

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES

WDSOON CESAR FREIRE DE MELO

DEVOÇÃO, EX-VOTOS E MOLÉSTIAS
Um estudo sobre a religiosidade popular em Goiás na
primeira metade do século XX

GOIÂNIA-GO

2017

WDSOON CESAR FREIRE DE MELO

DEVOÇÃO, EX-VOTOS E MOLÉSTIAS

**Um estudo sobre a religiosidade popular em Goiás na
primeira metade do século XX**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades – Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para qualificação no Curso de Mestrado em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Reinato

GOIÂNIA-GO

2017

M528d Melo, Wdson Cesar Freire de
 Devoção, ex-votos e moléstias[manuscrito]: um estudo
sobre a religiosidade popular em Goiás na primeira
metade do século XX/ Wdson Cesar Freire de Melo.--
2017.

115 f.; il. 30 cm

 Texto em português com resumo em francês
 Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto
Sensu em História, Goiânia, 2017

 Inclui referências f. 105-115

 1. Ex-votos. 2. Religiosidade. 3. Religiosidade -
século XX - Cidade de Goiás(GO). 4. Devoção. I. Reinato,
Eduardo José. II. Pontifícia Universidade Católica
de Goiás. III. Título.

CDU: 2-853(043)

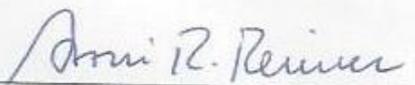
**DEVOÇÃO, EX-VOTOS E MOLÉSTIAS: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE POPULAR
EM GOIÁS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX**

Dissertação aprovada em 14 de março de 2017, no curso de Mestrado em História da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

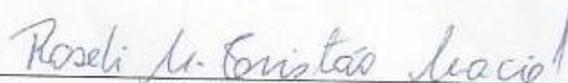
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Eduardo José Reinato
PUC Goiás / Presidente



Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer
PUC Goiás / Examinadora Interna



Profa. Dra. Roseli Martins Tristão Maciel
UEG / Examinadora Externa

Profa. Dra. Renata Cristina Sousa Nascimento
PUC Goiás / Suplente

Prof. Dr. Robson Corrêa de Camargo
UFG / Suplente

AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas e instituições foram indispensáveis para que a realização deste trabalho fosse possível. Deste modo, não posso deixar de agradecer, primeiramente, ao professor Eduardo José Renato que foi o principal responsável por minha caminhada por entre leituras, estudos e pesquisas sobre o universo de *Clio*. Desde os primeiros tempos da graduação, pacientemente, acreditou e conduziu-me à diferentes instantes enriquecedores: desde a valorização de uma pequena ideia até a sutileza de me fazer perceber equívocos de um jovem ansioso por saber. Talvez o grande segredo de um bom mestre seja justamente este: ser alicerces de sonhos, do qual a vida perderia todo o seu brilho.

Agradeço ao professor Eduardo Gusmão Quadros que seguramente – sem seu apoio – seria impraticável escrever algo sobre religião em Goiás. Tentei usufruir ao máximo de nossas conversas e sugestões capitais sobre a escrita da História. Além disso, não posso esquecer de agradecer-lo pelo material de pesquisa a mim concedido: documentos e fontes sobre os missionários redentoristas em Goiás, sobretudo o “*caderno de milagres*” que, certamente, foi o ponto chave deste presente trabalho. Sua generosidade intelectual e críticas fundamentadas foram basilares.

Agradeço também a profissionais que se tornaram amigos. Menciono de modo muito especial à professora Roseli Tristão Maciel, cuja dedicação e orientações foram essenciais para o desfecho deste trabalho. Suas extraordinárias ressalvas e correções tiveram desmedido impacto intelectual sobre todo o texto. À professora Ivoni Richter Reimer que contribuiu de uma forma incrível na etapa final desta produção, participando da banca de defesa. Agradeço igualmente à querida professora Renata Cristina de Sousa Nascimento, pela amizade e grande parceria nos engrandecedores eventos de História da pós-graduação realizados durante o curso. Seu amor pela pesquisa histórica e profissionalismo são exemplos a serem seguidos.

Agradeço ainda, de um modo exclusivo, ao professor José Cláudio de Oliveira que – através de suas pesquisas e projetos sobre os ex-votos – me fez perceber a grandeza existente nos objetos votivos. Por meio de sua dedicação e conhecimento

nas áreas interdisciplinares que o ex-voto abrange, o professor resgata e mantém viva os anseios e desejos de grupos que já foram e ainda passam despercebidos pela história.

Algumas pessoas – mesmo nos bastidores – me foram essenciais: agradeço, portanto, aos meus pais: Joselita Freire de Melo & Joseni Moreira de Melo que são exemplos de persistência e competência em minha vida, aos meus irmãos, meu amigo Ribamar, que, sendo filho do Norte, sempre me incentivou a persistir, ao meu *xará* Hudson Alves, companheiro de viagem no *barco vazio* de Osho, e ao meu tio, amigo e guru Gilvânio, pela ousadia de ser autêntico e pelo incentivo à cultura.

Por fim, agradeço às instituições que me dispuseram a possibilidade do presente trabalho: à CAPES pelo financiamento da pesquisa, ao Programa de Pós-Graduação em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás pela credibilidade depositada no projeto de pesquisa que se tornou, agora, dissertação.

RESUMO

Este trabalho tem como tema o estudo dos ex votos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade na primeira metade do século XX e suas relações com a religiosidade popular. Os ex-votos são objetos ofertados aos santos como forma de agradecimento por um milagre alcançado. Identificamos as expressões votivas como uma fonte capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções. Utilizados como forma de reconhecimento pela cura de uma doença, os ex-votos representam as agressões sofridas pelo corpo na sociedade goiana. A devoção popular revela o importante papel que os milagres possuem no cotidiano: a cura de um animal, a proteção contra os acidentes domésticos e no trabalho, a assistência contra os sortilégios. Apesar dos esforços eclesiais em cristianizar a crença popular no milagre, os ex-votos tinham limites delicados e difíceis de demarcar entre o sagrado e o profano.

Palavras-chaves: Ex-votos, Religiosidade Popular, Moléstias, Cotidiano, História.

ABSTRACT

This work has as its theme the study of ex-votes offered to the Divine Eternal Father of Trinity in the first half of the twentieth century and its relations with popular religiosity. Former vows are objects offered to the saints as a form of thanksgiving for a miracle achieved. We have identified votive expressions as a source capable of revealing aspects of the social reality of devotions. Used as a form of recognition for the cure of a disease, ex-votes represent the aggressions suffered by the body in the society of Goiás. Popular devotion reveals the important role that miracles have in everyday life: the healing of an animal, protection against domestic and work-related accidents, and assistance with sorcery. Despite ecclesiastical efforts to Christianize popular belief in the miracle, ex-votes had delicate and difficult limits to demarcate between the sacred and the profane.

Key-words: Ex-votes, Popular Religiosity, Diseases, Daily life, History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. A PRÁTICA VOTIVA E A DEVOÇÃO AO_DIVINO PAI ETERNO DE BARRO PRETO	17
1.1. Os Ex-votos.....	18
1.2. Tempo e Espaço Sagrados.....	26
1. 3. Devoção ao Divino Pai Eterno de Barro Preto (Trindade).....	28
II. DEVOÇÃO POPULAR E ROMANIZAÇÃO DA_IGREJA CATÓLICA EM GOIÁS	33
2.1. Religiosidade Popular	34
2.2. Romanização em Goiás	44
III. DEVOÇÃO, DOENÇAS E MILAGRES EM GOIÁS	58
3.1. Panorama Histórico.....	59
3.2. A Medicina Popular	67
3.3. Os Ex-votos e os Males do Corpo.....	78
CONCLUSÃO	102

Segue o teu destino,
Rega as tuas plantas,
Ama as tuas rosas.
O resto é a sombra
De árvores alheias.

A realidade
Sempre é mais ou menos
Do que nós queremos.
Só nós somos sempre
Iguais a nós-próprios.

Suave é viver só.
Grande e nobre é sempre
Viver simplesmente.
Deixa a dor nas aras
Como ex-voto aos deuses.

Fernando Pessoa

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema o estudo dos ex-votos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade na primeira metade do século XX, suas relações com a religiosidade popular e os cuidados do corpo. Partimos do pressuposto de que os objetos ex-votivos são a materialização de uma prática reveladora de como os indivíduos conseguiam transformar uma regra oficial religiosa para atender as suas necessidades específicas. Utilizados como forma de agradecimento pela cura de uma doença, os ex-votos representam os sofrimentos dos goianos no período analisado. Enquanto que a Igreja Católica, por via redentorista, pregava a “cura da alma” em suas muitas missões nos sertões de Goiás, a prática ex-votiva se contrapunha à mesma ao se voltar para os fins imediatos e concretos da vida.

Para os historiadores, a reflexão acerca da cultura popular entrou em voga no último quartel do século XX, a partir do instante em que se passou a se interessar pelos anônimos da história (VOVELLE, 1991, p. 153). Tal inquietação se deu, provavelmente, pelas mudanças epistemológicas de *Clio* nos últimos anos do século passado. Ao se aventurar nos caminhos da religiosidade popular, infelizmente, o primeiro problema está na própria utilização do termo “popular”. Nesse sentido, como nossa intenção é relacionar ex-votos e cultura popular, será necessário, neste primeiro momento, refletir sobre essa problemática. Assim, precisamos romper com certas visões equivocadas e românticas projetadas sobre as práticas populares.

Como exemplo de uma visão imprecisa a respeito dos ex-votos, Jean Luiz Abreu (2000), um pesquisador contemporâneo das tábuas votivas de Minas Gerais, apontou o estudo realizado por Fernando Matos Rodrigues sobre os ex-votos da região de Arouca. Este último autor partiu do princípio de que esses objetos votivos eram a “materialização de uma religiosidade popular, uma espécie de ‘manifestação artesanal da vida do povo’”. Contudo, Fernando Matos Rodrigues as considera como produto de uma “arte ingênua”, inferior, uma vez que não possuíam o requinte ou qualidade da chamada “arte erudita”, “superior”: “podemos ver e sentir com nossos próprios olhos a arte ingênua, naif, ou ainda a tábua votiva de certo valor artístico”

(RODRIGUES apud ABREU, 2000, p. 3). Percebe-se aqui o uso de um critério “evolucionista” na sua análise sobre os valores artísticos.

