



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE**

***A VOZ E A FÉ: Rádio, Oralidade e Religiosidade Popular
(Análise da voz mediatizada do programa “Momento Devocional” a Santo
Antônio veiculada pela Rádio Excelsior da Bahia)***

MÁRIO SÉRGIO DOS SANTOS SOUZA

Orientador: Prof. Dr. MAURÍCIO NOGUEIRA TAVARES

**SALVADOR
2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE**

***A VOZ E A FÉ: Rádio, Oralidade e Religiosidade Popular
(Análise da voz mediatizada do programa “Momento Devocional” a Santo
Antônio veiculada pela Rádio Excelsior da Bahia)***

MÁRIO SÉRGIO DOS SANTOS SOUZA

Orientador: Prof. Dr. MAURÍCIO NOGUEIRA TAVARES

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre

**SALVADOR
2014**

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Souza, Mário Sérgio Santos.

S 718

A voz e a fé: Rádio, oralidade e Religiosidade popular – Análise da voz mediatizada do programa “momento devocional” a Santo Antonio veiculada pela Rádio Excelsior da Bahia/ Mario Sérgio Santos Souza, 2013.

107f.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Nogueira Tavares.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia-Instituto de Humanidades Artes e Ciências, 2013.

1. Comunicação de massa. 2. Cultura Popular. 3. Religiosidade popular. 4. Oralidade – Rádio - Bahia. I. Tavares, Maurício Nogueira. II. Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD 390.291



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA & SOCIEDADE

MÁRIO SÉRGIO DOS SANTOS SOUZA
“A VOZ E A FÉ: RÁDIO, ORALIDADE DE RELIGIOSIDADE
POPULAR – UMA ANÁLISE DA VOZ MEDIATIZADA DO
PROGRAMA “MOMENTO DEVOCIONAL A SANTO ANTÔNIO
VEICULADA PELA RÁDIO EXCELSIOR DA BAHIA”

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cultura e Sociedade, na Linha de Pesquisa Cultura e Identidade em 17 de setembro de 2013, foi aprovada pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Maurício Nogueira Tavares

Prof. Dr. Giovandro Marcus Ferreira

Prof.ª Dr.ª Clarissa Bittencourt de P. e Braga

A voz é uma coisa.
Ela possui plena materialidade.
Seus traços são descritíveis e, como todo traço do real,
interpretáveis.
Paul Zumthor, 2007

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos por Deus, origem e destino final da minha vida, pelos dons do Espírito Santo, que nos capacita para toda boa obra.

Aos meus pais pelo amor incondicional. Minha mãe, Maria José (Dona Moça) pelas exigências nos estudos desde tenra infância. Meu pai, Lauro Azevedo, em saudosa memória, pelo exemplo de ser humano maravilhoso! Aos meus irmãos, Karla, Laurimar, Vanzinho, Fernando e Lisy, pela bela família que formamos, pela amizade e carinho de sempre.

A Província dos Frades Capuchinhos de Bahia e Sergipe, na pessoa do Ministro Provincial, quando do início desses estudos, Frei Rubival Cabral Britto e todo seu Definitório (gestão 2010-2013), por apostar e incentivar minha capacitação profissional, humana e intelectual. Muito grato a todo vocês!

Ao professor Maurício Nogueira Tavares, por três momentos fortes: nunca tínhamos nos visto antes, mesmo assim aceitou o desafio de me orientar; entendeu meu projeto, mesmo quando eu ainda não o tinha entendido direito; fez-me conhecer autores que eu nunca tinha lido, fez-me entender a importância que o rádio tem em nossos tempos, e me ajudou a entrelaçar rádio, oralidade, memória e religiosidade popular. Tornei-me seu admirador!

A voz do Senhor do Bonfim! Assim, é conhecida a Rádio Excelsior da Bahia. Quero agradecer a toda direção dessa emissora pelas portas e arquivos abertos! Especialmente, ao Padre Aderbal Galvão de Souza, cuja voz foi objeto de análise dessa dissertação, pela generosidade e compromisso com a pesquisa. Obrigado pela paciência, pelas entrevistas e abertura de coração!

Alguém tem de abrir porta, caminhos... Nesse projeto, contei com a grandiosa amizade de Aidil Brites, que me ajudou a dar passos significativos.

Aos colegas do mestrado e doutorado, pelas tardes divertidas, pelas partilhas, pelas buscas... Espero que os frutos dessa amizade perdurem sempre! Foi muito bom partilhar esse momento importante da minha vida com todos vocês!

Por fim, a todos do Pós-cultura, professores e funcionários, que fazem essa engrenagem funcionar! Obrigado pelos serviços prestados!

À CAPES pela bolsa de estudos e pelo incentivo à pesquisa! Salve, grande Antônio!

RESUMO

Esta dissertação buscou analisar a voz performática em um programa religioso veiculado pela Rádio Excelsior da Bahia, chamado Momento Devocional, dedicado a Santo Antônio. A relação entre a cultura religiosa, sobretudo, a religiosidade popular, construtora de uma identidade religiosa, o poder da oralidade na preservação da memória de um povo e a capacidade que o rádio tem de reavivar essas experiências, pelas especificidades de sua linguagem, constituem objeto desta pesquisa. Como as tradições tendem ao esquecimento, se não forem devidamente transmitidas para as gerações, foi que o nosso olhar se voltou para uma forma de oralidade, que era o modo de transmissão de valores, em tempos passados, que passa pela comunicação - a oralidade mediatizada - radiofônica, e como essa forma de oralidade colabora para a permanência da cultura, no caso dessa pesquisa, a religiosa.

Palavras-chave: Oralidade; rádio; religiosidade popular; memória.

ABSTRACT

This dissertation aimed to analyze the performative voice in a religious program, aired by Radio Excelsior Bahia, called Devotional Moment, dedicated to St. Anthony. The relation between religious culture, greatly, in popular piety, construction of a religious identity, the power of orality in preserving the memory of a people and the ability that the radio has to revive these experiences, the specifics of his language, are the subject of this research. As traditions tend to oblivion, if not properly transmitted through generations, was that our gaze turned to a form of orality, which was the way of transmission of values, in the past, which implies communication - orality mediated - radio, and how this form of orality contributes to the permanence of culture, in the case of this research, the religious.

Keywords: Orality, radio, popular piety, memory.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A TRADIÇÃO ORAL NA RELIGIOSIDADE POPULAR: IDENTIDADE E MEMÓRIA	15
2.1 Oralidade: identidade e memória	15
2.2 Oralidade e Religiosidade Popular	23
2.3 Aspectos da oralidade na tradição da Igreja no Brasil colônia	31
3 ORALIDADE RADIOFÔNICA: A VOZ E SUAS CONSTRUÇÕES DE SENTIDOS	38
3.1 O esquecimento da voz e o letramento	38
3.2 A voz, a performance e o corpo	46
3.3 A voz e o rádio: oralidade mediatizada	57
4 A VOZ E A FÉ: UMA ANÁLISE DA PERFORMANCE DA VOZ NO PROGRAMA “MOMENTO DEVOCIONAL” DEDICADO A SANTO ANTÔNIO	62
4.1 A Rádio Excelsior da Bahia: situando a emissora	62
4.2 A relação entre a voz e a fé	67
4.3 Análise da performance da voz no quadro Momento Devocional	75
5 CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS	95
ANEXOS.....	99

1 INTRODUÇÃO

O rádio tem uma relação estreita com a cultura. Desde os seus primórdios, esse veículo de comunicação causou um impacto muito grande. Modificou o modo de se comunicar, imprimindo velocidade, ritmo, emoções. Logo quando ele surgiu, disse Jose Ignacio Vigil (2004, p.32), “ocupava o centro das casas e convocava a família inteira”. Esse aspecto agregador do rádio, aos poucos foi se configurando num meio cuja linguagem é a dos sentimentos com acentuado caráter de companhia individual, conforme Ignacio Vigil (idem).

A “morte do rádio” foi anunciada diversas vezes ao longo de sua trajetória. Ele não sobreviveria à televisão. Claro que esses outros veículos destronaram o rádio, mas não o destruíram. Pelo contrário, o rádio demonstrou uma capacidade enorme de adaptação às intempéries, sobretudo quando a televisão começou a ocupar o centro das reuniões familiares, e ele começa a perder sua função de integrador instantâneo do espaço público nacional.

A migração do horário nobre do rádio, da noite para a manhã, pois não dava para disputar com a “rainha do lar”, a televisão, demonstrou sua capacidade de sobreviver em meio às dificuldades; o rádio ficou mais multifacetado, fragmentado, diversificado. Eugênio Bucci, na apresentação do livro - Rádio: sintonia do futuro -, diz que “o rádio acorda antes da TV, acorda com “as galinhas” – porém não dorme com elas” (2004, p.8). E, continua sua análise sobre a força do rádio:

Não é mais o veículo soberano para os debates da relevância nacional; tornou-se um agregador local, um porta-voz da cidade, um agente comunitário, rápido como uma conversa, leve como um cumprimento. A prestação de serviços locais virou estrela do radiojornalismo. O rádio de pilha, pendurado numa árvore, fala com o seringueiro na Amazônia, e isso não é um mito; o rádio do carro fala também com o milionário dentro do automóvel blindado, encarcerado no congestionamento da metrópole. A notícia é mais ágil no rádio e, muitas vezes, melhor. (BUCCI, 2004, p.8).

“*O rádio agora conversa!*” Diz Eugênio Bucci (2004, p.9). Em nossa pesquisa, diremos, também, o rádio agora reza! A voz e a fé é uma proposta de estudar a relação entre o rádio e a performance oral no discurso religioso. A voz é o que constitui a essência desse veículo de comunicação e entretenimento. Assim, a fé é o aspecto da cultura que será, juntamente, com a força da voz mediatizada, objetos de análise nesse trabalho. Não se trata de um trabalho de recepção, mas da

oralidade mediatizada. O foco não é o modo como o ouvinte recebe a informação do rádio, mas como essa voz radiofônica, dentro de um programa religioso, especificamente, uma oração da devoção popular a Santo Antônio, que vai ao ar toda terça-feira pela Rádio Excelsior da Bahia, a partir das 15h50, contempla aspectos da oralidade mediatizada, como identidade e memória, a voz e suas construções de sentidos, dentro de um aspecto da cultura de grande relevância: a religiosidade popular.

Quando a programação da Rádio Excelsior resolveu criar um programa voltado para a fé do povo simples ou da religiosidade popular, em depoimento oral, o Padre Aderbal Galvão de Souza, diretor da rádio e apresentador do programa, disse que o objetivo era não deixar perder no tempo um tesouro da devoção popular a um santo tão querido pelo baiano: Santo Antônio. Então, todo o programa tem um foco na memória religiosa e na oralidade. A maioria das orações, benditos, ofícios, novenas, trezenas, dedicadas a Santo Antônio, desde o Brasil colônia, tem a marca fortíssima da oralidade. Eram orações guardadas pelas gerações, apenas, pela força da transmissão oral.

O ponto de partida teórico, desta pesquisa, é pensar a centralidade da cultura, ou seja, a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, mediando tudo. Por isso, a aproximação com o teórico Stuart Hall com referência ao tema da identidade, afinal, versaremos sobre a identidade religiosa, especificamente, a surgida através da religiosidade popular, pensando os seres humanos como seres interpretativos, portanto, capazes de conferir sentidos. É presente, também, a ideia de cultura sob o ponto de vista histórico, por conta de elementos como costumes, crenças, devoção popular, cultura popular, memória, identidade. Por isso, refletiremos com teóricos como Maurice Halbwachs, memória coletiva. E, o principal teórico dessa pesquisa é Paul Zumthor, por questões como oralidade e voz, bases de nossas reflexões.

É essa relação entre essa cultura religiosa, sobremaneira, a religiosidade popular, construtora de uma identidade religiosa, o poder da oralidade na preservação da memória de um povo e a capacidade que o rádio tem de reavivar essas experiências, pelas especificidades de sua linguagem, que constituem objeto desta pesquisa. Assim, teremos dois autores que darão rumo e fio condutor ao nosso trabalho, no diálogo entre cultura e comunicação: nos aspectos da oralidade,

Paul Zumthor; na oralidade mediatizada, especificamente, radiofônica, Júlia Lúcia de Oliveira Albano da Silva.

A importância de Paul Zumthor, em nossa pesquisa, é bem relevante: um dos maiores estudiosos da poesia e literatura medieval, ele coloca a oralidade como elemento primordial para pensar a escrita, elaborando uma poética sobre a voz e seus aspectos, como: materialidade, eroticidade, movência e nomadismo. Esses elementos constituem, a partir da matéria vocal, um espaço significativo para a investigação das culturas. Sua obra está para além dos estudos literários e oferece referências fundamentais para pensar o rádio, mídia que está ao largo do excesso de imagens e tem a voz como um dos elementos básicos de sua linguagem sonora.

Júlia Lúcia de Oliveira Albano da Silva tem um trabalho específico sobre oralidade mediatizada onde ela analisa o Spot publicitário e os elementos da linguagem radiofônica. Conforme apresentação de seu livro, *Rádio: oralidade mediatizada*, temos vários indicadores para elaborar nossa pesquisa: esse livro objetiva discutir a linguagem radiofônica, sua estrutura e organização, refletindo sobre seus elementos constituintes – o texto escrito, a voz e a sonoplastia (trilha, efeitos sonoros, ruídos, silêncio) -, do meio em si e do contexto cultural no qual está inserido. A autora também dá especial atenção ao papel do locutor e ao texto escrito para o rádio, escrita para ser ouvida, com organização e estrutura sintática bem diferente dos textos que são apreciados pela visão.

Esse trabalho consta de três capítulos, que estão subdivididos em mais três tópicos. O percurso teórico fez um caminho desde a tradição oral na religiosidade popular, passando pelos aspectos da oralidade mediatizada e concluindo com a análise performática da voz no programa religioso chamado “Momento Devocional”.

No primeiro capítulo, o objetivo é traçar uma breve compreensão da tradição oral na religiosidade popular enquanto construção de identidade e da memória, particularmente, da cultura oral e sua relação com a fé do povo. Assim, faremos uma relação entre a tradição oral ao longo da história da Igreja; também contemplaremos a oralidade, especificamente, na religiosidade popular, isto é, no modo como o povo assimilou a relação da fé na cultura e, por fim, entender como a oralidade se relaciona com a identidade e a memória.

No segundo capítulo, o foco é a relação entre a voz e o rádio. Estudaremos a voz a partir do surgimento da imprensa e seu conseqüente esquecimento ao longo dos séculos sucessivos. Depois, faremos uma relação entre a voz e a performance,

a partir das obras de Paul Zumthor e Walter Ong e outros teóricos da oralidade. E, por fim, estudaremos, especificamente, a oralidade mediatizada a partir da obra de Júlia Lúcia Albano.

No terceiro e último capítulo, o interesse está na compreensão da relação entre as teorias da oralidade e do rádio e a análise do programa radiofônico e sua relação com a novena rezada pelo povo. Faremos um apanhado histórico da emissora estudada; depois uma relação entre a voz e a fé e, por fim, como centro da dissertação, a análise performática da oralidade no programa “Momento Devocional”.

2 A TRADIÇÃO ORAL NA RELIGIOSIDADE POPULAR: IDENTIDADE E MEMÓRIA

2.1- Oralidade: identidade e memória

Nicola Abbagnano (2003, p.657ss), faz um apanhando do termo memória ao longo do pensamento filosófico, desde Platão e Aristóteles até Nietzsche. O autor começa definindo memória como “a possibilidade de dispor dos conhecimentos passados”. Sobre o termo conhecimentos passados, ele explica: são conhecimentos que, de qualquer modo, já estiveram disponíveis, e não simplesmente conhecimentos do passado. Esse conhecimento pode ter formação nova, por exemplo, dispomos agora de informações acerca do passado de nosso planeta ou de nosso universo que não são recordações.

Platão pensou a memória em duas perspectivas: conservação dos sentidos (conservação de conhecimentos passados que não estão mais à vista, por serem passados) e reminiscência (capacidade de tornar um conhecimento passado em atual ou presente, recordação). Aristóteles segue a mesma linha de raciocínio de seu mestre, Platão. Mas, acrescenta a ideia de impressão, isto é, conservação da representação como marca de um conhecimento passado. Segundo Aristóteles, a explicação do processo da memória, tanto como representativa quanto da recordação, é inteiramente física: a retentiva e a produção de impressão decorrem de um movimento, assim como de um movimento decorre a lembrança/recordação. A recordação é uma espécie de dedução (silogismo), quem recorda deduz que já escutou ou percebeu aquilo de que se lembra. Portanto, a recordação é própria apenas dos homens, afirma Aristóteles. Assim, surge um elemento novo na concepção filosófica de memória: o caráter ativo de deliberação e de escolha.

A influência do pensamento platônico-aristotélico perdurará ao longo da história do pensamento ocidental por muitos séculos. Ou se pensava a memória como retentiva/conservação ou memória como recordação. Mas, outras correntes do pensamento filosófico negaram a memória enquanto uma base física, a exemplo de Plotino (205-270 d.C), que considerava o corpo como muito mais um empecilho do que como ajuda. Para ele, a memória é conservação de conhecimento adquirido, que pode ser fraca, forte ou indestrutível. Santo Agostinho pensava a memória como receptáculo dos conhecimentos, ou segundo sua expressão, “ventre da alma”. Santo

Tomás de Aquino chamava a memória de “tesouro e local de conservação das espécies”. Enfim, o pensamento medieval sobre a memória é que ela é retentiva.

Nicola Abbagnano continua sua trajetória sobre a memória em alguns pensadores da história da filosofia e diz que as concepções modernas e contemporâneas também veem a memória como conservação. Leibniz entendia a memória conservação integral sob forma de virtualidade ou de “pequenas percepções” das ideias que não têm mais forma de pensamentos. Bergson contrapõe sua concepção de memória em relação à conservação: “a memória não consiste na regressão do presente para o passado, mas, ao contrário, no progresso do passado para o presente”. Bergson negava qualquer base fisiológica para a memória, limitando a fisiologia ao fenômeno da percepção.

A partir de Descartes, a base fisiológica da memória não é negada. O pressuposto é sempre o da total conservação do conteúdo da consciência: o fenômeno da recordação é ligado à passagem do conteúdo do estado atual para o potencial, ou vice-versa. Por fim, Nicola Abbagnano (p.659), diz que Hegel compreendia a memória como o pensamento exteriorizado, pensamento que acredita encontrar algo de externo, a coisa que é lembrada ou recordada, mas que na realidade encontra-se a si mesmo, porque a coisa lembrada ou recordada também é pensamento. Aqui, a memória é interpretada como recordação.

Spinoza, por sua vez, traz o elemento do mecanismo associativo: a memória nada mais é que certa concatenação de ideias que implicam a natureza das coisas que estão fora do corpo humano; essa concatenação se produz na mente segundo a ordem e a concatenação das afeições do corpo humano. Assim, conclui Nicola Abbagnano (p.659), que as análises psicológicas modernas continuam girando em torno do fato da recordação, mais do que em torno da retentiva, que continua sendo preferida pelas teorias filosóficas da memória.

No campo da sociologia, em maior diálogo com os estudos culturais, o pesquisador Roberto Marques diz que pensar o conceito de memória tornou-se um grande desafio para as ciências sociais:

Geralmente definida a partir de suas características de constante renovação dos fatos passados pelos estímulos advindos do presente e pela busca de legitimação da ação a partir de símbolos do passado, o conceito de memória parece inelutavelmente vinculado às exigências de repetição e da percepção do termo de forma indistinta. Dessa forma, tal conceito estaria fadado a caracterizar apenas grupos restritos, comunidades fechadas, não aptas a pensar a si mesmas enquanto multiplicidade ou devir. (MARQUES, 2004, p.19).

O interesse pelo estudo do conceito de memória coletiva se deu a partir da década de 80. Seu maior expoente é Maurice Halbwachs, em meados de 1940, que buscava estabelecer a distinção entre memória histórica e memória coletiva. O pensamento filosófico sobre a memória limita-se, apenas, à memória individual, não se fala em memória coletiva. Halbwachs, discípulo do filósofo Bergson, diz: “Não estamos habituados a falar da memória de um grupo. Mesmo por metáfora. Parece que uma tal faculdade não possa existir e durar a não ser na medida em que está ligada a um corpo ou um cérebro individual.” (1990: p.52). O autor admite a existência de memória individual e memória coletiva, onde uma não exclui a outra, mas se complementam. Há, portanto, uma relação intrínseca entre a memória individual e a memória coletiva, visto que não será possível ao indivíduo recordar de lembranças de um grupo com o qual suas lembranças não se identificam. É claro que pensar na memória coletiva é possibilitar sua relação com a história, portanto, com a cultura.

Não é na história apreendida, mas na história vivida que se apoia nossa memória. Por isso, a memória individual não tem a força necessária de perpetuar um acontecimento, senão apoiada pela memória histórica, aquela que sai do âmbito pessoal para a consciência de grupo.

Ainda sobre a relação entre memória coletiva e memória histórica, Halbwachs acentua o que há de positivo na ideia da coletiva, isto é, ela reforça a coesão social pela adesão afetiva ao grupo, por isso, comunidade afetiva. Assim, a memória nacional, pelo próprio entendimento de nação, é a forma mais acabada da memória coletiva.

A relação entre memória e história, segundo Halbwachs, chega a estabelecer uma tensão. A história, diz o autor, é “a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens” (1990: p.80). Mas, é uma memória adquirida em livros, não é a lembrança viva. Ele explica dizendo que a história só é escrita quando acaba a tradição, momento em que se decompõe a memória social. Não se faz história do que se vive, mas do que se viveu. Enquanto a história é viva, não se tem memória. O surgimento da memória se dá, exatamente, quando um grupo social percebe que as lembranças lhe são exteriores, ou já não lhe dizem mais nada. Aí, para não se perder no tempo, o único meio de guardar as lembranças é torná-las narrativas escritas uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem.

De tudo o que foi dito anteriormente se conclui que a memória coletiva não se confunde com a história, e que a expressão “memória histórica” não foi escolhida com muita felicidade, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. (HALBWASCHS, 1990, p.80).

Para que exista memória é necessário que aqueles que se relacionam com o ocorrido tenham, no mínimo, uma relação sentimental com o que aconteceu. Do contrário, é apenas uma narrativa escrita de algo do passado. Por isso, a história não se confunde com a memória. Na história escrita, não precisa de uma relação afetiva com o que está sendo lido, contado ou narrado. A história erudita é para uma minoria, especialistas, não interessa a um grupo social, se apenas se limita a uma recordação do passado; ao passo que a memória coletiva, que nada tem de artificial, já que retém do passado, somente, aquilo que está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém, segundo Halbwachs (1990, p.80).

Halbwachs chama a atenção para o possível fim da memória. “A memória de uma sociedade estende-se até onde pode, quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos dos quais ela é composta” (1990, p.84). Quanto um grupo que guarda uma lembrança desaparece, leva consigo a memória daquele povo. Quando mais longa for a vida, maior será a memória coletiva daquele grupo. Toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo.

Michael Pollak, sociólogo francês, em seu artigo “Memória, esquecimento e silêncio” de 1989, reflete sobre a relação entre memória e identificação social. Com relevantes contribuições para a história oral, defende a ideia do enquadramento da memória.

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis. (POLLAK, 1989, p.7).

Assim como Halbwachs defendia a ideia de “memória coletiva”, Michael Pollak sugere que o termo seja mais bem definido se for chamado de “enquadramento da memória”. A memória é um fenômeno construído, sobretudo, quando ela é memória nacional, organizada, com objetivos políticos e sociais bem definidos. Também no campo individual, a memória é seletiva, isto é, o que ela

grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Essa construção pode ser consciente ou inconsciente.

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. (POLLAK, 1989, p.8).

A grande contribuição do pensamento de Michael Pollak para essa pesquisa, é que ele faz a relação entre memória e identidade. “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (POLLAK, 1989, p.8). Para ele, só é possível pensar a memória no contexto de construção da identidade.

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (POLLAK, 1992, p.5)

Michael Pollak (1992, p.5) se serve de elementos da psicanálise e da psicologia social para pensar a ideia de construção da identidade. O autor destaca três elementos essenciais para essa construção: unidade física (o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo), continuidade (dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico) e coerência (de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados).

Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p.5)

Se a identidade social é a imagem de si, para si e para o outro, diz Pollak, então existe um elemento que foge ao controle do indivíduo, que é o outro. Por isso, o princípio da aceitabilidade é necessário. Se o outro não aceita a imagem que

construí de mim mesmo ou do grupo a que pertenço, ela perde sua força representativa ou gera tensões que a reforcem socialmente.

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p.5)

Aprofundando o debate sobre a identidade, Stuart Hall (2006) é um dos pensadores que abre uma ampla discussão sobre a crise da identidade em nossos tempos. Se as velhas identidades estabilizaram o mundo social, com a fragmentação do indivíduo moderno, até então considerado um sujeito unificado, dentro de um amplo processo de mudança, faz surgir uma compreensão diferente sobre o tema da identidade.

Em sua obra sobre a questão da identidade – A Identidade Cultural na Pós-modernidade - Stuart Hall defende a ideia de uma possível “crise de identidade”. Sua pergunta principal é: quais são os acontecimentos que promoveram essa crise e que caminhos ela segue. Há uma fragmentação nas identidades modernas, esse é o pressuposto do autor. Por ser o conceito de identidade muito complexo e pouco desenvolvido nas ciências sociais, esse conceito não pode ser tido como acabado e incontestável. Analisando o contexto da cultura, Stuart Hall afirma que são transformações nas sociedades modernas do século XX que estão deslocando ou descentrando o sujeito do seu espaço na sociedade e de si mesmo, gerando uma crise de identidade para os indivíduos. Ele cita a observação do crítico cultural Kobena Mercer, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (HALL, 2006, p.9), para fundamentar o percurso que irá fazer sobre a relação entre cultura e identidade: a fragmentação do sujeito.

Stuart Hall (2006, p.10) distingue três concepções de identidade para compreender o que ele chama de “crise de identidade” a partir da fragmentação do sujeito: a) sujeito do iluminismo: o centro é o próprio sujeito, totalmente voltado para si. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. Essa é uma concepção muito individualista do sujeito e de sua identidade; b) sujeito sociológico: sai o foco do sujeito centrado, e assume a posição a ideia de um sujeito que é o

processo de relações e trocas, que mediavam seus valores, sua cultura, o mundo em que vivia. É uma concepção interativa da identidade e do eu. A identidade, aqui, é uma interação entre o mundo pessoal e o mundo público. A identidade, portanto, costura o sujeito à estrutura; c) sujeito pós-moderno: caracteriza-se por não ter uma identidade fixa, essencial ou permanente. Essa identidade é definida historicamente e não biologicamente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Assim, um indivíduo pode possuir diversas identidades em si, utilizando-as de acordo com os sistemas culturais que o rodeiam.

As mudanças ocorridas na sociedade nos últimos tempos têm influenciado profundamente a questão da identidade. Mudanças de tempo, mudanças de sujeito, mudanças de identidade. A globalização é a grande responsável por essas mudanças, diz Stuart Hall (2006, p.14). Para tratar das mudanças ocorridas na modernidade tardia, o autor dialoga com Marx, Giddens, Harvey e Laclau para mostrar que as sociedades modernas são sociedades pautadas na ideia de mudança constante, rápida e permanente. E é este caráter de mudança permanente que as distingue das sociedades tradicionais.

As sociedades da modernidade tardia, argumenta ele, são caracterizadas pela "diferença"; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes "posições de sujeito" — isto é, identidades — para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Sem isso, argumenta Laclau, não haveria nenhuma história. (HALL, 2006, p.17).

No segundo capítulo – nascimento e morte do sujeito moderno – Stuart Hall argumenta que a fragmentação da sociedade e, por extensão, do sujeito moderno, foi um processo de libertação da identidade do domínio religioso, o que fez surgir uma nova noção de identidade e de individualismo.

É agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade. (...) As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais. O status, a classificação e a posição de uma pessoa na "grande cadeia do ser" — a ordem secular e divina das coisas — predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. (HALL, 2006, p.24).

Para compreender o descentramento do sujeito, Stuart Hall (2006, pp. 34-46) faz um esboço de cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas ocorridos no pensamento, no período da modernidade tardia, sobretudo a partir da fragmentação do sujeito cartesiano. A primeira descentração importante refere-se às tradições do pensamento marxista, com duas ideias básicas: que há uma essência universal de homem e que essa essência é o atributo de "cada indivíduo singular", o qual é seu sujeito real.

O segundo dos grandes "descentramentos" no pensamento ocidental do século XX vem da descoberta do inconsciente por Freud. A teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma "lógica" muito diferente daquela da Razão, arrasa o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada— o "penso, logo existo", do sujeito de Descartes. Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento.

O terceiro descentramento está associado com o trabalho do linguista estrutural, Ferdinand de Saussure, que argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os "autores" das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós.

