



A devoção popular não-canônica de Che Guevara em Vallegrande, Bolívia¹

Anaelson Leandro de SOUSA²

Adailton Rocha NUNES³

Marcela Bomfim da SILVA⁴

Taisa Moura RODRIGUES⁵

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Resumo

A santificação não-canônica é bastante peculiar ao contexto latinoamericano. Na região campestre de Vallegrande, sudoeste da Bolívia, um ícone vem alterando o imaginário da localidade; trata-se da imagem do Comandante Ernesto Che Guevara, morto em outubro de 1967. A partir de 1997 cresceu o interesse local sobre a sua imagem, reproduzida hoje em lugares públicos e privados. O fenômeno de sua santificação faz com que moradores ao acenderem velas, clamem a San Ernesto para que interceda por eles. O objetivo dessa pesquisa é identificar como a imagem de Che Guevara tem influenciado o imaginário local e qual a recepção de seus moradores com esse fenômeno de santificação.

Palavras-chave: Folkcomunicação; Santificação não-canônica; Che Guevara

A comunicação é fundamental no sentido de criar imaginários na sociedade. No entanto, esse imaginário precisa ser alimentado por imagens significativas que tenha força suficiente para alterar a dinâmica social. A imagem, em seus primórdios, era muito usada no aspecto religioso. Atualmente a imagem, não é utilizada apenas na política, educação, meio ambiente, etc., mas também continua corrente no terreno da religiosidade. Na região campestre de Vallegrande, sudoeste da Bolívia, um ícone vem alterando o imaginário da localidade; trata-se da imagem do Comandante Ernesto Che Guevara, um dos líderes da revolução cubana de 1959.

¹ Trabalho apresentado no GT – Mediações e Interfaces Comunicacionais, do Inovcom, evento componente do X Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste.

² Professor do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

³ Graduando do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

⁴ Graduanda do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

⁵ Graduanda do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB



Ernesto Guevara de La Serna nasceu em uma família de classe média alta. Em 1948, ingressou na Universidade de Buenos Aires onde estudou Medicina, incentivado em parte por sua própria doença, a asma. No período de seus estudos acadêmicos, realiza várias viagens pela América Latina, a mais famosa delas em 1952, com o seu amigo Alberto Granado um bioquímico. De volta à Argentina, em 1953, conclui seus estudos em Medicina e passa a se dedicar à política. Após atuar na revolução cubana, tentou orquestrar uma fracassada guerrilha no Congo. Em 1966 chegou à Bolívia com objetivo de começar um foco guerrilheiro que fosse ampliado, paulatinamente, por toda América Latina. Morreu fuzilado na comunidade rural de La Higuera, província de Vallegrande, Bolívia, em 8 de outubro de 1967. O seu corpo foi dado como desaparecido pelo Exército da Bolívia e somente em 1997 é que os seus restos mortais foram encontrados nas proximidades da cidade de Vallegrande.

Do final da década de 1990 até hoje, vem aumentando o interesse dos bolivianos que difundem a sua imagem em espaços públicos e privados. O fenômeno de sua santificação tem feito com que os moradores acendam velas e clamem a “San Ernesto Guevara”, “Santo Che” ou “Checito” em suas orações. O objetivo dessa pesquisa é identificar como a imagem de Che Guevara tem influenciado o imaginário local e qual a recepção de seus moradores com esse fenômeno de santificação. Interessa-nos também compreender à luz das teoria da Folkcomunicação, como acontece essa apropriação da figura globalizada de Che Guevara em uma comunidade de influencia rural.

Folkcomunicação

O conceito fundador da teoria da Folkcomunicação tem origem com a tese de doutorado em Comunicação de Luiz Beltrão em 1967, na universidade de Brasília. Para Beltrão a “Folkcomunicação é a ciência que estuda o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, idéias e atitudes de massa através dos agentes e meios ligados direta e indiretamente ao folclore” (Beltrão, 2001).

Influenciado pelas teorias vigentes da Comunicação de Massa provenientes da America do Norte, logo a sua investigação abaixo da Linha do Equador demonstrou de forma pioneira a função do receptor no processo de comunicação, o papel amplo e não limitado dos líderes de opinião e a valorização de espaços ocupados por comunidades marginalizadas, entre outros. Inúmeras são as contribuições de Beltrão.