Jean Luiz Abreu ainda cita Maria Amália Correia Giffoni (2000, p. 4). A autora associou os ex-votos às necessidades sociais da “gente do povo”, simples, ingênuo, espontâneo, por isso incapaz de “uma atitude lógica e racional que quase sempre as circunstâncias invalidam”. Da mesma forma, para Souza Barros, o ex-voto, sendo um objeto de folclore, é um componente cultural legado ao mundo subdesenvolvido (BARROS, 1977, p. 32). Trata-se, porém, de uma posição infeliz e reducionista, no sentido de entender o ex-voto somente como princípio folclórico, sem se posicionar para o mundo da religiosidade e da arte. Além disso, como veremos ao longo desse estudo, o ex-voto é uma prática que desperta interesses de pessoas e lugares, independentemente de aspectos econômicos ou sociais.

Ou seja, percebe-se que muitos estudos recaem na mesma visão dúbia do mundo: de um lado a “cultura popular”, marcada pela superficialidade, infantilizada, incapaz de ir além das aparências, por isso medíocre. Do outro lado: “madura”, “substancial” e “erudita”, a superioridade da cultura das elites. Por conseguinte, nossa pesquisa parte da *negação* dessas delimitações essencialistas que separam cultura popular e erudita (ou de elite) em compartimentos completamente distantes.

Devemos compreender que a divisão da *cultura* foi uma invenção do final do século XVIII e começo do século XIX, feita por intelectuais europeus que, pesquisando sobre a poesia tradicional na Alemanha, “descobriram” a cultura popular como oposta à cultura erudita cultivada pelas elites e pelas instituições oficiais. Segundo Peter Burke (1989, p. 31-36), foi durante esses séculos que o “povo” se tornou um tema atraente para os intelectuais. Através do conceito de folclore, “sabedoria popular”, o povo – os habitantes das zonas rurais – foi idealizado, e sua produção cultural foi enxergada como “pura”, “natural” e “resquícios” do passado. Toda essa construção serviu de base para (re)conhecer a identidade de um povo e construir o mito fundador das nações. Além disso, desencadeou muitos estudos folclóricos que almejavam a descoberta de uma cultura “primitiva”. De acordo com essas pesquisas, o “saber do povo”, herdado do mundo rural, poderia desaparecer devido ao crescimento da vida urbana (REVEL; CERTEAU; JÚLIA, 1989, p. 63).

Mas, se por um lado a noção de “folclore”, como concebida anteriormente, tenha se tornado insustentável ao longo do século XX, o que seria, enfim, a “cultura popular”? Primeiramente, sabemos que o termo popular é derivado de povo. Contudo, e o que seria um “povo”? A questão é que não há consenso sobre essa resposta. O que é mais comum, sabemos, é pensar o povo como o conjunto de cidadãos de um lugar, com exceção dos dirigentes e os membros da elite socioeconômica.

A mesma confusão ocorre com o termo “cultura”. Segundo Peter Burke, é um conceito ainda mais problemático: inicialmente, era utilizado para se referir à “alta” cultura, relacionada à literatura acadêmica, artes clássicas e ciência. Mais tarde, passou a incorporar a “baixa” cultura, relacionada à literatura de cordel, canções folclóricas e medicina popular. Hoje, o conceito de cultura abrange praticamente tudo que pode ser apreendido em uma sociedade, tanto artefatos materiais – imagens, ferramentas, casas e assim por diante – como práticas cotidianas – comer, beber, falar, ler, silenciar (BURKE, 2005, p. 42).

No artigo “A beleza do morto: o conceito de cultura popular” escrito por Michel de Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel (, a “descoberta” da cultura popular é comparada a uma criança espontânea e infantil: “Espontâneo, ingênuo, o povo é uma vez mais a criança” (1989, p. 58). Isto é, sugere que o popular é o começo de uma cultura, e que caberia ao folclore, portanto, protegê-la. Esses autores combatiam, dessa forma, o uso indevido do conceito de cultura popular, uma vez que a colocava em um plano inferior à cultura das elites intelectuais.

Divergentemente, no prefácio à edição inglesa do livro “O queijo e os vermes”, Carlo Ginzburg (2006, p. 10) retorna à Mikhail Bakhtin. Para o crítico literário russo, a cultura cômica popular da Idade Média e do Renascimento expressou a visão de mundo peculiar das camadas inferiores da sociedade. Todavia, apesar disso, manteve um permanente e dinâmico contato com a cultura oficial e vice-versa (BAKHTIN, 1987, p. 50). Ou seja, o cruzamento entre o chamado “erudito” e o “popular” produz (re)encontros, uma espécie de fusões culturais. Ginzburg (2006, p. 10) resume tudo isso no termo “circularidade”: entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”.

Devemos, portanto, nos desvencilhar de algumas visões tradicionais sobre a noção de cultura popular. Sempre levando em conta o contexto histórico de cada análise, é necessário perceber a importância e a relação entre “cultura popular” e “cultura erudita”, e entender que não se trata de “níveis” culturais tão distantes assim um do outro, como pensava os intelectuais do século XIX. Pretendemos, com este estudo, não repetir mais uma visão romântica a respeito de cultura popular, mas sim problematizar sua relação com as práticas ex-votivas e a religiosidade dos goianos no período em questão.

O conceito de cultura popular é fundamental para analisarmos certas práticas religiosas em Goiás, como é o caso dos ex-votos. A prática ex-votiva era praticada por diferentes classes sociais, mas havia uma similaridade: os ex-votos – independente do praticante – nos permitem entrar em contato com uma cultura que dava novos significados à religião. Embora o recorte seja a primeira metade do século XX, foi preciso um pequeno levantamento histórico da religiosidade popular no Brasil, bem como um levantamento do quadro nosológico de Goiás.

Pretendemos mostrar ao longo do texto a riqueza dos ex-votos enquanto documento histórico. As pinturas e as cartas ex-votivas são imagens que revelam atitudes de mulheres e homens diante da doença e do perigo eminente da morte, bem como a intimidade que estabelecem com o Divino Pai Eterno e a busca do milagre. Além disso, relacionamos essas práticas populares com questões tais como o cuidado do corpo e as doenças, presentes no cotidiano da sociedade goiana.

A escolha da devoção ao Divino Pai Eterno de Barro Preto, em Trindade, Goiás, não se deu por acaso, mas pelas reais possibilidades de análise e existência de fontes, tais como os ex-votos daquele santuário. Partindo desses objetos ex-votivos, identificamos que a sociedade goiana, no começo do século XX, diante de questões ameaçadoras, recorria constantemente ao sobrenatural.

Entendemos o ex-voto não somente como um meio de ligação mágica entre o ser humano e o divino, mas principalmente como um instrumento capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções e do cotidiano. Não só a gratidão e o reconhecimento que o fiel deposita ao miraculoso, mas antes suas dificuldades diárias estão imbricadas nessas imagens votivas. Talvez, portanto, seria interessante para o investigador da cultura popular, mesmo sabendo que os votos e os ex-votos são meios ou categorias importantes de trocas simbólicas entre o imanente e o transcendente, focar um pouco mais o acontecimento que justifica a rogativa.

De tal modo, qual é o fator que possibilita o real acionar aquilo que também chamamos de “imaginário religioso”¹? Qual o cenário político-social sobre o qual exige do sertanejo uma visão mágica ou metafísica dos acontecimentos? Diante das moléstias e da falta de recursos médicos, como a população predominantemente rural conseguia se proteger às situações antagônicas?

Tais questões foram levantadas a partir do exame de alguns ex-votos bibliográficos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade nas três primeiras décadas do século XX, além de ex-votos pictóricos pintados na primeira metade do século XX. Quanto aos ex-votos bibliográficos, trata-se de cartas e bilhetes oferecidos ao Divino Pai Eterno. Tais manuscritos foram confeccionados por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás, e reunidos num caderno por iniciativa do então vigário Pe. Antão Jorge, a partir de 1913. Através dessa documentação votiva e outras fontes fundamentais (registros de viajantes, correspondências e crônicas dos redentoristas, teses e documentos públicos referentes à saúde dos goianos nesse período abordado), passando por agressões a que corpo de homens, mulheres e crianças se sujeitava, pretendemos relacionar devoção, doenças e *Milagres* em Goiás.

Para melhor exposição, o texto foi dividido em três partes. No primeiro capítulo, apresentamos algumas informações importantes a respeito da prática votiva e do “espaço sagrado” que deu origem à devoção ao Divino Pai Eterno de Barro Preto. Trata-se de uma espécie de prelúdio sobre as características e riquezas dos ex-

¹ Entendemos aqui o “imaginário religioso” como o conjunto de ideias e imagens relacionadas ao Maravilhoso, pertencente a um mesmo grupo. Segundo Bronislaw Baczko, “o imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras/discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances” (PESAVENTO, 2003, p. 43).

votos como documento histórico, e também uma forma de contextualizar os leitores sobre o início de uma devoção popular.

O segundo capítulo aborda as particularidades da religiosidade popular no Brasil, caracterizada principalmente pelo sincretismo das diferentes culturas que conviveram na América portuguesa: portugueses, indígenas, afrodescendentes entre outros. Expusemos algumas definições de religiosidade popular e sua maneira peculiar de recorrer ao sobrenatural através de intermediários entre o crente e o santo, como é o caso dos objetos votivos. Assim, percebemos a longa duração da prática ex-votiva ao ser incorporada ao cristianismo. Concluimos o capítulo com a (re)ação da Igreja Católica diante da devoção popular, a partir do empenho dos missionários redentoristas de implantar o modelo ideal de Igreja, mais próxima do Concílio de Trento (século XVI). Apesar dos esforços eclesiais de cristianizar a crença no milagre, os ex-votos – sendo produto de uma cultura popular – tinham limites delicados e difíceis de delimitar entre o sagrado e o profano.