O quarto descentramento principal da identidade e do sujeito ocorre no trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault, que destaca um novo tipo de poder, que ele chama de "poder disciplinar", que se desdobra ao longo do século XIX. O objetivo do "poder disciplinar" consiste em manter "as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidade e os prazeres do indivíduo", assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas "disciplinas" das Ciências Sociais. Esse poder disciplinar mesmo sendo produto das novas instituições coletivas, envolve técnicas que individualiza ainda mais os sujeitos.

O quinto descentramento que os proponentes dessa posição citam é o impacto do feminismo, tanto como uma crítica teórica quanto como um movimento

social. O feminismo também questionou a noção de que homens e mulheres partilhavam da mesma identidade, a Humanidade, substituindo-a pela questão da diferenciação sexual. Vemos aí também a política da identidade como cita o autor, cada movimento social vai reivindicar uma identidade própria.

Foi possível perceber, e é isso que importa para a pesquisa, ao relacionar oralidade, memória e identidade, que há uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade, como vimos em Michael Halbwachs, Michael Pollak, Stuart Hall e outros. Em linhas gerais, a memória é o elemento legitimador da identidade. A memória, mais do que simples arquivo classificatório de informação a reinventar o passado, é um referencial norteador na construção de identidades.

2.2 – Oralidade e Religiosidade Popular

Não é tarefa das mais simples a compreensão da chamada Religiosidade Popular. Dois conceitos amplos que se unem numa expressão única: religiosidade e popular. Alguns estudiosos do tema preferem a expressão catolicismo popular. Mas, será que ambas as expressões dizem a mesma realidade? Propriamente falando, os dois conceitos não são equivalentes. Religiosidade Popular é mais ampla do que catolicismo popular, já que abrange todas as formas de religiosidade popular existentes: catolicismo, sincretismos afro-brasileiros, os remanescentes das religiões indígenas etc. Mas, como o catolicismo é a imensa maioria do povo, tanto na América Latina como no Brasil, e é culturalmente dominante, ele recobre uma enorme faixa da religiosidade popular.

Marcos Fernández (2009) teólogo e estudioso da Religiosidade Popular Latino Americana, em seu livro “Piedade Popular”, faz uma longa análise do fenômeno dessa religiosidade nos povos latinos, nas culturas pré-colombianas e faz uma distinção entre Religiosidade Popular e Piedade Popular. “Ao dar uma olhada superficial no catolicismo do povo latino-americano, pode acontecer um desconcerto ao não compreender muitas das suas manifestações, com elementos que não provêm da tradição litúrgica de costume ocidental” (FERNANDÉZ, 2009, p.24). A primeira evangelização encontrou povos com uma noção do sagrado e de vinculação com o Deus adorado. As religiões pré-colombianas foram múltiplas, com algumas características semelhantes e, ao mesmo tempo, muito diversas entre si. “E

na América se viveu um autêntico processo de síntese que deu origem à expressão de um catolicismo mestiço, pois muitos dos antigos costumes foram incorporados ao catolicismo europeu” (idem, p.23).

Então, o teólogo Marco Fernández (2009) faz a distinção entre Religiosidade Popular e Piedade Popular, segundo o autor, uma expressão não se confunde com a outra. A Religiosidade Popular abrange toda e qualquer forma de vivência religiosa praticada pelo povo, não necessariamente católica, mas em todas as religiões existe o modo próprio do povo viver; a Piedade Popular refere-se, exclusivamente, as práticas religiosas do catolicismo.

A Piedade Popular, como o Documento de Aparecida denomina as diversas manifestações do catolicismo popular, expressa a dimensão explicitamente cristã destas expressões, para distingui-las de outras, também populares, mas que não são necessariamente cristãs, antes, não pertencem explicitamente à confissão de Jesus Cristo, por exemplo, o “vudu”. Essas manifestações consideram “religiosidade popular”, como um termo mais amplo que inclui as expressões de uma religiosidade natural. (FERNANDÉZ, 2009, p.25).

Marco Fernández explica o que é essa religiosidade natural:

Sabemos bem que esta condição religiosa natural da natureza humana é a geradora das diversas formas de religião, gerando mitos, rituais etc. que contem elementos comuns entre essas mesmas formas religiosas, geradas nas diversas culturas conhecidas na história. A religião natural constitui o processo natural da mesma condição humana, que tem consciência da transcendência, e tende, de modo natural, até ela, através de diversas formas humanas, religar-se a esse dimensão absoluta da qual tem nostalgia, e onde descobre a plenitude de sua própria existência. Poderíamos descobri-la como o movimento que vai do homem a Deus. (FERNANDÉZ, 2009, p.26).

Segundo Galileia, um pesquisador da Religiosidade Popular na América Latina, com muitas pesquisas nesse campo, define essa religiosidade da seguinte maneira:

Aproximativamente a religiosidade popular na América é a expressão da religiosidade de nossas grandes maiorias não-instruídas em sua fé. A sua evangelização é deficiente, seja porque não tiveram oportunidade de receber uma influência maior da Igreja, seja simplesmente porque julgam que o seu catolicismo já é suficiente. Em todo caso, a sua expressão religiosa quer ser católica, isto é, quer canalizar-se através dos símbolos e das mediações que se percebem como próprias da Igreja Católica Romana. (GALILEIA, 1978, p.12)

Ainda Segundo Galileia (1978), a religiosidade popular tem uma afinidade particular com o povo (maioria pobre), pois é somente no povo que esta religiosidade é coerente com a cultura. Existe uma simbiose entre a cultura e o catolicismo popular, o que não acontece nas outras classes sociais. Compreende-se

assim que, devido à sua afinidade cultural, a religiosidade popular se expresse mais global e intensamente no povo, isto é, nos leigos que não pertencem à hierarquia da Igreja. Nele, a religiosidade popular se torna paradigma. Assim, é plenamente justificável o adjetivo “popular” unido a esta forma de catolicismo.

Isnard Neto, em artigo intitulado “Diálogos sobre Religiosidade Popular”, fala da dificuldade de definir religiosidade popular dado à complexidade do tema, por isso mesmo, um assunto sedutor para a pesquisa, porque não é algo estanque, mas que sofre os influxos socioculturais das regiões onde mais fortemente se manifesta. Também fala do termo religiosidade popular como uma oposição da doutrina oficial da Igreja e de seus representantes legais, como padres e teólogos.

Neste caso, torna-se menos dificultoso um delineamento do termo religiosidade popular, não pelo que ele representa, mas, ao contrário, pelo que não representa: a religiosidade popular, portanto, não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica – incluindo-se aí toda a documentação oficial da Igreja e todos os teólogos elaboradores da doutrina –, independência essa ao caráter sistemático do catolicismo oficial, materializada em uma explosão quase íntima ao “sagrado”, humanizando-o, sentindo-o próximo, testando-o e sentindo sua força por métodos criados, não pelo clero, mas pelos próprios devotos, métodos esses que são transmitidos, em sua grande totalidade, oralmente. Em suma, o vivido em oposição ao doutrinal. (NETO, p.2)

Buscando as origens da religiosidade popular no Brasil, o pesquisador Isnard Neto, remonta ao catolicismo herdado dos portugueses no período colonial, que por sua vez, desde Portugal, já sofrera as diversas influências de outros povos que passavam pelos portos daquele país, deixando suas vivências religiosas, a exemplo dos africanos e dos mulçumanos.

As causas são várias e diversas, e têm como pano de fundo a implantação da fé católica em Portugal e as condições de seu domínio americano. Inúmeros grupos étnicos implantaram no território português, aberto ao mar e vizinho à África, um vasto caleidoscópio cultural, onde uma religiosidade de caráter híbrido plasmou-se ao longo dos séculos, tendo como principais vertentes o catolicismo, o islamismo e as práticas fetichistas africanas, todas permeadas de rituais, feitiçarias e superstições. (NETO, p.2)

Outro elemento que viria a compor a religiosidade popular brasileira foi o contexto da vivência dessa mistura religiosa em Portugal, sobremaneira a zona rural, o que lhe confere um caráter muito mais afeito ao misticismo e à continuidade das crenças pagãs do que próxima a uma religiosidade consentânea aos padrões desejados pela ortodoxia católica. Com as expansões ultramarinas ibero-portuguesas, esse modo de viver o catolicismo também atravessou o oceano.

Assim, para compreender a religiosidade popular brasileira, é necessário conhecer essa influência e essa mistura.

Esta célere expansão do cristianismo não poderia trazer resultados em que se notasse um aprofundamento das convicções em assuntos de fé por parte do povo. Ao contrário, o caráter “epidérmico” da difusão da ortodoxia religiosa permitia numerosas imbricações de cultos e religiões primitivas ao catolicismo, formadoras da insolúvel equação denominada religiosidade popular. Transportadas para o ultramar, essas deficiências estruturais da religião católica tornam mais cômodo entender no Brasil a geração de uma religiosidade popular brasileira, em muitos casos impregnados de regionalismos, bem distante dos cânones estabelecidos pelo Concílio de Trento (1545 – 1563). (NETO, p.4)

Em análise sobre a pesquisa do Censo em relação ao Catolicismo no Brasil, artigo publicado em 2005, sobre censo de 2000, o professor da UFMG Faustino Teixeira, faz uma reflexão sobre a relação entre o catolicismo popular, o oficial e suas variantes e configurações no Brasil.

O catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil. Na lúcida visão de Pierre Sanchis, o modo como se firma a identidade católica no país envolve “mecanismos de fagocitose” bem peculiares, que traduzem uma roupagem singularmente plural: “há religiões demais nesta religião”. (TEIXEIRA, 2005, p.16).

De fato, uma das fortes características da religiosidade popular é sua capacidade de se misturar. Esse hibridismo fez o catolicismo popular sobreviver aos séculos e continuar até os nossos tempos. Em várias adaptações, o que seria o catolicismo ortodoxo, de papas e sua hierarquia, mostrou-se demasiado distante das massas, frio, sem vida. O povo foi mantendo suas crenças e rituais próprios, sejam de origem africana ou indígena, e incorporando elementos do catolicismo oficial, o que veio a gerar a religiosidade popular, como a conhecemos, onde o povo a vive a partir de suas tradições, sem a necessidade da oficialidade da religião.

Impressiona também a capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião às novas situações: “quando observada de perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo”. (Idem, p.16).

Outro forte elemento da religiosidade popular é a relação com os santos. Esse catolicismo santoral é uma marca que vem desde a colonização. Havia um santo para qualquer necessidade do fiel. A fé no santo, marca dessa religiosidade, por vezes é maior do que a fé no Cristo, que passa a ser mais um santo em meio a tantos outros.

Foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários. O catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida. (Ibidem, p.17).

Esse catolicismo praticado pelo povo era quase uma pára-catolicismo, isto é, uma espécie de religião dentro da religião. Segundo Faustino Teixeira (2005), o povo não tinha aversão ao catolicismo tradicional, nem aos padres, pelo contrário, quando o padre visitava as comunidades mais distantes para realizar a desobriga (incursão da igreja católica a regiões de difícil acesso, praticando a catequese e oferecendo os sacramentos a pagãos), eram recebidos com muita hospitalidade, respeito e devoção, mas quando eles retornavam para suas paróquias, a vida religiosa do povo seguia como eles entendiam que deveria viver. Assim, nascem as devoções aos santos, sobretudo, as novenas como forte alimento espiritual da religiosidade popular.

Esse catolicismo das devoções populares mantinha uma relativa autonomia com respeito ao catolicismo institucional. Não havia uma oposição aos padres, e quando estes apareciam – por ocasião das desobrigas ou missões populares – eram acolhidos e festejados. Mas a dinâmica dessa religiosidade “dispensava” a presença dos representantes oficiais da igreja, gozando, assim, de ampla liberdade. Como mostrou Carlos Brandão, em determinadas ocasiões o povo “ocupava padre”, para certas bênçãos ou rituais de passagem, mas o resto da vida de fé ficava mesmo por conta dos “recursos miúdos dos objetos simbólicos de fé” dos agentes religiosos populares. É um catolicismo que “quase chega a constituir-se um pára-sistema religioso setorialmente autônomo frente a uma Igreja de que ele sempre se reconhece parte”. (TEIXEIRA, 2005, p.18).

O pesquisador de religiosidade popular na América Latina, Segundo Galileia (1978, p.14), em seu livro *Religiosidade Popular e Pastoral*, apresenta duas linhas-mestras para a compreensão do catolicismo popular. A primeira é a preeminência do

devocional, isto é, uma prática religiosa baseada na vivência dos sacramentos, centrada na Palavra de Deus e no Catecismo da Igreja Católica; mostra um Deus que está próximo do povo, atendendo às necessidades da contingência humana. Por vezes, o devocional é mais forte do que a dimensão evangélico-sacramental. A segunda é a marginalização eclesial, isto é, a religiosidade popular na América Latina se desenvolveu com uma globalidade bastante autônoma perante a hierarquia dirigente. De fato, a influência da pastoral oficial da Igreja sobre a religiosidade popular foi muito reduzida.

Peter Burke (2010) em seu livro *Cultura Popular na Idade Moderna* traz um capítulo inteiro sobre a relação entre a religião e a cultura popular do ano de 1500 até 1650, o mesmo período do Brasil colônia. Desde aquele tempo, a Igreja da Europa começava a conter a mistura entre religião e a cultura do povo, numa tentativa de purificação dos ritos religiosos. A chamada Reforma da Cultura Popular queria combater o carnaval e a cultura tradicional, pois se dizia que no carnaval tudo era permitido, por causa da abstinência de 40 dias da quaresma. Aos olhos da Igreja, soava como absurda e imoral essa afirmação. Por isso, o combate aos imorais e pervertidos.

Em relação às festividades populares, a perseguição da Igreja se deu por questões morais, pois as festas eram vistas como ambientes de pecados, embriaguez e luxúria, além de ocasiões de violência. Argumentava-se também que algumas recreações populares eram somente vaidade, desperdiçando tempo, dinheiro e desagradando a Deus. “As peças, cantigas e sobretudo as danças eram condenadas a despertar emoções perigosas e incitar fornicção”. (BURKE, 2010, p. 286)

Os reformadores da cultura popular, segundo Peter Burke (2010), atacaram veementemente a religiosidade popular, como “as peças de milagres ou mistérios, sermões populares e, acima de tudo, festas religiosas como os dias de santos e peregrinações” (BURKE, 2010, p.281). Desse modo, a religião praticada pelo povo foi considerada pagã, isto é, desprovida de qualquer religiosidade. Isso iria influenciar os países colonizados por Portugal e Espanha, como afirma Peter Burke (2010, p.281), “os dois lados do movimento podem ser vistos em sua maior clareza fora da Europa, onde os missionários, da China ao Peru, enfrentavam o problema de pregar o cristianismo num quadro cultural estranho”. Então, a ideia era combater as

formas de religiosidade popular encontradas e implantar outras religiosidades, no nosso caso, a de influência portuguesa.

Uma referência interessante na pesquisa de Peter Burke, que toca a oralidade, foi a proibição da Igreja aos sermões proferidos nas Igrejas, nas missas ou em outros sacramentos. Condenou os pregadores que contam “estórias ridículas e contos de velhas à maneira dos bufões e fazem a congregação rir às gargalhadas, e sua condenação foi retomada em muitos concílios religiosos, com frequência usando praticamente as mesmas palavras”. (BURKE, 2010, p.285). Esse modo de pregação agradava ao povo simples e desagradava aos cultos e eruditos da época. Para alguns religiosos, na igreja não se deveria pregar fazendo gestos ou outras expressões corporais, mas sim comover por meio da emoção das palavras.

Peter Burke (2010) dirá que o ponto crucial na Reforma da Cultura Popular, realizada por católicos e protestantes, parece ser a insistência dos reformadores na separação entre o sagrado e o profano.

Essa separação então se tornara muito mais aguda do que havia sido na Idade Média. Em outras palavras, a reforma da cultura popular era mais do que apenas um outro episódio na longa guerra entre devotos e os não devotos, mas acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa. Os devotos se empenhavam em destruir a tradicional familiaridade com o sagrado, pois acreditavam que a familiaridade alimentava a irreverência. (BURKE, 2010, p. 285)

Desde a Europa, a Igreja já estabelecia um diálogo com a cultura popular de tolerância, diferente dos protestantes, que eram totalmente intolerantes, segundo Peter Burke (2010). “A reforma católica tendia a significar modificações; a reforma protestante era mais inclinada a eliminações” (BURKE, 2010, p.289). Outro exemplo das visões diferentes dos reformadores católicos e protestantes era relacionado aos dias santos, pois a igreja católica defendia a ideia de que alguns dias eram mais santos do que outros. Os protestantes por sua vez, queriam abolir os feriados religiosos e suas festividades, além de criticar as imagens sagradas, como ídolos, que os católicos defendiam. Por outro lado, a igreja católica voltava a atacar o carnaval, argumentando que quem participava do carnaval não teria uma devoção adequada para guardar a quaresma (BURKE, p.290).

Como era de esperar, os reformadores católicos da cultura popular eram menos radicais do que os protestantes. Não atacavam o culto aos santos, mas apenas seus excessos, tal como o culto aos santos apócrifos, a crença em certas estórias, ou a esperança de favores mundanos, como curas e proteções. Eles queriam festas purificadas, mas não eliminadas. Em princípio, defendia as imagens, embora objetassem contra alguns exemplos específicos. (BURKE, 2010, p.291)

Outro aspecto da religiosidade popular é sua característica urbana. Não se pode pensá-la, apenas, em seus aspectos rurais e campestres. A geração que emigrou para a cidade levou sua religiosidade de formato rural, mas as novas gerações que se sucederam, foram perdendo essas raízes gradativamente. Esse é um fenômeno observado por diversos pesquisadores, sobretudo, Segundo Galileia(1978), que embora escreva na década de 70, continua atual.

A sua raiz repousa no fato de que a vida e o trabalho urbanos e os distanciamento da natureza introduzem o trabalhador em outro mundo de valores e relações. No campo, a sua relação com Deus era mais imediata, mais ligada à sua subsistência. Na cidade, para subsistir, o trabalhador precisa de realidade, que “mediatizam” a percepção, a legislação em vigor, o controle do Estado, o empresário, o sindicato... O trabalhador urbano descobre que a solução de suas necessidades requer atividades profissionais, sociais e políticas, e isto muito mais do que antes. A religião já não é vista primordialmente como solução. Vai se formando, assim, uma crescente secularização, com tudo o que ela traz consigo. (GALILEIA, 1978, p.23).

A Religiosidade Popular urbana é pouco inclinada a manifestações folclóricas, tendendo ainda para reduzir sua participação em manifestações multitudinárias (procissões, romarias, festas religiosas). O religioso tende a privatizar-se, manifestando-se mais no lar e nos atos religiosos habituais dos bairros (liturgias paroquiais, comunidades de base...). Segundo Galileia, esta religiosidade é menos exuberante, menos expressiva, menos ritualista e, certamente, menos praticante. Por isso, é mais difícil conhecê-la e verificá-la. Mas, o seu enraizamento é real e profundo. (1978, p.23).

Outra forte característica da Religiosidade Popular é a valorização da oralidade. É sua forma privilegiada de transmissão e de perpetuação dessa manifestação cultural religiosa. Embora o analfabetismo esteja diminuindo gradativamente no Brasil, a maioria das expressões de religiosidade ainda é semioral, isto é, o índice de leitura ainda é muito baixo, muito pequeno. Muitos não têm acesso à leitura, por diversos fatores, dentre eles econômicos, sociais e geográficos. Muitas orações e novenas são rezadas sem auxílio de recursos

didáticos, como papel, livros e outros. As rezas foram passadas por gerações e memorizadas. Por isso, são cantadas e rezadas com toda força interior e com toda fé. Brota do profundo da alma do rezador.

As narrativas orais populares, com um olhar especial para as novenas, objeto dessa pesquisa, constituem uma riqueza para a religiosidade popular. De boca em boca, a cada reza ou cantoria, tecida ao longo dos séculos, encontra na voz esse intercâmbio entre a fé, as experiências humanas e a memória, que não permitem que essas devoções caiam no esquecimento. Quando a oralidade é o único meio de comunicação, as narrativas orais são a maneira própria de essa sociedade transmitir seus valores às novas gerações.

Ainda no período colonial, a pesquisadora Mariely Santana (2009) em seu livro “Alma e festa de uma cidade – devoção e construção na Colina do Bonfim” ressalta a importância da oralidade, de modo particular os sermões, para a comunicação da fé, numa ocasião onde não existiam outros meios de comunicação, como o grande propagador da devoção e da religiosidade.

Todas as atividades culturais na colônia eram permeadas por expressões cristãs, pois toda a população era educada segundo os princípios da tradição religiosa católica. Nesse contexto, os sermões assumiram grande importância social na colônia, pois substituíram os meios de comunicação, escassos no país. Foi, sem dúvida, através dos sermões que se propagou o pensamento cristão na colônia. (SANTANA, 2009, p.48)

2.3 – Aspectos da oralidade na tradição da Igreja no Brasil colônia

Um dos pilares onde se assenta a fé da Igreja Católica é a Tradição dos Apóstolos. Essa tradição é toda a riqueza de conhecimentos e conteúdos herdados dos apóstolos por transmissão oral. Na Sagrada Escritura, o mandato apostólico de Jesus é acentuadamente um exercício da oralidade: “Ide por todo mundo proclamai o Evangelho a toda criatura”. (Marcos 16,15). O único recurso disponível, à época, para a evangelização era a voz. O Magistério da Igreja encontra sua fonte para todo o ensinamento que dá aos fiéis, da chamada Revelação Divina, da Tradição (oral) que veio dos Apóstolos e da Tradição (escrita), a Sagrada Escritura. Na escrita e na oralidade estão as duas fontes de transmissão dos conteúdos da fé cristã.

Em seu sentido mais básico, a tradição é a experiência de fé compartilhada da comunidade cristã, sua vida em Cristo e sua comunhão no Espírito. Para os Padres da Igreja (primeiros pensadores do cristianismo), essa tradição como algo transmitido oralmente pelos Apóstolos era caracterizada pelas três marcas: antiguidade, universalidade e consenso. A noção desse princípio da tradição possibilitou que a Igreja Primitiva reunisse os escritos sagrados reconhecidos como apostólicos por todas as Igrejas num cânon bíblico e identificasse falsos mestres e ensinamentos heterodoxos como tal e desenvolvesse credos e confissões de fé normativos. (RAUSCH, 2000, p.88)

A Igreja dos primeiros séculos da era cristã tinha uma preocupação muito grande com a transmissão dos conteúdos da fé. Por isso, a oralidade e o letramento quase que caminham juntos ao longo da história da evangelização. Assim, justificase o receio de falsas doutrinas, falsos ensinamentos, o que força a comunidade cristã a buscar nas letras uma maneira de perpetuar os ensinamentos genuínos, fidedignos e passar a olhar a transmissão oral com certo cuidado.

Paul Zumthor (A Letra e a Voz) no capítulo quarto – A Palavra Fundadora – fala do poder real da palavra e sua relação com a Igreja. Ancorada na tradição oral, a Igreja tem na voz um exemplo de exercício de poder:

O catolicismo fazia da tradição uma das duas fontes do dogma, e essa noção abrangia, com os escritos patrísticos, um vasto circuito de discussões e declarações orais, institucionalizadas em práticas pastorais ou conciliares. Até o século XII, o bispo tem de fato o monopólio da palavra verídica. (...) Mas, na relação dramatizada que confronta com o sagrado o homo religiosus, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo como poder e verdade. A seu sopro se realizam as formas sacramentais e exorcizantes sem as quais não haveria salvação. Ela não é, então, apenas meio de transmissão de uma doutrina; é, enquanto perdura, fundadora de uma fé. (ZUMTHOR, 2001, p.76)

São Paulo, em sua carta aos Romanos, fala do poder da pregação para a conversão dos povos. É pelo ouvir que se adere à mensagem de Salvação do qual os discípulos e apóstolos eram portadores. Para os evangelizadores, o poder da palavra era o poder do convencimento. Mas, não era uma palavra qualquer. Esse era o grande dilema de São Paulo. Não é pregar por pregar apenas, mas pregar a Palavra de Deus. Era uma palavra imbuída de um poder místico. Por isso, São Paulo dirá aos Romanos¹:

¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Todas as citações bíblicas usadas nesse texto referem-se à Bíblia de Jerusalém).

Mas, como poderiam invocar aquele em que não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados? Conforme está escrito: quão maravilhosos os pés dos que anunciam boas notícias. Mas não obedeceram ao evangelho. Diz, com efeito, Isaías: Senhor, quem acreditou em nossa pregação? Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela Palavra de Cristo. Ora, eu digo: será que eles não ouviram? Entretanto, pela terra inteira correu sua voz; até os confins do mundo as suas palavras. (Romanos 10, 14-18).

São Paulo coloca nessa carta ao romanos um excelente conteúdo para se pensar a força da oralidade na transmissão do Evangelho. A data provável do escrito dessa epístola está entre 57/58 na cidade grega de Coríntios, conforme Bíblia de Jerusalém (p.2111). Ou seja, é bem no início da pregação dos Apóstolos. A fé vem do ouvir! Essa é tese defendida por São Paulo em sua exortação à comunidade de Roma. É a força da palavra falada, discursada, propagada, que faz o outro assumir um compromisso de conversão para o cristianismo nascente. São Paulo insiste nisso: “Como podem crer se não ouviram?” A Igreja cristã é, em sua origem, uma comunidade de comunicação oral orientada pelas tradições de Jesus de Nazaré e pela memória da pregação dos apóstolos.

Para São Paulo, uma certeza: só pode pregar quem foi enviado. O pregador é portador de uma palavra que não lhe pertence. Por isso, o cuidado com o conteúdo da pregação é constante. “E como podem pregar se não foram enviados?”. Mas, estamos falando de uma carta de São Paulo, o que significa que Paulo exortava à pregação oral, mas se utilizava da tecnologia da escrita; uma técnica, até então, dominada por uma pequeníssima elite à época.

Mas, o problema do letramento não era uma dificuldade da Igreja, senão da própria história da humanidade. Segundo Peter Burke, “os historiadores concluíram que uma considerável minoria do povo era efetivamente capaz de ler nos inícios da Europa moderna” (2010, p.332). O que se percebe é que a oralidade era o acesso possível ao conhecimento até início da idade moderna. São vários séculos de oralidade no mundo ocidental cristão.

Se a Sagrada Escritura tem sua origem nas narrativas orais, é importante olhar para esse texto sem desconsiderar toda a sua contextualização e suas profundas marcas de oralidade. Paul Zumthor trata dessa temática sobre a relação entre a existência oral de um texto escrito:

Admitir que um texto, num momento qualquer de sua existência, tenha sido oral é tomar consciência de um fato histórico que não se confunde com a situação de que subsiste a marca escrita, e que jamais aparecerá (no sentido próprio da expressão) “a nossos olhos”. Então, trata-se para nós de tentar ver a outra face desse texto-espelho, de raspar, ao menos, um pouco o estranho. Lá atrás, além das evidências de nosso presente e da racionalidade de nossos métodos, há este resíduo: o múltiplo sem origem unificadora nem fim totalizante, a “discórdia” de que fala Michel Serres e cujo conhecimento pertence ao ouvido. É aí, e aí somente, que se situa para nós a oralidade de nossa “literatura medieval”: vocalidade-resíduo de nossas filologias, indócil a nossos sistemas de conceitualização. (ZUMTHOR, 2001, p.35).

Assim, como o fez Paul Zumthor, em seu livro *a Letra e a Voz*, também é interessante perfazer o mesmo caminho ao se deparar com a Bíblia: “perceber a intervenção da voz humana em sua publicação” (2001, p.35). O próprio autor explica sua frase: perceber “a mutação pelo qual o texto passou, uma ou mais vezes, de um estado virtual à atualidade e existiu na atenção e na memória de certo número de indivíduos”. (idem, p.35).

Já na Idade Média, com o advento das Ordens Mendicantes na Europa (Franciscanos e Dominicanos), a tradição oral da Igreja começa um movimento de retorno ao popular. Como o latim é a língua oficial da Igreja, os sermões não eram compreendidos pelo povo, sobretudo a partir do século VI com a oficialização da Igreja Católica como religião do Império Romano. Segundo Paul Zumthor, o uso do latim nesse período já não era um consenso entre os religiosos:

Procuram lugar central em que, pelo verbo, se possa operar com o *populus christianus* um contato frutuoso: testemunha-o a língua que empregam, a da “sábria ignorância”, que modulam nos registros do cotidiano e do mais comum. Situam-se, ultrapassando-a, numa tradição eclesiástica que remontava ao século IX e visava a por ao alcance dos fiéis menos instruídos a forma, o tom, o conteúdo das pregações. (...) a maioria das homilias que nos restam é em latim, várias retraduzidas da língua vulgar... Boa exatamente para o uso oral. (ZUMTHOR, 2001, p.77)

Paul Zumthor fala dos franciscanos e dominicanos como grandes comunicadores de massa. Por isso, o maior número de sermões de que se tem registro, deve-se aos frades mendicantes. O jogral era uma forma privilegiada de pregar. Nessa técnica, diz Zumthor (2001, p.77) os frades eram perfeitos no domínio da voz, dos gestos, do cenário significante.

