex-votos representativos



fonte: Arquivo do autor

FIGURA 15 – Ex-votos Discursivos



Fonte: Arquivo do autor

FIGURA 16– Ex-votos pictóricos



Fonte: Arquivo do autor

As figuras acima citadas são fotos colhidas no santuário de Nossa Senhora Aparecida nos três finais de semanas, visto que, os mesmos elementos acima apresentados se fazem presente no santuário São Jose de Ribamar com frases ditas e direcionadas ao santo padroeiro do lugar. Na apresentação dos votos, os fiéis recorriam à linguagem dos ex-votos elencados acima, para interagir com o sagrado.

Para a fé votiva, o ex-voto é o meio de comunicação eficiente que atinge o inatingível. É uma leitura de agradecimento pela graça alcançada. Mergulhando no pensamento de Nava (2006, p.139):

O ex-voto é a concretização ou materialização resultante de catarse em seus sentidos de purgação, purificação. [...] Fenômeno autêntico da expressão popular, [...] esse tipo de veículo pretende transmitir aos receptores, mensagens que devem ser lidas como prova significante de um pedido alcançado. Além disso, sugere uma resposta à busca incessante do homem pelo diálogo ou conhecimento de um poder maior metafísico e não palpável.

Neste sentido, os fiéis adentram a casa/sala dos milagres no intuito de recordar o pedido feito ou alcançado. Simbolicamente, nesse recinto considerado sagrado, a observação indicou a existência de vários tipos de ex-votos. Dos mais tradicionais às mais novas tipologias, tais como vestidos de noivas, parte do corpo humano esculpido em cera, quadros pintados com a imagem do santo milagreiro, uniforme de time de futebol, diplomas, faixas com dizeres de agradecimentos, muletas, cadeira de roda, fotografias de pessoas, entre outros. Esses elementos simbólicos fazem parte da memória viva e do sentimento votivo dos fiéis.

Em aprofundamento, Bellosso (2005, p.60) apresenta os símbolos religiosos como elementos capazes de refazer a recordação da memória humana. Contudo, “tanto do ponto de vista do conhecimento como afeto, nos faz voltar às origens daquilo que é humano”. Em continuação acrescenta:

[...] nos faz recordar as origens comuns, porque não só havia um momento de unidade em relação à natureza, mas em relação à comunidade humana. O nível religioso afirma que as origens comuns estão enraizadas em Deus. Por isso, seria necessário completar a tese, do ponto de vista religioso, dizendo que o símbolo faz voltar à memória humana a lembrança daquilo que é divino (BELLOSO, 2005, p.60-61).

Por isso, é compreensível que para o fiel devoto, a casa/sala dos milagres seja o lugar sagrado onde se recorda a graça alcançada e ao mesmo tempo a promessa paga ao santo, pois no imaginário votivo a dívida foi paga, portanto, o devoto se sente merecedor de outro pedido quando este recorrer aos céus ante outra necessidade. Desse modo, se estabelece uma ligação de compromisso, fidelidade e reciprocidade. Neste ponto, reportamos Beckhäuser (2007, p.25): “O cumprimento da promessa pode exprimir o agradecimento ou a ação de graças por benefícios ou graças recebidas, não através de linguagem falada, articulada em palavras, mas por um gesto de retribuição”.

No entanto, retomando o objetivo geral desta pesquisa abordaremos o fator existencial dos devotos. Contudo, é certo afirmarmos com base nas observações feitas, que na sala dos milagres o fator existencial se materializa nos ex-votos, pois é comum observar vários objetos votivos espalhados pela extensa sala, expressando, a graça alcançada. Citaremos como

exemplo as várias cópias de carteiras de trabalho postas aos pés do santo/santa (simbolizando o emprego alcançado).

Porém, nos ex-votos, constatamos que “os fiéis reelaboram seus desejos e demonstram suas determinações estruturais, visto que a identidade pessoal é formada a partir das relações afetivas e simbólicas dos indivíduos e dos grupos aos quais pertencem” (MESQUITA; BARRETO, 1997, [s. n]).