Após o desaparecimento de Beltrão no início da década de 1980 a sua teoria também ficou adormecida no âmbito acadêmico, sendo retomada, no final da década de 1990, por uma recente geração de pesquisadores preocupados com a comunicação e a cultura popular.

Para Melo a Folkcomunicação configura-se, hoje, como um segmento inovador de pesquisa latino-americana no âmbito das ciências da comunicação. O seu objeto de pesquisa, como nova disciplina, situa-se entre o campo do Folclore - resgate e interpretação da cultura popular - e a Comunicação de Massa - difusão industrial de símbolos através de meios mecânicos ou eletrônicos destinados a audiências amplas, anônimas e heterogêneas (2005, p.5).

Ainda no entendimento de Melo ele alerta sobre a distinção entre Folclore e Folkcomunicação.

“Se o Folclore compreende formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes subalternas, a Folkcomunicação caracteriza-se pela utilização de mecanismos capazes de difusão simbólica de expressar, em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural”. (idem, 2005, p.6)

Outros pesquisadores preocupados com a ampliação e melhoria da compreensão folkcomunicativa contribuem de forma significativa como por exemplo Benjamin (2000) que amplia a abrangência dos estudos não apenas contemplando as mensagens veiculadas pela Indústria Cultural. Nessa nova abrangência 6 fluxos de comunicação são apresentados: 1. A comunicação (interpessoal e grupal) ocorrente na cultura folk; 2. A mediação dos canais folk para a recepção da comunicação de massa; 3. A apropriação de tecnologias da comunicação de massa e o uso dos canais massivos por portadores da cultura folk; 4. A presença de traços da cultura de massa absorvidos pela cultura folk; 5. A apropriação de elementos da cultura folk pela cultura de massa e pela cultura erudita (projeção do folclore); 6. A recepção na cultura folk de elementos de sua própria cultura reprocessados pela cultura de massa. (Benjamin, 2000, p.15-16)

Os tópicos apresentados acima valorizam as áreas de estudos da produção e recepção da mensagem ampliando os fluxos de comunicação. É importante perceber como a cultura popular pode se apropriar comunicação e vice-versa.

Outra grande contribuição diz respeito aos gêneros e formatos da Folkcomunicação. Para Melo (2005) gênero folkcomunicacional é uma forma de expressão determinada pela combinação de canal e código. Sendo assim, teremos os seguintes gêneros: *Folkcomunicação*



oral (canal auditivo / códigos verbal/musical); *Folkcomunicação visual* (canal ótico / códigos lingüístico/pictórico); *Folkcomunicação icônica* (canais ótico/táctil/códigos estético/funcional); *Folkcomunicação cinética* (múltiplos canais / códigos gestual/plástico).

Aprofundando cada gênero chegamos ao formato compreendido como “estratégia de difusão simbólica determinada pela combinação de intenções (emissor) e de motivações (receptor)”. Por exemplo, o formato devocional participa do gênero Folkcomunicação Icônica. O autor apresenta também a necessidade de configurar o formato através de tipos. Melo conceitua o tipo como uma variação estratégica determinada pelas opções simbólicas do emissor, bem como por fatores residuais ou aleatórios típicos da recepção (idem, 2005). Portanto, teremos na proposta de gêneros a seguinte classificação partindo do geral para o particular: Gênero: Icônico, Formato: Devocional, Tipo: Imagem de santo.

Santificação não-canônica

Para Benjamin (2002) São inúmeros os cultos oficializados pela Igreja na América Latina. A introdução das congregações missionárias, tanto no domínio espanhol ou português, contribuiu para institucionalizar a relação que os nativos tinham com o “espiritual”. Mesmo assim, algumas vezes a própria Igreja tolerou práticas do catolicismo popular e ainda incorporou aspectos religiosos em seus rituais litúrgicos.

No entanto, mesmo com a introdução vertical de uma cultura religiosa imposta pelos colonizadores, não foi possível controlar devoções provenientes das populações nativas.