A cultura livresca e escolar, depois dos difíceis começos das ordens novas, impregnará o discurso pastoral; mas, longe de enclausurar-se aí, o pregador contribuirá para difundir-la junto a uma população que lhe é estranha e para integrar setores inteiros desta tradição oral. (ZUMTHOR, 2001, p.78).

Na Idade Média existia um grupo considerado herético, os cátaros, que se utilizavam da mesma técnica para a difusão das suas heresias. “A prédica era o meio quase único da difusão das heresias, que, no essencial, permaneciam de tradição oral: sucediam-se de modo contínuo do ano 1000 à Reforma, como o longo apelo de uma voz que nada consegue abafar” (ZUMTHOR, 2001, p.79).

Paul Zumthor faz uma análise da relação entre a oralidade e a Religião popular, ou da religiosidade popular, e acentua a relação de poder existente entre o discurso oral e o poder da escrita, que, segundo o autor, era uma forma da Igreja assegurar a oficialidade da doutrina.

Não obstante, a heresia de suas fímbrias mal se distingue do que se denominava, desde Étienne Delaruelle, a “religião popular”, esse outro cristianismo misturado de sobrevivências animistas, pouco distinto, em suas fronteiras, da bruxaria, esta também de tradição oral, coexistindo não sem conflito nem influências recíprocas com as doutrinas e as práticas sacerdotais. Ora, somente estas últimas – constituindo a Igreja institucionalizada – reivindicavam a autoridade de uma escrita depositária da palavra divina. Os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. (ZUMTHOR, 2001, p.79)

Paul Zumthor fala do poder que a oralidade exercia nas pessoas ao ponto de mexer com a profundidade do psiquismo individual e coletivo. Era o poder da voz. Isso tinha uma influência sobre as mentalidades e costumes tão grande que a Igreja oficial se rendeu às manifestações da “religião popular”.

O cristianismo popular (...) aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concretos e familiares. Tudo o que diziam ou cantavam os poetas e seus intérpretes tendiam à mesma a-historicidade, na experiência única da audição. (ZUMTHOR, 2001, p.79).

Paul Zumthor fala, no campo da religiosidade, do encontro de duas vozes: a poética e a religiosa. A força que a poesia exercia na emoção das pessoas, e por isso, a tornava tão privilegiada como um canal de expressão dos sentimentos era a mesma força simbólica que a voz religiosa exercia em seus fiéis. Assim como a religião era a única forma de explicação do mundo e de ação simbólica sobre o real, diz Zumthor, a poesia exercia função semelhante, distinguindo-se bem pouco da religião. “Culto e poesia permaneciam funcionalmente unidos no nível das pulsões profundas, culminando na obra da voz”. (ZUMTHOR, 2001, p.80).

A pregação é uma manifestação extraordinária de exercício da voz e do poder da Igreja, diz Zumthor. Ela tem como objetivo a transmissão de um saber privilegiado, indispensável à conservação do pacto social e à realização individual e coletiva, diz Zumthor (2001, p.81). Os salmos eram usados para exercitar a leitura, a memória e a pronúncia, sobretudo, pela sua estrutura semântica de um discurso oral.

Bernardino Leers, estudioso do Catolicismo Popular no mundo rural, faz uma análise da língua falada e falante do povo rural - com sua prosa eterna, conversas mansas, tristes e divertidas, suas histórias e estórias, passando de boca em boca em todo seu vivo frescor - está intercaladas de palavras, frases, exclamações, referências e reminiscências religiosas. A oralidade no meio rural religioso tem uma força criativa muito grande. Expressões como “Se Deus quiser” pode provir de autêntico sentimento de dependência religiosa ou funcionar apenas como um termo final costumeiro duma conversa.

A força da oralidade no catolicismo rural se apresenta nas rezas. Não é uma simples oração ou um canto executado de qualquer maneira, mas uma expressão de profunda fé e piedade.

Os variantes que os textos dos ofícios, cantos, benditos, incelências, folias e orações apresentam numa mesma região rural, não apenas exprimem descuidos ou mal-entendidos no processo da transmissão, mas igualmente mostram a força vital da experiência sócio-religiosa e a liberdade criativa de quem canta, tira a reza ou conta a história. (...) Na transmissão oral das expressões religiosas houve uma fidelidade global às melodias e textos que gerações passadas têm ensinado pela própria práxis. (LEERS, 1977, p.44).

O catolicismo do meio rural, predominantemente oral, recebia dos padres os livrinhos contendo as orações, ofícios, benditos, vias-sacras, correntes de oração, ladainhas e ofícios de Nossa Senhora, escritos num latim aclimatizado, como diz o Bernardino Leers (1977), era contraditório com o alto grau de analfabetismo entre a população campesina. Então, para não se desfazer do escrito, criou-se a mentalidade e a devoção de que basta, tão somente, carregar o livrinho com as orações sagradas que o fiel já se sente abençoado. Não era a linguagem do povo, mas fruto da erudição do clero da época, ressaltando o contexto em que o historiador faz sua pesquisa, desde a década de 70 para trás.

O recurso da memorização foi um aliado da Igreja em seu processo de evangelização. Como o povo era iletrado, a memorização era um meio natural de

preservação dos ensinamentos recebidos, das orações e canções. Em *Introdução à poesia oral* (2010), Paul Zumthor diz a respeito da memorização:

A memorização, meio natural de conservação da poesia oral, permaneceu a única forma em vigor, na sociedade da escrita, durante o longo tempo em que seu uso ainda não estava generalizado: na Europa, até o fim do século XIX ou metade do nosso, dependendo das regiões; até hoje, em grande parte do chamado terceiro mundo. Para além do limiar tecnológico, a partir do qual sua importância relativa descrece rapidamente, a memorização continua a cumprir seu ofício, à margem do arquivo. (ZUMTHOR, 2010, p.276).

3. ORALIDADE RADIOFÔNICA: A VOZ E SUAS CONSTRUÇÕES DE SENTIDOS

3.1 - O esquecimento da voz e o letramento

A questão da oralidade remonta à história dos Homo Sapiens, que datam de 30 a 50 mil anos atrás. O surgimento da escrita é muito mais recente, cerca de 6 mil anos. Então, a história da humanidade é marcadamente oral. A fala sempre foi o instrumento privilegiado de comunicação entre as pessoas. A cultura do letramento é mais recente ainda. Não tem mais de 200 anos, recebendo seu impulso maior com o surgimento da imprensa, que por outro lado, trouxe uma dificuldade: as pessoas não dominavam a técnica da leitura. Então, foi preciso ensinar a ler para ter acesso aos escritos.

A sociedade humana primeiramente se formou com a ajuda do discurso oral, tornando-se letrada muito mais tarde em sua história, e inicialmente apenas em certos grupos. O homo sapiens existe há cerca de 30.000-50.000 anos. O mais antigo registro escrito data de apenas 6.000 anos atrás. O estudo diacrônico da oralidade e da cultura escrita e dos vários estágios na evolução de uma para outra estabelece um quadro de referência no qual é possível entender melhor não apenas a primitiva cultura oral e a subsequente cultura escrita, mas também a cultura impressa, que leva a escrita a um novo patamar, e a cultura eletrônica, que se apoia tanto na escrita como na impressão. Nesse quadro diacrônico, passado e presente, Homero e televisão podem se esclarecer mutuamente. (ONG, 1998, p.10)

O contexto é fundamental para o desenvolvimento da linguagem nas culturas não-letradas. Neles, a palavra é experimentada, sentida, vivida. A palavra tem estatuto de verdade. É um verdadeiro documento. Ao passo que nas culturas letradas, a palavra escrita pode ser removida do seu contexto e perder sua força, seu sentido profundo.

“Nas culturas não-letradas, a linguagem é desenvolvida em uma associação íntima com seu contexto. A verdade é sentida em sua imediaticidade e a memória é sempre temática. A aprendizagem é celebrativa: jogo e não trabalho. Nas culturas letradas, as palavras são reduzidas pela escrita a objetos no espaço, que podem ser removidos de seu contexto. (STEIL, 1996, p.145).

Nas culturas orais, a memória tem um lugar de destaque. Como nada é registrado por escrito, tudo precisa ficar gravado na mente dos interlocutores. A experiência com a fala é imediata e passageira: ou se escuta, ou o pensamento perde-se no tempo. Por isso, recorre-se constantemente à técnica da repetição, que

mantém viva a memória do povo, para não cair no esquecimento. Nas culturas predominantemente escritas é difícil desvincular a palavra da sua estrutura gráfica.

Para a maioria daqueles que pertencem a uma cultura escrita, pensar nas palavras como totalmente desvinculadas da escrita é uma tarefa simplesmente árdua demais, até mesmo quando estudos linguísticos ou antropológicos especializados possam exigir-lo. As palavras continuam vindo à mente na sua forma escrita, por mais que se tente o contrário. (ONG, 1998, p.23).

Ao longo de muitos séculos, os estudos sobre oralidade foram rejeitados. Não eram considerados científicos, mas frutos do hábito, e hábito não fundamenta a ciência. A imposição dos centros acadêmicos sobre questões de oralidade impossibilitava sua penetração no campo das pesquisas. Certamente, com o advento da linguística, houve uma redescoberta da oralidade.

No entanto, apesar das raízes orais de toda verbalização, o estudo científico e literário da linguagem e da literatura, durante séculos e até épocas muito recentes, rejeitou a oralidade. Os textos exigiram atenção de um modo tão ditatorial que as criações orais tenderam a ser consideradas geralmente como variantes de produções escritas ou, quando muito, sob um rigoroso escrutínio acadêmico. Apenas recentemente fomos tomados de impaciência diante de nossa insensibilidade nessa questão. (ONG, 1998, p.16).

O modo de transmissão do conhecimento nas culturas predominante orais ocorre através da tradição. Geralmente, os mais velhos são os detentores do saber local e são respeitados por portarem tais conhecimentos. O grande gênero literário dessas culturas é a narrativa, que serve para unir o pensamento das pessoas de forma mais coesa e duradoura. Claro que as narrativas orais tendem a se modificar ao serem transmitidas, pois se alicerçam na memória, que é um mecanismo subjetivo e falho.

Daí que a tradição oral ainda hoje é o recurso mais usado para a transmissão da cultura popular no país, principalmente nas comunidades menos desenvolvidas e nas classes mais populares, cuja cultura é predominantemente narrativa. Ninguém sabe onde começou a ser contada uma citação e muito menos onde ou quando vai terminar, já que as pessoas contam o que já ouviram e não o que leram. (RODRIGUES, 2005, p.183).

As culturas de oralidade primária não estudam, diz Walter Ong, porque eles aprendem na prática. Tudo é passado e aprendido no exato momento da transmissão do saber. O exercício do estudo é próprio da cultura do letramento, do

saber livresco, acumulado ao longo de anos e que pode ficar por tempos e tempos adormecidos numa biblioteca. O estudo é coletivo, mas, sobretudo, solitário.

Eles aprendem pela prática - caçando com caçadores experientes, por exemplo, pelo tirocínio, que constitui um tipo de aprendizado; aprendem ouvindo, repetindo o que ouvem, dominando profundamente provérbios e modos de combiná-los e recombina-los, assimilando outros materiais formulares, participando de um tipo de retrospectiva coletiva - não pelo estudo no sentido restrito. (ONG, 1998, p.17)

Oralidade não é improvisação, afirma Paul Zumthor (2001, p.17). Ao longo de muito tempo, os medievalistas percebiam a oralidade nessa perspectiva. O fato é que a oralidade define toda a poesia oral, como parte essencial, não secundária. Outra distinção importante, afirma Zumthor, se dá entre tradição oral e transmissão oral. Em síntese, a primeira se situa na duração; a segunda, no presente da performance.

Se as discussões sobre a oralidade das tradições poéticas perderam hoje em mordacidade, não foi – ou foi só secundariamente – por causa da equivocidade dos fatos. Foi porque – salvo algumas fugazes exceções – essa oralidade não é interrogada sobre a natureza nem sobre suas funções próprias, e também não o é a Idade Média enquanto lugar de ressonância de uma voz. (ZUMTHOR, 2001, p.18).

Paul Zumthor traz a contribuição da reflexão sobre a oralidade a partir da “beleza interior da voz humana” (2001, p.20). Essa beleza pode ser particular, a do próprio emissor do som vocal; mas, é concebida, também, como histórica e social naquilo que une os seres e, pelo uso que fazemos dela, modula a cultura comum.

Ninguém duvida de que a voz medieval (assim como o canto, cuja prática podemos entrever) resistiu a deixar-se capturar em nossas metáforas, inspiradas por uma obsessão do discurso pronunciado, linear e homofônico: para este, tanto o tempo quanto o espaço constituem um recipiente neutro, onde se depositam os sons como uma mercadoria. Mas é outra voz – outra escuta, à qual nos convida nossa música mais recente – que se recusa a pensar o uno, que se recusa a reduzir o ato vocal ao produto de uma cadeia causal unívoca. (ZUMTHOR, 2001, p.21)

No capítulo III de seu livro sobre a oralidade, Walter Ong fala da psicodinâmica da oralidade. Começa por dizer da quase impossibilidade de uma pessoa de cultura eminentemente escrita de compreender uma cultura totalmente oral. “As pessoas imersas na cultura escrita apenas com grande esforço conseguem imaginar como é uma cultura oral primária, ou seja, uma cultura sem qualquer

conhecimento da escrita ou sequer da possibilidade dela” (ONG, 1998, p.41). É interessante o pensamento do autor quando ele diz que numa cultura oral as palavras não têm imagem, mas sons. Se a cultura do letramento pensa a partir de imagens mentais, o mesmo não ocorre numa cultura eminentemente oral, que é pura sonoridade. As palavras podem ser evocadas ou re-evocadas, pois elas não estão guardadas em nenhum depósito mental ou imagético. A palavra é um acontecimento, um evento. (ONG, 1998, p.42).

Para compreender uma cultura puramente oral, diz Walter Ong, precisa-se conhecer a natureza do som, suas propriedades e qualidades. Assim, ele o descreve:

Toda sensação ocorre no tempo, mas o som possui uma relação especial com ele, diferente da que existe em outros campos registrados na sensação humana. O som existe apenas quando está deixando de existir. Ele não é apenas perecível, mas é essencialmente evanescente e percebido como evanescente. Quando pronuncio a palavra "permanência", no momento em que chego a "-nência", "perma-" desapareceu e tem de desaparecer. (ONG, 1998, p.42).

A ideia de efemeridade, que o autor confere ao som, pauta a compreensão da oralidade nas culturas puramente orais, isto é, não há como guardar o som, como se faz com a escrita, senão experimentá-lo no momento em que é pronunciado, oralizado de fato. Nesse sentido, a presença do outro é fundamental para que exista a comunicação. Na escrita, escreve-se sem uma necessidade de ser lido. Ninguém precisar escrever em função de ser lido. Porém, o mesmo não acontece numa comunidade puramente oral. Nelas, fala-se, sempre, num contexto de interlocução. Não há como deter ou possuir o som.

Ainda sobre a natureza do som, a professora Luiza de Arruda Nepomuceno (apud André Filho), diz:

O som é a sensação auditiva produzida no ouvido por deslocamentos de partículas ou pressão do ar mediante movimentos organizados de moléculas causados por meios vibrantes. Assim, quando um corpo se move para trás e para adiante rápido o suficiente para enviar uma sequência de ondas através do meio no qual está vibrando, estará produzindo som. (LUIZA apud ANDRÉ, 2004, p.16)

A palavra, nessas comunidades puramente orais ou quase plenamente orais, tem um estatuto de verdade e de poder. O som é poderoso!

O fato de os povos orais comumente - e muito provavelmente em todo o mundo - julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder. (ONG, 1998, p.43).

McLuhan fala em - “Os meios de comunicação como extensões do homem” - sobre o rádio como tambor tribal (MCLUHAN, 2007, p.334). Assim, como nas tribos antigas, que faziam ecoar o som dos seus tambores, o rádio faz a notícia ecoar como se a sociedade, ou a comunidade, fossem uma só tribo. O rádio trouxe uma nova oralidade, marcada pela mediatização. As pessoas se reuniam, assim como nas tribos ao redor de uma fogueira, mas, ao invés de conversarem, ouviam uma conversa.

O rádio afeta as pessoas, digamos, como que pessoalmente, oferecendo um mundo de comunicação não expressa entre o escritor-locutor e o ouvinte. Este é o aspecto mais imediato do rádio. Uma experiência particular. As profundidades subliminares do rádio estão carregadas daqueles ecos ressoantes das trombetas tribais e dos tambores antigos. Isto é inerente à própria natureza deste meio, com seu poder de transformar a psique e a sociedade numa única câmara de eco. (MCLUHAN, 2007, p.336)

O paralelo entre Mcluhan e Walter Ong dá-se pela ideia da força da oralidade, seja ela primária ou mediatizada. Mas, ambos reconhecem o poder da palavra e do som. Da mesma forma, essa oralidade é construtora de sentidos porque permeada pela cultura passa a dar identidade ao povo. Esses “ecos ressonantes”, do qual falava Mcluhan, como uma força simbólica para as tribos, é retomada pelo rádio. Num contexto mais atualizado dessa questão da oralidade, Júlia Lúcia Albano Silva, em sua pesquisa sobre spots publicitários, retoma o tema da necessidade de se criar imagens sonoras para que a peça radiofônica atinja seu objetivo, ou seja, a autora entende que está se comunicando com ouvintes da cultura do letramento, onde a experiência com o som se dá através da criação de imagens sonoras, necessidade que Walter Ong diz não passar pela culturas de oralidades primárias. “Uma vez que não conta com a imagem, todos os elementos da linguagem radiofônica têm que ser organizados de forma a recuperar sonoramente o objeto, seja ele um produto ou uma ideia”. (SILVA, 1999, p.91).

“Uma cultura oral não possui textos. (...) O pensamento apoiado em uma cultura oral está preso à comunicação”. (ONG, 1998, p.44). A questão refletida por Walter Ong é: como acontece o processo de armazenamento das informações na

cultural oral? Sem dispor dos meios escritos, tudo deve ser retido na memória. Por isso, é preciso pensar pensamentos memoráveis.

Numa cultura oral primária, para resolver efetivamente o problema da retenção e da recuperação do pensamento cuidadosamente articulado, é preciso exercê-lo segundo padrões mnemônicos, moldados para uma pronta repetição oral. O pensamento deve surgir em padrões fortemente rítmicos, equilibrados, em repetições ou antíteses, em aliteraões e assonâncias, em expressões epítéticas ou outras expressões formularias, em conjuntos temáticos padronizados (a assembleia, a refeição, o duelo, o "ajudante" do herói e assim por diante), em provérbios que são constantemente ouvidos por todos, de forma a vir prontamente ao espírito, e que são eles próprios modelados para a retenção e a rápida recordação - ou em outra forma mnemônica. As reflexões e os métodos de memorização estão entrelaçados. A mnemônica deve determinar até mesmo a sintaxe. (ONG, 1998, p.45).

O que Walter Ong descreve, acima, é a mesma lógica da linguagem e das peças publicitárias radiofônicas. O ouvinte não dispõe da visão do produto ou de outra imagem qualquer. Tudo o que o ouvinte de rádio tem é o próprio ouvido e suas capacidades sonoras. Portanto, a linguagem deve ser direta, coloquial, quente, rápida, transparente, para que o ouvinte possa criar suas próprias imagens mentais.

Sobre a linguagem radiofônica e sua conexão com a oralidade primária, o texto de Júlia Albano da Silva, diz:

Nas comunidades de oralidade primária, a transmissão dos textos elaborados oralmente contavam com a performance dos intérpretes, que, juntamente com os demais elementos da cena, tinham como função apresentar fatos das narrativas e dos poemas. Neste processo, voz, gestos, cenários, elementos visuais e sonoros se amalgamavam para apresentar a obra. No rádio, por sua vez, nada que não seja voz participa; tudo que é emitido por suas ondas sonoras é resultado do combate verbo-voco-sonoplástico no qual texto e voz se entrelaçam simultaneamente com outros signos também sonoros. (SILVA, 1999, p.71).

Nas sociedades puramente orais, a voz era uma espécie de organismo vivo. Não se tinha a ideia de uma voz que remetesse a um texto escrito que pudesse ser visualizado a partir das letras, mas a voz atuava como que "uma ação que conferia poder sobre as coisas nomeadas" (SILVA, 1999, p.71). Por isso, a importância da performance daquele que dava vida às narrações, às interpretações, ao ato de contar alguma coisa. É esse o diálogo que o rádio estabelece com o ouvinte, a da experiência imediata da fala com a representação do conteúdo. Enfatiza Júlia Albano da Silva, que o processo de criação do rádio é um exercício de pensar e produzir a partir do embate verbo-voco-sonoplástico.

Um dos grandes pensadores da oralidade, Paul Zumthor, em seu livro “A letra e a voz”, traz uma longa discussão sobre a relação entre o letramento e a oralidade. Inicialmente, Zumthor coloca a distinção de oralidade e de voz. “A oralidade é uma abstração; somente a voz é concreta, apenas sua escuta nos faz tocar as coisas” (ZUMTHOR, 2001, p.9). Não se trata da mesma coisa, inclusive o autor usa o termo vocalidade para se referir à voz, distinguindo, assim, do termo oralidade, que ele mesmo diz que “entrou como um ladrão no vocabulário dos medievalistas” (ZUMTHOR, 2001, p.9).

A crítica de Zumthor em relação ao termo oralidade é que esse se coloca como ausência de escritura. Assim, com o advento da popularização do letramento, a oralidade perdeu sua necessidade de existir. A escolha da Idade Média, como base de sua pesquisa, dá-se pelo fato desse período apresentar uma fronteira muito tênue com a voz, haja vista a literatura medieval ser contada e oralizada antes de escrita.

Um aspecto interessante da relação oralidade e escrita, trazida por Zumthor, é o caráter da improvisação da oralidade e da organização argumentativa da escrita, que segue um desencadeamento lógico no seu discurso. Por isso, a prevalência da escrita em todos os setores da sociedade, por esse estatuto de cientificidade. Estigmatizou-se, dessa maneira, a oralidade como sendo um pensamento livre, sem fundamentação, sem nexos, sem verdade. Todo texto escrito tem uma carga vocal intensa. Por isso, não deveria existir essa profunda dicotomia entre letra e voz.

A preocupação de Zumthor é fazer uma poética da voz. “O fenômeno da voz humana, dimensão do texto poético, determinada ao mesmo tempo no plano físico, psíquico e sociocultural”. (ZUMTHOR, 2001, p.8). Assim, o autor distingue três tipos de oralidades, em três situações culturalmente diferentes: primária e imediata, isto é, não comporta nenhum contato com a escrita; a oralidade primária é o período que antecede totalmente a escrita. São as chamadas sociedades ágrafas, isto é, que não conheceram a escrita. Certamente, um modo de comunicação próprio, cuja ênfase maior estava no lugar que a memória ocupava nesses ambientes. Aqui está o momento mais rico e produtivo da oralidade. Numa cultura eminentemente oral, a voz ocupa a centralidade das relações. O lugar da palavra não é o da falação e da livre expressão do pensamento, mas a guardiã, a registradora, das verdades de um povo. Sua função é social. Uma segunda, mista, isto é, coexistência entre oralidade e escritura; esse foi o tipo de realidade predominante na Idade Média. Zumthor

aponta que ainda hoje, pode-se vislumbrar situação semelhante em algumas comunidades nas quais a língua nacional, dotada de escrita, convive com línguas locais ou dialetos, de práticas orais. A partir daí, ele aponta duas situações possíveis: o conflito entre a literatura nacional escrita e a poesia oral; ou “a tentativa dos movimentos regionalistas no sentido de criar uma versão literária (logo, escrita) do idioma local”. Para essa última hipótese, o autor sinaliza ainda que não necessariamente o resultado seja o fim da tradição oral. E uma terceira, que ele chama de oralidade segunda, isto é, quando num meio só prevalece a escritura, esgotando os valores da voz no uso e no imaginário. (ZUMTHOR, 2001, p.18).

É impactante a afirmação de Zumthor de que a voz não se reduz à palavra oral. Tal conceito remete à questão da palavra oral como qualidade simbólica da voz; já o tom, o timbre e a altura se apresentam como elementos não linguísticos e de qualidade material. É importante entender a distinção que ele faz de tradição oral e transmissão oral. A primeira se situa na duração; a segunda, no presente da performance. Ele sugere analisar ou pensar a voz, não como um fóssil, mas como algo vivo e em constantes mudanças e variações.

Outra distinção pertinente na obra de Zumthor se dá entre oralidade e vocalidade (historicidade de uma voz: seu uso). O autor reflete sobre a longa tradição de pensamento que considera a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Ele quer valorizar e dar importância maior à função da voz, isto é, o exercício de seu poder fisiológico, sua capacidade de produzir a fonia e de organizar a substância (ZUMTHOR, 2001, p.21).

Diretamente vinculada à voz poética, a performance é uma ação oral- auditiva pela qual a mensagem poética é, simultaneamente, transmitida e percebida, no tempo presente, em que o locutor assume voz, expressão e presença corporal (física), enquanto o destinatário, que não é passivo, também se inclui como presença corporal dentro da performance. Tais relações promovem uma importante compreensão sobre a escrita poética, considerada como linguagem secundária, pois como signo gráfico representa as palavras em ação e voz, que, ao utilizar a linguagem, não fala apenas sobre algo, mas se inclui naquilo que diz, dispondo-se como presença e performance.

3.2- A voz, a performance e o corpo

A performance tem uma relação direta com o sentido. Nas palavras de Zumthor (2005, p.87) em *Escritura e Nomadismo*, “performance é o ato pelo qual um discurso poético é comunicado por meio da voz e, portanto, percebido pelo ouvido”. Perguntado, nessa mesma obra, se performance é improvisação, algo feito com total liberdade, sem prévia preparação, Zumthor responde que performance exige competência no ofício. Seja o texto escrito, falado, cantado, declamado, tem sempre uma preparação anterior à execução. O sentido está no conjunto da manifestação. Isso exige gestos, sonoridade, de modo que o conjunto se apresente coerente.

Sobre a relação rádio e performance, Zumthor (2005, p.87) dirá que a mediatização da voz torna o rádio só um meio, um suporte para essa voz atingir o ouvido. Ao que parece, o sentido da voz no rádio passa por essa consciência da ausência da corporeidade, porém, o corpo não é excluído da performance do locutor.

(...) a performance mediatizada, assinala ainda um outro fator que a marca substancialmente, que é a tatilidade perdida, pois seria esta uma qualidade decorrente da presença física, da voz viva do intérprete e do auditor na ocasião da performance, uma vez que a considera como algo destinado a uma percepção conjunta do ouvido, da vista, do próprio toque, ou seja, sinestésica. (SILVA, 1999, p.59).

A tatilidade perdida. Essa citação de Júlia Albano da Silva, comentando Paul Zumthor, traz a temática da corporeidade e sua relação direta com a voz. A primazia do olhar, sobremaneira, na cultura ocidental, relegou a voz a uma condição de falta de concretude, por se perder facilmente, imediatamente, ao ser pronunciada. O olhar não é o centro controlador da percepção. Existem outras possibilidades. “O que ficou completamente perdido com o advento dos meios de comunicação de massa foi a presença física, o peso, o volume real do corpo do qual a voz não passa de uma extensão”. (ZUMTHOR, apud SILVA, 2005, p.59). Zumthor recupera o lugar da voz no conjunto da percepção, contrariando o mito ocidental da primazia do olhar. Assim, a voz não pode ser desencarnada, pois perderá sua concretude, sua materialidade. “A voz emana do corpo, mas sem o corpo, a voz não é nada”. (ZUMTHOR, 2005, p.89).

Aprofundando o tema da performance, Paul Zumthor, em seu pequeno livro - Performance, percepção e leitura (Cosac Naify, 2007) – começa narrando um episódio de sua infância em Paris da década de 30, quando era estudante secundarista e morava no subúrbio pobre. Dizia que gostava de ficar ouvindo os cantores de rua e o modo como eles interpretavam as canções. Tudo naquele ambiente fazia parte da beleza da canção, desde o céu do inverno francês, ao riso das meninas e os gritos dos camelôs. Zumthor diz que comprou um texto daquelas canções e tentou lê-lo em sua casa, mas não teve beleza ou graça alguma. Não era a mesma coisa. Ele diz que começou a entender, tempos depois, que a performance está dentro de uma forma, de um dinamismo formalizado (Zumthor, 2007, p.29).

As regras da performance – com efeito, regendo simultaneamente o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do locutor e, em ampla medida, a resposta do público – importam para a comunicação tanto ou ainda mais do que as regras textuais postas na obra na sequência das frases: destas, elas engendram o contexto real e determinam finalmente o alcance. (ZUMTHOR, 2007, p.30).

Na verdade, a performance precisa do contexto para ter sentido claro e objetivo. A prática de tomar o escrito descontextualizado, não ajuda na análise performática. O texto precisa estar integrado no conjunto dos elementos formais, para cuja finalidade ela contribui, diz o autor.