Portanto, é válido destacar nesta observação que na manifestação votiva, o fator existencial, enquadra os fiéis devotos nos “grupos urbanos marginalizados”, uma vez formados por indivíduos socialmente e economicamente desassistidos pelo sistema, os grupos urbanos marginalizados, cuja fé votiva é atuante, tendem a buscar na religião os auxílios necessários para a superação das necessidades.

Por conseguinte, identificamos nesta análise que o fator existencial não é nenhum empecilho para os fiéis devotos expressarem a sua fé, mas um motivo para continuarem lutando contra as desigualdades sociais que os cercam.

Como parte da observação, foi incluído o cenário votivo dos dois santuários e encontramos vários objetos votivos espalhados nos espaços denominados sagrados. No obstante, são objetos que carregam em si um sentimento votivo, que faz do devoto um pedinte à espera de um milagre que a qualquer momento pode acontecer.

Esses objetos são denominados de “objeto de proteção”, no caso, exemplificando, temos as fitinhas com a impressão do nome do santo. Nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, todo fiel, por tradição, carregava no braço direito a fitinha em homenagem ao santo/santa cujo santuário é dedicado.

Nesse caso, era inconcebível a ideia de não tê-la [fitinha] nos braços, uma vez que o sentimento religioso concebeu a ideia de que os objetos religiosos, patenteados com o nome do santo, no imaginário votivo, é sinal da graça alcançada, força e proteção por parte do santo ao qual o devoto é fiel. Tradicionalmente deve ser mantido no pulso até cair por si só, mostrando que os pedidos foram realizados. Por outro lado, não deixa de ser uma forma pela qual os fiéis consomem o sagrado.

Portanto, neste item, apresentamos que estas manifestações que ocorrem no contexto dos santuários são provas de como o sistema cultural está sempre em mudança, e que se torna fundamental compreender as diferenças culturais existentes no mesmo espaço. Recordando as palavras de Cristina Schmid é preciso “conhecer a história da comunidade, [...] suas cantigas, seus medicamentos, seus causos (casos)” (VER E ENTENDER A FOLKCOMUNICAÇÃO, 2005). Nesse caso, em suma de entendimento, a sua compreensão só é coerente se analisada a

partir do seu próprio sistema, somente assim, há uma lógica para analisar fatos tão crucias, como a religiosidade popular, na vida de um povo.

CONCLUSÃO

Este trabalho se propôs a estudar a folkcomunicação e a religiosidade popular como forma de comunicação com o sagrado, cujo objetivo era analisar a forma de comunicação que os fiéis devotos utilizavam para interagir como sagrado, tendo como motivação a realidade existencial dos atores envolvidos, levando em consideração as características culturais das classes sociais das quais fazem parte. Todavia, os aspectos subjetivos e comunitários que moldam a religiosidade popular foram apreciados nesta pesquisa.

Diante desta reflexão, no primeiro capítulo abordamos a conceituação da folkcomunicação, dando destaque ao seu objeto de estudo que são as manifestações oriundas da cultura popular, enfatizando, desse modo, que a folkcomunicação ao estudar a cultura popular não está interessada em aprofundar os seus conceitos, mas identificar as formas de comunicação que se originam das próprias manifestações populares, como foi citado no início deste trabalho.

Alargando esta reflexão foi visto que no cotidiano popular o imaginário faz parte da vida do sujeito social, já que, a religiosidade popular utiliza o campo imagístico, no qual os símbolos são atuantes, como forma de interação entre o imanente e transcendente.

Por conseguinte, no capítulo dois aprofundamos os conceitos que foram dados à religiosidade popular, destacando o seu lugar na teologia da América Latina, no intuito de abordá-la, a partir da realidade sincrética que compõe o imaginário votivo do brasileiro.

Com estes destaques, discurremos que a matriz religiosa brasileira, formada pela miscigenação da cultura votiva do europeu português, do índio nativo e dos negros africanos, não pode simplesmente carregar em si as características do catolicismo romano, visto que, tanto os povos nativos, quanto os africanos carregavam na sua identidade cultural a sua própria religião.