“Contudo, a quantidade de devoções e práticas admitidas não foi suficiente para satisfazer as necessidades espirituais das populações, ocorrendo devoções não canônicas, isto é, a consagração como “santos” de pessoas não reconhecidas como tal segundo as regras de declaração do estado de santidade e autorização para a realização de culto pelas autoridades eclesiásticas, segundo as normas do Direito Canônico” (Benjamin, 2002).

O pesquisador citado acima ainda ressalta que os “santos” não-canônicos, em sua maioria, deverão permanecer sem o reconhecimento oficial, pois, nem sempre as qualidades e virtudes das pessoas homenageadas as vezes não corresponderam aos ideais de santidade previstos nas normas canônicas vigentes.



Procurando empreender uma sistematização para as ocorrências de cultos nãoocanônico, o folclorista argentino Felix Coluccio nos apresenta uma tipologia que pode ser identificada no contexto latino. Para Coluccio (apud Benjamin, 2002) existem duas grandes categorias: Iluminados e Vítimas de morte violenta ou injusta. O primeiro decorre de pessoas que se dedicaram, em vida, à caridade e as boas virtudes. Estão mais próximas de receberem reconhecimento canônico da Igreja por sua santidade; a segunda, é formada por pessoas vítimas de morte violenta ou injusta, destacando-se três grupos: anjos (crianças que faleceram ainda na primeira infância, vítimas de abandono ou de outras formas de desatendimento); vítimas inocentes, adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados; e finalmente, pessoas de vida errada (bandidos e prostitutas cujos devotos acreditam que tiveram oportunidade de arrepender-se e obter perdão dos pecados ‘in extremis’).

Podemos incluir o culto a Che Guevara na categoria de Vítimas de morte violenta ou injusta e também, incluí-lo no grupo de vítimas inocentes, adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados. As condições de sua morte são por si só, motivos para entender o seu processo de santificação. Também, haveremos de considerar certas peculiaridades presentes no contexto cultural da Bolívia. É comum a este país o culto a pessoas falecidas. Na tradição local as pessoas quando morrem não deixam a vida terrena completamente. Para eles, o espírito fica convivendo e ajudando a familiares e amigos por cerca de 5 anos. Durante este período a cada dia 2 do mês de novembro são entregues oferendas em homenagem ao morto como forma de gratidão pela ajuda espiritual. Diferentemente da prática de ex-votos, são oferecidas, quase sempre na sua maioria, na forma de comida.

O imaginário e religião

Ao traçar historicamente a trajetória no imaginário no mundo ocidental, Durand identificou um grande paradoxo a partir do iconoclasmo (que “destrói” as imagens ou, pelo menos, suspeita delas). Para ele o Ocidente – ou a civilização que nos sustenta desde o raciocínio filosófico de Sócrates e seu subsequente batismo cristão – além de desejar ser considerado o único herdeiro de uma única Verdade, quase sempre desafiou a imagem.

É preciso frisar este paradoxo de uma civilização, a nossa, que, por um lado, propiciou ao mundo as técnicas, em constante desenvolvimento, de reprodução das imagens e, por outro lado, do lado da filosofia fundamental, demonstrou uma desconfiança iconoclasta endêmica (2004, p.7).



A primeira fase do Iconoclasmo no mundo ocidental, segundo Durand está associada ao método da verdade baseado na lógica binária de Sócrates com apenas dois valores: um verdadeiro e um falso. Também está associada ao iconoclasmo religioso; outro momento da construção da base sólida iconoclasta está associado à escolástica medieval, quando as obras dos filósofos gregos quase que desaparecem por completo dos debates filosóficos. O terceiro momento surge com os fundadores da física moderna: Galileu e Descartes. Ao estabelecerem as bases sólidas da ciência moderna, situaram a razão como única forma para se chegar à verdade. O imaginário é praticamente excluído dos processos intelectuais e passa a ser tratada como a “louca da casa”, “primitiva”, “senhora dos erros”. O quarto momento, segundo o autor, é o que ainda estamos vivenciando e começou a partir do século XVIII com o empirismo factual quando delimitou os “fatos” e os fenômenos. O “fato”, aliado ao argumento racional, surgiu como obstáculo para um imaginário cada vez mais confundido com delírio.