Ainda sobre a performance, Zumthor (2007, p.31) apresenta quatro traços importantes para compreendê-la:

1. Performance é reconhecimento. A performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade;
2. A performance se situa num contexto ao mesmo tempo cultural e situacional: nesse contexto, ela aparece como uma emergência, um fenômeno que sai desse contexto ao mesmo tempo em que nele encontra lugar;
3. A performance é a atividade de um homem, dentro do seu grupo cultural, onde ele assume aberta e funcionalmente a responsabilidade do seu comportamento. A qualidade da reiterabilidade faz parte desse estágio, onde as coisas são repetidas à exaustão, sem serem sentidas como redundantes. Esta repetitividade não é redundante, é a da performance.
4. A performance e o conhecimento daquilo que se transmite estão ligados naquilo que a natureza da performance afeta, o que é conhecido. A

performance, de qualquer jeito, modifica o conhecimento. Ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando, ela o marca.

Paul Zumthor, a partir das perspectivas mencionadas acima, diz que inverteu a perspectiva do pensamento sobre performance. Ao invés de pensá-la a partir dos conteúdos ou das formas de transmissão, ele a pensa em relação aos hábitos de recepção.

Assim, quando eu digo: ler possui uma reiterabilidade própria, remetendo a um hábito de leitura, entendo não apenas a repetição de uma certa ação visual, mas o conjunto de disposições fisiológicas, psíquicas e exigências de ambiente (como uma boa cadeira, o silêncio...) ligadas de maneira original para cada um dentre nós, não um ler geral e abstrato, mas à leitura do jornal, de um romance ou de um poema. (ZUMTHOR, 2007, p.32)

Existe uma exigência de uma pré-disposição para o ato de ler, diz Paul Zumthor, porque todo o corpo se envolve nesse ato performático, desde a postura até o fluxo sanguíneo são afetados diretamente. Cada gênero literário exige uma performance e uma disponibilidade interior do leitor, por isso, os “editores literários tomam geralmente a precaução de imprimir na capa de seus produtos o gênero ao qual eles pertencem” (ZUMTHOR, 2007, p.33) para os leitores se prepararem.

Paul Zumthor diz que em suas pesquisas sobre a relação entre performance e oralidade, debateu-se muito com seus colegas de estudos, sobre essa questão da oralidade. Por ser um medievalista, Zumthor preferiu um mergulho antecipado na etnologia, antes de arriscar uma definição simplória. Viajou para diversos lugares do mundo, pesquisando oralidade. Sua questão era entender o funcionamento da voz poética. Teve contato com os Griots do Burkina-Faso, Rakugoka do Japão, repentistas brasileiros, incluindo outros grupos da própria Europa e outros povos da América. Chegou às seguintes conclusões: primeira, a performance é o único modo vivo (eficaz) de comunicação poética; segunda, a performance é um conceito heterogêneo, do qual é impossível dar uma definição geral simples (ZUMTHOR, 2007, p.34).

Segundo Paul Zumthor, só na leitura poética é possível perceber todos os elementos que constituem o núcleo estável de toda performance, a partir de seus estudos e observações de campo:

Minha hipótese de partida poderia se exprimir assim: o que na performance oral pura é realidade experimentada, é, na leitura, da ordem do desejo. Nos dois casos, constata-se uma implicação forte do corpo, mas essa implicação se manifesta segundo modalidades superficialmente (e em aparência) muito diferentes, definindo-se com a ajuda de um pequeno número de traços idênticos (ZUMTHOR, 2007, p.34).

Outro aspecto importante da performance, em Zumthor, é sua relação estreita entre corpo e prazer. Na prática discursiva poética, o corpo é extremamente importante, para que ela seja percebida em toda sua qualidade, profundidade, riqueza e para gerar seus efeitos. Por isso, precisa e necessita da presença ativa do corpo.

De um sujeito em sua plenitude psicofisiológica particular, sua maneira própria de existir no espaço e no tempo e que ouve, vê, respira, abre-se aos perfumes, ao tato das coisas. Que um texto seja reconhecido por poético (literário) ou não depende do sentimento que o nosso corpo tem. Necessidade para produzir seus efeitos; isto é, para nos dar prazer. É este, a meu ver, um critério absoluto. Quando não há prazer – ou ele cessa – o texto muda de natureza. (ZUMTHOR, 2007, p.35).

Embora reconheça o papel do prazer numa leitura poética, Zumthor diz não cair na armadilha da pragmática, de que tudo é prazer ou não presta. A pragmática se preocupa com a relação entre os signos e seus usuários, e deixa de lado o instante da percepção. Ela, ainda, foca sua atenção nos fatos sociais, enquanto, precisamos entender a experiência individual e do prazer experimentado para atingir, talvez, o ritual coletivo (ZUMTHOR, 2007, p.36). Ele ainda diz que é a noção de performance que serve de parapeito para essas questões.

Zumthor (2007, p.36), ainda acrescenta algumas outras questões: que relação a performance mantém com a voz e com a escrita; como o conceito de performance se situa relativamente a uma ou a outra, e interfere em sua oposição? Ele faz uma longa reflexão sobre quatro aspectos distintos das questões levantadas, da relação entre voz e escrita:

- I) A partir de McLuhan sabemos que a história das mentalidades e dos modos de pensar (de fato, quase tudo o que designa nossa palavra “cultura”) é determinada pela evolução dos meios e modos de comunicação. A problemática de McLuhan nos situa, pois, na encruzilhada central das ciências do homem. Daí, no bojo de uma espécie de ecologia cultural assim esboçada, a possibilidade de distinguir, em sincronia, mas também em diacronia, tipos, subtipos, toda uma genealogia das formas

segundo as quais se adquire e transmite informação. Zumthor diz entender McLuhan a partir da compreensão de que o meio é o modo pelo qual, em um dado grupo social, a função do meio é considerada, assumida pela consciência dos indivíduos.

- II) No uso mais geral, performance se refere de modo imediato a um acontecimento oral e gestual. Quando os termos são empregados sem os devidos cuidados, a tendência é que a ideia de oralidade se dilua e a de gestualidade desapareça. Por isso, o elemento irreduzível para trabalhar a ideia de performance, é a presença de um corpo. Recorrer à noção de performance implica a necessidade de reintroduzir a consideração do corpo no estudo da obra. A voz poética precisa do corpo, a canção precisa do corpo, o poeta e o cantador precisam do corpo; e quem ouve, também, precisa do corpo. É uma grande troca de pulsações, de sentimentos e expressões.
- III) A performance não apenas se liga ao corpo, mas, por ele, ao espaço. Esse laço se valoriza pela noção de teatralidade. O corpo do ator não é o elemento único e absoluto da teatralidade; o que mais conta é o reconhecimento de um espaço de ficção. A condição necessária à emergência de uma teatralidade performancial é a identificação, pelo espectador-ouvinte, de um outro espaço; a percepção de uma alteridade espacial marcando o texto.
- IV) Utilizando o conceito de performance, o que buscamos questionar não é a origem; mas, o originário, terminologia usada por Merleau-Ponty, que se refere à ontologia do perceptivo e designa o objeto de nossa apreensão sensível inicial e totalizante do real, subjacente a toda diferenciação sensorial, a toda tomada de posse cognitiva de nossa parte. A cultura ocidental determinou muitos de nossos sentimentos e opiniões correntes. Mesmo quando a escrita sentida como vocal, menos a partir de alguma lógica do comportamento do que em consequência de um fato de natureza, o laço que prende a língua à boca, à garganta, ao peito. Isso contrariando teses de que a fisiologia determina o poético (André Spire, 1920) ou de que o prazer poético é orgânico (A. E. Housman, 1933).

Paul Zumthor (2010, p.217) em *Introdução à poesia oral*, afirma que “a oralidade não se reduz à ação da voz. É expansão do corpo, embora não o esgote. A oralidade implica tudo o que, em nós, se endereça ao outro: seja um gesto mudo, um olhar”. Em *Performance, Percepção, Leitura*, Paul Zumthor (2007) dirá: “O discurso que alguém me faz sobre o mundo constitui para mim um corpo-a-corpo com o mundo” (ZUMTHOR, 2007, p.77). Por isso, diz Paul Zumthor, “É nesse sentido que se diz, de maneira paradoxal, que se pensa sempre com o corpo” (idem, p.77). O fato é que a voz ela é sempre encarnada num corpo. Corporeidade e voz existem um para o outro.

O tema do corpo é recorrente em toda a trajetória da humanidade. A evolução do homem é, também, uma evolução da concepção de corpo. “Homo laborens”, “homo faber”, “homo motor”. A história do corpo é a história da civilização. Na medida em que o homem vai se apropriando de sua corporeidade, ele vai modificando seu modo de viver. De nômade para sedentário, de caçador para fabricante, de guerreiro para político. O corpo sempre presente nessas modificações. O corpo já foi divinizado, profanado, adorado, rejeitado, endemoniado, dicotomizado, enfim, mal compreendido. Claro que, em cada momento da história, o corpo foi entendido dentro daquele contexto sócio-cultural-religioso.

Paul Zumthor (2007) compreende o corpo como um modo de interpretação do mundo. Esse corpo carrega uma carga semântica. Ele é uma leitura sobre a própria história da humanidade.

Nesse sentido, pode-se dizer que o discurso poético valoriza e explora um fato central, no qual se fundamenta, sem o qual é inconcebível: em uma semântica que abarca o mundo (é eminentemente o caso da semântica poética), o corpo é ao mesmo tempo o ponto de partida, o ponto de origem e o referente do discurso. O corpo dá a medida e as dimensões do mundo; o que é verdade na ordem linguística, na qual, segundo o uso universal das línguas, os eixos espaciais direita/esquerda, alto/baixo e outros são apenas projeção do corpo sobre o cosmo. (ZUMTHOR, 2007, p.77)

Paul Zumthor recorre ao filósofo Merleau-Ponty para fundamentar seus pensamentos sobre o corpo. Merleau-Ponty rompe com toda uma tradição de leituras da corporeidade, supera as dicotomias e estabelece um novo modo de perceber o corpo.

Ora, não somente o conhecimento se faz pelo corpo, mas ele é, em seu princípio, conhecimento do corpo. Neste ponto, remeto a uma obra já antiga, mas que marcou os homens de minha geração, *A Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty. Ele aí estabeleceu a existência de um conhecimento antepredicativo, expressão certamente pouco feliz, mas na qual me recuso a ouvir os ecos de idealismo neoplatônico denunciados por alguns. (ZUMTHOR, 2007, p.78)

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explica que considera seu próprio corpo como seu ponto de vista sobre o mundo (1971, p.83). Assim, tem consciência de seu corpo através do mundo e tem consciência do mundo devido a seu corpo (1971, p.95). Mas, a forma como se percebe o mundo e seus fenômenos também está vinculada à cultura e à sociedade. Dessa forma, a percepção nunca poderia ser “neutra”, imparcial ou pura. Ela sofre influências, contágios culturais e sociais. Nem a ciência estaria livre para entender o corpo de modo neutro: também ela é passível de interpretação e toda interpretação parte de um repertório de saberes, de conhecimento, de cultura.

Em *A Letra e a Voz* (2001) Paul Zumthor dirá que “toda voz emana de um corpo, e este, numa civilização que ignora nossos procedimentos de registro e de reprodução, permanece visível e palpável enquanto ela é audível” (ZUMTHOR, 2001, p.241). Essa voz, nesse corpo, é seu modo de estar no mundo. O corpo é um enunciado de si mesmo. Portanto, a voz é sua interprete. Esse é mais um aspecto do pensamento de Merleau-Ponty que influenciou a leitura da corporeidade de Paul Zumthor. Do ponto de vista fenomenológico, parece não haver outra maneira de compreender e conhecer a não ser percebendo. O corpo, portanto, dentro dessa nova perspectiva perceptiva de Merleau-Ponty não é um simples objeto para o “cogito”, mas é um todo de significações vividas que vai em direção ao seu equilíbrio.

Assim, Paul Zumthor (2007) faz uma análise do corpo em alguns momentos do cristianismo, como condenação ao comércio que se fazia do próprio corpo; nas práticas penitenciais, particularmente o jejum; na continência sexual, no voto de castidade; no martírio, o corpo que sofre. Essas atitudes negativas, segundo Paul Zumthor, testemunham sobre essa relação entre corpo e voz.

As atitudes negativas, as condenações proferidas no meio eclesiástico o testemunham, a seu modo. (...) A tradição ascética, exaltando jejum, a castidade e o silêncio, concernia às três manifestações maiores da corporeidade. (...) Na imagem do santo mártir, culmina uma linha de pensamento: corpo sofrente, em cujos membros perpetua-se um mistério salvador. (...) Destaca-se, com razão, a onipresença do corpo nas práticas da peregrinação, em que ele se torna o lugar da percepção e também da expressão do sagrado. (ZUMTHOR, 2007, p.241).

A partir do século XII, depois no século XII, diz Paul Zumthor (2007, p.241), o corpo, como tal, faz-se objeto de reflexão por parte dos doutos. A figura humana começa a ser exaltada nas obras de arte, pinturas e esculturas. Deve-se esse feito à laicização do saber. “Esse movimento liga-se em sequencia, encadeia-se, desenha visual e tatilmente, diante do outro, uma escritura do corpo, linguagem analógica, em continuidade ao seu ambiente circunstancial e social” (ZUMTHOR, 2007, p.242).

O pensamento de Merleau-Ponty, em relação ao corpo, é uma crítica à concepção de corpo real das ciências, nos aspectos anatômicos e fisiológicos. O corpo verdadeiro não é o da ciência, mas o que se mostra, na forma ou na estrutura do comportamento, como corpo perceptivo. Essa ideia perpassa o pensamento de Paul Zumthor sobre a corporeidade. Sobre a inexistência de uma ciência do corpo, diz Paul Zumthor:

Ora, o corpo tem alguma coisa de indomável; de inapreensível. Não há ciência do corpo; há a biologia, a anatomia e o resto, conjunto virtualmente infinito, mas não uma ciência do corpo como tal; ainda menos metafísica do corpo. O corpo não pode jamais ser totalmente recuperado. Nossa sociedade de consumo, é verdade, se esforça para isso: nos clubes de fitness, pela comercialização da aparência, da saúde (toda a indústria médica). É claro que assim só se toca a aparência, não a existência do corpo. (ZUMTHOR, 2007, p.81).

Outro elemento do pensamento de Merleau-Ponty, integrado ao pensamento de Paul Zumthor é trazer o corpo para a ordem do vivido e não do pensado. Como diz José Sombra (2006, p.116), a relação originária da consciência com o mundo não é uma relação de pensamento, mas é vivida na percepção, em virtude da qual se pode afirmar: a consciência vive nas coisas. É preciso, pois, repensar a percepção como inerência do corpo ao mundo e ao organismo vivo, o que significa ter de abordá-la do ponto de vista vivido ou fenomenológico, isto é, enquanto relativa à corporeidade e à subjetividade. Assim, Paul Zumthor (2007), dirá da relação entre corpo e consciência:

O corpo permanece estranho à minha consciência de viver. É o ambiente em que me desenvolvo. Os fatos corporais não são jamais dados plenamente nem como um sentimento, nem como uma lembrança; no entanto, não temos senão o osso corpo para manifestar. Série de paradoxos que servem para definir, por aproximação hesitante, errática, o lugar em que se articula a poeticidade. A poeticidade, assim ligada à sensorialidade, a isto que alguns chamam o sensível, em que Merleau-Ponty denominava com uma palavra magnífica, emprestada à tradição do cristianismo primitivo, a carne. (ZUMTHOR, 2007, p.80).

Outra intercessão entre Paul Zumthor e Merleau-Ponty, sobre o corpo e a consciência, é o que o filósofo chamará de consciência perceptiva. Na filosofia de Merleau-Ponty (1971), a consciência já não pode mais ser entendida como uma consciência que pudesse ser “externa” ou “estrangeira” ao mundo vivido. Merleau-Ponty recusa, portanto, uma consciência que não seja sempre consciência de algo. Há, em Merleau-Ponty, uma necessidade primeira de situar a consciência no corpo e o corpo no mundo. Assim, Merleau-Ponty anulava logo a possibilidade de cair num idealismo. A consciência deve ser compreendida, sempre, como consciência perceptiva, consciência que mantém um permanente diálogo com o mundo, na medida em que está ligada irremediavelmente ao corpo.

Toda essa reflexão fenomenológica do corpo faz com Paul Zumthor (2007) afirme que “a percepção é profundamente presença” (p.81). E aprofunda a relação entre percepção e presença, tendo o corpo como elemento onde essa relação acontece:

Nenhuma presença é plena, não há nunca coincidência entre ela e eu. Toda presença é precária, ameaçada. Minha própria presença para mim é tão ameaçada como a presença do mundo em mim, e minha presença no mundo. A presença se move em um espaço ordenado para o corpo, e, no corpo rumo a esses elementos misteriosos aos quais nos dirigem as flexas que tento aqui esboçar, sem que seja possível determinar, de maneira precisa, o lugar para onde elas convergem. (ZUMTHOR, 2007, p.81)

Paul Zumthor (2007) fala dos caracteres corporais da voz, a partir de uma memória corporal, isto é, o corpo acumula lembranças do vivido ao longo de sua existência concreto em um ser humano. O que eu percebo, diz Paul Zumthor, recebe disso um peso complementar. “Percebo esse objeto; mas minha percepção se encontra carregada de alguma coisa que não percebo nesse instante, alguma coisa que está inscrita na minha memória corporal” (ZUMTHOR, 2007, p.82). Sobre esses caracteres, Paul Zumthor (2007, p.83-84) desenvolveu algumas teses: a voz é o lugar simbólico por excelência; a voz é inobjetivável; a voz funda a palavra do

sujeito; todo objeto adquire uma dimensão simbólica quando é vocalizado; a voz é uma subversão ou uma ruptura da clausura do corpo. Nesse sentido, a voz desaloja o homem do seu corpo; a voz não é especular, não tem espelho, isto é, se ele ouve sua voz, isto não é absolutamente um reflexo, mas a própria realidade. Por fim, escutar o outro é ouvir, no silêncio de si mesmo, sua voz que vem de outra parte.

Em paralelo à concepção de corpo em Merleau-Ponty e Paul Zumthor, numa tentativa de fazer a filosofia dialogar com as poéticas, encontra-se um ponto de convergência fundamental: não existe voz desencarnada. A voz só existe num corpo específico.

Toda voz emana de um corpo, e este, numa civilização que ignora nossos procedimentos de registro e de reprodução, permanece visível e palpável enquanto ela é audível. É por isso que, talvez, um valor central permaneça ligado a ela, durante esses séculos, no imaginário, na prática e na ética comum. A tradição ascética, exaltando o jejum, a castidade e o silêncio, concernia às três manifestações maiores da corporeidade: nos costumes, tanto quanto se pode julgar, reinavam, continuamente, uma grande liberdade sexual, uma paixão da palavra e a voracidade. (ZUMTHOR, 2001, p.241).

Gesto, palavra, voz, performance, nada disso existe sem a corporeidade. Como afirma Zumthor, o corpo projeta e engaja, isto é, nada existe fora do corpo. O corpo é o espaço privilegiado das experiências, como também afirma Merleau-Ponty. Em *Escritura e Nomadismo* (2005, p.89), Paul Zumthor responde ao entrevistador sobre a relação entre corpo e voz:

A voz, por onde a poesia transita, aceita, assume a servidão que constitui a existência do corpo, com tudo que esse corpo implica, suas fraquezas e suas forças. Estamos assim de volta à ideia de espaço: a voz expande o corpo, deslocando seus limites para muito além da sua epiderme; mas, em contrapartida, o corpo a ancora no real vivido.

É bem presente, na citação, uma concepção fenomenológica de corpo, como o espaço do vivido. O corpo é compreendido como o lócus da vivência da consciência e da subjetividade. Para Merleau-Ponty, o corpo é forma de expressão, pleno de intencionalidade e poder de significação. Cada movimento, cada gesto produzido é também pleno de sentidos, portanto, “o sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador” (1971, p.195).

Fazendo um aporte em relação a corpo, voz e rádio, Júlia Albano da Silva diz que a relação corpo-voz é que dá o ritmo da performance midiática (1999, p.64). Falando dos spots, a autora discute a relação entre voz e comercial ou voz e publicidade, a dizer que no spot, muitos elementos se misturam, simultaneamente, fruto da herança cultural indo-européia onde a voz invade a escritura.

Esse vislumbre erótico do corpo e da voz, ou do corpo-voz, que sinaliza como potencialidades de singularizar a produção artística brasileira (estreitando a distância entre o objeto e o signo), traz à tona as características de uma cultura cujo influxo oralizante é constantemente reelaborado, seja na escritura do impresso, seja nas mídias eletrônicas. O ritmo presente no corpo e nas enunciações orais, tão explorado pelas comunidades de oralidade primária a partir de sua linguagem versificada e ritmada com o objetivos de memorização, surge para a mídia radiofônica como potencialidade a ser explorada tanto pelo texto a ser oralizado como pela voz na ativação de seu encantamento oral, persuasão e sedução da escutado ouvinte. (SILVA, 1999, p.65).

Esse influxo oralizante que é constantemente reelaborado é uma das grandes contribuições do rádio nesse processo de trazer a oralidade para a atualidade, que se diz ser a era da imagem, da preponderância do visual sobre o sonoro. A linguagem radiofônica também possibilita a construção de imagens mentais, imagens estas que se transformam em fruição e também reelaboração por parte do ouvinte. Por isso, o texto oralizado tem sua sedução própria. É nessa circunstância que o ouvinte se vê presente, atuante, resignificando seu cotidiano, seu passado e podendo vislumbrar perspectivas para o futuro.

Algumas conclusões do próprio Paul Zumthor (2007, p.85-86) sobre a relação entre voz e corpo. Como ele próprio afirmou em citações anteriores, toda voz emana de um corpo, então, esses traços físicos da vocalidade constituem aspectos importantes da percepção. São essas as conclusões: primeira, a voz é uma coisa, isto é, possui materialidade, e faz parte da temática oralidade-incorporação, beber-comer-amar-possuir, todas as manifestações orais da relação da criança com sua mãe. A voz, índice erótico. Segunda, a voz repousa no silêncio do corpo. Ela emana dele, depois volta. Terceira, a linguagem humana se liga, com efeito, à voz. Ela se situa entre o corpo e a palavra, significando ao mesmo tempo a impossibilidade de uma origem. Quarta, dizendo qualquer coisa, a voz se diz. Quinta, a voz é uma forma arquetipal, ligada para nós ao sentimento de sociabilidade. Ouvindo uma voz ou emitindo a nossa, sentimos, declaramos que não

estamos sozinhos no mundo. Portanto, o corpo é o lugar da performance e não existe voz sem corpo.

3.3 - A voz e o rádio: oralidade mediatizada

O rádio é o meio de comunicação exclusivamente sonoro. Nele, a voz tem um espaço privilegiado. Ele é, quase exclusivamente, vocal. Mas, que voz é essa que estamos falando? Como ela é produzida? O que é essa voz mediatizada? Refletiremos essas questões da oralidade mediatizada a partir da obra da pesquisadora Júlia Lúcia de Oliveira Albano da Silva – Rádio: oralidade mediatizada: o spot e os elementos da linguagem radiofônica.

Júlia Albano, fazendo suas pesquisas em rádio, percebeu que o que se entendia de linguagem radiofônica, até então, era a elaboração do texto verbal-escrito, como se fosse a essência da radiofonia (SILVA, 1999, p.17). Trilha, efeito, ruído e silêncio... É essa a semiose, segundo a autora, que constitui a linguagem radiofônica.

O fato de a cultura latino-americana ser resultado da mescla de diferentes etnias e de a voz ter invadido a letra, fornecem à linguagem radiofônica condições de apresentar ao comunicador, maiores possibilidades de ser explorada com vistas a “des-verbalizar” a palavra oralizada, romper a linearidade e o aspecto referencial predominante neste meio presente nos mais diversos espaços e paisagens de um país tão eclético semiótica e culturalmente. (SILVA, 1999, p.18).

A ideia de pensar a voz invadindo a letra é muito interessante. Quando a autora traz a cultura latino-americana como sendo formado por várias etnias, sugere uma multiplicidade de vozes diferentes. Sem dúvida, a chamada América Latina é marcada por uma cultura de tradição oral, da mesma forma, seus saberes foram levados adiante pela transmissão oral. A oralidade perdurou ao longo de séculos nestas terras. O letramento não é tão antigo assim. Mas, o que se percebe, em termos de rádio, é que sua linguagem ficou presa ao texto escrito, segundo a própria autora. É possível o rádio libertar a voz, do texto escrito? Será que o texto aprisiona mesmo a voz? Qual seria o equilíbrio entre a voz e a letra? Ainda nos questionamento, John Lyons (1981, p.24), dirá: “Em que sentido, então, a língua falada é mais básica do que a escrita? E por que será que muitos lingüistas tendem

a estabelecer como traço definitivo das línguas naturais o fato de que deveriam ser sistemas de sinais vocais?”.

O rádio propicia uma experiência em tempo real da voz. Diferente de um texto escrito, onde se pode recorrer sempre que necessário, por ser um “meio cego” (SILVA, 1999, p.41), seu maior desafio é deixar a informação na memória do ouvinte. Por isso, os recursos utilizados, as estratégias, o formato, a performance do rádio devem privilegiar a voz como seu maior trunfo. Como tornar o ouvinte um escutador? Ouvir faz parte do aspecto biológico, escutar é um processo que exige atenção, racionalidade, seletividade. Ouvir é natural, reter a informação e transformá-la é uma opção. Agora, como fazer o ouvinte escutar sem comprometer as principais características do rádio (PRADO, 1989, p.10): agilidade, imediatismo e instantaneidade?

A informalidade do tom da voz dos locutores tem aproximado mais os ouvintes desse meio. Se antes, a voz era impostada, clássica, fria, distante, hoje ninguém precisar ter vozeirão para falar no rádio, basta ter uma comunicação direta com o ouvinte. Essa experiência da voz, próxima da realidade das vozes comuns, tem sido um fator de interatividade muito eficiente. Uma voz menos teatralizada acaba por aproximar o locutor da realidade do ouvinte. Falando da poesia declamada, Paul Zumthor (2001, p.23) dirá que “é no ato de percepção de um texto, mais claramente do que em seu modo de constituição, que se manifestam as oposições definidoras da vocalidade”. A voz mediatizada passa pelo mesmo processo: a percepção do ouvinte de rádio sobre essa voz é o que lhe constitui significância.

A eficácia da mensagem será alta se se excluir o tom acadêmico e doutrinário que faz com que em especial alguns comentaristas apareçam ante o ouvinte como um mestre, um profeta, um juiz. O tom de informante, de inter-locutor, de amigo, é, sem dúvida, muito mais positivo. (PRADO, 1989, p.20).

Paul Zumthor (2001, p.26), em *A letra e voz*, faz uma relação entre a sociedade do ter e a sociedade do ser em relação à voz e a escrita. “Pelo que concerne à poesia, a escritura parece moderna, a voz antiga. Mas, a voz moderniza-se pouco a pouco: ela atestará um dia, em plena sociedade do ter, a permanência de uma sociedade do ser”. O que há de permanente nessa voz? Assim, a oralidade

está para além de um domínio de técnicas e recursos e pauta-se pela construção de identidades. Nela, a mente é utilizada, eminentemente, para conservar, por isso, tem uma marca identitária fortíssima. Conservam valores, hábitos, narrativas, mitos etc. Sobre a relação entre língua, cultura e construção de sentidos, posiciona-se Stuart Hall (2006, p.40): “Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão imbuídos em nossa língua e em nossos sistemas culturais”.

O prazer do rádio está em ouvir. Se rádio é eminentemente sonoridade, logo, o sentido do rádio está no ouvir. Sobre o texto e sua modalidade vocal-auditiva, diz Zumthor (2001, p.41): “Quaisquer que sejam o conteúdo e a função do texto, somos assim, de todo o lado e de toda a maneira, remetidos à modalidade vocal-auditiva de sua comunicação”. É no ato de ouvir que se concretiza a oralidade mediatizada. Por isso, em rádio tudo deve circular em função do ouvinte, que não é passivo de um todo, mas ativo pelo ato da escuta.

Contudo, o rádio, um veículo cuja plasticidade depende exclusivamente de elementos de carácter sonoro, requer uma lógica diferente da escrita, pois os períodos longos que caracterizam o texto impresso tornam-se totalmente incompatíveis com a efemeridade que o signo escrito adquire quando oralizado. O texto escrito exige atenção exclusiva, ao passo que ninguém pára para ouvir rádio, principalmente no cenário em que o ouvinte se encontra atualmente inserido. A principal preocupação que se tem ao elaborar uma mensagem publicitária é que ela seja assimilada. (SILVA, 1999, p.46)

Tornar o rádio agradável aos ouvidos, eis o desafio do fazer radiofônico. Júlia Silva, no texto acima, diz que o rádio exige uma lógica diferente da escrita. O escrito obedece a uma lógica gramatical com todas as suas implicações. Num pequeno livro de Paul Zumthor – Performance, recepção, leitura – ele faz uma comparação entre oralidade e leitura: na situação de oralidade pura, a “formação” se opera pela voz, enquanto que na leitura, pela escritura; “Transmitida a obra pela voz ou pela escrita, produzem-se, entre ela e seu público, tantos encontros diferentes quantos diferentes ouvintes. A única dissimetria entre esses dois modos de comunicação se deve ao fato de que a oralidade permite a recepção coletiva” (ZUMTHOR, 2007, p.55). A primeira “transmissão” é obra de uma personagem utilizando a voz viva, necessariamente ligada ao gesto. A “recepção” vai se fazer pela audição, ligada à vista. Transmissão e recepção são um ato único, de co-presença gerando o prazer.