Por último, o capítulo 3, *Devoção, Doenças e Milagres em Goiás*, analisa os ex-votos e sua relação com a doença e o sofrimento físico que abrangiam o cotidiano do goiano na primeira metade do século XX. Primeiro é construído um *Panorama Histórico* a respeito do Estado de Goiás, seu abandono e pobreza que, conseqüentemente, refletiam na área de saúde pública. Na falta de médicos – sobretudo nas grandes regiões rurais –, a população recorria constantemente ao mundo mágico e à chamada *Medicina Popular*. Finalmente, *Os Ex-votos e os Males do Corpo*, revela que os pedidos e agradecimentos dos devotos do Divino Pai Eterno decorrem das questões cotidianas, ligadas à sua realidade social. Logo, a despeito de ser um testemunho material de fé, o ex-voto comprova a ênfase na saúde do corpo e nas necessidades imediatas por meio da busca do milagre no dia-a-dia.

1. A PRÁTICA VOTIVA E A DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO DE BARRO PRETO

1.1 Os ex-votos

Pensamos a religião como um meio de explicação para os infortúnios, as desgraças ou “as coincidências negativas” da vida: acidentes, doenças, pois ela pode explicar por que uma pessoa ligada a nós ficou doente, sofreu um acidente fatal ou é vítima indefesa e gratuita de desesperadora aflição (DAMATTA, 1987, p. 111). Nesse sentido, o imaginário religioso exerce a função de consolo, refúgio, visto que, através de sua crença, o homem encontra a possibilidade de salvação, de cura, capaz de enfrentar aos obstáculos impostos pela transitoriedade de sua existência.

Todavia, antes de refugiarmos no conforto religioso em relação à morte, um ser mais nobre, lá do *alto*², pode acudir as nossas súplicas. Além disso, algumas preces são acompanhadas de objetos diversos, promessas, oferendas, sacrifícios, pois tais performances demanda maior envolvimento por parte de ambos os lados: devoto e santo. Depois, conforme DaMatta:

[...] a promessa é um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado. Se eu, assim, peço uma graça e, logo em seguida me sacrifico com a oferta de algo precioso para o santo (ou santa) de minha devoção, a lógica social faz com que ele (ou ela) também se obriga a resolver meu problema, atendendo cortesmente a minha súplica (DAMATTA, 1987, p. 111).

O ex-voto seria uma consequência de uma promessa feita ao *alto*. Em algum momento de infortúnio, o indivíduo recorreu ao sobrenatural, geralmente seu santo de devoção. Uma vez atendido, o fiel retribui com um objeto elucidativo da intervenção divina, ou seja, o ex-voto – popularmente conhecido por *Milagre*. No Dicionário do Folclore Brasileiro de Luiz da Câmara Cascudo, encontramos o seguinte verbete: “o *milagre* é a representação do órgão ou parte do corpo humano curado pela intervenção divina e oferecido ao santuário em testemunho material de gratidão” (CASCUDO, 1954, p. 577).

² Para o antropólogo Roberto DaMatta, no livro “O que faz o Brasil, Brasil?”, no capítulo “Os caminhos para Deus”, o *alto* seria tudo aquilo que é superior, mais nobre e mais forte, tudo que tem mais poder. É nessa esfera que se situa os anjos, os santos e todas as entidades que podem proteger e guiar o ser humano. Já o *baixo* corresponderia à terra em que vivemos, vale de lágrimas onde sofremos, trabalhamos e perecemos. Logo, “a reza, a festividade religiosa e o canto propiciatório coletivo são meios de se chegar até essas regiões superiores, ligando o aqui e o agora com o além e o infinito” (DAMATTA, 1987, p. 110).

O termo é uma abreviação do latim *ex-voto suscepto* (o voto realizado), designa pinturas, esculturas e variados objetos doados às divindades como forma de agradecimento por um pedido alcançado³.

A palavra *ex-voto* sugere fora de uma promessa ou de um voto. Isto é, ao pagar a promessa o pedinte se encontra livre da dívida, contraída no ato da súplica. O *ex-voto* seria então uma representação do milagre em si, uma retribuição ou agradecimento pela graça alcançada. Na sistematização de Marcel Mauss em “Ensaio sobre a Dádiva”, a estrutura do milagre forja-se dentro de um aspecto cíclico: dar-receber-retribuir. Em síntese, o pedinte seria o indivíduo

[...] que perece e se mostra desamparado frente a questões da sua existência, o que leva a formular **pedidos de graças**, que são remetidos a um *outro* – que ganha função de *divindade*, aquele em quem se acredita lhe poder atender – e cuja **realização** se sucede de um agradecimento, um gesto público, em geral, e do estabelecimento, no agraciado, de um **vínculo de confiança** (BONFIM, 2008, p. 2, grifo do autor)⁴.

A prática *ex-votiva* sobrevém desde a Antiguidade e, ainda na atualidade, encontra-se presente nos grandes santuários cristãos. Essa forma do homem se relacionar e “se comunicar” com o sobrenatural é uma prática observada em todas as épocas e culturas. Segundo José Cláudio Alves de Oliveira (2006, p. 116):

Esculápio, médico na Antiguidade, na Grécia, recebia daqueles a quem curava a reprodução do braço, perna ou cabeça do doente. Objetos que traziam em suas formas os traços, as marcas e os sinais, artisticamente detalhados, dos males ocorridos nas referidas partes do corpo. Esse costume se generalizou a partir dos gregos, tomando conta, por volta de 2000 a. C., de grande parte do Mediterrâneo, em locais sagrados, santuários, onde os crentes pagavam suas promessas aos seus deuses. Os santuários de Delos, Delfos e Epidauro, na Grécia, notabilizaram-se pela quantidade e qualidade das ofertas recebidas (OLIVEIRA, 2006, p. 116).

³ Comumente toma-se o termo como uma abreviação da expressão latina *ex voto suscepto*, que significa “por um voto alcançado”, ou “em consequência de um voto”. O dicionário Houaiss (2001) o indica como um termo relativamente recente na língua portuguesa, cujo primeiro registro se deu em 1873. Segundo Luiz da Câmara Cascudo, o termo *ex-voto* é derivado do latim, *votum*, significando coisa prometida, e completa: “é o que se promete ao santo de devoção para se receber a graça, ou o que se oferece por tê-la alcançado”. Assim, é corrente entre os devotos localizar estas manifestações com o nome de “promessas”, quando apresentadas como um pedido (uma possível expressão do vínculo inicial), e como “milagre”, designando, de fato, um testemunho de milagre, expressando assim um *ex-voto* (BONFIM, 2012, p.19).

⁴ Grifo do autor.

No período helenístico, de acordo com Richter Reimer (2008, p. 18),

No contexto da religiosidade popular helenística, as divindades salutíferas eram aquelas que cuidavam da saúde das pessoas. Os pedidos de ajuda e as pessoas doentes eram trazidos a seus templos, e lá igualmente também eram depositados estelas, inscrições e manufaturas em madeira, pedra ou metais, que davam testemunho das curas alcançadas.

Prática comum entre os pagãos, os ex-votos foram assimilados pelos cristãos por volta do século IV e, a partir de então, tornaram-se representações impregnadas da crença no milagre (ABREU, 2001, p. 19).

No Brasil, para se tentar resgatar a origem da manifestação ex-votiva, Figueiredo (2011, p. 39) diz que precisamos, antes de tudo, ter em mente que “a religião em Portugal sempre foi uma mistura de elementos advindos de diferentes culturas, como a romana e a muçulmana, entre outras”. Nesse sentido, os ex-votos podem ser considerados como um lugar de encontro de culturas e tradições diversas, onde se cruzam elementos pagãos, folclóricos e cristãos.

A autora aduz ainda a impossibilidade de saber qual foi o primeiro povo que ofertou, em terras brasileiras, a deuses ou santos, o primeiro ex-voto. Contudo, sugere:

[...] é certo que, se essa forma de manifestação e de comunicação com o divino chegou aos dias de hoje, deve ser observada com extrema atenção, pois fala mais de seu tempo do que podemos imaginar ao passar os olhos nos pedidos e agradecimentos das salas de ex-votos de nosso país (FIGUEIREDO, 2011, p.39).

Contudo, alguns estudos acreditam que tal prática chegou ao Brasil pela tradição dos navegantes lusitanos. Conforme o costume da época das *grandes navegações*, os navegadores utilizavam um ritual semelhante aos ex-votos para agradecer aos santos a segurança das viagens em alto-mar.

Em Histórias de célebres naufrágios do Cabo Frio, Elísio Gomes Filho destaca o temor que os homens do mar tinham de morrer sem enterro digno que pudesse salvar suas almas, acreditavam que ‘almas penadas das pessoas que sucumbiam a naufrágios ficariam a perambular pelo Oceano Atlântico’. Promessas e votos tornavam-se então um conforto em alto-mar (FIGUEIREDO, 2011, p. 39).

É interessante acrescentar que há uma forte influência também das tradições africanas, especialmente da arte negra, na composição dos ex-votos no território brasileiro, afirmando que a miscigenação marcou as formas de entalhe, por exemplo, “dos artefatos votivos de madeira – traços e cortes retos, formas triangulares e retangulares” (TEIXEIRA; CAVALCANTE; BARREIRA; AGUIAR; GOLÇALVES e AQUINO, 2010, p. 129).

Segundo José Cláudio Alves de Oliveira (2014, p. 9), os objetos ex-votivos, através de sua rica tipologia, primam-se de riqueza e se encontram multidisciplinarmente, passíveis de estudos em diversas ciências. No campo da comunicação social, o ex-voto é considerado *mass média*; objeto, quando argumento nos estudos antropológicos; documento, quando contextualizado em áreas como história, museologia e arquivologia. Ressaltando sua riqueza, trazem informações do indivíduo ou coletividade, e são testemunhos de acontecimentos, situando-se, portanto, no campo do estudo da memória social.