No século XX a imaginação reconquistou a sua importância e seus direitos de participação na sociedade através de estudiosos como Freud, Jung, entre outros. Aos poucos os conceitos equivocados foram substituídos por “arquétipos”, “outra lógica” e “participação”, não se opondo mais à palavra “civilizada”, como argumentavam os senhores das Luzes (Durand, 2004).

Essa reviravolta de valores permitiu o surgimento de uma “Sociologia do Imaginário”, cujos inúmeros estudos tentam dar conta da imaginação e do imaginário (Durand, 2004, p.50). Nas sociologias mais recentes há um esforço para o “reencantamento” do mundo da pesquisa e seu objeto, desencantadas pelas “dialéticas rígidas e unidimensionais dos positivistas”. Esse reencantamento passa acima de tudo pelo imaginário (idem, p.56).

No entanto, a faculdade humana de transcender o humano constitui o elemento principal na construção do imaginário. Dessa capacidade metafísica criamos e nos nutrimos dos mais variados mitos em qualquer espaço geográfico ou tempo. É na fase da consciência mítica, período que começamos a formar as bases da relação com as divindades, que começamos a estruturar nossos códigos religiosos.

Laplantine e Trindade (2003, p.37) alegam que o homem ao construir deuses, toma como referência a própria realidade dada e que muitas vezes eles surgem à margem da sociedade.

“A idéia de marginalidade social constitui a representação mental de um comportamento e situação concretos da noção abstrata de não corresponder e



não pertencer aos objetos socialmente utilizados pela sociedade referida. Os símbolos são construídos a partir dessa idéia nuclear de (no caso) marginalidade social” (Laplantine e Trindade, 2003, p.37)

Outra afirmação importante é quando, a partir do uso de representações simbólicas, os homens constroem no processo do imaginário os deuses consubstancializados, que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais. Assim, partindo do real, os deuses transformam-se e reestruturam a realidade social.

Tentando responder como o culto a esses deuses se relacionam na vida social, Laplantine e Trindade, mostram que os adeptos vivem, concebem e produzem através desses cultos as suas relações com os deuses e as suas interferências em suas experiências cotidianas. impostas pelos adeptos, atribuindo, de maneira seletiva, as qualidades que correspondem aos valores que interessam ao grupo social dominante e que devem ser transmitidas a outros adeptos. Portanto:

A construção da divindade é realizada no imaginário coletivo. Este imaginário caracteriza-se por uma criação limitada e definida pelo sistema religioso e social. À medida que são colocados para a sociedade novos fenômenos e problemas, criam-se novos deuses ou reinterpretam-se as divindades tradicionais. (Idem, 2003, p.38)

Chama-nos a atenção, o processo de santificação de Ernesto Guevara de La Serna, conhecido como Che Guevara, no vales bolivianos. Pois, é a relação entre as tradições religiosas, socioculturais e a reinterpretação destas, que possibilitam a criação de novos deuses. As qualidades do herói Che contribuem para construir esse imaginário que rompe com as fronteiras do tempo e do espaço e, em sua lógica própria, constrói divindades a partir da revelação das qualidades que simbolizam.

Nesse sentido, são divindades substantivas (seres humanos divinizados) que corporificam idéias, valores e qualidades significativas para a coletividade que as constroem. Não há, portanto, nessa relação de produção de deuses, distinção entre a essência da divindade, como ser existente e participante da vida social, e a noção de estar no mundo dos mortais. Também o ser divinizado é a síntese e a presença dos atributos que eles contêm. (Laplantine e Trindade, 2003, p.41)



Situando melhor o papel da santificação de Che Guevara nos estudos da Folkcomunicação, recorreremos às contribuições de Benjamin (2000) e Melo (2005). No primeiro utilizamos a abrangência presença de traços da cultura de massa absorvidos pela cultura folk por considerar que a imagem de Che Guevara vem sendo consumida e massificada desde o final da década de 1960 e que, somente no final da década de 1990, com a descoberta dos restos mortais de Che e de outros guerrilheiros, as comunidades mais carentes de Vallegrande – região campesina, de vales, situada no sudoeste da Bolívia – redescobriram a imagem do revolucionário e a introduziram em seu cotidiano. A propagação de sua imagem em âmbito local pressupõe que a cultura folk absorveu a figura lendária de Che como elemento religioso, manifestada através de pinturas nas paredes de sua residências, na conservação de sua imagem junto com a de outros santos e com oferendas de comida em sua intenção.