A importância do ato de ouvir se encaminha na direção da memória. Como o desenvolvimento do ser humano, necessariamente, passa pela dimensão da oralidade, dos cantos de ninar as crianças, na escuta que gera a aprendizagem da língua, então, ouvir a voz é remeter-se a experiências ulteriores. Ainda sobre a audição, diz Paul Zumthor (2007, p.60): “Para o homem do fim do século XX, a leitura responde a uma necessidade, tanto de ouvir quanto de conhecer. O corpo aí se recolhe. É uma voz que ele escuta e ele reencontra uma sensibilidade que dois ou três séculos de escrita tinham anestesiado, sem destruir”. É como se a leitura não tivesse vida por si só. A leitura entendida em função da voz e do ato de ouvir, diz Zumthor, desperta e reencontra a sensibilidade adormecida. Aqui, comporta uma relação com a oralidade mediatizada, enquanto o rádio se torna capaz de devolver à oralidade seu lugar na história da humanidade, sem prescindir da escrita, obviamente, mas conferindo-lhe uma performance que a atualize e , portanto, devolva-lhe a capacidade de ressensibilizar os ouvintes.

O “mito do vozeirão” perdurou ao longo de várias décadas na radiofonia. A carência de recursos técnicos exigia uma voz mais grave e mais pontuada. Assim, rádio ficou “coisa de homem da voz forte”. Radialista era sinônimo de boa voz. Com o avanço da tecnologia, o rádio começou a devolver à voz sua originalidade e naturalidade. A exigência de uma voz mais perto do ouvinte, mais humanizada, mais quente, mais interativa, tornou-se imperativo na linguagem radiofônica atual. Segundo Milton Jung (2004, p.119), escrevendo sobre voz e fala, “a fala ainda é o principal instrumento para a comunicação no rádio e não deve deixar de ser, pelo próprio perfil do veículo. Os demais elementos da mensagem, como efeitos sonoros, som ambiente e música, lá estão, quando necessário, para valorizar o que é dito”. O que se leva em conta no locutor de rádio, hoje, é sua performance, claro que aliado a uma boa voz, contribui bastante para o prazer do ouvido, mas não é preponderante. O que prende a atenção do ouvinte não é tanto o que se diz, mas como se diz.

Sobre a importância do ouvido no processo de comunicação, diz o Professor Christoph Wulf da Universidade Livre de Berlim, na Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia da PUC-SP²:

² <http://revista.cisc.org.br/ghrebh9/artigo.php?dir=artigos&id=WulfPort>

Com o sentido do ouvido, não percebemos apenas as palavras que os homens nos endereçam pela fala e sua significação. Da maneira pela qual as palavras nos são endereçadas, ouvimos mais que sua significação; aprendemos alguma coisa sobre o locutor, que se exprime não em palavras, mas na própria enunciação. Pelo balanço do timbre da voz, de sua tonalidade, de sua intensidade e de sua articulação, o locutor se mostra ao ouvinte. Esta transmissão tem um aspecto expressivo e social. A expressão de si do locutor é orientada para um interlocutor que a recebe e a trabalha. Na medida em que o ouvido é ligado à voz, ele praticamente não pode ser dissimulado. A voz e a expressão estão ligadas aos processos vegetativos do corpo e se subtraem em grande parte à influência da consciência (Meyer-Kalkus, 2001). Aqui, a voz assemelha-se à grafia, da qual a pertença para uma pessoa não pode mais estar escondida.

Pensar na voz como uma grafia, como sugere a citação acima, é interessante. Ao falar, escrevemos um texto que é lido pelo ouvido do interlocutor. É uma escrita que dispensa a visão. Por isso, tem uma carga de verdade muito intensa a palavra pronunciada. Conforme o texto, o ouvido não pode ser dissimulado. O ouvido é o primeiro dos sentidos que se desenvolve na vida uterina. Primeiro ouvimos, depois fazemos outras experiências sensitivas. Então, o ato de ouvir remonta às vivências mais profundas da pessoa humana.

4. A VOZ E A FÉ: UMA ANÁLISE DA PERFORMANCE DA VOZ NO PROGRAMA “MOMENTO DEVOCIONAL” DEDICADO A SANTO ANTÔNIO

4.1 - A Rádio Excelsior da Bahia: situando a emissora

A história da Igreja católica no Brasil se mistura com a história do desenvolvimento das comunicações. Inicialmente com a Imprensa e depois com o Rádio, sendo que a primeira concessão de Rádio, feita pelo governo brasileiro à Igreja, é de 1941, para a cidade de São Salvador na Bahia, hoje Rádio Excelsior, da Arquidiocese de Salvador. Ela nasceu pelo desejo missionário do Frade Franciscano Hildebrando Kruthalp.

Seu fundador foi o Frei Franciscano, de origem alemã, Hildebrando Kruthalp, o mesmo que fundou a Casa de Retiro São Francisco no bairro de Brotas, O Cine Excelsior na Praça da Sé, o Cine Roma e o Círculo Operário na Cidade Baixa. Radicado no Brasil, seu propósito foi levar o evangelho às pessoas, através dos meios de comunicação social. Ele acreditava no poder do rádio e do cinema para a comunicação de massas. (Revista 70 anos da Rádio Excelsior, 2012, p.3)

A Excelsior surgiu como Sociedade Anônima em 2 de setembro de 1941, e teve seu funcionamento autorizado pelo Decreto n.9603 do então Presidente Getúlio Vargas. A concessão radiofônica pertence à Fundação Dom Avelar Brandão Vilela, entidade que tem, sempre, por presidente, o Arcebispo Primaz do Brasil. Atualmente, Dom Murilo Krieger. A emissora iniciou suas transmissões no dia 05 de julho de 1942 em instalações provisórias edificadas no terreno de sua propriedade localizado no Largo do Papagaio, na Cidade Baixa de Salvador.

São diversos os grupos concessionários, na Igreja Católica; o maior número de concessões de rádio (64%) está nas mãos de dioceses, que compreendem uma circunscrição territorial, sujeita à administração eclesiástica de um bispo ou arcebispo. A seguir, estão as congregações religiosas, todas masculinas, com 28%; e os movimentos, com 8%, sendo que, entre estes, o maior número é da RCC (Renovação Carismática Católica). (CORAZZA, 2000, p.40).

Em um breve histórico, relatado na revista comemorativa dos 70 anos da fundação da Rádio Excelsior (2012, p.3), algumas informações merecem registro: em 21 de junho de 1944, foi festivamente inaugurado o Palacete “Álvaro Martins Catarino”, nova sede e estúdios da emissora, situado à Av. Tiradentes, 299, Largo do Papagaio, em Itapagipe; em 25 de setembro de 1949, a Excelsior passou a

funcionar no prédio anexo ao Liceu de Artes e Ofícios, na Rua Guedes Brito, 14-A, Centro; em 1995, a rádio ampliou seu patrimônio com a aquisição de dois andares no Edifício Rubi, prédio situado no nº. 26, da Praça da Sé, então sede do partido político UDN (União Democrática Nacional). No ano seguinte, foi inaugurado o Parque auditório do Jardim Alvalice, em Itapagipe, ao lado dos transmissores; em 1961, foi instalada a nova torre metálica e inaugurado o novo prédio dos transmissores; por força do incêndio que destruiu, em 06 de janeiro de 1968, o prédio do Liceu, a Rádio Excelsior sofreu grandes prejuízos, retornando à sede original, no Largo do Papagaio. Em 12 de fevereiro de 1970, foi inaugurada sua nova sede no edifício Rubi, reformado para receber a emissora, em solenidade presidida pelo então arcebispo primaz do Brasil, Cardeal Dom Eugênio Sales, na presença do prefeito Antônio Carlos Magalhães, do governador Luis Viana Filho, do fundador da rádio, Frei Hildebrando, além de outras autoridades.

Em janeiro de 1991, Dom Lucas Moreira Neves, deu início a um vigoroso plano para a recuperação e modernização da rádio, concluído em 15 de fevereiro de 1992, situada à rua Martim Afonso de Souza, 270, Garcia, Salvador-Bahia. Dom Lucas Moreira Neves, ao anunciar o projeto de reestruturação e inovação da rádio, definiu a Excelsior como sendo “a maior paróquia da Arquidiocese do Salvador”.

No dia 22 de julho de 1992 é criado o Clube Excelsior AM 840, com a missão de unir “pessoas de boa vontade” comprometidas com o projeto de evangelização da Igreja para os meios de comunicação. Mais tarde, com a campanha “Dê Vida a Redevida”, a denominação do clube foi alterada para Clube Excelsior Vida. Integra a estrutura da rádio o Clube Excelsior Vida, uma “família” de sócios contribuintes cujo ideal é participar da missão evangelizadora da Igreja através da Rádio Excelsior. Contribuições voluntárias ajudam a manter e modernizar a rádio, fazendo com que a sua missão chegue a um número crescente de pessoas.

A singularidade que faz da Rádio Excelsior da Bahia uma emissora única em Salvador é a presença de um grande número de ouvintes comprometidos com a manutenção da programação da emissora, irmanados em uma comunidade chamada de Clube Excelsior Vida ou Família Excelsior Vida, atualmente, a principal fonte mantenedora da programação religiosa da rádio. (Revista dos 70 anos da Rádio Excelsior, 2012, p.6)

Em 2001, o cardeal arcebispo Dom Geraldo Majella Agnelo dá início ao Programa de Requalificação Técnica da Rádio Excelsior, com a inauguração do

novo transmissor, em estado sólido, importado do Canadá. Também foi implantando o novo sistema operacional digital da emissora e introduzidas profundas alterações na grade de programas, focada na interatividade e com ênfase na evangelização,

O clube Excelsior Vida dá uma liberdade muito grande à emissora para poder investir e manter a programação religiosa. Por ter critérios rigorosos para os comerciais, publicidades, a rádio precisa de uma fonte de renda que a mantenha em pleno funcionamento, mesmo prescindindo deles.

Ele (o clube) reúne aproximadamente 18 mil sócios, de todas as idades, com registros interessantes, como a manutenção do nome de sócios falecidos no cadastro de contribuições, por solicitação dos próprios parentes. Esse fato confirma o alto grau de fidelidade à rádio que, ao reunir milhares de colaboradores em torno do seu propósito, expressa a grande credibilidade e confiança que a Igreja Católica desfruta junto à população. Esta é, sem dúvida, a maior conquista desta emissora, acolhida pelos seus ouvintes como a VOZ DO SENHOR DO BONFIM. (Revista dos 70 anos da Rádio Excelsior, 2012, p.6)

A programação da Rádio Excelsior é bastante eclética, embora seja uma emissora confessional católica. Em sua grade de programas tem noticiosos, religiosos, esportivos, informativos e interativos, contemplando assuntos do interesse de todos os segmentos da sociedade.

A partir de entrevistas diárias, concedidas por técnicos e profissionais de diversas áreas do conhecimento, e a participação assídua do ouvinte, a programação da AM840 enfatiza a formação humana, a prestação de serviços e o exercício da cidadania. Quem ouve a Excelsior tem ainda o privilégio de estar sempre bem informado sobre as notícias da Arquidiocese do Salvador e da comunidade católica em geral (Revista dos 70 anos da Rádio Excelsior, 2012, p.6)

Por ser a única emissora católica da Região da Grande Salvador, a Excelsior cobre, aproximadamente, 50% do território baiano (cerca de 200 municípios), segundo dados da própria emissora em sua Revista dos 70 anos (2012, p.8). “A Excelsior é a vice-líder de audiência consolidada no seguimento AM na Bahia e a única emissora do estado a atingir praticamente todas as classes econômicas, além do menor índice de rejeição e o maior de credibilidade”. (idem, p.8). Ainda sobre a audiência, a Revista (2012, p.8) diz que as pesquisas recentes do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), a audiência se concentra na classe C, mulheres, acima dos vinte e cinco anos de idade, com grau de escolaridade que varia entre o ensino fundamental completo e superior incompleto.

A Rádio Excelsior da Bahia, AM840, apresenta níveis de audiência que lhe confere o 2º lugar entre os nove veículos AM da Grande Salvador e o 3º lugar no horário nobre do rádio (6h às 10h) da mídia rádio (AM+FM) de um total de 29 emissoras da Região Metropolitana. Se computado todos os horários da mídia rádio (AM + FM em 24h) passa a ocupar o 7º lugar na preferência popular (Ranking Ibope/2011). (Revista 70 anos – Excelsior a maior paróquia, 2012, p.5).

Ainda sobre o perfil do ouvinte da Rádio Excelsior, ele é bastante diversificado no que se refere à classe socioeconômica, faixa etária e gênero. Porém, é predominantemente feminino, chegando aos 75% de audiência desse público.

Essas pessoas ouvem a programação da Rádio Excelsior todos os dias da semana, tanto no turno matutino quanto ao vespertino. A Rádio Excelsior da Bahia AM840 é a campeã absoluta de audiência do fiel ouvinte católico, que a elegeu como a sua legítima representante na mídia rádio na Bahia, por sua credibilidade, interatividade e qualidade da programação. No segmento de emissora de tradição cristã, sua maior característica: a Rádio Excelsior não tem concorrentes, tampouco programação que espelhe o seu estilo de independência e seriedade. (Revista dos 70 anos – Excelsior a maior paróquia, 2012, p.5).

A tecnologia empregada na Rádio Excelsior é considerada pela própria emissora como sendo avançada e está em constante atualização. Possui uma peculiaridade: é a única emissora AM com parque de transmissores instalados dentro da área urbana de Salvador.

Transmitindo com 25 Kw de potência, garante a melhor recepção e processamento digital de áudio, resultando numa excelente qualidade de som. Possui grupos de geradores no-break que mantém a emissora no ar mesmo em falta de energia. Todos os sistemas principais operam com redundância proporcionando maior confiabilidade na operação. Sua central de Processamentos de Dados (CPD) dispõe de um completo modo de distribuição de redes e equipamentos de processamento e armazenamento de dados, com sistema de segurança “firewall” e “Proxy” de alta qualidade, visando assegurar informações fornecidas por seus usuários e clientes, bem como evitar a invasão de hackers. (Revista dos 70 anos da Rádio Excelsior, 2012, p.9)

A Rádio Excelsior está na internet. Ela é considerada uma “Rádio na web” (já que está naquele ambiente, assim como nas ondas do ar) e não uma “Webrádio” (pode-se dizer que é um novo formato de rádio, uma vez que não existe de forma física, apenas virtual) como categoriza Rachel Neuberger (2012, p.125). De acordo com o site www.rádios.com.br, a Rádio Excelsior é a emissora mais ouvida na internet no Estado da Bahia. (Revista dos 70 anos, 2012, p.10). A AM840 possui

redes sociais: [facebook.com/radioexcelsior](https://www.facebook.com/radioexcelsior), twitter.com/excelsior840, Orkut – Radio Excelsior, blog: excelsior840.blogspot.com.

Sobre a relação entre rádio e internet, diz Rachel Neuberger (2012, p.126), que há quem diga que a mágica do som se perde frente às ferramentas disponíveis no universo ciberespacial. Ainda, “o rádio online afeta, principalmente, a forma de cultura de um povo, já que suas novas possibilidades proporcionam não só novas linguagens, mas também maior interatividade e abrangência”. (idem, p.126).

A Revista dos 70 anos da Rádio Excelsior – A maior paróquia da arquidiocese – (2012, p.13) traz um panorama geral dos seus programas e do índice de audiência de cada um deles. O programa “Entre Amigos”, que vai ao ar de segunda a sexta das 13h às 16h, com alguns blocos e alguns quadros, dentre eles o “Momento Devocional”, objeto dessa pesquisa, tem uma audiência aproximada, entre os diversos blocos, de 48 mil ouvintes. Quando chega o Momento Devocional, a audiência atinge picos de 21 mil ouvintes, isso por volta das 15h50, quando ele vai ao ar.

Por fim, é interessante perceber a presença maciça de entidades religiosas no espaço radiofônico. A religião percebeu imediatamente a potencialidade desse veículo de comunicação. A possibilidade de chegar a lugares jamais atingidos presencialmente tem sido uma meta a ser perseguida pelas religiões com o rádio. Helena Corazza (2004), em seu artigo “O lugar da religião no rádio”, faz uma pergunta: para que a religião no rádio? Entender o lugar dos meios de comunicação na sociedade pode ajudar a compreender o lugar da religião no rádio.

Desde os primórdios, o rádio foi entendido como um espaço de educação e cultura, para a promoção das causas comuns e dos interesses da população. Nesse contexto, grupos religiosos diferenciados têm ocupado espaços na radiodifusão, sendo ou não concessionários de emissoras. Essa presença acompanha a história do rádio e a forma de fazê-lo é diversificada. (CORAZZA, 2004, p. 259)

Helena Corazza (2004, p.275), sobre a relação entre rádio e religião, dirá que “pode-se dizer que a religião faz parte da cultura do rádio, tanto do produzir e transmitir quanto do ouvir e receber”. A história da presença das rádios católicas no Brasil é ampla e vem descrita e atualizada por diferentes autores. Segundo Helena Corazza (idem, p.266), “Hoje somam cerca de 200 emissoras concedidas a grupos católicos, entre OM, FM, OT e OC, sendo que 12% são educativas e 88%,

comerciais”. As entidades internacionais católicas de comunicação ligadas a rádio, televisão, vídeo e cinema reúnem-se numa associação que articula todas, a Signis (Associação Católica Mundial para a Comunicação), fundada em 2001.

4.2 - A relação entre a voz e a fé

Todo o Antigo Testamento, na tradição judaico-cristã, tem uma reverência muito grande à palavra. Consequentemente, essa palavra se encarna num intérprete, que é seu portador. Porém, é uma palavra que não lhe pertence, do qual não é dono, senão um canal dessa comunicação. A tradição cristã considera o Antigo Testamento como a “palavra de Deus”. A expressão é genérica; trata-se na realidade de uma multiplicidade de “palavras”. O testemunho cristão foi preparado pela experiência continuada do povo eleito e pela reflexão de alguns escritores.

Elemento comum das duas manifestações da “palavra de Deus” é que elas são apresentadas ao povo através de um mediador, de um profeta, no sentido mais amplo do termo. À primeira vista poderia parecer que a função do mediador consistisse em repetir literalmente sentenças ouvidas de Deus e definitivamente formuladas por ele; veremos que será necessário retificar esta primeira impressão. Há outro aspecto importante que é comum às duas manifestações citadas: a palavra de Deus chega aos homens na forma e figura de palavra humana. (SCHREINER, 1978, p.9)

Conforme a citação acima, “a palavra de Deus chega aos homens na forma e figura de palavra humana”, o que torna mais clara e mais estreita a relação entre voz e fé. Para o crente, a palavra proferida por uma autoridade religiosa, tem uma aura divina, por acreditar que é a voz do próprio Deus, que assume a voz humana, que possibilita sua mensagem. Paul Zumthor (2001, p.19) fala da autoridade da voz do poeta, que certamente, aplica-se em outras vozes: “quando um poeta ou seu intérprete canta ou recita, sua voz, por si só, lhe confere autoridade. O prestígio da tradição, certamente, contribui para valorizá-lo; mas o que o integra nessa tradição é a ação da voz”. O portador de uma palavra de fé é revestido da autoridade necessária para proferi-la.

Walter Ong (1998) recorre à Sagrada Escritura para falar da força da oralidade, desde muito tempo antes de Jesus Cristo. Os ditos, os provérbios, as expressões populares, sempre acompanharam a caminhada dos povos bíblicos, traçando uma relação estreita entre a voz e a fé:

A nova perspectiva dos últimos tempos acerca da oralidade da linguagem teve antecedentes. Muitos séculos antes de Cristo, o autor pseudônimo do livro do Velho Testamento, que aparece sob seu "nom de plume" hebreu Qoheleth ("orador de assembleia"), ou seu equivalente grego Eclesiastes, aponta claramente para a tradição oral da qual provém seu escrito: "Além de ser sábio, Qoheleth transmitiu conhecimento a seu povo e examinou cuidadosamente, verificou e combinou muitos provérbios. Qoheleth procurou encontrar ditos agradáveis e registrar por escrito com exatidão os ditos verdadeiros" (Eclesiastes 12:9-10). (ONG,1998, p.25)

Essa palavra pronunciada na assembleia reunida em oração tem uma força profética muito grande. Por isso, aquele que a transmite precisa observar alguns critérios, tais como: examinar o conteúdo, a origem, a força e o impacto dessa palavra, conforme citação anterior de Walter Ong. Ainda sobre essa palavra profética, J. Schreiner (1978, p.12), mostra sua força e sua capacidade de comunicar o sagrado e de orientar a vida das pessoas, dos crentes:

A palavra profética tem formas características: "Assim fala o Senhor", "A palavra do Senhor foi dirigida a...", "Ouvi a palavra do Senhor", "Oráculo do Senhor" etc. (...) a palavra profética em geral é mais individual e mais ligada à situação concreta. Cada profecia tem o seu próprio tema e a sua função própria. (...) as palavras proféticas são múltiplas e independentes.

A palavra de Deus, transmitida pelos profetas e confirmada na vida do povo como transmissão de uma mensagem e efeito de uma força, transforma-se em uma categoria teológica capaz de compreender e explicar outros dados e intervenções de Deus, novos e misteriosos como a criação e a história. A palavra como categoria teológica interpreta a criação e a história.

A criação do mundo é explicada pelo código sacerdotal não pelo modelo do arquiteto ou do artesão, mas pela imagem de uma vontade soberana, que se objetiva na forma de palavra (voz) eficaz. "Ele disse e foi criado; ordenou e tudo existe" (Gênesis 1; Salmo 33,9). A palavra (voz) é antes de tudo um apelo à existência, chamamento, e em seguida, imposição do nome que determina a multiplicidade dos seres criados. A ordem cósmica aparece então como uma ordem falada da linguagem divina em conceitos humanos. (SCHREINER, 1978, p.17)

O poder da palavra criou um modo mágico de se relacionar com esse fenômeno humano, a voz. Ao longo da história da humanidade, várias palavras mágicas foram dando sentidos à vida dos povos. Era a necessidade de uma voz transcendental, isto é, que os conectassem com o sagrado, com o divino, com o mágico.

Passamos a pronunciar as palavras mágicas e a buscar as fórmulas secretas que viessem dos céus e dos deuses. Precisávamos ouvir o belo para configurá-lo em nosso falar. Assim, vulcanicamente irrompem palavras como Abracadabra, de Avra Kedabra, que podemos livremente traduzir como “crio ao falar” ou ainda “faço desaparecer com esta palavra”. Buscamos nesta e em outras palavras similares (Hocus Pocus, Shazam, Fiat) o poder de abençoar, curar moléstias ou ao menos de impedir que a dor perdure. Buscávamos palavras que fossem terapêuticas, dos céus, dos oráculos, dos deuses, dos mitos ou daqueles emissários que as trouxessem pelo vento nas asas de Hermes, o amado filho de Zeus e de Maia. Palavras terapêuticas que guiassem a humanidade ou nossas sombras para o vale dos mortos, para o Hades. Palavras que se tornassem psychopompos, ou seja, “condutora das almas e de nossos sopros vitais” em meio ao cotidiano de dor ou sofrimentos inusitados. (ALTEMEYER e BOMBONATTO, 2011, p.217).

Marcos Júlio Sergl, em artigo intitulado “Polioralidade: a voz midiática” escreve sobre a relação entre a voz e a religiosidade em algumas culturas, e como ela se tornou um elemento mítico e místico de suma importância para as diversas expressões de fé nas comunidades.

O curandeiro nas tribos aborígenes realiza suas curas, proferindo palavras cujo sentido é desconhecido. A pronúncia de certas palavras tem o poder de realizar curas de doenças, atrair chuva ou sol. A ênfase empregada em tal discurso não deixa margem a dúvida sobre o seu encantamento. A voz tem um poder sobrenatural, pois é o instrumento de comunicação com os espíritos. Pela prática da magia oral, os espíritos atraem ou repelem bondade, vingança ou cólera. (SERGL, 2007, p.40)

Essa voz que parece ter vida própria, pela sua força de fazer as coisas acontecerem, já foi objeto de estudo de Paul Zumthor em “Performance, recepção, leitura” (2007), quando ele diz que a voz é uma coisa. Que ela possui plena materialidade.

A voz é uma coisa. Ela possui plena materialidade. Seus traços são descritíveis e, como todo traço do real, interpretáveis. Daí os múltiplos simbolismos, pessoais e mitológicos, fundados nela e em seu órgão, a boca, cavidade primária como escreveu R. A. Spitz: temática da oralidade-incorporação, beber-comer-amar-possuir, todas as manifestações orais da relação da criança com sua mãe. A voz, índice do erótico. (ZUMTHOR, 2007, p.85)

Ainda, Paul Zumthor faz uma relação entre voz e religião, e dos simbolismos que emanam dessa, como por exemplo, “o sopro criador, animus, rouah; a voz como poder de verdade. Historicamente, todas as grandes religiões se difundiram pela pregação, portanto, por comunicação oral”. (2007, p.85).

Walter Ong (1998), diz que a palavra oral sempre exerceu um poder sobrenatural entre os seres humanos. “Quando um orador se dirige a um público, os ouvintes normalmente formam uma unidade, consigo mesmos e com o orador”. (p.88). Para a religião, essa unidade é muito importante, porque o orador tem uma palavra divina e de credibilidade. Não é uma voz qualquer, mas a representação da voz de uma divindade.

A força interiorizadora do mundo oral tem uma ligação especial com o sagrado, com as preocupações fundamentais da existência. Na maioria das religiões, a palavra falada exerce uma função fundamental na vida cerimonial e devota. Eventualmente, nas religiões mundiais mais abrangentes, produzem-se textos sagrados nos quais o sentido do sagrado está igualmente ligado à palavra escrita. No entanto, uma tradição religiosa apoiada em textos pode continuar a legitimar a primazia do oral de muitas maneiras. Na cristandade, por exemplo, a Bíblia é lida em voz alta em cerimônias litúrgicas. Pois sempre se pensa em Deus "falando" a seres humanos, não escrevendo para eles. A mentalidade oral do texto bíblico, até mesmo em suas partes epistolares, é espantosa. (ONG, 1998, p.88).

Como disse Walter Ong, na citação acima, “sempre se pensa em Deus “falando” a seres humanos”. É de se pensar que o vínculo forte entre voz e fé é essa certeza da parte do fiel: é Deus falando. Mesmo com toda tradição escrita, em diversas religiões, a característica oral não é perdida em nenhuma delas. Os textos são proclamados liturgicamente. Na maioria, existem oradores que traduzem ou atualizam esses saberes antigos. De fato, a voz nunca perdeu seu lugar nas diversas expressões religiosas, ao ponto de Walter Ong usar a expressão “espantosa” para dizer da mentalidade oral que perpassam os textos bíblicos, especificamente, conforme o autor.

Resgatando a tradição bíblico-judaica, Walter Ong diz da palavra que tem vida própria, ela é um acontecimento no meio da humanidade, dos povos crentes no Antigo Testamento. Mas, no Novo Testamento, essa palavra atinge sua força maior, quando o próprio Jesus Cristo é considerado a palavra (a voz) do Pai.

O hebraico *dabar*, que significa "palavra", significa também "acontecimento" e, desse modo, refere-se diretamente à palavra falada. A palavra falada é sempre um acontecimento, um movimento no tempo, completamente desprovido do repouso coisificante da palavra escrita ou impressa. Na teologia trinitária, a Segunda Pessoa da Divindade é a Palavra, e o análogo humano para a Palavra aqui não é a palavra humana escrita, mas a falada. Deus Pai "fala" seu Filho: ele não o registra. Jesus, a Palavra de Deus, nada deixou por escrito, embora soubesse ler e escrever (Lucas 4:16). "A fé vem pelos ouvidos", lemos na Carta aos Romanos 10:17). "A letra mata, o espírito [sopro no qual se move a palavra falada] dá vida" (2 Coríntios 3:6). (ONG, 1998, p.89).

Walter Ong (1998) fazendo uma relação entre o oral e o escrito, diz que mesmo com a popularização da escrita, da imprensa, da facilidade de acesso a essa tecnologia, a oralidade sempre margeou os escritos. No cristianismo antigo, os textos escritos eram para auxiliar as orações orais, nunca para substituí-las. Desde o tempo de Ambrósio de Milão, o destaque maior era para a audição do que para a visão (que pode enganar).