Por isso, a cruz do cristianismo não foi o primeiro símbolo a ser fincado em terras brasileiras, pois a religião nativa já tinha as suas representatividades simbólicas às quais eram veneradas. No entanto, ao fincar a cruz na terra como forma de catequização, o europeu a finca não só na terra, mas também na cultura dos povos que aqui habitavam, violando dessa forma, os símbolos que por eles eram considerados sagrados.

Esta violação deu espaço à introdução dos símbolos religiosos que o catolicismo romano inculcava no processo de evangelização. Historicamente, muitos índios e negros escravos aderiram aos símbolos católicos, na intenção de fugirem das perseguições lançadas pela religião [catolicismo romano] dominante na época. Nesse caso, os santos foram

apresentados como os grandes heróis, sendo que estes deveriam tornar-se modelos de referência.

Desassistidos pela igreja católica, os índios e os negros criaram a sua própria religiosidade, denominada de religiosidade popular, fugindo, desse modo, aos padrões do catolicismo romano. Os símbolos antes impostos agora se tornam instrumento de comunicação que interliga o fiel pedinte ao divino.

E, por fim, no capítulo terceiro fizemos um estudo sobre as manifestações votivas presentes nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida, pois estes [santuários] foram os campos da nossa pesquisa. Na descrição dos cenários votivos que compõem os dois santuários, enfatizamos a importância simbólica dos mesmos ao imaginário dos fiéis devotos, levando em conta os gestos e as expressões comportamentais dos devotos que visitavam os santuários.

Nesta pesquisa foi possível constatar que nos estudos folkcomunicacionais as manifestações da religiosidade popular têm a sua expressão máxima, na prática votiva de cultuar os santos, pois estes são vistos como verdadeiros comunicadores entre o humano e o Divino.

Diante dessa realidade votiva, convém salientar que, os sentimentos depositados aos pés do santo de devoção podem ser experimentados por muitos devotos como uma forte expressão da cultura religiosa que liga uma geração à outra.

Neste sentido, é importante frisar, nesta conclusão, que por detrás da religiosidade popular há uma estrutura de sentimento que, por vez, “é uma hipótese cultural, derivada na prática de tentativas de compreender esses elementos e suas ligações numa geração ou período” (WILLIAMS, 1979, p.135). Na devoção a um santo, a hipótese cultural é resultante de uma profunda experiência histórica que é transmitida de pai para filho.

Na própria caminhada votiva, a experiência com o sagrado é sempre única, pois a estrutura moldada abrange os fenômenos socioculturais, contribuindo assim, para a atualização da memória votiva presente nessas manifestações, acima de tudo, quando envolve o imaginário religioso de um lugar.

Por isso, nos santuários de São José de Ribamar e Nossa Senhora aparecida, os fiéis devotos apresentavam uma linguagem formada por uma série de elementos culturais. Esses elementos vão desde as ladainhas ao pagamento de promessas que são materializados nos ex-votos.

Na própria concepção votiva, o ex-voto, é uma estrutura inovadora que mantém a vida hegemônica das instituições que atuam no campo religioso, cujas mudanças acontecem de

acordo com a elaboração litúrgica adaptada ao espaço sagrado. Por exemplo, nos Santuário de São José de Ribamar e Nossa Senhora Aparecida o corpus litúrgico ajuda a sustentar a estrutura votiva ao santo padroeiro e esta, por sua vez, não deixa de exercer certa dominação à vida social da cidade, que de acordo com a festa dedicada ao santo/santa, muda durante esse período.