Utilizando a classificação de gênero de Folkcomunicação proposto por Melo (2005), consideramos que determinado fenômeno está enquadrado no gênero da Comunicação Icônica, sendo o formato Devocional o que mais se enquadra. O tipo identificado é o de Imagem de Santo, pois, muitas vezes, a sua imagem recebe o mesmo tratamento dado a iconografia da Igreja Católica junto a imagens de santos e do próprio Jesus Cristo.

Para entender melhor essa apropriação da imagem de Che Guevara na dimensão religiosa foi necessário aplicar questionários entre os moradores da cidade de Vallegrande, na Bolívia. Antes, porém, urge abrir um parêntese para fundamentar a metodologia empregada. Para Dencker e Viá (2001, p.162) no questionário, a informação obtida pelo pesquisador limita-se a respostas escritas e a questões predeterminadas, também apresentadas de forma escrita. A sua natureza impessoal permite maior facilidade na coleta dos dados, podendo não exigir a presença do pesquisador. No nosso caso, foi fundamental a presença dos pesquisadores para melhor orientar o entrevistado.

Em Novelli (2005, p.168) o processo de elaboração do questionário é a compilação de dados disponíveis sobre o assunto a partir do escopo da pesquisa e que muitas vezes esses dados não estão disponíveis ou não foram coletados. Um grande esforço foi realizado no sentido de reunir informações que fossem bem aproveitadas para sua elaboração.

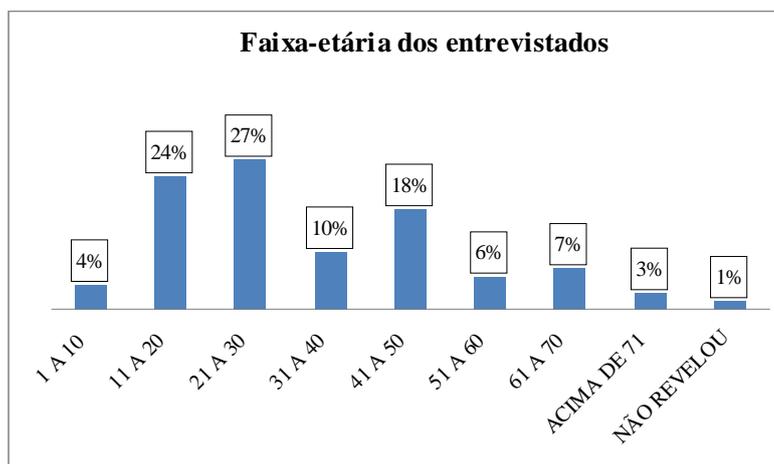
Os questionários foram aplicados no dia 6 de março de 2008, na praça central de Vallegrande, Bolívia. Buscou-se, de forma aleatória, abordar os transeuntes de diversos níveis sociais e variadas idades. No total foram respondidos 68 questionários. Após a coleta, pretendeu-se tabular aos resultados aplicando uma abordagem quantitativa e qualitativa.

Discussão dos resultados

Após tabulação dos dados obtidos pelo questionário, foram gerados gráficos que melhor visualizassem o objeto em questão. Identificamos que as mulheres foram as que mais tiveram disponibilidade para responder às perguntas, correspondendo a 66% do total.

