

Alves de Oliveira, José Cláudio

Do ritual à folkcomunicação: a interculturalidade no pagamento de promessas
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 14, núm. 32, mayo-agosto, 2016, pp. 27-
38

Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631768753009>

Do ritual à folkcomunicação: a interculturalidade no pagamento de promessas

*José Cláudio Alves de Oliveira¹
Genivalda Cândido da Silva²*

RESUMO

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

PALAVRAS-CHAVES

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

From ritual to folk communication: interculturality in the payment promises

ABSTRACT

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

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

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

KEY-WORDS

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

O ritual no “cotidiano” sagrado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Crédito: Genivalda Cândido da Silva (2013)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Instituto Histórico e Artístico e Nacional.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Adentrando os caminhos Folkcomunicacionais

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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



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

Conclusões

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

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

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

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



Figura 5. Tipologias variadas ex-votivas. Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, São Paulo.

Créditos: Projeto Ex-votos do Brasil.

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

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

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

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

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Artigo recebido em: 01/08/2016

Aceito em: 26/09/2016