Portanto, há indícios de que a hipótese da complexidade cultural geradora várias formas de comunicação, dentre elas a religiosidade popular, que é para a vida do fiel devoto, um legado cheio de espiritualidade e riqueza humanitária que se encarna na cultura do povo simples, pode ser confirmada. Isto contribui para o enriquecimento dos estudos folkcomunicacionais, no que concerne à devoção popular como forma de comunicação com o sagrado. Espera-se que esta pesquisa enriqueça outras já iniciadas, ou que seja complementada por outras que ainda vão começar, de maneira que, quem ganhe com essas iniciativas, seja a sociedade em sua totalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZZI, Riolando. **O Catolicismo Popular no Brasil**. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

AMARAL, Rita. **Xirê: O modo de crer e viver no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

BACZKO, Bronislaw. **Imaginação social**. Einaudi, Lisboa, Anthropos - Homem, 1986.

BECKHÄUSER, Alberto. **Religiosidade popular, Santuários e Romarias: Desafios Litúrgicos e Pastorais**. Petrópolis: Vozes, 2007.

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

_____. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo. Editora UESP, 2004.

_____. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes dos meios populares de informações de fatos e expressões de ideias**. (Tese de doutorado), Brasília, Universidade de Brasília, 1967. (Publicada pela Coleção Comunicação a EDIPURCS, 2001)

BELLOSO, José M. Rovira. **Os Sacramentos: símbolos do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção sacramentos e sacramentais).

BENJAMIM, Roberto. **Devoções populares não canônicos na América latina: uma proposta de pesquisa**. IN: VI Congresso Latinoamericano de Ciência de la comunicación – ALAIC 2002.

BENJAMIM, Walter. O narrador. In: **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1996, p.197 – 221.

BENTO XVI. Angelus: **Solenidade de Todos os Santos**, nov./2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071101_all-saints_po.html>. Acesso em: 23 set. 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo, um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BUARQUE DE HOLAND, Aurélio. **O Dicionário da Língua Portuguesa**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CHAUI, Marilena. **Cultura e democracia**. En: Crítica y emancipación: Revista latino americana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008. -- ISSN 1999-8104. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf> - acessado em 9/03/2013.

CELAM. Documento de Aparecida: **Textos conclusivos da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção arte de fazer)

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **As encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Rumos da Cultura Moderna, 54).

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Carta sobre o ex-voto**. IN: Comunicações e problemas. Recife: ICINFORM/ Universidade Católica de Pernambuco, n. 2, 1965.

_____. **Folclore do Brasil (pesquisas e notas)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Fundo de Cultura, 1967.

_____. **Tradição, ciência do povo: Pesquisas na cultura popular do Brasil**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9. ed. Brasília: J. Olympio, INL, 1976.

_____. **Contos Tradicionais do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1986.

COMBLIN, José. **Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil**. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis; Vozes, 1968. Vol. 28, fasc. 1, p. 46 – 73

_____. **Temas Doutrinários com vista à Conferência de Puebla**. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 38, fasc. 150, jun. 1978, p. 195-207.

CALAVIA SÁEZ, O. **O que os santos podem fazer pela antropologia?** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 2009, nº 29, v. 2, p. 198-219.

CROATO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução da fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, Maria Tereza. **Revista de comunicação e Linguagens**. Junho, 1986.

CRUZ, João Everton da. **Frei Damião: a figura do conselheiro no Catolicismo Popular do Nordeste brasileiro**. 115 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_CruzJE_1.pdf>. Acesso em: 12 set. 2013.

COUTINHO, Paula Andrade; SANTOS, Viviane da Silva. Projeto Ex-Votos do Brasil: O Museu Digital dos Ex-votos e a comunicação através. In: **INTERCOM - XI**

CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. 2009, Teresina. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2009/resumos/R15-0140-1.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2013.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. 2ª ed. Florianópolis: Ed da UFSC, 2001.

COSGROVE, D. Em Direção a Uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. In Z. Rosendahl e R.L. Corrêa (Org.) **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003 (1983).

CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. **Os novos procedimentos para os ritos de beatificação: o rosto da Igreja que se renova na continuidade**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20050929_saraiva-martins-beatif_po.html>. Acesso em: 28 set.2013.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Tradução: CNBB. 7º ed. São Paulo: Loyola, 1983.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO COMENTADO. Brasília: CNBB, 2013.