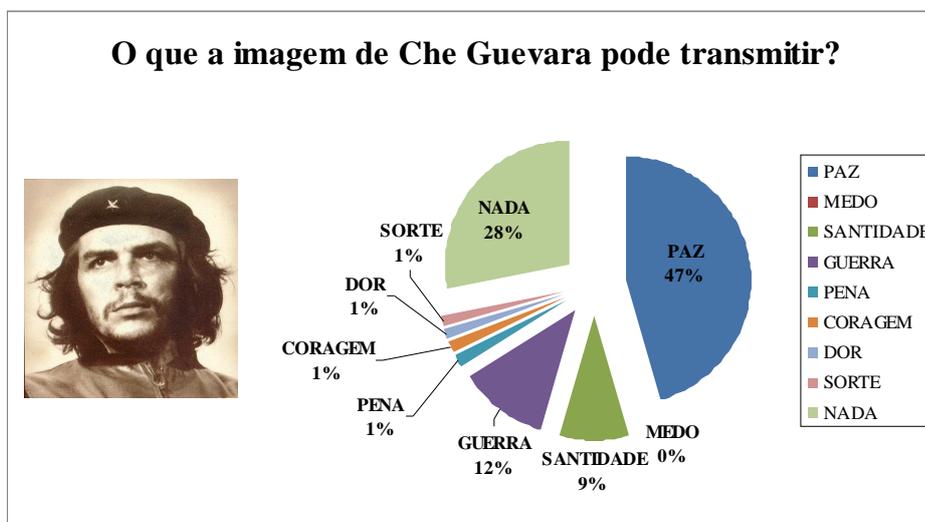
A faixa etária demonstrou também que o maior número de pessoas tem entre 21 e 30 anos, correspondendo a 27% (Gráfico 1). A população idosa é bastante significativa, pois, demonstra que 16% estavam acima dos 60 anos de idade.

Gráfico 1



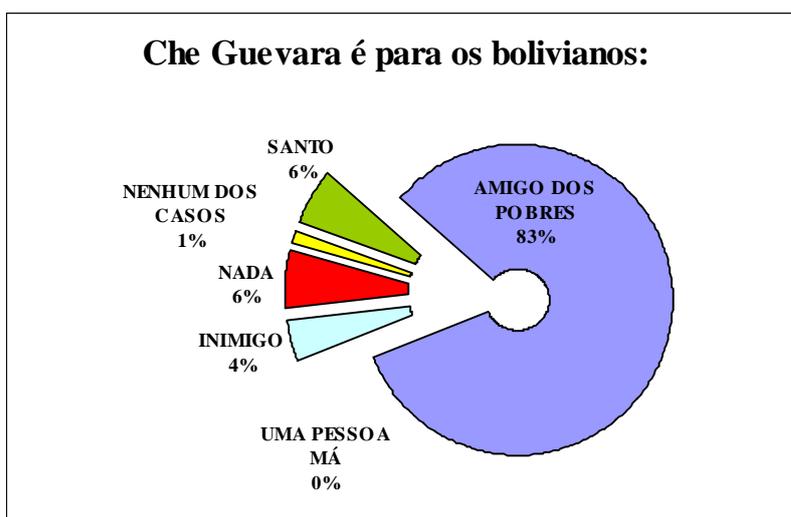
Um artifício utilizado na pesquisa foi a apresentação da imagem de Che Guevara aos entrevistados. Após mostrar a imagem do Comandante ao entrevistado foi perguntado o que a mesma, à primeira vista, proporcionava (Gráfico 2). Como resposta, a maioria apontou em 47% que transmitia paz, em seguida, com 28% a imagem não transmitia absolutamente nada. Apenas 9% associaram a santidade, bem próximo dos que ligavam a sua figura à guerra. No entanto, o que predomina no imaginário dos vallegrandinos é a baixa rejeição à sua imagem.

Gráfico 2



A paz, indiretamente, suaviza o currículo do revolucionário, marcado também por assassinatos. Outra resposta chega a colocar em cheque a sua santidade (Gráfico 3), pois a maioria prefere vê-lo como um amigo dos pobres (83%) em vez de santo (6%).