A audição, mais do que a visão, dominara o antigo mundo noético de maneira significativa, até mesmo muito depois que a escrita estivesse profundamente interiorizada. A cultura manuscrita no Ocidente permaneceu sempre marginalmente oral. Ambrósio de Milão captou o espírito anterior em seu Comentário sobre Lucas (iv. 5); "A visão é muitas vezes enganadora, a audição serve como garantia." No Ocidente, durante a Renascença, a oração foi a mais ensinada de todas as produções verbais e permaneceu implicitamente o paradigma básico de todo discurso, tanto escrito quanto oral. O material escrito era subsidiário da audição de maneiras que nos parecem hoje estranhas. (ONG, 1998, p.137).

Os pregadores medievais eram exímios conhecedores das dores e sofrimentos do povo e se utilizavam desses artifícios para despertar emoções e sentimentos em suas pregações. Segundo Peter Burke (2010) era preciso parar a pregação por alguns momentos porque o povo ficava em prantos na igreja ao ouvir determinados sermões.

Os sermões ocupavam um lugar importante na missão e podiam ser pregados ao amanhecer ou ao anoitecer, de modo que os trabalhadores tivessem oportunidade de ouvi-los. Muitas vezes eram sermões sobre o fogo do inferno, e o pregador podia apresentar uma caveira a fim de impressionar ou ouvintes; frequentemente era necessário que o pregador deixasse de falar por quase um quarto de hora, devido aos gemidos e aos soluços dos ouvintes. (BURKE, 2010, p.309).

A pesquisadora Magda Dourado Pucci, que pertence a um grupo de estudo chamado VOX MUNDI - Grupo de estudos da voz popular midiaticizada, erudita e dos povos tradicionais – UNICAMP, em artigo intitulado – Vozes e ritos: as oralidades no mundo – faz referência ao poder da voz e da fé em diversas culturas, em diversos povos, e como essas vozes evocam cura, libertação de espíritos etc. Essas vozes variam de sentido a depender da etnia, dos clãs e das categorias sociais.

A casta dos cantores mawaka, no norte da Nigéria, evoca, por meio da palavra cantada, o poder dos espíritos. Esses cantores muçulmanos de origem Hausa fazem de suas vozes condutores de uma espécie de limpeza espiritual nas casas abastadas, para resolver, conforme sua crença, entraves de ordem financeira, doenças ou outros problemas. O tambor em

forma de cálice - provavelmente vindo do Oriente Médio - é o instrumento principal que dialoga com a voz, fazendo as vezes de um “tambor falante” que conduz o processo musical. É importante notar que, embora se encarreguem desse poder evocatório, reconhecido como um ofício sagrado, esses oficiantes são de uma condição social inferior à das famílias cujas casas protegem e, por isso, não podem nem mesmo sentar-se à mesa com elas. (PUCCI, 2006, p.3).

Magda Pucci (2006) ainda relata uma experiência da relação entre voz e devoção, no Paquistão, aonde chega a colocar em estado de transe os religiosos que os escutam. O timbre, a performance, a modulação, criam uma ambientação propícia para o culto.

O cantor de qawwali tem como incumbência transformar poesia em música e oração. Para isso, utiliza sua voz como instrumento de total devoção com versos e palavras dos grandes poetas do Sufismo. Seu papel é improvisar. Qawwali é a forma tradicional da canção islâmica, encontrada na Índia e no Paquistão. O termo qawwali é derivado da palavra árabe qaol que significa axioma ou ditado. O qawwal é aquele que canta o qawwali, isto é, os ditames dos profetas e as orações ao grande Deus. Ele está tradicionalmente ligado a um contexto tanto espiritual como artístico. (...) Na party - termo cunhado pelos ingleses - observa-se a alteração de um estado psicológico provocado pela performance do grupo. (PUCCI, 2006, p.6)

Falando da mágica da voz, sobretudo, no canto das diversas etnias, Magda Pucci, diz que essa voz, carregada de um sentido religioso, foge aos padrões da musicalidade ocidental, inclusive, dos padrões eruditos, mas que são sons milenares que expressam a força de uma cultura, de uma religiosidade e o poder da voz.

Ao ouvir esses excertos sonoros de tantos povos e artistas diferentes, percebemos como o ser humano é capaz de preencher, com força plena, o espaço acústico da voz. E eu me pergunto: o que essas vozes têm em comum? O que elas têm de diferente? Como elas dominam tão fortemente o espaço? Como atuam no imaginário coletivo? Às vezes se fazem presentes no âmbito religioso, às vezes nos ritos cotidianos; às vezes são palavras sem nenhum sentido lógico, apenas sons, fonemas e às vezes são textos milenares. Mas o fato é que todas essas vocalidades exercem um poder, sejam elas localizadas, nômades, virtuais, explícitas ou subliminares. São diferentes timbres, tessituras, registros, frequências, nasalidades, guturalidades, e que nem sempre são consideradas corretas tecnicamente por fonoaudiólogos e pelos professores de canto ocidental. (PUCCI, 2006, p.8)

Voltando ao ocidente, particularmente, ao século XII, período medieval, Paul Zumthor (2001), no livro “A letra e voz”, capítulo quatro, faz uma longa reflexão sobre a voz da Igreja nesse tempo histórico. “Até o século XII, o bispo tem de fato o monopólio da palavra verídica” (2001, p.76). Ainda, “mas na relação dramatizada

que confronta com o sagrado o *homo religiosus*, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo como poder e como verdade” (idem, p.76). Essa voz de poder tem uma força na realização dos sacramentos da Igreja, sem a qual eles não poderiam existir: “A seu sopro se realizam as formas sacramentais e exorcizantes sem as quais não haveria salvação” (ibidem, p.76). A palavra, para a Igreja, não é, apenas, para a transmissão de uma doutrina, mas ela é fundadora de uma fé.

As ordens mendicantes, que tiveram suas origens no século XII, eram eminentemente orais. Os franciscanos e os dominicanos eram frades da palavra oral, muito pouco dos escritos. Como eram pregadores populares, suas vozes ecoavam nas cidades por onde passavam, com grande poder de conversão.

Os ensinamentos e os rituais da religião popular se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos. Daí, pode-se pensar, a profundidade em que se inscreviam, no psiquismo individual e coletivo, os valores próprios e o significado dessa Voz. (ZUMTHOR, 2001, p.79)

Paul Zumthor diz que a relação entre voz e fé é bastante presente na religião judaica. O texto rabínico, diz Zumthor (2001, p.84), não é um livro: é ato de palavra relatada; Tradição é voz. Partes inteiras da Bíblia, como os Salmos, conservaram as marcas formais e as particularidades semânticas de um discurso oral.

Por várias vezes no decorrer de sua longa história, o judaísmo seguiu o percurso próprio às religiões que se dizem “do Livro”: uma Revelação primitiva, emanando de um elocutor divino, produz uma tradição oral no interior da qual se cristalizam as crenças recolhidas mais tarde numa Escritura, cujas riquezas e ambiguidades exigem que uma incessante glosa corrobore a mensagem explicitando-a. (ZUMTHOR, 2001, p.84)

Sobre a relação entre palavra e autoridade, Paul Zumthor (2001), dirá que essa relação perdurará até o século XVI: “a palavra permanecerá, se não a fonte última, pelo menos a manifestação mais convincente da autoridade” (p.86). Ela dá o exemplo da palavra de um ancião, quando passa ensinamentos para os mais jovens: “os anciãos, exemplos vivos, são os depositários da memória coletiva. Sua palavra a manifesta, num estilo formular cujo eco se percebe em várias crônicas”. (idem, p.86)

No candomblé, o pesquisador André Sampaio (2009), em artigo intitulado “Angola e Brasil: literaturas em diálogo”, fala da relação profunda entre a oralidade e essa religião. “O Terreiro de Candomblé, espaço, onde até os dias de hoje a única forma de se passar conhecimento acontece através da oralidade” (p.2). Portanto, existe uma voz de autoridade dentro do Candomblé que legitima todo saber transmitido e estabelece uma ligação estreita entre voz e fé.

Todos os ensinamentos do candomblé são passados oralmente pelos mais velhos. Não existe um livro contendo todas as informações necessárias de que um filho-de-santo necessita para se tornar um membro da comunidade, a experiência do mais velho é passada para o mais novo e assim sucessivamente. (...) Em contrapartida, alguns contos trazem uma temática central como a relação entre o bem o mal, a importância da mulher como detentora do axé (origem, é a raiz que vem dos antepassados) ou até mesmo dos deveres que são concernentes aos adeptos do candomblé, que buscam incansavelmente o axé (força vital, energia, princípio da vida, força sagrada) dos seus orixás. (SAMPAIO, 2009, p.13).

Falando de uma liturgia no Candomblé, André Sampaio (2009), apresenta a marca da oralidade nessa cultura africana, primordialmente oral, que perdurou durante séculos, inclusive chegando ao Brasil pelos africanos. Essa religião sobreviveu, usando apenas a voz como instrumento de transmissão de saberes e crenças. Certamente, uma relação entre voz e fé, que prescindia, quase que totalmente da escrita.

A cultura africana foi transmitida através da oralidade durante os séculos, até o próprio candomblé sobreviveu no Brasil através da oralidade. Mães e pais-de-santo passaram adiante toda a liturgia usando somente a voz. Até muito pouco tempo atrás, não havia livros que ensinassem uma cantiga, uma reza ou até mesmo como lidar com um orixá. Diante disso, o único meio de transmissão, utilizado pelos sacerdotes do candomblé era a oralidade. Hoje pode-se encontrar títulos que nos fornecem algumas informações; porém, grosso modo, pois os grandes ensinamentos só são transmitidos depois da iniciação e através, somente, da oralidade. (Idem, p.14)

Por fim, Paul Zumthor (2007), em “Performance, percepção, leitura”, diz que toda voz é performática, isto é, ela concretiza o ato comunicacional. “A performance é então um momento de recepção: momento privilegiado, em que um enunciado é realmente recebido” (p.50). Então, o portador dessa voz de fé, certamente traz uma performance nessa fala, nesse enunciado. Não é, apenas, um simples falar, mas uma fala que envolve o corpo, a vida, as emoções, os sentimentos. Se o corpo não comunicar essa voz, talvez ela não atinja seu objetivo.

4.3 - Análise da performance da voz no quadro Momento Devocional

O período da tarde, na Rádio Excelsior da Bahia, é dedicado aos programas religiosos. A partir do meio-dia, toda a programação da rádio tem um foco bem específico: evangelização. O quadro “Momento Devocional”, objeto de análise dessa pesquisa, encontra-se dentro do programa “Entre amigos” que vai ao ar das 13h às 17h. O bloco, especificamente, voltado para a Religiosidade Popular, vai das 15h às 16h. Inicia-se com a devoção da Divina Misericórdia, com a recitação do Terço da Misericórdia. Em seguida, é feita a Consagração a Nossa Senhora Aparecida. Momento de forte devoção mariana, transmitido diretamente do Santuário Nacional de Aparecida (São Paulo). O bloco finaliza com o “Momento Devocional” com duração de 10 minutos.

O “Momento Devocional” nasceu de um desejo do Padre Aderbal Galvão, diretor da rádio, que queria resgatar as diversas devoções populares que poderiam correr o risco de serem relegadas ao esquecimento. A preocupação do Padre foi escolher, para cada dia da semana, de segunda a sexta, uma devoção que marcou a vida da Igreja ao longo de séculos. Assim, escolheu-se a devoção a Irmã Dulce (a mais recente), Santo Antônio (séc. XIII), Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (séc. XIV), São José (séc. XV) e ao Sagrado Coração de Jesus (séc. XVII). Um santo, ou devoção, para cada dia.

A devoção, objeto dessa pesquisa, é a das terças-feiras, dedicada a Santo Antônio. No Brasil colonizado por portugueses, cuja devoção a Santo Antônio é fortíssima, não é de se estranhar que essa devoção tomasse parte da colônia. Sendo assim, Santo Antônio faz parte do patrimônio identitário e cultural arquivado na memória e na tradição do Brasil católico, cuja presença se expressa de variadíssimas formas, quer pela devoção que se presta ao santo, quer pelas festas em sua honra nos vários pontos do país. Dentre as várias manifestações de fé, por muitas razões, se lhe recorre em pedido ou oração, para as mais diversas finalidades.

O Professor Ronaldo Vainfas, titular de História Moderna da Universidade Fluminense, em artigo da revista USP (2003), intitulado “Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política”, faz uma análise da importância da devoção a Santo Antônio para o Brasil, em termos de religiosidade popular e apelo dos fiéis.

Professor, missionário, Santo Antônio ficaria celebrizado em toda a cristandade por duas outras virtudes que, posteriormente, lhe popularizariam a imagem. Por um lado, ficou afamado como poderoso taumaturgo, constando oficialmente de sua hagiografia a realização de mais de 50 milagres: ressurreições, controle de forças naturais, domesticação de animais, inclusive selvagens, curas de variadas moléstias. Atribui-se-lhe ter transformado um sapo num frango e depois um frango num sapo para confundir um herege cátaro, o poder da bilocação e ter dado o dom da fala a um bebê para defender a honra da mãe. A carreira taumatúrgica que a hagiografia atribuiu a Santo Antônio certamente pesou na sua eleição como santo doméstico e cotidiano no mundo moderno. (VAINFAS, 2003, p.30)

Santo Antônio, segundo Ronaldo Vainfas (2003), não foi, apenas, um santo de fazer milagres e achar as coisas perdidas, mas exerceu uma função política estratégica para a Igreja Católica, sobretudo, a partir da Reforma Protestante e para a consolidação da cristandade nas colônias portuguesas.

Esta virtude de Santo Antônio como campeão da ortodoxia romana contra o desvio heretical seria essencial nos conflitos entre católicos e protestantes na Época Moderna. Essencial, especialmente, para a divulgação portuguesa de sua imagem na luta contra os holandeses calvinistas no Brasil. E, seja como for, a maleabilidade ou plasticidade da devoção a Santo Antônio seria um traço marcante das religiosidades coloniais. (idem, p.30)

A fama de taumaturgo, que os séculos de devoção a Santo Antônio lhe conferira, tem fortes características da religiosidade popular. Desde milagres comprovados, até os mais fantasiosos possíveis, o fato é que Santo Antônio era invocado para resolver todo tipo de problemas que os homens e mulheres enfrentavam. O historiador Fernando Nuno (2003), em seu livro “Antônio: o santo do amor”, descreve algumas características com as quais os fiéis o invocam:

Santo casamenteiro, patrono das causas perdidas, o santo mais popular da cristandade latina (encontra-se a sua imagem em quase toda igreja do Brasil, da Itália, de Portugal e do sul da França), dissolvente de heresia, santo a quem recorrer quando não se encontra um objeto perdido, santo a quem se confere patente militar. Todas essas feições – e mais – lhe atribui o devoto. Não à toa é chamado em toda parte “o santo do povo”. (NUNO, 2003, p.9)

Sobre sua fama de casamenteiro, diz Ronaldo Vainfas:

No início da Época Moderna, a face doméstica e afetiva de Santo Antônio se concentraria, no âmbito do catolicismo popular, em sua virtude de “casamenteiro”, de santo promotor de matrimônios. “Casai-me Santo Antônio, Casai-me!”, eis o que aparece em várias orações. Mas tal virtude de frei Antônio, depois santo, mal aparece em sua hagiografia ou nos relatos sobre seus poderes taumatúrgicos. Sobressai, sim – e esta virtude é de longevidade extraordinária –, seu imenso poder de recuperar “coisas perdidas”. Coisas e pessoas. Talvez decorra daí a virtude “casamenteira” atribuída a Santo Antônio, pois entre o perdido e o desejado a fronteira é sempre muito tênue. (2003, p.30)

A popularidade de Santo Antônio, segundo Ronaldo Vainfas (2003), é perceptível no cotidiano das colônias, das cidades, vilarejos. Seu nome está espalhado por diversos estabelecimentos comerciais, conventos, ruas, cidades etc.

No Brasil repetiu-se o fenômeno, pois Santo Antônio é de longe o santo que mais emprestou seu nome à toponímia brasileira, batizando freguesias, vilas e cidades sem conta. Só em Minas, até o século XIX, foram 118 localidades dedicadas ao santo de Lisboa, seguido de São Sebastião, com 88, e Santana, bem abaixo, com 27 citações. No período colonial, entre 1585 e 1650, dos 15 conventos fundados no Brasil pelos franciscanos, oito foram dedicados a Santo Antônio, dos quais quatro no Nordeste. Quanto a capelas de engenho em Pernambuco, Santo Antônio patrocinou nove oragos, empatando com Nossa Senhora do Rosário, seguido de perto por São João. Seu prestígio em Pernambuco era particularmente grande, mas não foi pequeno em várias outras capitânias. (2003, p.31).

Não só de glórias vive um santo. A intimidade que alguns devotos nutrem por Santo Antônio os levam a castigá-lo quando não têm seus pedidos atendidos. Isso demonstra a familiaridade e a total confiança depositada no santo. Segundo Ronaldo Vainfas (2003, p.31), “no período colonial, as relações dos fiéis com Santo Antônio eram íntimas. Tão íntimas quanto o eram com Cristo e com a Virgem”.

Ainda segundo Ronaldo Vainfas (2003), as maiores fontes de comprovação dessas relações de amor e ódio com Santo Antônio são as atas do Santo Ofício, que registram muitas blasfêmias em relação ao santo, sobretudo, a partir de metade do século XVI. Assim, “encontramos na primeira visitaçãõ do Santo Ofício enviada à Bahia e a Pernambuco (1591-95) uns e outros a imprecicar contra Santo Antônio, chamando-o de “velhaco”, sobretudo os que se irritavam por perder coisas e não achá-las” (2003, p.31). Essas injúrias, não depõem contra o santo, mas o colocam intimamente relacionado com o cotidiano dos fiéis.

As injúrias contra Santo Antônio não devem, porém, sugerir o desprestígio do “Advogado das Causas Perdidas” entre os colonos. Pelo contrário, indicam a força de sua presença no cotidiano e o quanto se acreditava que dele dependia ou devia depender a resolução das mazelas diárias. Prevalencia sobre todas as evocações ou imprecações a questão da perda e a expectativa de recuperação de coisas perdidas (VAINFAS, 2003, p.31).

A força mística de Santo Antônio ultrapassou as fronteiras do catolicismo popular e chegou ao candomblé e à religião dos índios. Essa forma híbrida de religiosidade, marca da cultura baiana, deu mais popularidade ao santo.

Na Bahia do século XVI esteve, de certo modo, associado à principal das santidades indígenas, movimentos de morfologia híbrida, meio católicas, meio tupis, que desafiaram a colonização portuguesa. Refiro-me à santidade indígena de Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, cujo líder tinha o nome de batismo de Antônio e foi sem dúvida o promotor da mescla católico-tupinambá tecida nos ritos e cultos da seita. (VAINFAS, 2003, p.31).

Os cultos afro-brasileiros, desde o século XVIII, já têm registros da presença de Santo Antônio em suas expressões de religiosidade. Segundo Ronaldo Vainfas (2003) aparece a imagem de Santo Antônio em alguns registros dos chamados calundus de origem banto, bem como no acontudá, em Minas Gerais.

Essa adoção de Santo Antônio por certos cultos afro-brasileiros, processo iniciado no período colonial, foi aliás de notável longevidade. Santo Antônio talvez seja o principal santo da umbanda atualmente praticada no Rio de Janeiro, porque está associado aos exus (o “povo da rua”, que alguns associam aos demônios), intermediários entre os orixás e o mundo terreno. Basta dizer que no 13 de junho, dia da morte de frei Antônio e dia oficial do santo, os terreiros de umbanda celebram a grande festa dos exus. (VAINFAS, 2003, p.32).

A devoção a Santo Antônio o fez ingressar na vida militar. Condecorado em vários destacamentos policiais, o santo teve uma carreira militar invejável e muito promissora. Em vários estados do Brasil, Santo Antônio foi honrado, venerado, como um santo, ao mesmo tempo, um soldado exemplar e protetor, inclusive ganhando salário.

Pois foi exatamente na fortaleza baiana da barra, ao que tudo indica, que Santo Antônio iniciou sua carreira militar em terras brasílicas, sendo incorporado a seu regimento como soldado raso, ainda no final do século XVI. Ali mesmo foi o santo promovido a capitão do forte por petição da Câmara de Salvador, além de soldado raso na Sé, alferes no presídio do Morro de São Paulo e alferes em sua igreja da Mouraria, onde prevaleciam os ciganos. Em 1709 ganhou o posto de soldado na Paraíba; em 1717, em Pernambuco, ganhou a patente de capitão de Artilharia; em 1750 assentou praça como soldado a pedido da Câmara de Goiás. Em diversas capitânicas, sobretudo no século XVIII, a imagem de Santo Antônio foi contemplada com

postos castrenses e galardões militares, para o que, vale dizer, ganhava o santo o correspondente soldo em dinheiro. (VAINFAS, 2003, p.33)

As orações e devoções a Santo Antônio traduzem todo esse anseio dos fiéis de recuperar as coisas perdidas, desejo de proteção contra males e perigos, arranjar casamento e muitos outros. São orações rezadas no Brasil há mais de 500 anos. Certamente, fazem parte da memória coletiva, do imaginário religioso católico popular. Na invocação a Santo Antônio, a crença do devoto se expressa através de fórmulas mais ou menos fixas de ligação ao destinatário protetor ou auxiliador. Essas estruturas “fixas” podem ser orações, resposos, romances, quadras, que têm diferentes características, seja desde o utilitário (como recuperação de objetos perdidos) até ao lúdico (nas quadras para cantar nas Marchas Populares, por exemplo).

Na tradição da Igreja, cada santo tem uma especialidade, uma prerrogativa, advoga para uma causa específica. No caso de Santo Antônio, não existe uma causa apenas, mas na devoção popular o santo realiza várias intercessões, serve para diversos problemas, advoga em várias causas. Em uma de suas orações mais populares, o responso (ver em anexo), tem-se uma ideia da multiplicidade de funções que o santo desempenha na vida do devoto.

Vamos analisar o uso da voz no programa de rádio Momento Devocional, com foco específico na performance do apresentador com base no livro Rádio: oralidade mediatizada de Júlia Lúcia de Oliveira Albano da Silva e nos conceitos de performance e obra vocal de Paul Zumthor. A performance vocal oracional e a análise da relação entre a linguagem radiofônica e religiosidade popular – devoção a Santo Antônio – são o foco dessa pesquisa.

O programa “Momento Devocional” é apresentado pelo Padre Aderbal Galvão de Souza. Aqui, temos um elemento interessante: é um padre, isto é, uma voz oficial da Igreja. Certamente, elementos da Religiosidade Popular, presentes nas rezas antigas de Santo Antônio, frutos da oralidade, não foram contemplados no programa, tais como: erros na teologia, concepção mágica do santo, sincretismo religioso etc.

Segundo André Barbosa Filho (2003), ao qualificar os gêneros radiofônicos, diz que os programas religiosos fazem parte do gênero propagandístico. “Com objetivo de difundir as ideias e preceitos de uma doutrina ou seita religiosa, este formato radiofônico ocupa cada vez mais espaços nas programações das emissoras

brasileiras” (2003, p.133). Dentro desse programa, o último quadro que vai ao ar é o Momento Devocional. Esse quadro está no ar desde 2011, quando a rádio acentuou a devoção popular em sua grade vespertina. Com um conteúdo marcadamente devocional, o Momento Devocional estabelece um diálogo com o catolicismo popular ao evidenciar a oração para o santo mais popular do Brasil, Santo Antônio.

O Momento Devocional segue uma estrutura de uma novena rezada em ambientes familiares ou dentro de igrejas e capelas. O padre-locutor começa o programa situando a devoção a Santo Antônio, que ocorre no mundo inteiro, todas as terças-feiras. Em seguida, vem o convite para que o ouvinte confie na intercessão do santo, que deposite sua confiança naquele que está perto de Jesus. Com uma voz grave e suave ao mesmo tempo, como que sussurrando ao ouvinte, enchendo o ambiente de uma mística, de uma interioridade própria de lugares religiosos, o padre pede para o ouvinte colocar nas mãos de Santo Antônio os seus pedidos.

Portador de uma palavra de autoridade, o padre-locutor, pelo próprio ministério sacerdotal, já sabe como conduzir e incentivar o povo para a oração. O modo como a voz está impostada, já leva o ouvinte a silenciar e orar. Segundo Júlia Lúcia Albano (1999), “essa empatia e proximidade, ainda que imaginária, são estabelecidas graças à linguagem de um veículo que, reelabora signos de uma oralidade cuja situação comunicativa dava-se pela palavra oral” (p.42). O padre deixa transparecer, em sua linguagem, que não existe a distância entre ele e o ouvinte. Como se não existisse uma barreira geográfica. Na verdade, a casa do ouvinte é convidada a se tornar uma igreja.

A oração tem início com a invocação ao Espírito Santo. A escolha da música foi realizada, segundo o próprio padre, em entrevista concedida quando da pesquisa de campo, levando-se em conta uma canção, das mais antigas da Igreja no Brasil, que já faz parte do cancionário popular devocional, que fez parte da infância de muitos católicos, que cresceram cantando essa canção: A nós descei Divina Luz/ a nós descei Divina Luz/ em nossas almas acendei o amor, o amor de Jesus/ em nossas almas acendei o amor, o amor de Jesus”. Aqui, o objetivo está claro: ativar a memória coletiva, a memória religiosa, dos ouvintes. Mesmo pessoas que pertencem a outros credos religiosos, que um dia foram católicos, ou mesmo que abandonaram a religião, ao ouvirem essa invocação ao Espírito Santo, são tomados por um sentimento religioso, segundo o Padre Aderbal Galvão. Antônio Alcade (1998, p.45),

pesquisador de música religiosa, diz que tais melodias, com texto religiosos, evocam lembranças e memórias, conscientes ou inconscientes, nos fiéis.

O canto é um sinal vivo de como se viveu a fé, como foi exposta e transmitida. O canto tem sido um auxiliar, para não dizer o principal, na pastoral da fé. É suficiente recordar as missões populares por nossos povos: quando as pessoas simples, nada lhes ficava da pregação a não ser o reconhecimento de que bom pregador tivemos, restava-lhes o canto que os missionários haviam ensinado. (ALCADE, 1998, p.55)

Depois da invocação ao Espírito Santo, o Momento Devocional faz uma oração dirigida a Santo Antônio, onde os seus poderes taumaturgos aparecem. “Glorioso Santo Antônio que pelo poder recebido de Nosso Senhor Jesus Cristo fazeis tantos milagres e sois a admiração do mundo, a vós recorro suplicando esta graça que tanto necessito, mas que tudo se realize de acordo com o projeto de Deus. Amém”. Antes de fazer a oração, o padre convida, suplica, ao ouvinte que coloque sua intenção, sua necessidade, seu pedido, confiando na intercessão do glorioso Santo Antônio.

O padre faz o convite para que o ouvinte reze a oração com ele. A todo instante, o ouvinte é convidado a participar ativamente do momento devocional. Segundo o próprio Padre Aderbal Galvão, esse é um dos momentos mais importantes da oração, quando o devoto apresenta sua necessidade para o santo. A oração é um texto curto, de fácil assimilação, de linguagem bem popular, como bem enfatiza Júlia Lúcia Albano (1999, p.46): o rádio (...) requer uma lógica diferente da escrita, pois os períodos longos que caracterizam o texto impresso tornam-se totalmente incompatíveis com a efemeridade que o signo escrito adquire quando oralizado. Embora o padre-locutor convide o povo para apresentar sua necessidade ao santo, o ritmo do programa não permite o silêncio que, normalmente, se faria numa novena ao vivo. Por isso, Júlia Lúcia Albano dirá que “o tempo para o rádio é um fator que além dos textos determina toda programação e produção radiofônica (...) é uma produção intensamente rítmica”. (1999, p.54).

O padre-locutor realiza a oração acompanhando um texto, seu roteiro de celebração, e precisa dar materialidade a esse texto mediatizado pelo rádio, nesse caso “a performance do intérprete ou do locutor torna-se uma condição para que estes se tornem acontecimento” (SILVA, 1999, p.55). A voz do padre, quando ele começa a recitar a oração, fica claramente mais piedosa, mais suave, mais branda,

certamente, para criar um clima de recolhimento. O padre-locutor não dispõe, no rádio, dos recursos que disporia numa igreja, ao celebrar uma novena, como seu corpo, suas vestimentas, seus gestuais, a presença da imagem do santo, que são elementos que potencializam a assimilação de sua mensagem. “A ausência do corpo do intérprete, característica desta performance mediatizada, não implica necessariamente a perda do seu aspecto tátil. A tatilidade também se transforma, adequando-se ao novo perfil do ouvinte” (SILVA, 1999, p.59). Assim, resta-lhe o recurso, único e exclusivo da sua própria voz.

O que torna presente na performance mediatizada a tatilidade são os qualisignos decorrentes das qualidades da voz como fenômeno sonoro, ou seja, a intensidade, a altura, o volume e o timbre que, juntamente com o ritmo e o gíngado, tão presentes na cultura latino-americana, conferem gestualidade e colorido às enunciações. Esta tessela de sons vocais tocam um outro sentido do ouvinte, fornecendo-lhe informações que, quando apreendidas, proporcionam uma experiência qualitativa que extrapola o sentido da audição e percorre o outro sentido, que é o tato, criando uma relação "intervalar, aos saltos, em que está suspensa qualquer possibilidade de previsão ou programação" (Ferrara, 1993: 176). (SILVA, 1999, p.62).