Hoje em dia, encontra-se presente em todo mundo. Os pequenos e grandes santuários possuem acervos provisórios em suas salas de milagres. São peças que ficam por pouco tempo nas salas, devido à grande quantidade que chega rotineiramente. Algumas dessas peças são aproveitadas em museus, e outras que simplesmente somem por algum tipo de descarte, lembrando que são administradas pelos funcionários do Santuário a que pertencem. Salas famosas como as de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil; Guadalupe, no México; Lourdes, na França e outras apresentam a riqueza tipológica desses objetos⁵.

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

⁵ Ver blog “Ex-votos do Brasil”, onde se pode acompanhar os resultados dos Projetos Ex-votos do Brasil e Ex-votos das Américas organizados pelo professor José Cláudio Alves de Oliveira. Endereço: <http://ex-votosdobrasil.blogspot.com.br/p/inicio.html>.

Se considerarmos a arte como uma “categoria social encarregada de unificar os desejos dos homens “, como definiu Roger Bastide (1979, p. 84), as expressões ex-votivas são exatamente representações de desejos, o que, nesta acepção, as aproxima das produções artísticas. Além disso, Roger Bastide ainda vai dizer que “para que um valor estético exista não basta que seja criado, é preciso ainda que seja generalizado”. Basta associarmos aqui tal ideia à dimensão etnográfica do objeto ex-votivo.

É interessante se atentar à ideia de que tais expressões são exatamente representações de desejos, uma vez que materializam o sofrimento do pedinte e seu anseio de cura. Além disso, na sua grande maioria, são doados como gratidão diante dos problemas ocasionados por patologias ou por acidentes físicos. Como podemos claramente notar, muitos ex-votos são criados logo após cirurgias. Simbolizam – por conseguinte – as dores corporais e os distúrbios causados por doenças ou males, e sua superação por meio da graça.

Segundo a pesquisa sobre os ex-votos da Basílica de São Francisco de Assis em Canindé, Ceará, realizada em 2010 pela Universidade de Fortaleza, ao confeccionar ou encomendar os “objetos-oferecidos”, o pedinte se preocupa em mostrar as “feridas escavadas, cicatrizes coloridas, objetos cirúrgicos e ortopédicos encravados, feições que exprimem sensações como dor e choro, denunciando a devoção como uma prática que atribui sentidos à vida e às experiências de sofrimento” (TEIXEIRA; CAVALCANTE; BARREIRA; AGUIAR; GOLÇALVES e AQUINO, 2010, p. 289, 292).

Verifica-se ao mesmo tempo uma lógica de reciprocidade. Pois o ex-voto cumpre a função propagandística, ao mostrar ao visitante a possibilidade da intervenção da Divindade. Por isso, conforme tradição, esses objetos votivos são dependurados nas paredes dos templos, e quanto mais próximo do altar – melhor. Diante do público, e como consequência de uma promessa (materializada em objeto), deve contar a história de um milagre e conter os dados precisos do indivíduo, o lugar e a causa, uma prova verificável do feito e um testemunho da devoção e potência intercessora (HERRERO, 2015, p. 10, 11).

O processo específico da prática votiva consiste em três etapas: (1) a realização do voto ou promessa em alguma ocasião fortuita; (2) a manifestação do

milagre por intermédio de uma suposta força lá do Alto e (3) o pagamento da promessa, quitando assim a dívida para com a *força* invocada.

A pretensão de tal prática, no caso, seria representar todo processo de sofrimento vivenciado pelo devoto, como nos ex-voto pictóricos tradicionais e bibliográficos, finalizando com a desobriga do objeto na igreja. O fiel faz questão de depositá-lo publicamente, comunicando a todos seu relacionamento com o santo através da graça alcançada. O ex-voto, por simbolizar uma possível ação do transcendente sobre a matéria, demonstra a intimidade, e apresenta ao público a aprazível “barganha” entre as partes envolvidas:

Apesar do pedido que o devoto faça à divindade ser feito de forma privada e individual, o agradecimento da graça alcançada possui caráter público tanto no que se refere à exposição do ex-voto na sala de milagres quanto à condição testemunhal de desobrigação do voto que envolve a prática votiva. Essa lógica “dar e receber”, predominante nas práticas de devoção, implica trocas não apenas materiais, mas também espirituais, visto que há uma comunicação entre almas, permitindo a intersubjetividade, pois o devoto, ao ofertar o ex-voto, doa algo de si ao santo, retribuindo a dádiva recebida (DEIXEIRA; CAVALCANTE; BARREIRA; AGUIAR; GONÇALVES e AQUINO, 2010, P. 123, 124).

O historiador Michel Vovelle no seu livro – *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX* -, especificamente no texto – *Os ex-votos do território marseilhês* –, escreve sobre o mérito a respeito da subjetividade e da pobreza atribuída ao ex-voto. Pois “é um dos raros meios de investigação do mundo silencioso daqueles que não despunham de expressão escrita, como também uma confissão individual que introduz, por pouco que seja ao segredo das consciências”. E acresce: “Confissão inconsciente ou extorquida mediante artifícios, o ex-voto revela os elementos da psicologia do milagre e do sistema de atitudes diante do perigo, da doença e da morte...” (VOVELLE, 1997, p. 24; 113).

Além de apontarmos a importância da preservação dessas imagens como documentos históricos, utilizá-los-emos como fontes para aproximarmos de um imaginário tanto mágico quanto religioso da sociedade estudada, mesclado de crenças, tradições e atitudes diante do sofrimento humano. Nesse sentido, o ex-voto situa-se no campo do estudo da memória social, por trazer informações do indivíduo

ou coletividade e por se tratar do testemunho de acontecimentos (OLIVEIRA, 2014, p. 9).

A prática ex-votiva é manifestada por diferentes classes sociais, e está diretamente relacionada à religiosidade popular. Segundo Cristián Parker (1996), as religiões populares são manifestações que traduzem à sua maneira, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das classes dominantes. Vista como produto simbólico de grupos sociais estruturalmente situados, a religião popular não é uma realidade a-histórica, isto é, livre de todo condicionamento social. Nesse sentido, os objetos ex-votivos artesanais são testemunhos válidos da religiosidade popular e da memória social brasileira.

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

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

Nessa perspectiva folkcomuncional⁶, o ex-voto aparece como uma confissão subjetiva, porém tem a capacidade de expressar pensamentos e opiniões

⁶ Na definição de Luiz Beltrão (1971, p. 15): “A vinculação estreita entre folclore e comunicação popular, registrada na colheita dos dados para este estudo, inspirou-me na nomenclatura desse tipo ‘cismático’ de transmissão de notícias e expressão do pensamento e das vindicações coletivas. Denominei-o *folkcomunicação*, definindo-o como o processo de intercâmbio de informações e

sobre a realidade social de um determinado grupo. E enquanto manifestação do universo popular, ele surge como elemento alheio ao discurso conceitual de matriz “cultura” e do modelo escatológico da igreja oficial. Há uma ruptura com a forma de expressar fé adotada pela instituição católica. Ou seja, o ex-voto é um veículo da linguagem popular e dos seus sentimentos. É precisamente nesse ritmo que pretendemos examinar os ex-votos oferecidos ao Divino Pai Eterno de Trindade, isto é – “Agradecimento a Deus e protesto contra dificuldades e apuros da vida” (BELTRÃO, 1971, p. 148).

Christiana Cabicieri Profice e Valéria Amim (2004) vão dizer que a folkcomunicação se efetiva através do uso dos meios não formais de comunicação, apoiado em processos folclóricos entendidos como canais de comunicação coletiva dinâmicos. Isto é, o povo utiliza a folkcomunicação para trocar e transmitir ideias, se auto informar. No desenvolvimento da concepção de folkcomunicação inaugurada por Beltrão, vem delineada a hipótese de que as mensagens folkcomunicacionais contestam a cultura dominante, ainda que inconscientemente.

De fato, podemos observar que uma das principais características da religiosidade popular, como encontramos nas romarias e nos ex-votos, está a ruptura com a forma de expressar fé e crença religiosa enquadrada pela Igreja Católica. Mesmo que elementos católicos sejam predominantes, fica clara a presença de apropriações populares e transformações efetuadas a partir da hibridização cultural (PROFICE; AMIM, 2004).

O ex-voto, assim sendo, é capaz de dar forma orgânica, materializar o sofrimento do devoto e seu desejo de cura. Ora, desse modo, não estamos diante de uma simples representação da relação entre crente e santo, do homem com o sobre-humano, do romeiro com o Pai Eterno, mas também das dificuldades existenciais de um grupo, do cotidiano e de sua maneira de suportar/enfrentar a doença, as desgraças e as coincidências negativas da vida... São temas relacionados às *sensibilidades*, conceito esse que “trouxe para os domínios de Clio a questão do indivíduo, da subjetividade e das histórias de vida” (PESAVENTO, 2005, p. 56).

1.2 Tempo e espaço sagrados

Para se abordar com mais precisão a proposta desta pesquisa, é interessante mencionar dois elementos fundamentais da História. O primeiro trata da ideia de “tempo”. O tempo não se define como algo vazio, a ser preenchido, mas apresenta uma construção social, permeada por significados que estruturam a cultura. O calendário, por exemplo, é um instrumento real desta construção. Esse tempo conduzido por significados encontra-se implicado com lugares que trazem à margem a memória do vivido por meio dos mitos e estórias. Assim, a definição de um tempo religioso, institucionalizado, facilita e justifica a legitimação de celebrações religiosas, sendo um recurso fundamental para a estruturação e permanência da religião no cotidiano da sociedade.

Distinto do homem profano, para Mircea Eliade (1957, p. 79), “o homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse tempo sagrado e indestrutível”. É como se fosse um *eterno retorno* do tempo mítico do qual se originou tal ritualização.