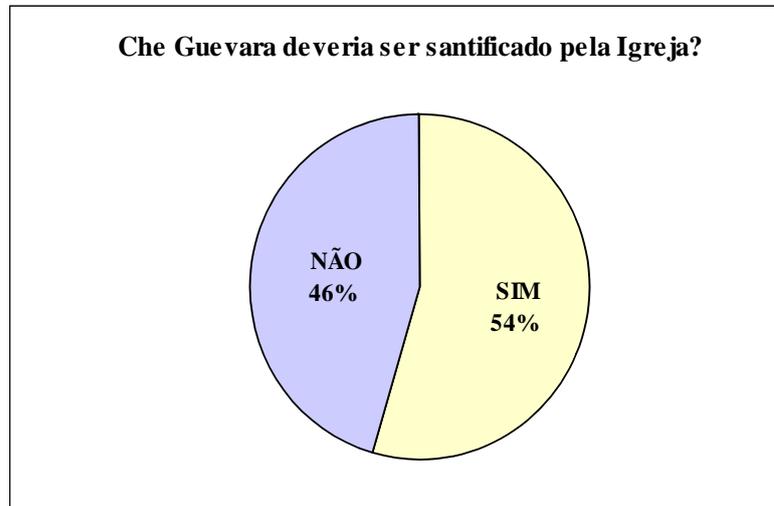
Gráfico 3



Quanto à sua santificação oficial pela Igreja, 46% não estão de acordo. Consideramos um número elevado diante das evidências que foram apresentadas de absorção

da cultura folk. No entanto, parece contraditório incorporar a figura de Che Guevara em seus credos cotidianos sem procurar consolidá-la.

Gráfico 4



As conclusões aqui apresentadas serão ainda incipientes pelo motivo de ser apenas os primeiros dados levantados após o trabalho de campo. O tema aqui exposto faz parte de um projeto de pesquisa que precisa ser mais bem lapidado.

Porém, apesar da imagem do Comandante Che Guevara transpassar o campo político e atingir a religiosidade popular, a pesquisa aponta para um culto bastante ponderado, sem apresentar características messiânicas, pois importa àquele povo viver apenas o presente. Apesar da santificação aparente, o que fica evidente é o carinho que a imagem proporciona em seus moradores. Vale notar como os mortos têm um lugar privilegiado em sua vida social e seu imaginário. Para jovens ou idosos, o imaginário gerado a partir da imagem de Che beira o divino, não por ser considerado inteiramente um santo, como demonstrou a pesquisa com 46%, mas por gerar esperança. Em uma terra onde os mortos têm púlpito assegurado, a presença viva do eterno Comandante vai além e pode assegurar-lhes uma receita proveniente do turismo. Che pode ser conforto espiritual - e mais ainda conforto econômico - se a sua santidade varar os rincões dos vales bolivianos. No entanto, é verdade a sinceridade daqueles que dizem acender velas a clamar por dias melhores usando por intermédio o Che. Porém, a pesquisa demonstra a seguinte contradição: a maioria o quer como santo reconhecido pela igreja (54%), mas apenas 6% o consideram assim. Contudo, a imagem de Che interfere de forma positiva no imaginário local.



Bibliografia

BENJAMIN, Roberto. **Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa**. ALAIC' 2002 - VI Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación – ALAIC. UPSA – Universidad Privada de Santa Cruz de La Sierra, Bolívia, 2002.

BENJAMIN, Roberto. **Folkcomunicação: no contexto de massa**. Ed. CCHLA, UFPB, João Pessoa/PB, 2000.

BELTRÃO Luiz. **Folkcomunicação. Um estilo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias**. POA/RS: Edipucrs, 2001.

COLLUCIO, Félix. **Cultos y canonizaciones populares de Argentina**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1994, apud BENJAMIN, Roberto. **Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa**. ALAIC' 2002 - VI Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación – ALAIC. UPSA – Universidad Privada de Santa Cruz de La Sierra, Bolívia, 2002.

DENCKER, Ada de Freitas Maneti; VIÁ, Sarah Chucid Da. **Pesquisa Empírica em Ciências Humanas (com ênfase em Comunicação)**. São Paulo: Futura, 2001.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia das imagens**. Trad. Renée Eve Lévié. 2 ed. Rio de Janeiro/RJ: Difel, 2004.

LAPLANTINE, François e TRINDADE, Liana Sálvia. **O que é imaginário**. Ed. Brasiliense, (coleção Primeiros Passos, n.309) São Paulo, 2003.

MELO, José Marques de. **Taxionomia da Folkcomunicação: gêneros, formatos e tipos**. Anais do XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, INTERCOM/UERJ. Rio de Janeiro, 6-9 setembro de 2005.

NOVELLI, Ana Lucia Romero. **Pesquisa de Opinião**. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (org) Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação. São Paulo: Atlas, 2005.