Em sua performance, o padre-locutor disse (em depoimento oral) que ele não cria uma personagem, nem modifica sua voz. Da mesma forma que ele reza na igreja ou em qualquer outro ambiente, também o faz no rádio. Disse, também, não possuir nenhuma técnica que o ajude a modular a voz, imitação etc. Tudo o que ele aprendeu, em rádio, foi fazendo mesmo, praticando. Ele não se considera um ator, um locutor, um intérprete, mas um padre no rádio. Essa voz do padre representa algo muito maior do que ele mesmo. Representa, para os fiéis, a voz do sagrado. Essa voz é portadora de uma verdade e de uma credibilidade que ultrapassa uma simples locução, como afirma Júlia Lúcia Albano (1999, p.60): “Do fenômeno físico ou perceptivo, a voz articulada pelo locutor de rádio atua como um signo, representação de algo”, no caso, o sagrado.

Após essa oração, o Responso de Santo Antônio, em forma de canção, entra imediatamente, sem nenhuma preparação anterior, e evoca o santo como recuperador das coisas perdidas. São várias vozes que entoam esse louvor, essa súplica. Lembra as cantoras de novena espalhadas pelos diversos cantos do nosso país. O acompanhamento é muito simples, apenas um violão. A evidência é das vozes. O programa muda imediatamente da voz falada para a voz cantada. Assim, o programa não se torna enfadonho, mas tem um ritmo intenso. Nesse caso, a música

exerce uma função preponderante porque possibilita explorar outras imagens auditivas. “Para atrair a escuta do ouvinte, a música e o ruído assumem diferentes funções de acordo com a sua natureza física e com seu significado para o ouvinte” (SILVA, 1999, p.75).

O Responso de Santo Antônio é um belo poema medieval em louvor aos feitos do santo. Paul Zumthor (2010) em Introdução à poesia oral, falando dessa relação entre a poesia oral e a voz, faz uma reflexão sobre o ambiente, o contexto, o lugar, onde essas vozes entoam seus cantos. Não é a mesma coisa uma representação do lugar e o próprio lugar. Por exemplo: “Cantoras africanas de lamentações são incapazes de reproduzir seus poemas fora de funerais autênticos” (p.164). A questão radiofônica é: e o rádio, tem esse poder de fazer o ouvinte experimentar a força desse canto fora de um contexto de novena, nas casas ou nas próprias igrejas e oratórios dedicados a Santo Antônio? Deve ser por isso que, nesse programa, o Responso é cantando por vozes femininas, com um acompanhamento de instrumentos bem ao fundo, para criar esse ambiente. É a magia do rádio! Paul Zumthor (2010) dirá de um acordo que deve existir em relação à performance: “a manifestação da poesia pela voz postula um acordo coletivo (e sua contrapartida, a censura), sem o que a performance não poderia se concretizar inteiramente”. (p.165). Se o Responso tivesse uma sofisticação musical, com arranjos de guitarras ou outros instrumentos que fogem da realidade de como o povo católico louva ao Santo, certamente, não haveria tanta empatia entre o que se canta no rádio e o que se canta na casa do povo.

Performance implica competência. Além de um saber-fazer e de um saber-dizer, a performance manifesta um saber-ser no tempo e no espaço. O que quer que, por meios linguísticos, o texto dito ou cantando evoque, a performance lhe impõe um referente global que é da ordem do corpo. (...) É por isso que a performance é também instância de simbolização: de integração de nossa relatividade corporal na harmonia cósmica significada pela voz; de integração da multiplicidade das trocas semânticas na unicidade de uma presença. (ZUMTHOR, 2010, p.166).

O desafio do Momento Devocional no rádio, isto é, na oralidade mediatizada é, exatamente, embora seja um produto radiofônico, não perder a característica natural dos lugares, cantos, vozes, orações, da novena e da devoção ao vivo. Júlia Lúcia Albano (1999) compreende que o rádio tem esse poder e essa capacidade de

levar ao ouvinte, embora seja uma voz sem corpo, uma gama de sentimentos e vivências que rompem com distância geográfica entre locutor e ouvinte.

Isto implica dizer que há uma presença ainda marcante dos traços da tradição oral arcaica na linguagem radiofônica que, juntamente com as características do veículo e com as peculiaridades da cultura latino-americana, se amalgamam para estruturar uma sintaxe “audiotátil” e “em cores”. (SILVA, 1999, p.43).

Em termos de Religiosidade Popular, o programa atinge um dos seus pontos máximos quando traz o canto do Responso dentro de sua estrutura. Dentre as várias devoções e orações dirigidas a Santo Antônio, o Responso é a oração que não pode faltar em qualquer novena ou trezena dedicada ao santo. Portanto, os cantos que compõem o repertório desse Momento Devocional estão vivos na memória coletiva dos católicos, especialmente, dos mais velhos, das mulheres, públicos-alvo do programa. Paul Zumthor (2007) em “Performance, recepção, leitura” dirá que a performance é reconhecimento. “A performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade” (p.31). O rádio tem esse apelo da memória, por trabalhar a imaginação, de fazer reviver alguns sentimentos. Nesse caso específico, o sentimento de religiosidade, da devoção popular.

Trabalhar com memória é deixar aflorar sentimentos. O resgate de uma oração devocional tão marcante, há séculos, no Brasil católico, sobremaneira, numa Bahia católica centenária, ao ser mediatizada, tem de emocionar. José Ignacio López Vigil (2004) em Manual urgente para radialistas apaixonados, diz dessa voz mediatizada que deve emocionar. É uma das funções do rádio.

Se nosso programa de rádio nos faz rir ou chorar, está no caminho certo. Se provoca fúria (não porque o programa seja ruim), também está. Mas se não move e comove, se deixa o ouvinte frio, então não é radiofônico. Falar pelo rádio é emocionar. Caso contrário, a mensagem não chega, não importa. No rádio, o afetivo e o efetivo. (VIGIL, 2004, p.33)

Após o canto do Responso, o padre-locutor, com a voz ainda mais suave e branda, retoma locução e a condução do Momento Devocional, agora concluindo o Responso com outra oração:

Glorioso Santo Antônio que nos destes um grande testemunho de pobreza, de obediência e de castidade, intercedei junto a Jesus, para que nós possamos viver sempre na luz da sua palavra e conduzidos pelo seu espírito, nos libertando de todas as tentações deste mundo e tudo aquilo que nos impede de viver em plenitude o nosso batismo. Amém, amém.

A voz do padre dá ênfase a cada palavra dessa oração, o ritmo é bem mais lento da recitação, como que possibilitando ao ouvinte sentir cada palavra pronunciada.

Nessa performance, o padre modula com mais intensidade duas palavras: grande e todas. A força da palavra deve ser considerada, mas é o tom com que se diz que lhe confere importância maior. “A maneira de dizer, o tom da voz, irá mais ou menos carregado de emoção. E o bom uso de palavras concretas permitirá despertar imagens auditivas na mente do receptor”. (VIGIL, 2004, p.56). A voz do padre é adequada para o formato de programa que ele faz: orante, espiritual, reflexivo. Em seu depoimento oral, para essa pesquisa, Padre Aderbal Galvão de Souza disse que não tem técnicas para falar e que sua voz soa com naturalidade, como se estivesse conversando ou rezando na igreja. Disse não ter voz de locutor. Sobre essa voz de locutor, Jose Lopez Vigil (2004) dirá que a multiplicidade de vozes, seja no cotidiano das pessoas ou numa emissora, constitui-se uma riqueza que o rádio deve saber explorar. Não existe uma voz bonita ou feia, para o rádio, mas uma voz que se enquadra num perfil específico de programa.

Não existem vozes de locutor. No rádio – como na vida – há lugar para todos os registros e todas as formas de falar. Em uma emissora democrática todas as vozes são bem-vindas. A questão é saber qual delas se encaixa melhor neste ou naquele programa. (...) Cada macaco no seu galho e cada voz no seu formato. (VIGIL, 2004, p.89).

O Pai-nosso, que dá continuidade ao Momento Devocional, não é rezado, mas cantado. A melodia é a mesma dos ofícios tradicionais de Santo Antônio. É um canto com ricos coloridos musicais. Percebe-se a preocupação da produção do programa em estabelecer esse resgate da religiosidade popular, mas sem criar novas linguagens ou novos conteúdos, mas de fazer passar pela oralidade mediatizada o que já é vivido nas comunidades que rezam para Santo Antônio ou que cantam seu ofício. A identificação do ouvinte com a oração é instantânea, porque não mudou quase nada. Por outro lado, o apelo popular desta canção, dessa melodia, que os antigos sabem de cor, guardados na memória, cria uma atmosfera bem íntima, o que estabelece uma relação de empatia entre o programa e os ouvintes. Trazer para o rádio a mesma melodia dos cantos, o mesmo modo de cantar, confere uma verdade ao que se está celebrando naquele momento. Paul Zumthor (2010) fala a esse respeito dos aspectos culturais que envolvem os cantos.

Se não forem cantados da mesma maneira, como sempre se fez, não é, então, o mesmo canto. É outro!

No Tibete, o canto épico perde sua força, segundo um cantor, se não se entoa a fórmula ala-tha-la, destituída de sentidos, três vezes repetida: efeito do poder mágico da voz? Os Fogueiros saudavam com vocalizes alegres a chegada de um hóspede: abandonando-se a esse puro prazer... Como os adolescentes franceses que eu ouvia cantar canções americanas da moda, sem compreender uma palavra de inglês. (ZUMTHOR, 2010, p.180).

O Padre Aderbal Galvão de Souza, na segunda parte do Pai-nosso, canta fazendo coro. Assim, faz uso de duas dimensões da voz: falada e cantada. É outra performance do padre-locutor-cantor. Na edição do programa, a voz do padre, cantando, fica mais ao fundo. Não lhe é dado a voz principal da música. Como que para pautar que a voz do padre é a da locução, não da canção. Há uma espontaneidade no modo como ele executa a canção. Ela a canta livremente, como que acompanhando mesmo, sem maiores pretensões. “A voz se retira, reservada, na negação de sua própria liberdade. Mas eis que, por vezes, ela eclode, sacode suas limitações: então se eleva o canto, desabrochando as potencialidades da voz (...) desalienando a palavra”. (ZUMTHOR, 2010, p.199).

Ainda sobre a força do canto, completa Paul Zumthor:

O canto depende mais da arte musical que das gramáticas: ele se coloca, por essa razão, entre as manifestações de uma prática significante privilegiada, a menos inapta, sem dúvida, para tocar em nós o cordão umbilical do sujeito, onde se articula nos poderes naturais a simbologia de uma cultura. (...) Por isso, a maior parte das performances poéticas, em todas as civilizações, sempre foram cantadas; e, por isso, no mundo de hoje, a canção, apesar de sua banalização pelo comércio, constitui a única verdadeira poesia de massa. (2010, p.200).

Outro forte elemento de empatia nesse programa radiofônico Momento Devocional, é a presença das vozes femininas. Como o próprio perfil do ouvinte do programa é, eminentemente, feminino, a voz das cantoras representa essas mulheres-ouvintes. O programa, feito por um padre, portador de uma voz de autoridade eclesiástica, masculina, poderia soar como um lugar de legitimação de um poder, no caso da Igreja. Mas, o Momento Devocional, com a presença das cantoras, aproxima mais ainda esse público do programa. São duas cantoras que se revezam nos cantos: Rejane Almeida e Helô Pires. No canto da Ave Maria, que também faz parte das cantorias de Santo Antônio, o texto original da oração é conservado, mas a melodia tem um forte apelo popular. Na segunda parte da Ave

Maria, todas as cantoras cantam juntas, e a única voz masculina é a do padre. Nesse momento, tem-se uma vívida impressão de estar cantando o ofício de Santo Antônio em comunidade, com um grande grupo de fiéis. É muito interessante esse aspecto radiofônico do programa.

Depois dessa expressiva devoção popular, que uniu o Responso, o Pai-nosso, a Ave-Maria e o Glória ao Pai, o padre-locutor retoma a fala e profere a oração conclusiva do Momento Devocional:

Glorioso Santo Antônio, sábio e humilde, alcançai-nos a graça de vencer toda soberba e prepotência e levar uma vida humilde diante de Deus e dos homens. Afaste de nós todos os inimigos da nossa salvação e jamais nos deixe seduzir pelas paixões do mundo amém.

O pedido que o padre faz é do desejo da humildade. À luz da vida exemplar de Santo Antônio, considerado na oração como sábio e humilde, o ouvinte é convidado a pedir as mesmas virtudes do santo. A voz do padre, ao pedir a humildade, assume um tom de súplica e, ao mesmo tempo, uma voz quase monotônica, sem muita alteração de tom, de vibração. Essa dramatização vocal do padre cria um clima necessário para o que vem em seguida, que é a benção final.

A benção final é outra tradição nas orações dirigidas a Santo Antônio. Nesse momento, o padre se dirige diretamente ao ouvinte, mesmo subvertendo a gramática, quando ele diz: “o Senhor esteja com você!” Mas, a ideia é que o ouvinte se sinta único na presença de Deus e do sacerdote que o irá abençoar nesse momento. Segue o texto da benção:

O Senhor esteja com você. Ele está no meio de nós. Rogai por nós, glorioso Santo Antônio para que nós sejamos dignos das promessas de Cristo. Eis a cruz de Cristo! Afastem-se de vós os inimigos da salvação porque o descendente de Davi, o leão da tribo de Judá, Jesus Cristo, venceu e por intercessão do glorioso Santo Antônio, desça sobre você, sua casa sua família, esta água que vai ser agora abençoada, a benção do Deus Todo Poderoso o Pai, o Filho, e o Espírito Santo. Amém.

Mesmo sendo uma benção pelo rádio, o ouvinte se sente tão abençoado quanto se estivesse ao vivo com o padre, disse o Padre Aderbal Galvão em depoimento oral. Sobre essa voz que invoca a benção, diz Paul Zumthor (2010, p.297): “a voz ritual pronuncia, num espaço-tempo eternizado, a palavra secreta e imperativa que intima a divindade a estar presente, a preencher o lugar vazio no centro da assembleia”. Essa voz do padre que abençoa, diz Paul Zumthor (2001,

p.76) em *A Letra e a Voz*, que na “relação dramatizada que confronta com o sagrado o *homo religiosus*, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo como poder e como verdade”.

Alguns elementos da Religiosidade Popular estão bem presentes na benção final do Momento Devocional, como a benção com o crucifixo, que pede para afastar os inimigos da salvação e a água benta, que o padre abençoa diretamente do estúdio para a casa dos ouvintes. Para o fiel, não há distinção entre a água benzida pelo padre na Igreja e a benzida pelo rádio. A benção mediatizada não se constitui uma objeção de fé.

Por fim, o programa termina com um dos cantos mais populares dedicados a Santo Antônio – Salve, grande Antônio – mais uma vez, as vozes femininas assumem a performance no programa. Assim, o fato de muitas pessoas estarem recebendo essa benção, ouvindo e cantando essas canções que marcaram a vida religiosa do Brasil, da Bahia, criando uma cultura religiosa ao redor desses elementos da religiosidade popular, mormente, da devoção a Santo Antônio, torna o rádio um veículo estratégico de comunicação da Igreja, justamente, por essa amplitude de alcance é que esse meio ganha força no processo de difusão da cultura religiosa. A missão de uma emissora católica, seja no jornalismo, no futebol, no entretenimento, é, segundo Padre Aderbal Galvão (em depoimento oral), tornar o ouvinte um cidadão consciente de sua missão e seu posicionamento social e ajudá-lo a se tornar um cristão melhor.

5 CONCLUSÃO

O fascínio pelo rádio continuará por muito tempo em nossa sociedade. Ele vai se reinventando, adaptando-se aos tempos e às mudanças, como tem feito ao longo dos seus noventa anos. É muito simples possuir um aparelho de rádio. Isso o torna, ainda mais, popular. O rádio está 24 horas por dia em operação. Quase toda residência tem um aparelho de rádio. Então, falar de rádio é falar de algo popular. Assim, nasceu o interesse dessa pesquisa: pensar a popularidade do rádio com outra popularidade, a religiosidade católica. O que surge a partir do encontro entre o rádio e a fé do povo? Certamente, estamos falando de cultura religiosa, ou mesmo de identidade. Segundo Luiz Mauro Sá Martinho (2010, p.14), “o problema da identidade está vinculado à questão do conhecimento e, por esse viés, a uma questão de comunicação”.

Não foi objeto desta pesquisa, traçar a trajetória do rádio no Brasil ou mesmo sua história. Da mesma forma, não era interesse fazer um trabalho de recepção, o que fugiria, diametralmente, da proposta. O foco principal era entender a cultura na linha da religiosidade. Assim, o olhar da pesquisa repousava na devoção popular e suas construções de sentido. Terry Eagleton (2011, p.16) em seu livro “A Ideia de cultura”, trabalhando a etimologia do termo cultura, disse: “se existe uma história e uma política ocultas na palavra “cultura”, há também uma teologia”. Foi essa teologia, no sentido da busca do sagrado, presente nas culturas, que inspirou esse caminho que trilhamos.

Para entender a relação do povo com a fé e, nisso, a construção de uma identidade religiosa, acentuadamente, católica popular, é que nos detivemos na reflexão sobre a oralidade. O letramento do brasileiro é um processo recente. A força do nosso povo reside na tradição oral. Sobretudo, quando se pesquisa o Brasil colônia ou mesmo a religiosidade popular e seus longos séculos de história e de formação de uma cultura religiosa, isto é, um modo de ser, de viver e de pensar que tem na experiência religiosa, sua marca principal. Com tanto tempo de história, tivemos de refletir sobre o papel relevante da memória na construção dessa identidade religiosa. Por isso, Maurice Halbwachs disse que pensar na memória coletiva é possibilitar sua relação com a história, portanto, com a cultura. É na história vivida que se apoia a memória, não na história apreendida. Essa fundamentação teórica possibilitou pensar a importância da memória na cultura

religiosa. Memória e sentimentos caminham juntos. No programa de rádio analisado neste trabalho, o elemento memória estava acentuadamente presente. Essa memória, secular, agora mediatizada pelo rádio, chega aos milhares de ouvintes com essa forte carga sentimental de uma religiosidade que dá sentido às suas vidas, conforme depoimento oral do Padre Aderbal Galvão de Souza.

Maurice Halbwachs disse que a memória pode correr o risco de, um dia, acabar. Quando um grupo que guarda uma lembrança desaparece, leva consigo a memória de um povo. A religiosidade popular é patrimônio cultural de um povo, por isso, deve ser preservada, guardada, incentivada. Então, o rádio pode desempenhar esse guardianato: cuidar da memória. Neste caso, da memória religiosa. Foi, exatamente, isso que essa pesquisa constatou: ao resgatar uma devoção tão antiga, como a de Santo Antônio, e trazer para um programa de rádio, mesmo que seja de curta duração, apenas dez minutos, já se processa uma preservação dessa memória religiosa, cultural e popular que, na Bahia, já tem para mais de 500 anos de existência. Por isso, Michel Pollak, no primeiro capítulo desta pesquisa, disse que só é possível pensar a memória numa perspectiva da identidade. Essa identidade é o sentido da imagem de si, para si e para o outro. Como o próprio Michel Pollak afirmou, essa identidade poder ser negociada. “Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo”. Conclusão, essa memória e essa identidade podem se perder ao longo da história. Por isso, é mister cuidar delas.

Stuart Hall lançou luzes nessa pesquisa quando disse que a identidade está em crise. Há uma fragmentação das identidades modernas. Essa crise, certamente, atingiu de cheio a identidade religiosa. As transformações sofridas pela sociedade desestabilizaram o sujeito. Sobretudo, a queda do teocentrismo para o antropocentrismo. Nesse caso, foi o sujeito religioso quem se fragmentou profundamente. Como essa identidade, disse Stuart Hall, não é um dado biológico, mas histórico, a conclusão que nos interessa nesta pesquisa é: a tendência de alguns elementos da religiosidade popular poderiam se perder no tempo ou mesmo acabar para sempre. É óbvio que só um programa de rádio, de dez minutos, não causaria uma revolução cultural, mas é um elemento para se pensar a preservação da memória e da identidade de um povo. Embora, o próprio Stuart Hall argumente

que a fragmentação do sujeito foi uma libertação, para a identidade, do domínio religioso, o que fez surgir uma nova noção de identidade e de individualismo.

Foi possível perceber, e é isso que importa para a pesquisa, ao relacionar oralidade, memória e identidade, que há uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade, como vimos em Michael Halbwachs, Michael Pollak, Stuart Hall e outros. Em linhas gerais, a memória é o elemento legitimador da identidade.

Outro tema forte de nossa pesquisa, portanto, de uma importância singular, foi a relação entre a oralidade e a religiosidade popular. Conforme pesquisa feita para essa dissertação, a religiosidade popular é, eminentemente, oral. É sua forma privilegiada de transmissão e de perpetuação dessa manifestação cultural religiosa. Muitas orações e novenas são rezadas sem auxílio de recursos didáticos, como papel, livros e outros. As rezas foram passadas por gerações e memorizadas. Por isso, são cantadas e rezadas com toda força interior e com toda fé. Brota do profundo da alma do rezador. De boca em boca, a cada reza ou cantoria, tecida ao longo dos séculos, encontrou, na voz, esse intercâmbio entre a fé, as experiências humanas e a memória, que não permitiram que essas devoções caíssem no esquecimento.

No segundo capítulo, a ideia foi mostrar a importância da voz enquanto construtora de sentido. Afinal, a pesquisa acentua-se na relação entre voz e fé. O que ficou claro é que a voz, sobremaneira, nas culturas iletradas, sempre teve estatuto de verdade. Toda a estrutura teórica deste capítulo, alicerçou-se sobre Paul Zumthor e alguns conceitos de Walter Ong, dois pensadores de fôlego da oralidade. A emissão do som vocal, disse Paul Zumthor, modula a cultura comum. Em todas as culturas, a voz tem uma importância capital. Por isso, McLhuan, agora relacionando a voz com o rádio, disse que como nas tribos antigas, que faziam ecoar o som dos seus tambores, o rádio faz a notícia ecoar como se a sociedade, ou a comunidade, fossem uma só tribo. O rádio trouxe uma nova oralidade, marcada pela mediatização. Foi atrás dessa voz mediatizada que nossa pesquisa seguiu.

A performance, segundo Paul Zumthor, é o ato pelo qual um discurso poético é comunicado por meio da voz e, portanto, percebido pelo ouvido. Então, nossa pesquisa ficou atenta à performance do padre Aderbal Galvão de Souza, quando ele apresenta o programa Momento Devocional. O que constatamos é que a voz do padre é portadora de uma autoridade religiosa e construtora ou mantenedora de

uma identidade religiosa. É uma voz orante, pausada, carregada de sentimentalidade e geradora de uma atmosfera mística. É uma voz encarnada num corpo sacerdotal que lhe confere materialidade, textualidade. Para os fiéis, não se trata de uma voz de um locutor qualquer, mas a voz do padre; e isso é tudo para os devotos, pela legitimação dessa voz e de quem a porta. Paul Zumthor disse que mudou a perspectiva da performance da voz, isto é, tirou o foco da boca e colocou no ouvido, ou seja, a importância não está na emissão, mas na recepção, quando essa voz atinge seu objetivo. Por isso, dizia o padre Aderbal Galvão, em depoimento oral, que sua alegria e satisfação eram saber que ajudou o povo a rezar, isto é, tornou o ouvinte um ser ativo, não passivo – o objetivo é rezar com o ouvinte, não para o ouvinte.

A pesquisa exigia pensar o quadro Momento Devocional como um produto radiofônico. Uma vez mediatizado, tornava-se um produto. Uma peça radiofônica. Recorremos à estudiosa de rádio Júlia Albano da Silva, em seu livro – Rádio: oralidade mediatizada – que nos forneceu elementos para analisar o programa de rádio na perspectiva da linguagem do meio. Ela diz que a voz invadiu a letra nas culturas latino-americanas. A ideia de pensar a voz invadindo a letra é muito interessante. Quando a autora traz a cultura latino-americana como sendo formada por várias etnias, sugere uma multiplicidade de vozes diferentes. O rádio propicia uma experiência em tempo real da voz. Seu maior desafio é deixar a informação na memória do ouvinte. Por isso, os recursos utilizados, as estratégias, o formato, a performance do rádio devem privilegiar a voz como seu maior trunfo. Em depoimento oral, Padre Aderbal Galvão disse que sua voz não era de locutor e que não tinha nenhuma técnica para falar ao microfone. Apenas seguiu sua intuição. É, exatamente, isso que defende Júlia Lúcia Albano, quando ela diz que se antes, a voz era impostada, clássica, fria, distante, hoje ninguém precisa ter vozeirão para falar no rádio, basta ter uma comunicação direta com o ouvinte. Essa experiência da voz, próxima da realidade das vozes comuns, tem sido um fator de interatividade muito eficiente. Uma voz menos teatralizada acaba por aproximar o locutor da realidade do ouvinte.

O desafio da produção do programa Momento Devocional era fazer um programa que se aproximasse o máximo possível do modo como essas orações são rezadas pelo povo, quer seja em suas casas ou nas igrejas. Evitar o tom acadêmico ou mesmo doutrinário, foi um equilíbrio importante. Assim, segundo o Padre Aderbal

Galvão, o povo se vê representado em nossas orações no rádio. Não é uma oração para o povo, mas do povo - essa é a sensibilidade do programa.

Em se tratando de uma emissora confessional católica, não se poderia esperar outra atitude que não fosse a propagação da fé com todo seu estatuto doutrinário. A Rádio Excelsior da Bahia, conforme esta pesquisa, é a primeira emissora católica a ganhar concessão no Brasil. São 70 anos (5 de julho de 1942) de história e de contribuição para a consolidação, no que tange ao rádio, da configuração da memória e da identidade católica em Salvador e em muitos municípios baianos. Ela é considerada pelos bispos, padres e fiéis, como a maior paróquia da Arquidiocese de São Salvador da Bahia dado à importância do rádio para as estratégias de evangelização da igreja particular de Salvador.

O que ganha e o que perde, em termos de performance, uma devoção mediatizada? Quais elementos são perdidos, quando uma novena migra do seu espaço próprio - capela, casas, igrejas - e se torna uma peça radiofônica? Tem a mesma força, o mesmo apelo juntos aos fiéis? Nossa pesquisa se ateve a esses questionamentos e analisou um ofício de Santo Antônio rezando pelo povo, com quase duas horas de duração, e, aqui, o tempo é o que menos importa; e analisou, obviamente, o programa de rádio. O primeiro desafio da performance era transformar duas horas em dez minutos. Segundo Padre Aderbal, em depoimento oral, o programa optou por manter a estrutura da reza de Santo Antônio: invocação ao Espírito Santo, por isso, ele escolheu um dos cantos centenários da igreja católica, que já faz parte do imaginário religioso do povo; a oração onde o fiel deposita sua intenção para aquela devoção; o responso de Santo Antônio, grande e forte oração ao santo; a oração do Pai Nosso e da Ave Maria; por fim, a benção de exorcismo do santo, com a cruz de Cristo e o hino oficial de Santo Antônio para finalizar o programa. De modo geral, o Padre Aderbal entende que os principais elementos da devoção popular a Santo Antônio estão presentes nesse programa de rádio.

Outro desafio da performance era de não perder o clima que envolve os fiéis nessas orações a Santo Antônio. O povo faz suas orações aos santos com toda emoção, sentimentos, fé devotada etc. O rádio não poderia deixar de contemplar esses aspectos. Assim, o programa tenta envolver o ouvinte a cada minuto, com uma dinâmica que alterna a voz do padre com a voz das cantoras; com um uso da

voz mais suave e, em certos momentos, mais branda, a depender do momento da oração.

Nesta pesquisa, não houve a pretensão de originalidade. Ao contrário, buscou-se apresentar ideias, teorias e conceitos sobre identidade, oralidade, cultura, religiosidade popular e rádio, a partir de pensadores que dedicaram grande esforço para compreender esses temas, com o foco na voz. Era a partir da voz que se descortinava o universo da cultura, da religiosidade e da fé. Essa voz performática, inserida dentro de um contexto de religiosidade, marca identitária do povo brasileiro, especificamente, baiano, construiu, ao redor de si, uma cultura. Então, como as tradições tendem ao esquecimento, se não forem devidamente transmitidas para as gerações, foi que o nosso olhar se voltou para uma forma de oralidade, que era o modo de transmissão de valores, em tempos passados, que passa pela comunicação - a oralidade mediatizada - radiofônica, e como essa forma de oralidade colabora para a permanência da cultura, no caso dessa pesquisa, a religiosa.