CNBB. **Animação da vida litúrgica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1989.

CORNIANI, Fábio; BONITO, marco Antônio. Folkcomunicação e Orkut: os culturalmente marginalizados. IN: SCHMIDT, Cristina (org). **Folkcomunicação na arena Global: avanços teóricos e metodológicos**. São Paulo: Ductor, 2006.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

_____. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Trad. de Viviane Ribeiro. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CEVASCO, M. E. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Definição do Fenômeno religioso e da Religião.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962 – 1965). **Organização geral Lourenço Costa.** Tradução tipografia Poliglota vaticana. São Paulo: Paulus, 1997. (documentos da Igreja)

DOCUMENTOS DO CELAM. **Rio Medellin, Puebla e santo Domingo.** São Paulo: Paulus, 2004.

DICIONÁRIO DE TEORIA FOLCLÓRICA. Guatemala: Editorial Universitária, Universidade de São Carlos de Guatemala, 1977.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** . Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Lisboa, Livros do Brasil, 1956.

_____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva , 1972.

_____. **História das Crenças e das Ideias Religiosas.** Chicago: Payot, 1989.

FERNÁNDEZ, Marco Antonio Órdenes. **Piedade popular.** Brasília: Edições CNBB, 2009. (Coletânea à Luz de Aparecida)

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus:** uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens:** um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. São Paulo, Nacional; Brasília, INL, 1976.

GREIMAS, A.J. **Des dieux et des hommes.** Paris: PUF, 1985.

GOIS, João de Deus. **Religiosidade Popular:** Pesquisas. São Paulo: Loyola, 2004.

GONZÁLEZ, Jorge A. **Ex-votos y retableitos:** religión popular y comunicación em México. Redalyc. Colima, vol. I, n. 1, 1986. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31610102>>. Acesso em: 26 set. 2013

GONÇALVES, Sérgio Campos. **Cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano:** caminhos possíveis de reflexão teórica. In Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 2, n. 3 – UFGD - Dourados Jan/Jun 2008 - ISSN:1981-2434

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Universidade Paulista, 1991.

HALL, Stuart. **Da Diaspora:** identidades e mediações Culturais. (org) LIV Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

KUNSCH, Waldemar Luiz. Uma contribuição para os estudos da folkcomunicação. **Comunicação & Sociedade**: revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação. São Bernardo do Campo: UESP, v. 34, p. 109 – 127, 2000.

JOLLES, André. **Formas Simples**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.

JOÃO PAULO II. **Constituição Apostólica Divinus perfectionis magister**: sobre a nova legislação relativa às causas dos santos. 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html>. Acesso em: 18 set. 2013.

LEGROS, Patrick et al. **Sociologia do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2007. – (Coleção Imaginário Cotidiano).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas Palavras**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, Maurílio César de. **Introdução à história do direito canônico**. São Paulo: Loyola, 2004.

MACHADO, Maria Clara Tomaz; PRADO, Luiz Ricardo; ALVES, Rogério Antônio. **Religiosidade Popular e Igreja Católica**. Revista Fato & Versões. Uberlândia. v.4, n.8, 2012, ISSN 1983-1293. Disponível em: <<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/fatoeversoes/article/viewFile/619/522>>. Acesso em: 19 set. 2013.

MATA, Giulie Adriana Vieira da. **Os irmãos Piriás**: A gramática moral de uma lenda contemporânea. 2008. 266 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-874KBP/dissertao_20giulle_20da_20mata.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 out. 2013.

MAGALHÃES, Cícero Edvam. **Religiosidade e Teologia Popular à luz da Eclesiologia de José Comblin**. 105 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/070513-1mx4ImtR2CnHA.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2013.

MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade**. Revista FAMECOS, Porto Alegre, 15, ago 2001. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva. Disponível em <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/view/285/217>. Acessado em: 02 de outubro de 2013.