O segundo elemento corresponde ao “espaço”. Na distinção feita por Mircea Eliade entre espaço sagrado e espaço profano, o primeiro implica uma hierofania⁷, “uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1957, p. 30).

Segundo Croatto, o lugar sagrado é um espaço “recortado” dentro do grande espaço cósmico ou telúrico. Isto é, o espaço “recortado” vem a tornar-se um microcosmo, representativo do mundo em que a existência acontece. Desta forma, o templo se torna simbolicamente o centro e a valorização do mundo. É nesse espaço que o ser humano expressa de modo mais completo sua atitude religiosa através de diversos ritos (GROATTO, 2001, p. 347 apud BURMANN, 2009, p. 63).

Logo, o espaço das manifestações religiosas passa a existir – de certa forma – a partir de uma hierofania, “uma irrupção do sagrado”. Um território comum, profano, homogêneo, torna-se “qualitativamente diferente” do meio cósmico. Para Mircea Eliade, às vezes não é necessário sequer uma teofania propriamente dita, mas apenas um sinal qualquer já é o bastante para indicar a sacralidade do lugar. É o caso da *descoberta* de uma pequena medalha por um simples casal de

⁷ Quanto ao sentido deste termo, exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico: que “algo de sagrado se nos revela”. Ou “quando o sagrado se manifesta” (ELIADE, 1957, p. 17).

camponeses no ignoto arraial de Barro Preto. Ou seja, podemos inserir aqui o medalhão que deu origem à Romaria do Divino pai Eterno em Trindade de Goiás. A sua descoberta teve uma enorme significação religiosa, uma vez que houve uma modificação na conduta dos habitantes locais, e estes passaram a frequentar a “capelinha” e a rezar o terço constantemente (CARVALHO, 2009, p. 17).

É interessante notar como o espaço se modifica a partir de uma suposta manifestação sobre-humana. Com o passar do tempo, um desconhecido território se torna valorizado, “abençoado”, justamente por haver um mito. Os próprios moradores passam a olhar com outros olhos o seu humilde vilarejo, chegando a atribuir-lhe textos sagrados, como em II Crônicas, 7, 15-16: “Meus olhos estarão abertos e os ouvidos atentos à oração feita neste lugar. Pois agora escolhi e santifiquei esta casa dedicada a meu nome para sempre. Meus olhos e meu coração estarão nela todo o tempo”.

Além disso, a sacralização do espaço e do tempo está inerente ao mito de origem. Portanto, segundo Mircea Eliade, toda festa religiosa e todo tempo litúrgico representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico (GROATTO, 2001, p. 347 apud BURMANN, 2009, p. 63; ELIADE, 1957, p. 79).

E quem pode destruir a magnitude que o mito traz consigo⁸? O mito responde às questões mais intrincadas, mas para o homem religioso não há problemática alguma: “foi assim”, “é assim porque foi dito que é assim” (ELIADE, 1957, p. 84) e não existem interrogações sobre tal fato. “Um casal de lavradores simplesmente encontrou, às margens de um córrego, a imagem da Santíssima Trindade” e a partir da devoção ao Divino Padre Eterno, os *milagres* foram acontecendo e estão até hoje. Tudo isso é como se fosse uma prova da verdadeira presença do sagrado no arraial de Barro Preto, hoje Trindade. Participar religiosamente da romaria talvez seja reencontrar o passado mítico, do qual o Divino, através de uma pequena figura, fez-se presente.

De tal modo, o Pai Eterno é eternamente contemporâneo, porque todas às vezes que o fiel ritualiza o percurso de encontro à “Cidade da Fé”, o passado mítico se torna vivo. Pois o devoto estará novamente num espaço para ele santificado, e

⁸ Ainda para Mircea Eliade, um aspecto interessante do mito é que “revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo” (ELIADE, 1957, p. 84).

diante da mesma figura que – por algum mistério divino – aparecera aos pés de humildes camponeses.

Nos santuários católicos brasileiros esse fenômeno se externa de forma exuberante e, embora, às vezes combatido pela própria Igreja, prospera na força popular, criando mitos, superstições e rituais impostos pelos próprios fiéis que visitam tais lugares. O fiel católico, para reverenciar um sítio religioso, tem de encontrar ali, quase que necessariamente, ou uma aparição ou um “achado” do objeto cultuado, de forma maravilhosa, ou as duas coisas juntas (JACOB, 2000, p. 64).

Carlos Alberto Steil, em seu livro “O Sertão das Romarias”, acredita que existe um sentido de pertencimento e de comunhão entre os devotos de um determinado santo ou santa e a paisagem em que tal culto é constituído:

No movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (STEIL, 1996, p. 23).

A cidade de Trindade é um espaço constituinte de uma cultura religiosa. E de ano em ano ocorre a Festa do Divino Pai Eterno. Os santuários, as igrejas, a Rodovia dos Romeiros são locais de identificação dos símbolos inerentes ao sagrado. O simbolismo impregnado na “Cidade da Fé” se remete à origem e formação do arraial de Barro Preto, por sua vez envolvida na “misteriosa” descoberta de uma imagem miraculada. De tal modo, a ação de dar sentido aos tempos e lugares é um ato de criação e de exercício singular e único da humanidade, que utiliza a imaginação e fantasias para descobrir um certo sentido na vida, e principalmente encontrar uma saúde física e mental.

1. 3 Devoção ao Divino Pai Eterno de Barro Preto (Trindade)

A cidade de Trindade está localizada a 18 km de Goiânia, e a 200 km de Brasília. Conhecida pelos fiéis como a “Capital da Fé” ou “Cidade Santuário”, a

Festa do Divino Pai Eterno, cujo ápice ocorre no primeiro domingo de julho, reúne milhares de devotos que aproveitam a romaria para pagar promessas e agradecer as bênçãos recebidas⁹.

Segundo a tradição, por volta de 1840, em Goiás, existia em terras pertencentes à Campinas (ou Campininha das Flores), um humilde aglomerado urbano, conhecido como Barro Preto. Ali havia um senhor chamado Constantino Xavier e D. Ana Rosa, casal de camponeses. Certa vez, ao roçar o pasto próximo a um pequeno córrego, o casal encontrou uma medalha com a imagem da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. “Respeitosamente beijaram aquela Medalha” e começaram a rezar o terço diante da figura. Conforme o historiador Miguel Archângelo Nogueira dos Santos, o antigo arraial de Barro Preto, hoje Trindade, teria surgido e se desenvolvido em função dessa pequena medalha de aproximadamente 32 cm de altura.

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

Até mesmo na letra do Hino Oficial de Trindade está mencionado a relação entre o surgimento da cidade e o aparecimento do medalhão:

“Barro Preto” eras tu chamada:
Cor de teu chão! Senha de humildade,
Porém a medalha abençoada
Transformou-te em notável cidade.

Trata-se – no entanto – de um início caracteristicamente comum a muitas cidades brasileiras. Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1976, p. 53) cita, como exemplo, um relato feito por um redentorista da época:

⁹ Durante os nove dias que antecedem o primeiro domingo de julho, milhares de romeiros percorrem a pé os 18 quilômetros entre Trindade e Goiânia pela GO-060, conhecida como Rodovia dos Romeiros. A maioria deles faz o trajeto em uma Via Sacra para pagar promessas e agradecer graças alcançadas.

Algum proprietário faz doação de um pedaço de terreno a determinado santo e constrói uma capela. Em redor dela começam-se a construir casinhas, simples choupanas, porque em geral os primeiros habitantes constituem-se de gente pobre. Em seguida aparece uma pequena venda e surgem alguns comerciantes. Aumenta o número de habitações, algumas melhores, mas a maior parte bem modesta. E logo o político se interessa pelo lugar, instala-se uma autoridade, cuja tarefa principal é conquistar eleitores para partido...

A expansão da devoção à Santíssima Trindade de Barro Preto, segundo os testemunhos, justifica-se pelas graças obtidas pelos primeiros devotos, “sendo tais ‘milagres’ espalhados por toda província e até fora, possivelmente, por viajantes ou pelo relacionamento natural entre residentes da região com seus parentes de outras áreas” (SANTOS, 1976, p. 58). Por isso, o arraial era conhecido, desde 1854, pelo nome de Trindade de Barro Preto¹⁰. “A partir daí, a romaria de Barro Preto – povoado que contava à época apenas com uma dezena de casas – passou a movimentar as estradas esburacadas de Goiás, recebendo um sempre maior número de fiéis em peregrinação” (GALVÃO, 2014, p. 39).

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

Diante do crescimento dos relatos de milagres, houve também um acúmulo de objetos ex-votivos deixados pelos fiéis, principalmente durante a Romaria, no interior da igreja. Tais objetos, como vimos, tornaram-se símbolos do poder sobrenatural. Os ex-votos desobrigados na primeira capela, hoje alguns reunidos na Sala dos Milagres do Novo Santuário, foram consequências das crescentes peregrinações e da quantidade de milagres atribuídos à figura do Divino Pai Eterno de Barro Preto. Abaixo, imagens do Santuário de Trindade (imagem 1) e do suposto medalhão que deu origem à devoção ao Divino Pai Eterno (imagem 2).

¹⁰ Sobre a origem da cidade de Trindade e da devoção ao Divino Pai Eterno, veja: SANTOS, Miguel A. N. Trindade de Goiás: uma cidade santuário – conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro, 1976. Dissertação de Mestrado, UFG; JACOB, Amir S. A Santíssima Trindade de Barro Preto. Trindade: Redentorista, 2000.