6 REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALCALDE, Antonio. **Canto e música litúrgica: reflexões e sugestões**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ALVES, Paulo César (org). **Cultura: Múltiplas Leituras**. Bauru: EDUSC-UFBA, 2010.
- ALTEMEYER, Fernando; BOMBONATO, Vera (orgs.). **Teologia e comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- BOSI, Ecléia. **Cultura de massa e cultura popular**. – 12.ed. – Petrópolis: Vozes, 2008.
- BRANDAO, Carlos R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. – 3.ed. – Uberlândia: EDUFU, 2007.
- _____. **Memória do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BURITY, Joanildo A. (org.). **Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- BURKE, Peter & R.Po-chia Hsia (orgs.). **A tradução cultural**. São Paulo: UNESP, 2009.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- CORAZZA, Helena. **Comunicação e relações de gêneros em práticas radiofônicas**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.
- DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. - 2.ed. - São Paulo: UNESP, 2011.
- FERNANDÉZ, Marco A. **Piedade Popular**. Brasília: CNBB, 2009.
- FILHO, André Barbosa. **Gêneros radiofônicos: os formatos e os programas em áudio**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRANCO, Silvia Cintra. **Cultura: inclusão e diversidade**. São Paulo: Moderna, 2006.

GALILEA, Segundo. **Religiosidade Popular e pastoral**. São Paulo: Paulinas, 1978.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.

GRISA, Jairo Ângelo. **Os sentidos culturais da escuta: rádio e audiência popular**. UFRGS, 1999.

LYONS, John. **Linguagem e linguística: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Revistas dos tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARTMANN e MUELLER. **A comunicação pelo microfone**. Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNIOR, Jeder & GOMES, Tania M. **Comunicação e estudos culturais**. Salvador: EDUFBA, 2010.

JUNG, Milton. **Jornalismo de Rádio**. São Paulo: Contexto, 2009.

LARAIA, Roque B. **Cultura: um conceito antropológico**. - 15.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo Popular e mundo rural**. Vozes, Petrópolis 1977.

MARQUES, Roberto. **Contracultura, tradição e oralidade: reinventando o sertão nordestino na década de 70**. São Paulo: Annablume, 2004.

MARTINHO, Luís M. S. **Comunicação e identidade. Quem você pensa que é?** São Paulo: Paulus, 2010.

MC LUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2000.

MEDITSCH, Eduardo. **O rádio na era da informação**. – 2.ed. – Florianópolis: Insular e UFSC, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: F. Bastos, 1971.

MOREIRA, Sonia V. **O rádio no Brasil**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 2000.

NEUBERGER, Rachel S. A. **O rádio na era da convergência das mídias**. Cruz das Almas: UFRB, 2012.

NETO, Isnard A. **Diálogos sobre religiosidade popular**. Taubaté. Disponível em: <<http://site.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade-N22002.pdf>> Acesso em: 10 de jan. de 2013

NUNES, Monica Rebeca Ferrari. **O mito no rádio: a voz e os signos de renovação periódica**. São Paulo: Annablume, 1993.

NUNO, Fernando. **Antônio: o santo do amor**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papyrus, 1998.

PIOVESAN, Ângelo. **Rádio e Educação: uma Integração Prazerosa**. In: BARBOSA FILHO, André.(org). **Rádio Sintonia do Futuro**. São Paulo: Paulinas, 2004.

POERNER, José Arthur. **Identidade Cultural na Era da Globalização**.- 2. Ed. - Rio de Janeiro: Revan, 2000.

POLLAK, Michel. **Memória, esquecimento, silêncio**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos vol.2, 1989. Disponível em <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf> Acesso em: 15 de jan. 2013.

PRADO, Emílio. **Estrutura da informação radiofônica**. São Paulo: Summus, 1989.

PRADO, Magaly. **História do rádio no Brasil**. São Paulo: Boa de Prosa, 2012.

PUCCI, Magda D. **Vozes e ritos: as oralidades no mundo**. São Paulo: 2006. Disponível em:<<http://www.musimid.mus.br/2encontro/files/2%BA%20Encontro%20Magda%20Pucci%20completo.pdf>> Acesso em: 14 de abr. 2013.

RAUSCH, Thomas P. **O catolicismo na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Loyola, 2000.

REVISTA DOS 70 ANOS DA RÁDIO EXCELSIOR DA BAHIA. Salvador: Equipe técnica FDA, 2012.

REVISTA 70 ANOS DA RÁDIO EXCELSIOR – A MAIOR PARÓQUIA DA ARQUIDIOCESE. Salvador: Equipe técnica FDA, 2012.

SAMPAIO, André. **Angola e Brasil: literatura em diálogo.** Rio de Janeiro: Revista Criola, vol.6, 2009. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/06/Artigos%20e%20Ensaios%20-%20Andre%20Sampaio.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2013.

SANTANA, Mariely C. **Alma e festa de uma cidade: devoção e construção na Colina do Bonfim.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SCHREINER, J. **Palavra e mensagem.** São Paulo: Paulinas, 1978.

SEPAC. **Rádio: a arte de falar e ouvir.** – 4.ed. - São Paulo: Paulinas, 2012.

SERGL, Marcos Júlio. **Polioralidade: a voz midiática.** Integração, 2007. Disponível em: <ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/39_48.pdf>. Acesso em: 05 de dez. 2012.

SILVA, Júlia Lúcia O A. **Rádio: oralidade mediatizada.** São Paulo: Annablume 1999.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel.** São Paulo: Paulus, 2006.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa.** Petrópolis: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo.** São Paulo: Revista USP nº.67, 2005. Disponível em <<http://www.usp.br/revistausp/67/02-faustino.pdf>> Acesso em: 5 de mar. 2013.

VAINFAS, Ronaldo. **Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política.** REVISTA USP, São Paulo, n.57, p. 28-37, março/maio 2003. <<http://www.usp.br/revistausp/57/02-ronaldo.pdf>> Acesso em 22 de abr. 2013.

WULF, Christoph. **O ouvido.** São Paulo: GHREB, vol.9, 2007. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/revista/ghrebh9/artigo.php?dir=artigos&id=WulfPort>> Acesso em: 11 de Nov. 2012.

VIGIL, José I. López. **Manual urgente para radialistas apaixonados.** São Paulo: Paulinas, 2003.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Escritura e Nomadismo.** Cotia: Ateliê editorial, 2005.

_____. **Introdução à poesia oral.** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **Performance, recepção e leitura.** São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ANEXO A

MOMENTO DEVOCIONAL – RÁDIO EXCELSIOR DA BAHIA
SANTO ANTÔNIO

COMENTÁRIO INICIAL: MEUS QUERIDOS IRMÃOS E IRMÃS. TODAS AS TERÇAS-FEIRAS MILHARES E MILHARES DE FIÉIS SE UNEM PARA LOUVAR O GLORIOSO SANTO ANTONIO. NÓS TAMBÉM PELAS ONDAS DA RÁDIO EXCELSIOR, NESTE MOMENTO, VAMOS PEDIR A SANTO ANTONIO QUE INTERCEDA POR CADA UM DE NÓS. VAMOS COLOCAR NAS SUAS MÃOS A GRAÇA QUE TANTO NECESSITAMOS. PEÇAMOS, POIS, AO ESPÍRITO SANTO DE DEUS QUE NOS ILUMINE NESTE MOMENTO DE ORAÇÃO.

CANTO:

A NÓS DESCEI DIVINA LUZ

A NÓS DESCEI DIVINA LUZ

EM NOSSAS ALMAS ASCENDEI O AMOR, O AMOR DE JESUS/

EM NOSSAS ALMAS ASCENDEI O AMOR, O AMOR DE JESUS

ORAÇÃO:

NESTE MOMENTO VOCÊ QUE TEM UM PEDIDO, UMA GRAÇA QUE VOCÊ DESEJA MUITO PEÇA A INTERCECÇÃO DE SANTO ANTONIO E JUNTOS REZEMOS: GLORIOSO SANTO ANTONIO QUE PELO PODER RECEBIDO DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO FAZEIS TANTOS MILAGRES E SOIS A ADMIRAÇÃO DO MUNDO, A VÓS RECORRO SUPLICANDO ESTA GRAÇA QUE TANTO NECESSITO, MAS QUE TUDO SE REALIZE DE ACORDO COM O PROJETO DE DEUS. AMÉM.

HINO:

SE MILAGRES DESEJAIS, RECORREI A SANTO ANTONIO,
 VEREIS FUGIR O DEMONIO E AS TENTAÇÕES INFERNASIS.

REFRÃO: RECUPERA-SE O PERDIDO ROMPE-SE A DURA PRISÃO E NO AUGE DO FURACÃO SEDE O MAR EMBRAVECIDO.

TODOS OS MALES DO MUNDO SE MODERAM SE RETIRAM

DIGAM OS QUE O VIRAM, DIGAM-NOS PARDUANOS.

REFRÃO: RECUPERA-SE O PERDIDO ROMPE-SE A DURA PRISÃO E NO AUGE DO FURACÃO SEDE O MAR EMBRAVECIDO.

GLORIA SEJA SEMPRE DADA A SANTÍSSIMA TRINDADE, PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO, POR TODA ETERNIDADE.

REFRÃO: RECUPERA-SE O PERDIDO ROMPE-SE A DURA PRISÃO E NO AUGE DO FURACÃO SEDE O MAR EMBRAVECIDO.

ORAÇÃO:

GLORIOSO SANTO ANTONIO QUE NOS DESTES UM GRANDE TESTEMUNHO DE POBREZA, DE OBEDIÊNCIA E DE CASTIDADE, INTERCEDEI JUNTO A JESUS, APARA QUE NÓS POSSAMOS VIVER SEMPRE NA LUZ DA SUA PALAVRA E CONDUZIDOS PELO SEU ESPÍRITO, NOS LIBERTANDO DE TODAS AS TENTAÇÕES DESTE MUNDO E TUDO AQUILO QUE NOS IMPEDE DE VIVER EM PLENITUDE O NOSSO BATISMO. AMÉM, AMÉM.

CANTA-SE O PAI NOSSO / AVE MARIA / GLÓRIA.

ORAÇÃO:

GLORIOSO SANTO ANTONIO, SÁBIO E HUMILDE, ALCANÇAI-NOS GRAÇA DE VENCER TODA SOBERBA E PREPOTÊNCIA E LEVAR UMA VIDA HUMILDE DIANTE DE DEUS E DOS HOMENS. AFASTE DE NÓS TODOS OS INIMIGOS DA NOSSA SALVAÇÃO E JAMAIS NOS DEIXE SEDUZIR PELAS PAIXÕES DO MUNDO AMÉM..

BENÇÃO:

O SENHOR ESTEJA COM VOCÊS.

ELE ESTÁ NO MEIO DE NÓS

ROGAI POR NÓS, GLORIOSO SANTO ANTONIO PARA QUE NÓS SEJAMOS DIGNOS DAS PROMESSAS DE CRISTO.

EIS A CRUZ DE CRISTO AFASTEM-SE DE VÓS OS INIMIGOS DA SALVAÇÃO PORQUE O DESCENDENTE DE DAVI, O LEÃO DA TRIBO DE JUDÁ ,JESUS CRISTO VENCEU E POR INTERCESSÃO DO GLORIOSO SANTO ANTONIO, DESÇA SOBRE VOCÊ, SUA CASA SUA FAMÍLIA, ESTA ÁGUA QUE VAI SER

AGORA ABENÇOADA, A BENÇÃO DO DEUS TODO PODEROSO O PAI, O FILHO,
E O ESPIRITO SANTO. AMÉM

HINO A SANTO ANTÔNIO

SALVE GRANDE ANTÔNIO,
SANTO UNIVERSAL,
QUE AMPARAIS AFLITOS
CONTRA TODO O MAL.

REFRÃO:

BEM MERECESTES
TER COM AMOR
EM VOSSOS BRAÇOS
O SALVADOR.

DESPREZANDO AS HONRAS
PELA Sã POBREZA
A JESUS VOS DESTES
COM ARDOR E FIRMEZA

ANEXO B

OFÍCIO DE SANTO ANTÔNIO

AMBIENTE: preparar, na frente do altar, um nicho bem bonito com uma imagem de Santo Antônio, fitas, velas, e outros elementos que resgatem a devoção popular.

1. INVOCAÇÃO À SANTÍSSIMA TRINDADE

DIRIGENTE: Iniciemos nossos louvores ao nosso padroeiro, Santo Antônio, invocando a Santíssima Trindade, manifestando a profunda ligação existente entre e a vida dos santos e a Trindade. Os santos são nossos modelos de fé e de vivência dos valores evangélicos. Cantemos!

2. INVOCAÇÃO AO ESPÍRITO SANTO

DIRIGENTE: A vida de Santo Antônio foi conduzida pelo Divino Espírito Santo. Também a nossa vida de batizados e batizadas deve ser conduzida pelo Espírito. Assim, invoquemos a Luz Divina da Trindade Santa, cantando.

Refrão: A nós descei, divina luz/ A nós descei, divina luz/ Em nossas almas acendei/ O amor, o amor de Jesus/ Em nossas almas acendei/ O amor, o amor de Jesus

1. Vós sois a alma da igreja/Vós sois a vida, sois amor/Vós sois a graça benfazeja/ Vós sois a graça benfazeja/ Que nos irmana no Senhor/ Que nos irmana no Senhor

2. Vós sois a alma da igreja/ Vós sois a vida, sois amor/ Vós sois a graça benfazeja/ Vós sois a graça benfazeja/ Que nos irmana no Senhor/ Que nos irmana no Senhor

3. SÚPLICA

DIRIGENTE: num momento de profundo silencio interior, cada um e cada uma, confiando na intercessão de Santo Antônio, apresente as suas necessidades espirituais e materiais, reze pela sua família, pela nossa paróquia, pelas nossas pastorais, pelos nossos governantes e pela Santa Igreja, nas intenções do Santo Padre e do nosso arcebispo metropolitano. (Deixar um momento de silêncio)

Meu grande protetor Santo Antonio: apresento-me a vós, pedindo-vos me alcancei, por sua intercessão, o perdão dos pecados, o espírito de conversão, o crescimento no amor de Deus, e a perseverança no bem até o fim de minha vida. O que especialmente vos peço durante esta trezena, é a seguinte graça (diz-se o que se pede na trezena). Se esta graça não for conveniente para minha salvação, alcançai-me a perfeita conformidade com a vontade de Deus. Santo Antonio, nestes dias que

consagro em vossa honra, como em todos os dias de minha vida, fazei que eu conserve a graça e a amizade de Deus, que dele nunca me afaste pelo pecado, e que enfim tenha a felicidade de amá-lo e gozá-lo para sempre em vossa companhia, na felicidade eterna do céu. Amém

4. OFÍCIO DE SANTO ANTÔNIO

DIRIGENTE: com muito amor e devoção, entoemos o ofício de Santo Antônio, onde faremos um mergulho na vida, nos ensinamentos e nos valores pregando por esse santo tão querido.

Introdução

Aqui todos reunidos,/amigos devotados,/louvando Santo Antônio,/rezando a seu lado.

Martinas

Queremos Santo Antônio,/p'ra nosso padroeiro,/ pois ele é conhecido,/ por este mundo inteiro./ Louvando a Trindade / que Deus nos revelou, / pregando em toda parte,/ Antônio anunciou.

Hino

Menino era Fernando,/ nasceu em Portugal, / assim o chamavam,/ na pia batismal./ P'ra vida e nas letras,/será bem instruído,/ o pai é do comercio / e bem constituído./ De escolha do futuro./ chegado o momento,/ quis ir ao sacerdócio, / com todo o entendimento./ Na Ordem Agostinha,/ de muita tradição,/ entrou para o convento, / de sua eleição./ Assim ele é formado,/ e bem na Companhia, do povo e do clero,/ co muita alegria.

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ ouvi, nós vos rogamos,/ as preces que, humildes,/ unidos entoamos.

Prima

Queremos Santo Antônio,/p'ra nosso padroeiro...

Hino

Estuda em Coimbra,/que é a principal / escola conhecida / em todo Portugal,/ Vivia bem infeliz,/ havia mais de ano,/ passando por ali / um grupo franciscano./ O grupo muito simples,/ viaja em missão,/ do pobre de Assis,/ às terras do Corão./ Depois vem à notícia,/ o grupo deu a vida, / lutando pela fé, / na terra escolhida./ Agora é que Fernando/ se deixa animar, / para seguir o exemplo, / na África pregar.

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ ouvi, nós vos rogamos...

Tércia

Queremos Santo Antônio,/ p'ra nosso padroeiro...

Hino

Deixou a Companhia / dos padres agostinhos, / e vai ser Antônio,/ dos frades
pobrezinhos./ Se torna franciscano,/ em luta missionária,/ seguindo ao continente /
de África, contrária./ A fé em Jesus Cristo, / da pátria Portugal,/ e vai tentar missão, /
a povo desigual./ Porém Deus não queria/ que o jovem fique lá,/e faz que a doença /
o faça regressar./ Aporta na Itália,/ sem qualquer intenção,/ e acha por ali/ um
campo de ação.

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ouvi, nós vos rogamos...

Sexta

Queremos Santo Antônio,/p'ra nosso padroeiro...

Hino

O campo é muito grande,/ aonde vai pregar,/ Antônio de Lisboa,/ como se quer
chamar./ Não Há dificuldades,/ pregar aqui, ali,/ se faz o que Deus quer,/ não há que
preferir./ Francisco, fundador,/ do grupo missionário,/ encontra em Antônio / um
mestre doutrinário./ Por isto entre os confrades, / Antônio é o primeiro,/ a ensinar
doutrina / ao povo companheiro./ Pregar ao povo simples,/ ensina ao candidato, / à
Ordem Franciscana, / cumprindo o seu mandato.

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ ouvi, nós vos rogamos...

Nona

Queremos Santo Antônio, / p'ra nosso padroeiro..

Hino

A coisa que atrai, / no primeiro momento,/ é que o novo frade, /de Deus é
instrumento./ De fazer os milagres,/ que chamam atenção,/ do povo que aflui,/ p'ra
ouvir a oração./ Milagre é sinal / do que Deus quer dizer,/ e faz que o hoem ouça / e
queira entender./ Somente o milagre / não deve motivar, querer o taumaturgo,/
tentando alcançar./ Porém que o milagre / serve de garantia,/ ao que ensina a voz /
de Deus com maestria.

Oração

Ó grande Santo Antônio! Ouvi, nós vos rogamos...

Vésperas

Queremos Santo Antônio,/p'ra nosso padroeiro...

Hino

Assim na França, Itália,/ quer antes em Lisboa,/ a voz do pregador, / com fé e ardor
ressoa./Milagre de um burro,/ que ao patrão ensina,/ que a Eucaristia/ é ponto de
doutrina./ Milagre do Cardume,/ de peixe que aflui, / para ouvir a voz/ do frade que
instrui. / Milagre de quem vai,/ com a bilocação,/ p'ra defender o pai,/ da falsa
acusação./ Quem conta os milagres/ que frade conseguiu/ de Deus para provar / que
antes proferiu?

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ Ouvi, nós vos rogamos...

Completas

Queremos Santo Antônio,/p'ra nosso padroeiro...

Hino

Depois morre Antônio,/ também querem chamar / de Pádua, cidade,/ que tinha p'ra
morar./ Depois de sua morte,/ milagres Deus fazia,/ de toda qualidade,/ que a Igreja
conhecia./ Que Antônio está no céu,/ ficando comprovado,/ que o céu é
recompensa/ de quem fez o mandato./ Passaram muitos séculos,/ e continua o povo
a festejar Antônio,/ parece um santo novo/ E diz a Sant'Igreja,/ que é Santo de
Doutor,/porque fez e dizia/ palavras do Senhor.

Oração

Ó grande Santo Antônio,/ ouvi, nós vos rogamos...

Encerramento

Recebei Santo Antônio,/ a nossa oração, / pedindo a Jesus, / a nossa salvação.

Oração

Ó Deus, que esta celebração de Santo Antônio, vosso Confessor e Doutor, alegre a
vossa Igreja a fim de que, fortalecida sempre com os auxílios espirituais, mereça
gozar as alegrias eternas. Por Cristo, Nosso Senhor Amém!

5. JACULATÓRIA

DIRIGENTE: continuemos suplicando ao querido Santo Antônio, que por sua
fortíssima amizade com Jesus, obtenha-nos as graças necessárias dessa devoção e
que humildemente lhe dirigimos.

1. Glorioso Santo Antônio/ Com Deus menino nos braços/ Fazei com que Ele nos prenda/ Em seus amorosos laços

PAI NOSSO - AVE MARIA - GLÓRIA AO PAI

2. Glorioso Santo Antônio/ Dai-me a vossa proteção/ Na terra guiai meus passos/ Alcançai-me a salvação

PAI NOSSO - AVE MARIA - GLÓRIA AO PAI

3. Glorioso Santo Antônio/ Espelho da castidade/ Conservai meu coração/ Livrai-me de toda a maldade

PAI NOSSO - AVE MARIA - GLORIA AO PAI

4. Glorioso Santo Antônio/ Meu coração vos ofereço/ Ofereço a Jesus / Ainda que não mereça

PAI NOSSO - AVE MARIA - GLÓRIA AO PAI

6. BENDITO

DIRIGENTE: o bendito é um momento de louvação a Santo Antônio, pela sua vida virtuosa e que nos serve de exemplo para nossa vivência cristã. Cantemos.

1. Português Antônio/ Todo soberano/ Viestes ao mundo/ Mais santo que humano

2. Mais santo que humano/ Viestes a terra/ E porque sois Santo/ Tudo em vós se encerra

3. Tudo em vós se encerra/ Não tem outro igual/ Pois que sois no mundo/ O mais singular

4. O mais singular/ Nascido em Lisboa/ Com que sempre a ordem/ Cujas fama zoa

5. Cujas fama zoa/ Por todo universo/ Pois também meu Santo/ Ouve o que vos peço

6. Ouve o que vos peço/ Sabeis o que quero/ Auxílio de graça/ Cujas graça espero

7. Cujas graça espero/ De Deus alcançar/ Com muita firmeza/ Para não pecar

8. Para não pecar/ Contra o rei divino/ Majestosa glória/ Com vosso menino

9. Com vosso menino/ Todo folgazão/ Vos trouxe em brinde/ Na palma da mão

10. Na palma da mão/ Vós o sustentai/ Com tanta grandeza/ Bendito seiais

11. Bendito seiais/ Ao menino também/ Que nos dê a glória/ Para sempre amém

12. Para sempre amém/ Adoremos a cruz/ Que nela morreu/ O nosso bom Jesus.

7. LADAINHA - ORA PRO NOBIS

DIRIGENTE: A ladainha de Santo Antônio é o reconhecimento de suas virtudes heróicas e de todo o bem que Deus realizou em sua vida santa. Entoemos!

1. Santo Antônio, santo português/ Fiel nacional...ora pro nobis/ Luz da Itália...ora pro nobis/ Ora, pro nobis, pro nobis,/ Pro nobis
2. Antônio sagrado/ Honra dos menores/ Amado de Deus ... ora pro nobis/ Querido dos homens... ora pro nobis/ Ora pro nobis, pro nobis/ Pro nobis
3. Varão evangélico/ Abrigo da inocência/ Espelho da castidade... ora pro nobis/ Esplendor da Europa... ora pro nobis/ Ora pro nobis, pro nobis/ Pro nobis
4. Brasão da Lusitânia/ Pregador das gentes/ Estrela da Espanha... ora pro nobis/ Varão continental... ora pro nobis/ Ora pro nobis, pro nobis/ Pro nobis
5. Retrato de Todos os Santos/ Antônio de Lisboa/ Antônio de Pádua... ora pro nobis/ Glorioso Santo Antônio... ora pro nobis/ Ora pro nobis, pro nobis/ Pro nobis

8. PALAVRA DE DEUS (escolher uns três versículos do Evangelho do dia)

DIRIGENTE: ouviremos a Palavra de Deus que traz ao nosso coração o mesmo desejo de viver como Santo Antônio viveu. Como filho espiritual de São Francisco, Santo Antônio tinha uma grande certeza: viver segundo a ordem do Santo Evangelho

9. LOUVORES À SANTO ANTÔNIO

DIRIGENTE: a Palavra de Deus que meditamos, certamente, provocou-nos a necessidade de mudança interior. Santo Antônio, profundo conhecedor e amante da Sagrada Escritura, soube suportar com fé suas dores, enfermidades e durezas da missão. Em seus louvores, revivemos esses momentos de muita fé e esperança. Cantemos com alegria!

Refrão: Salve, salve, salve, ó Antônio/ Ouvi, ouvi os rogos meus/ A misericórdia/ A misericórdia/ A misericórdia/ Alcançai de Deus

1. Sois vida, sois vida e doçura/ Dos tristes, dos tristes devotos/ Esperança certa/ Esperança certa/ Dos seus firmes votos
2. Gemendo, gemendo e chorando/ Pelo céu, pelo céu rotundo/ Vivendo nos males/ Deste cruel mundo/ Vivendo nos males/ Deste cruel mundo

3. Ó doce, ó doce Antônio/ Ouvi, ouvi tão clemente/ Rogai piedoso/ Pela humana gente/ Rogai piedoso/ Pela humana gente

4. Voltai, voltai vossa face/ Com olhar, com olhar propício/ Sobre os brasileiros/ No santo exercício/ Sobre os brasileiros/ No santo exercício

10. INCENSO

DIRIGENTE: a simbologia do incenso é antiga na vida do Povo de Deus, mas o seu sentido continua o mesmo: assim, como essa fumaça sobe aos céus, que subam nossos pedidos e súplicas. Quando a imagem do Santo for incensada, coloque, novamente, a graça que você quer alcançar!

1. Subi precioso incenso/ Até o trono do Altíssimo/ Incensai glorioso Antônio/ Com perfume suavíssimo/ Incensai glorioso Antônio/ Com perfume suavíssimo.

2. Esta linda esperança/ Em volta de alma pia/ Seja aceita lá no céu/ Por Antônio e Maria/ Seja aceita lá no céu/ Por Antônio e Maria

3. Até as flores se alegram/ Do Altíssimo deste nome/ Subiu precioso incenso/ Para incensar o Santo Antônio/ Subiu precioso incenso/ Para incensar o Santo Antônio

11. OFERECIMENTO

DIRIGENTE: juntos, façamos nosso oferecimento, das nossas intenções e necessidades por intercessão de Santo Antônio:

Meu glorioso e amável Santo Antônio, eu vos ofereço estas saudações e orações, em honra de vossas heróicas virtudes e santidade admirável. Peço-vos humildemente me alcanceis de Deus Nosso Senhor, e de sua Mãe Maria Santíssima, junto de quem gozais de tanta graça, uma resolução firme de seguir vossos exemplos, para que, dirigindo meus passos por este caminho, na imitação de vossas virtudes, encontre afinal a eterna felicidade. Rogo-vos me alcanceis também, do mesmo Senhor, o auxílio para todas as minhas necessidades, espirituais, corporais, temporais e materiais. Por vosso intermédio espero alcançar estes benefícios do Altíssimo. Tenho a certeza de que não faltareis com a vossa proteção a quem, como eu, tanto confia no vosso amparo. Espero também ser socorrido por vós na hora de minha morte, para que vencidos todos os males, meu espírito,

finalmente livre das prisões desta vida mortal, possa desfrutar para sempre a perfeita liberdade dos filhos de Deus, e gozar de sua visão, em vossa companhia no céu. Amém.

Refrão: Meu insigne Português/ Oferecer-vos hoje quero/ Com todo meu coração/
Este meu culto sincero. (bis)

1. Se fostes da mãe de Deus/ Tão firme e tão puro amante/ Podeis fazer com
que eu seja/ Também neste amor constante

2. Peço- vos que me ampareis/ Na vida e morte também/ Até que nos
conduzais/ A Santa Jerusalém

12. BENÇÃO

DIRIGENTE: finalizando nossos louvores ao glorioso Santo Antônio, peçamos a
benção de Deus por sua intercessão!

1. Eu vos peço, ó Antônio/ Por vossa trezena querida/ Que nos lance a vossa
benção/ Durante a nossa vida

REFRÃO: Rogai por nós, ó Antônio/ Lá no céu/ Onde reina a alegria/ Junto a Deus

2. Glorioso Santo Antônio/ Sobre os vossos devotos lançais/ Vossa benção
carinhosa/ Do céu as graças nos dai.

3. Por vossa benção querida/ Na virtude generosa/ O pecado evitaremos/ Com
benção tão milagrosa

13. HINO A SANTO ANTÔNIO

DIRIGENTE: nossos louvores chegaram ao fim, e que Santo Antônio continue
olhando por cada um de nós, em nossas necessidades, e que possamos imitar seus
testemunho de fé e de amor à Jesus e à sua Mãe Maria Santíssima. Canto final:

1. Salve grande Antônio/ Santo universal/ Que amparais aflitos/ Contra todo o
mal

REFRÃO: Bem merecestes/ Ter com amor/ Em vossos braços/ O Salvador.

2. Desprezando as honras/ Pela sã pobreza/ A Jesus nos destes/ Com amor e
firmeza

3. Em santas missões/ Povos converteu/ Vossa língua santa/ Que não pereceu

4. No berço sois glória/ Para os lusitanos/ E depois grandeza/ Dos italianos

5. Irmão protetor/ Sois dos brasileiros/ Que milagres cantam/ Por séculos
inteiros