MARTINS, José Clerton; LEITE, Liliana. **Pagando promessa, buscando esperança**: percepções sobre romaria e religiosidade popular. [s.d]. Disponível em: <http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/3/30/GT6-003-Pagando_promessa-Clerton.pdf>. Acesso em: 16 out. 2013.

MARQUES DE MELO, José (org.). **O campo da Comunicação no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular: história, taxonomia e metodologia da folkcomunicação**. São Paulo: Paulus, 2008b.

MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

MINAYO, M. C. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MIRANDA, Antônio. **São José de Ribamar: a lenda**. São Luís: Instituto Geia, 2007.

MENDONÇA, Mariana. **Nossa Senhora Aparecida: nossa Mãe e Padroeira**. São Paulo: Paulinas, 2011.

MESQUITA, Mariana; BARRETO, Virgínia Sá. **A Comunicação entre o Popular e o Massivo na Romaria do Santuário de São Severino dos Ramos**. Estudo exploratório, 1997. Disponível em:
<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/e5e29e9185fe7c315096539a77a26379.pdf>.
 Acessado em: 04 de outubro de 2013.

MESSIAS, José. O Conceito de Imaginário Como Forma de Entender o Papel do Herói nas Histórias em Quadrinhos: uma Análise Comparativa entre Superman e Samurai X. In: **XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** – Caxias do Sul, RS –2010. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2010/resumos/R5-1205-1.pdf>>. Acessado em: 16 de out. em 2013.

MISSAL ROMANO. 2ª ed. Tradução CNBB. São Paulo: Paulus, 2007.

NAVA, Rosa. O Jornal do povo: folkcomunicação como processo jornalístico. IN: SCHMIDT, Cristina (org.). **Folkcomunicação na Arena Global**. São Paulo: Ductor, 2006, p. 131-150.

O QUE É A BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO. Boletim Padre Pelágio, 2007. Disponível em:
 <http://www.boletimpadrepelagio.org/index.php?option=com_content&task=view&id=244&Itemid=91>. Acesso em: 25 set. 2013.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **Folkcomunicação: o potencial das cartas e bilhetes ex-votivos**. 2007. Disponível em:
 <http://www.nucleodespesquisadosexvotos.org/uploads/4/4/8/9/4489229/oliveira_j_c_a_de_o_potencial_das_cartas_e_bilhetes_ex-votivos.pdf>. Acesso em: 25 set. 2013.

ORTIZ, R. **Românticos e folcloristas: Cultura Popular**. São Paulo: Olho D'Água, 1992.

PAULO VI. **Carta Apostólica de Sua Motu Sanctitas Clarior: Processos são ordenados para o causas de beatificação e canonização**. 1969. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690319_sanctitas-clarior_it.html>. Acesso em: 18 set. 2013.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E INTINERANTE. O Santuário: memória, presença e profecia do Deus vivo. São Paulo: Paulinas, 1999.

PINHEIRO, Ilmário de Sousa. **O fenômeno da romaria de Juazeiro do Norte: implicações sociais e religiosas**. Lins: São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.unisalesiano.edu.br/encontro2009/trabalho/aceitos/CC04900595462.pdf>>. Acesso em: 17 out. de 2013.

PEREIRA, José Carlos. A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**. n. 3, 2003, p. 67-98/ ISSN 1677-1222.

QUADROS, Antônio. **Portugal, razão e mistério**. Lisboa: Guimarães, 1987.

RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade popular na teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

RIBEIRO, Lavina Madeira. **Comunicação e Sociedade- Cultura, Informação e Espaço Público**. Rio de Janeiro: E-papers, 2004.

RIVIÈRE, Claude. **Representação do espaço na peregrinação africana tradicional**. Espaço e Cultura, UERJ, Rio de Janeiro, N.07, p.59-67, JAN/JUN de 1999.

ROCHA, E. **O que é o mito**. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1986.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis, o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SANTOS, Fabiane Vinente dos; MAIA, Jean Ricardo Ramos. **Hagiografia de cemitério: História Social e Imaginário religioso nas canonizações populares em Manaus**, 2008. Disponível em: <http://www.academia.edu/1807699/Hagiografia_de_cemiterio_Historia_Social_e_imaginario_religioso_nas_canonizacoes_populares_em_Manaus>. Acesso em: 18 set. 2013.