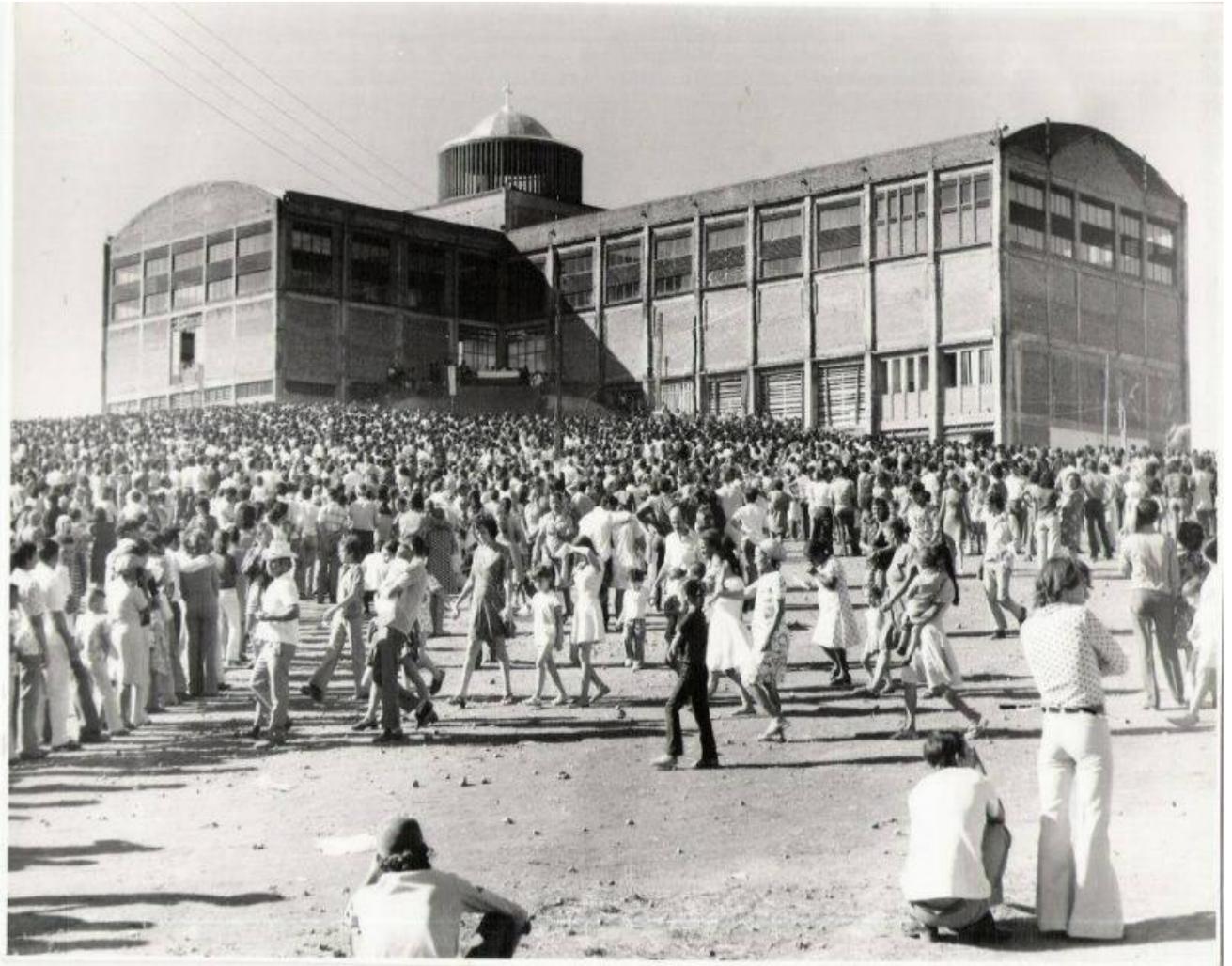


Imagem 1 – Santuário de Trindade, festa do Divino Pai Eterno na segunda metade do século XX. Imagem disponível no Museu Virtual de Trindade, (www.trindadetur.com.br).



Imagem 2 – *Suposto Medalhão original da Santíssima Trindade (32 cm de altura), sob domínio do Santuário de Trindade. Foto Marielly.*

2. DEVOÇÃO POPULAR E ROMANIZAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA EM GOIÁS

2.1 Religiosidade popular

A problemática do conceito de “cultura popular”, conforme já mencionado no prólogo, está na dificuldade de haver um consenso sobre o significado exato do termo “popular”. Muitos autores discorriam – e ainda discorrem – numa oposição erudito/popular, num sistema binário de racionalidade/afetividade e teorização/vivenciação, como se cada característica fosse exclusividade de um grupo social ou de um povo (FRANCO, 1991).

Tal postura, segundo Franco Junior, era nada menos que uma prolongação da visão antropológica do começo do século XX, que adotava os conceitos de “mentalidade racional” e “mentalidade pré-lógica”. Assim,

A constatação do simplismo dos sistemas binários civilizado/primitivo, racional/irracional, histórico/mítico, religioso/mágico e outros do tipo, provocaria importantes reflexões nas ciências humanas desta segunda metade do século. Acompanhando, aliás, a revisão epistemológica que ocorria em outras áreas do conhecimento, e que em suma revela os limites do modelo cartesiano. Como observou Blanché, um conhecimento dito objetivo é apenas aquele que é menos subjetivo que outro. A historiografia não ficou imune a tudo isso, e assumiu a subjetividade de seu discurso (FRANCO, 1991, p. 19).

Nesse sentido, a partir das contradições da segunda metade do século XX, “mais acentuada do que as dos séculos anteriores devido ao poder controlador e destruidor que o homem alcançou sobre a natureza e sobre si mesmo”, foi possível o surgimento de uma historiografia mais voltada para a análise do passado com uma perspectiva para o homem interior. Não fora necessário ignorar a vida material, com a qual está estruturalmente articulada, mas é a história dos sentimentos que se tornou o objeto central de estudo. “As ansiedades, as angústias, os medos, as esperanças, os sonhos, as utopias passam a ser os interesses básicos” dessa nova forma de se fazer História (FRANCO, 1991, p. 19-20).

Dessa maneira, foi deslocado o enfoque da história religiosa tradicional, centrada nas instituições e personalidades eclesiais, passando-se a valorizar mais o sentimento religioso que a religião propriamente dita. Na busca de minimizar

o jogo bipolar de erudito/popular, Franco Junior vai considerar que o ser humano é composto por razão e emoção, e que tanto a realidade vivida externamente, como a vivida oniricamente, estão sempre presentes simultaneamente. Em vista disso, proporá uma “religiosidade popular que não é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências” (FRANCO, 1991, p. 19-20).

A religiosidade brasileira desde tempos coloniais revelou-se imbuída de elementos diversos e, sobretudo, caracterizada pelo sincretismo. Tudo isso se deu graças às diferenças culturais que aqui conviveram – portugueses, indígenas, afrodescendentes entre outros.

No próprio catolicismo português já se encontrava um certo sincretismo religioso. Era um catolicismo de forte apelo aos santos, e também com a presença de forças da natureza. Destacam-se fortes práticas como as procissões e missas, as promessas, os ex-votos, um catolicismo mais afeito às imagens e às figuras do que ao espiritual, conforme explica Laura de Mello e Souza em “O Diabo e a terra de Santa Cruz” (1989). O catolicismo medieval europeu era impregnado de heresias e paganismo, estudados por Jacques Le Goff, recordando os templários e os cátaros nos seus repúdios à cruz.

Alguns autores vão dizer que houve certa busca de equilíbrio entre a religiosidade praticada pela população e o catolicismo de Roma na Idade Média. Sempre uma relação de tensão, na tentativa de “integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (MANSELLI apud SOUZA, 1989, p. 99). Essa tensão na religiosidade medieval europeia foi identificada por Carlo Ginzburg em oposições como “indivíduos cultos/camponeses; latim/língua vulgares; pintura/escultura; Cristo/santos; religião/superstição” (GINZBURG, 2001, p. 98).

Esses conflitos presentes na religiosidade medieval serão encontrados também no Brasil, isso devido à colonização portuguesa. Segundo Riolando Azzi (1977), dois tipos distintos de catolicismo influenciaram a formação do catolicismo popular no Brasil: de um lado, o catolicismo tradicional e, do outro, o catolicismo renovado. Características tais como “luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar” são atribuídos ao primeiro catolicismo. Provavelmente, trata-se de uma herança lusitana, pois, observando Gilberto Freyre em seu *Casa-Grande & Senzala*, o próprio

catolicismo português possuía uma peculiaridade, por ser uma mistura de elementos de diferentes povos,

Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do norte reformado e da própria Castela dramaticamente católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estêreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos cornudos” e as moças casadouras os “rochedos de casamento” (FREYRE, 1998, p. 21-22).

O catolicismo renovado consistia no fato de ser “romano, clerical, tridentino, individual, sacramentalista” (AZZI, 1977, p. 09). Seria o “Oficial”, dependente das diretrizes eclesiásticas e, devido ao reduzido número de pessoal qualificado, restrita a poucos.

Para Riolando Azzi, o chamado catolicismo popular seria então a mistura dessas duas vertentes religiosas apresentadas acima. Nessa perspectiva, algumas expressões foram herdadas do catolicismo tradicional como as procissões, romarias, votos e ex-votos, elementos vingados da religiosidade portuguesa, ao mesmo tempo em que os fiéis procuravam praticar – a seu modo – os atos oficiais da Igreja, como a missa dominical, batismos, sacramentos ou mesmo rezas, como as ladainhas utilizadas pelos filhos do Divino Pai Eterno, já no final do século XIX:

Que direi das rezas e ladainhas, que cada família promete lá ir cantar? Quantos arranhões no latim! [...] Mater Christi é: Matem a Cristo. Virgo Praedicanda = Virgem pé-de-cana. Virgo potens = vira o pote. Speculum justitiae = Espetem a justiça. Janua Coeli = Já não há céu. Stella matutina = Estrela da manhã (SILVA, 2007, p. 166).

O historiador Eduardo Quadros (2009) aduz que o deboche do bispo “deixa transparecer o esforço feito pela população para reproduzir a língua oficial da Igreja”. Como veremos adiante, “algo semelhante ocorreu no período da romanização” em Goiás. Apesar da espontaneidade da devoção popular, alguns elementos eram

fixados pela autoridade eclesiástica, detentora do poder, visando sacramentar as condutas consideradas supersticiosas.