SANCHIS, Pierre. **Arraial, festa de um povo, as romarias portuguesas** (Portugal de perto, 3). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SALDANHA, Bruna Cordeiro; MAIA, Humberto Cordeiro Araújo. **A Religiosidade Como Mito Fundador de Serrolândia - BA**. Encontro de geólogos da América Latina, 2013. Disponível em: <http://www.egal2013.pe/wpcontent/uploads/2013/07/Tra_Bruna-Humberto.pdf>. Acesso em: 19 set. 2013.

SÜSS, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil: Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida**. São Paulo: Loyola, 1979.

SULLIVAN, Tim et al. **Conceitos-chave em estudos de Comunicação e Cultura**. Piracicaba: Universidade Metodista, 2006.

STÜRMER, Rosângela. **Religiosidade popular: uma análise dos pcns do ensino religioso em confronto com a práxis pedagógica**. 86 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008. Disponível em:
<http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=77>. Acesso em: 16 set. 2013.

SILVA, Genivalda Cândido. Ex-Votos: Patrimônio cultural ou objeto folkcomunicação de fé? In: **XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 2012, Fortaleza. Disponível em:
<<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2012/resumos/R7-2511-1.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2013.

SILVA, Betty Lopez da; PAIVA, Maria Goretti Dias Lopes. Cultura, comunicação e religiosidade, o grupo Moçambique do bairro Concórdia em Belo Horizonte. In: BREGUEZ, Sebastião (Org.). **Folkcomunicação: Resistência cultural na sociedade globalizada**. Minas Gerais: Intercom, 2004.

SIGRIST, Marlei. A folkcomunicação nas festas populares. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na era global**. São Paulo: Editora Ductor, 2006, P. 251 – 266.

TEXEIRA, Cavalcante, et al. O corpo em estado de graça: ex-votos, testemunho e subjetividade. **Revista psicologia & sociedade**, vol. 22, nº 1, 2010. Disponível em:
<<http://www.ufrgs.br/seerpsicsoc/ojs/viewarticle.php?id=800&locale=en>>. Acesso em: 10 out. 2013.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. P.17-30.

TOZONI-REIS, Maria Freitas de Campos. **Metodologia da Pesquisa**. Curitiba: IESDE Brasil S. A., 2009.

TOUSSAINT, Florence. **Crítica de la Información de Masas**. México: 2ª. Ed., Trilhas, 1992.

TRIVIÑOS, Augusto. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. O ex-voto como veículo de comunicação popular. In: TURNER, V. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. O ex-voto como veículo de comunicação popular. In: SCHMIDT, Cristina (org.). **Folkcomunicação na Arena Global**. São Paulo: Ductor, 2006, p. 151-163.

URBANO, Udinilson. **Oralidade na literatura: o caso Rubem Alves**. São Paulo: Cortez, 2000.

VATICANO II. **Mensagens, Discursos e Documentos**. Tradução Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.

VER E ENTENDER A FOLKCOMUNICAÇÃO. Produção de Fabrício Augusto Sales. Coordenação de José Carlos Aronchi São Paulo: Laboratório de imagem e som, 2005. 1DVD (51min).

VOLPATTO, Rosane. **O que é folclore**. Disponível em <http://www.rosanavolpatto.trad.br/folclore.html>. Acesso em: 04 de mar de 2013.

YÚDICE, George. **A convergência da Cultura**: Usos da Cultura na era Global. Trad. Marie – Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ZILLES, Urbano. Lugar e veneração dos santos hoje. In: **Revista eletrônica Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 491-507, dez. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2730/2079>>. Acesso em: 22 set. 2013.

WILLIAMS, Raymound. **Palavra - clave**: Un vocabulario de la cultura e sociedad: Buenos Aires Nueva Visión, 2003a.

_____. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.