João Fagundes Hauck corrobora ao dizer que nem tudo parecia espontâneo nas manifestações religiosas do povo, “[...] havia práticas impostas, sacralizando acontecimentos cívicos, principalmente para manter o caráter sacral da autoridade. Muitas devoções dos índios e dos escravos eram impostas pelos diretores de aldeia e pelos administradores dos escravos” (HAUCK, 1992, p. 117).

Para Hoornaert, a religiosidade popular no Brasil colonial seria o catolicismo praticado pelo gentio, indígenas e escravos. Aqui o catolicismo adquiriu novos contornos e significados, ao se mesclar por diferentes culturas. Houve, dessa maneira, espaço para o sincretismo religioso na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, porém absorveu novas características ao se defrontar uma com as outras.

Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto destes não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto aqui se distinguiu do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes. Orixás guerreiros, como Ogum, ganharam destaque aqui, diferente dos de cunho agrícola mais cultuados na África, como Onilé (MACEDO, 2008, p. 3).

Dentre os principais traços dos aspectos peculiares da religiosidade na colônia portuguesa, podemos destacar o culto intenso e íntimo dos santos, o número excessivo de capelas, a teatralidade da religiosidade, certa irreverências nos costumes religiosos, além de sincretismos de inúmeras etnias que viviam na colônia, perfazendo um verdadeiro mosaico do qual representa o catolicismo popular colonial. Tudo isso era um escândalo aos olhos de alguns observadores estrangeiros (MACEDO, 2008, p. 3-4).

Dentre os significados assumidos pelas procissões e ex-votos no Brasil Colonial, Laura de Mello e Souza utilizou a expressão “economia religiosa” para explicar a relação que a população tinha com os oragos do catolicismo. Era como se houvesse uma espécie de contrato entre o indivíduo e o santo. Caso atendesse os pedidos, o santo receberia uma oferta (por exemplo, um ex-voto) em agradecimento à graça alcançada. Em situação contrária, o santo (ou o orago de devoção) poderia ser alvo de injúrias, blasfêmias ou até mesmo torturas: pancadas, a imagem do

santo era deitada com a face para baixo e se tratava de colocar uma pedra em cima dela ou deixá-la em quarto escuro (MOTT, 1997, p. 187-188). Assim sendo, “o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que [...] pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação” (SOUZA, 1989, p. 115).

A partir das acusações de heresias relatadas pela Visitação do Santo Ofício ao Brasil, Laura de Mello e Souza consegue retratar em sua obra o tipo de religiosidade que predominava na Colônia. É o caso da acusação ao Fernão Cabral de Taíde, senhor do engenho Jaguaripe:

Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como “Santinho”, ora como “Filho de Santa Maria”. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que “dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira”. Os adeptos da Santidade diziam “que vinham emendar a lei dos cristãos”, e, ao fazer suas cerimônias “davam gritos e alaridos que soavam muito longe arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado”. “Santa Maria”, ou “Mãe de Deus”, batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor de Jaguaripe costumava frequentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo “que fazia aquilo por adquirir assim gente gentia” (SOUZA, 1989, p. 95).

Para Vainfas (apud MACEDO, 2008, p. 5), Fernão Cabral não seria o único que permitia manifestações heterodoxas do catolicismo colonial em suas terras, apesar de transparecer que ele objetivava apenas angariar mais mão-de-obra indígena para seu engenho de açúcar em Jaguaripe. Contudo, tanto portugueses, como mamelucos e alguns negros, observa Vainfas, praticavam a adoração à “santidade”. Certamente, há nessa tolerância um aspecto de controle social, uma vez que as autoridades eram insuficientes na colônia e distavam-se consideravelmente da metrópole. Além disso, a falta de livros e universidades no Brasil colonial contribuiu de algum modo para o livre alastramento do catolicismo confrontado com costumes diversos dos colonos, escravos e indígenas.

Para obter sucesso na catequização, a Igreja Católica teve que negociar com elementos indígenas. Houve, contudo, resistência por parte da religiosidade

indígena, uma “inconstância na alma”, ora aceitava entusiasticamente a nova religião, ora a rejeitava. Por vezes exibindo “maus costumes” aos olhos dos inacianos que deveriam ser combatidos, descritos por Antônio Vieira como “canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial instável” (CASTRO apud MACEDO, 2008, p. 6).

Por conseguinte, era necessário um longo processo de adaptação e reinterpretção de hábitos e costumes cristãos com as culturas indígenas. Conforme assinala Castro, a missa dominical, a prática de sacramentos, começando pelo batismo, tudo isso conflitavam com os sentimentos de tradições indígenas. Por exemplo, a água batismal era recusada pelos índios, pelo fato de ser associada à morte (CASTRO apud MACEDO, 2008, p. 6).

Os indígenas costumavam celebrar a chegada de pajés e feiticeiros. Havia muita ansiedade e “ao recebe-lo, limpavam o caminho, edificavam um tijupá em que ele se recolhia com seus maracás e outros aparelhos prestigiosos”, relata Capistrano de Abreu. Para o historiador, essas festividades criavam um clima semelhante ao carnaval, com sua permissividade a embriaguez, muita comida e dança. Em termos morais, esses rituais serviam para lhes reforçar uma unidade de crenças e ritos que não tardou em ser usado pelos jesuítas a misturar com crenças e símbolos cristãos em procissões festivas (CAPISTRANO apud RIOS, 1994, p. 22).

É interessante ressaltar, além disso, que o pajé também tinha a função ou o poder de curar doenças, liderava os sacrifícios da comunidade e acompanhava as almas dos mortos ao outro mundo, por meio de êxtases, isto é, sua capacidade de “sair” do corpo. Entre os indígenas, a doença era vista como uma perda de alma, e o líder tinha de averiguar, conforme apontou Mircea Eliade: “se a alma do doente extraviou-se para longe da aldeia ou se foi raptada por gênios malévolos e está aprisionada noutro mundo” (ELIADE, 2005, p. 254).

Era comum o uso de amuletos e talismãs. Poderia ser uma pedra preciosa, uma raiz, uma flor, um osso, ou elementos do cristianismo como bentos e medalhas católicas. Serviam para estimular a saúde, impedir os perigos e proteger contra as

influências negativas, ou afastar infortúnios no plano espiritual, como o espírito mau, o Jurupari¹¹.

Quanto aos afrodescendentes,

As crenças africanas aqui ganharam contornos peculiares aos do continente africano. Abarcam-se crenças como a religião dos orixás, o candomblé dos nagôs, antecidos no Brasil pelos bantos, com o candomblé congo e angolano, assim como o candomblé-caboclo que inseriu elementos da sociedade brasileira, como o índio, no seu panteão, incorporando lendas indígenas locais como a do tambor-de-mina no Maranhão e da encantaria no Pará. Crenças que ganharam contornos próprios do africano, inseridos num novo ambiente social (PRANDI apud MACEDO, 2008, p. 12).

Os antropólogos costumam classificar em três grupos principais os africanos que aportaram no Brasil:

Os de cultura sadanesa: iorubás advindos da Nigéria (Nagô, Ketu etc.); povos do Benin (Gêge, Ewe Fon) e os Fanti e Ashanti do Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Gâmbia e Guiné; Bantus, vindos do Congo, Angola e Moçambique; Sudaneses islamizados como os Fulanis, Haussás, Mandiga etc. (COSTA, 2001, p. 327).

Logo, era natural a peculiaridade dos cultos africanos, uma vez que aqui misturaram e conviveram uma multiplicidade de etnias. Dentre as contribuições culturais africanas à religiosidade brasileira, o intercâmbio entre esses grupos gerou inúmeros cultos como, por exemplo,

- Macumba, praticados, sobretudo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo;
- Batuque, Rio Grande do Sul, de origem banto como a anterior;
- Casa de Mina, praticados por Nagôs no Maranhão;
- Candomblé, na Bahia por sudaneses;
- Encantaria ou pajelança, no Amazonas e Pará, misturados com cultos indígenas;
- Catimbó, no Nordeste brasileiro, com influências africanas, indígenas e do catolicismo popular europeu;

¹¹ Uma figura mitológica dos povos indígenas da América do Sul. Era bastante difundido na época da chegada dos primeiros europeus ao continente. Visando a combatê-lo, os missionários católicos passaram a associar Jurupari ao diabo cristão. “Os jesuítas, procurando catequizar os mais propensos à aculturação católica, separavam as crianças da tribo, os curumins, e souberam combinar a crença animista deles da entidade maligna, o Jurupari, associando ao mal cristão designado como o Diabo. Jurupari, presente entre os indígenas, assegurava a ordem pelo temor vindo da mata, ameaçando pegar meninos e mulheres desobedientes” (MACEDO, 2008, p. 7).

- Umbanda, culto influenciado pelo espiritismo kardecista baseado na ideia de “reencarnação”, em religiões afro-brasileiras, cultos indígenas e no catolicismo popular;
- Xangô, difundida no Nordeste (COSTA, 2001, p. 327-328).

É oportuno observar que os espíritos afro-brasileiros cultuados tinham mais o caráter de guerreiros e de justiça, como Ogum e Xangô, respectivamente, além de Exu, o mensageiro intermediário, orixá identificado pelo catolicismo com o Diabo, por isso marginalizado e até hoje mal-visto pela sociedade (SOUZA, 1989, p. 94). Laura de Mello e Souza ainda enfatizou o conhecimento que africanos, índios e mestiços tinham das ervas e de rituais de curas, como para desfazer feitiços, quebranto e mau olhado (SOUZA, 1989, p. 166).

Em Casa-Grande & Senzala, Gilberto Freyre utilizou o termo “catolicismo luso-brasileiro” para exprimir o formato adquirido pelo catolicismo no país durante o período colonial, uma mistura de elementos portugueses, com influências africanas e indígenas:

No século XVII mesmo no XVIII, não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos; às vezes, rezas quase sem fim, tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, santo-antônios, pendurados no pescoço, todo o material necessário às devoções e às rezas... Dentro de casa, rezava-se de manhã, à horas das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos; os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. Havendo capelão, cantava-se: *Mater purissima, ora pro nobis...* Ao jantar, diz-nos um cronista que o patriarca benzia a mesa e cada qual deitava a farinha no prato em forma de cruz. Outro benziam a água ou o vinho fazendo antes no ar uma cruz com o copo. No fim davam-se graças em latim... Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos... Quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar o *Magnificat*, a oração de São Brás, de São Jerônimo, de Santa Bárbara. Acendiam-se velas, queimavam-se ramos bentos (FREYRE, 1998, p. 651).

Em síntese, Thales de Azevedo (Apud RIOS, 1994, p. 39) classificou o catolicismo popular brasileiro da seguinte forma:

- (1) um corpo de noções ou crenças derivadas do catolicismo “oficial”, mas empobrecida no seu conteúdo dogmático e moral, sobretudo na

menor importância atribuída à salvação; (2) um sistema ético em parte resultante do modelo formal, mas do qual se despreendem certos elementos, entre os quais se nota a ausência do pecado; (3) a significação secundária que se atribui aos sacramentos, do que resulta a minimização do papel do sacerdote, encarado muito mais como um provedor de serviços religiosos do que um mediador entre Deus e os homens; (4) a ênfase no culto propiciatório dos santos, considerados seres benevolentes e milagrosos – que constituem uma hierarquia prenatal, na qual tendem a confundir-se Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos canônicos; e (5) uma liturgia doméstica ou localizada em determinados santuários.

Como herança do catolicismo europeu, os aspectos principais ficariam por conta dos atos religiosos em que sobressai a “piedade autônoma” do povo – as romarias, procissões, as promessas, as novenas, os ofícios... No catolicismo popular, “com frequência as solenidades de culto, como manifestações sociais, uniam o sagrado e o profano”. Além disso: “A festa religiosa consistia em missa, procissão, fogos de artifício, quermesse, danças e jogos”, características equivalentes à religiosidade lusitana (AZZI, 1977, p. 17).

Para qualquer circunstância havia uma reza. Como bem sublinhado por Hauck, a magia e a feitiçaria, já comuns em Portugal, penetraram aqui como passagem indiscutível, aceito não só pelos brancos, mas também por padres. Conforme o mesmo autor:

Celebrava-se solenemente a bênção do engenho, no início do corte de cana. O parto, sempre temido por mães excessivamente jovens, era rodeado de devoções e ritos mágicos. Para mordedura de cobra recorria-se a vários expedientes, acompanhados de determinadas orações; contra as tempestades serviam as palmas bentas no domingo de Ramos e a invocação de São Jerônimo e Santa Bárbara. Não faltavam simpatias para encontrar animais perdidos (HAUCK, 1992, p. 117).

No Brasil Imperial, “muitas práticas religiosas que apareciam nas festas, principalmente as de origem africana, em que se misturava o sagrado e o profano, deixaram aos poucos o campo da religião e passaram para o folclore”. Na religiosidade popular, o sobrenatural é sentido de um modo muito peculiar e facilmente acessível. “As relações homem-sagrado tornam-se diretas” (HAUCK, 1992, p. 115). No livro “A Santíssima Trindade de Barro Preto”, o pesquisador Amir Salomão Jacob descreve que: “A primeira impressão, que depois vi ser corriqueira,

foi de intimidade entre devoto e a Divindade. Da parte do fiel há uma total liberdade de chegar, falar, gesticular, como se fala a uma pessoa. Não há constrangimento algum” (JACOB, 2010, p. 306).

Alguns objetos são intermediários entre o fiel e o “alto”. Como foi dito acima, os devotos utilizam-se de imagens, fitas, medalhas, rosários, bentinhos, patuás, benzeções. Havia os rituais que garantiam proteção contra tudo, doenças, fantasmas,¹² animais peçonhentos, mau-olhado, quebranto, feitiço. E mais: “Contra inimigos havia orações bravas, que não eram para ser rezadas, mas levadas ao pescoço, em bentinhos ou patuás, ou pregadas atrás das portas da casa” (HAUCK, 1992, p. 112).

Desde o período colonial, as graças e os milagres são agradecidos com os ex-votos: representações da intervenção divina na vida do ser humano, normalmente através de pinturas, esculturas, cartas ou fotografias. Para isso, foram criadas, junto aos santuários, as denominadas “salas dos milagres”, espaços onde são depositados esses objetos-votivos.

É justamente desse convívio e mistura de crenças, de culturas, “superstições” e religiões diferentes que nascerá uma nova religiosidade. O catolicismo no Brasil se imbuíu de festividades e foguetórios, animando uma população mal regida por um clero escasso e inculto. Os padres eram distribuídos de modo irregular pelo território brasileiro, concentrando sempre no litoral, nas cidades maiores, de mais fácil assistência e remuneração (MACEDO, 2008).

Sobre tal isolamento do episcopado brasileiro no período colonial, Riolando Azzi ressalta três aspectos importantes: “a escassez de bispos, as longas vacâncias entre um período e outro e a profunda dependência dos bispos do poder real”. E acresce:

Já desde o início da época imperial os bispos se tinham dado conta das dificuldades para levar avante a obra da reforma católica, pelos muitos entraves colocados pelo poder civil, ao qual a Igreja estava vinculada pelo Padroado. Com a Questão religiosa isto se tornou ainda mais evidente, e diversos bispos declararam-se protos a sofrer a prisão e a morte para cumprirem com seus deveres pastorais (AZZI, 1977, p. 113).

¹² Segundo Hauck, existia um misto de medo e familiaridade com os mortos. Temia-se a “presença” do morto. “Almas e espíritos das matas, crenças dos índios e dos negros, confundiam-se na mente do povo” (HAUCK, 1992, p. 116).

Somente a partir do século XIX que o episcopado, isto é, o “catolicismo renovado”, passa a ter uma ação verdadeiramente efetiva no Brasil. Conforme Hugo Fragoso:

Da atuação do episcopado brasileiro nesse período, merece destaque especial o que se poderia chamar de movimento de “reforma”. Aliás, o esforço para fazer valer na Igreja do Brasil os princípios do Concílio de Trento é mesmo a característica principal da atuação do nosso episcopado no Segundo Império (FRAGOSO, 1992, p. 184).

Os principais objetivos dos bispos reformadores envolviam especificamente um encurtamento das relações com a Igreja Romana, a formação sacerdotal e a instrução do povo. Na análise de Riolando Azzi, a preocupação básica do episcopado frente às expressões da religiosidade popular, além da “necessidade de elevar o nível da formação religiosa do povo”, era a “necessidade de separar o sagrado do profano, o religioso do festivo, o espiritual do social” (FRAGOSO, 1992, p. 185; AZZI, 1977, p. 10,11).

A partir da segunda metade do século XIX, o papel da Igreja Católica e, conseqüentemente, o chamado catolicismo popular, sofrerão mudanças em função da nova relação dos missionários católicos com a sociedade brasileira. Assim, algumas orientações vindas do alto clero romano vão modificar (ou tentar “purificar”, romanizar) as diversas expressões e manifestações religiosas existentes no Brasil.

2.2 Romanização em Goiás

“Um trabalho tão amargo e tanta estupidez é só para um redentorista”

A romanização¹³ da Igreja e das manifestações religiosas no Brasil se deram a partir do século XIX, no Brasil Império, devido a uma maior aproximação da Igreja local com Roma e “à ação dos chamados bispos reformadores, no que se insere o

¹³ “O empenho dos bispos na implantação do modelo de Igreja do Concílio de Trento e a ação das congregações estrangeiras no meio do povo ficaram conhecidos como Movimento de Romanização da Igreja no Brasil” (REINATO, 2010, p. 14).

clero secular, auxiliados por congregações europeias”. Dentre as principais características da reforma, os bispos visavam cuidar com mais rigor os rumos do credo católico, uma vez que se encontrava mais leigo que clerical, pois o catolicismo ficava mais sob os cuidados dos fiéis, escapando na maioria das vezes da doutrina oficial do catolicismo. Reorganizar a administração, a liturgia e a doutrina católicas. Vale lembrar que o clero, até esta época, estava mais envolvido com irmandades e confrarias, resultando num catolicismo popular com festas e expressões familiares e domésticas próprias (SANTOS, 2008, p. 348-349).

Segundo Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1976), o movimento de reforma da Igreja Católica teve início, em Goiás, na segunda metade do século XIX, por D. Domingos Quirino de Souza (1860-1863), a quem coube o papel do início da organização da diocese, que há seis anos estava sem bispo. Em seguida, D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876) assumiu o bispado, onde fundou um seminário de formação sacerdotal e também introduziu na província o sistema de visitas pastorais, exigidas pela legislação tridentina e pelo movimento da reforma católica no Brasil, além do uso de cartas pastorais para transmitir sua orientação à vasta diocese, que abrangia, na época, toda a província de Goiás e parte do sul de Minas Gerais: o Triângulo Mineiro.

Após cinco anos em vacância, D. Cláudio José Gonçalves Ponce Leão, da Congregação dos Lazaristas, assumiu o bispado em 1881. Durante seu episcopado, houve a reabertura do seminário Santa Cruz, além de ordenar vários sacerdotes, adquirir uma residência episcopal, fundar conventos dominicanos e demais iniciativas objetivando a reforma católica (SILVA, 2000, p. 73).

Contudo, o processo de romanização da Igreja Católica em Goiás teve seu apogeu com o episcopado de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). Sua trajetória é marcada pelo seu férreo empenho pela Reforma Católica, de atritos com parte da população local e de dissabores que resultaram na decisão de ouvir seus subalternos clérigos e se instalar em Uberaba, prosseguindo, de lá, na direção da diocese que envolvia Goiás (SANTOS, 2008, p. 351). Proclamada em 1889, a República afastou o governo das preocupações de ordem religiosa, deixando os problemas de culto e devoção católica exclusivamente na mão da hierarquia eclesiástica (AZZI, 1977, p. 35). Com sua mentalidade europeizada e tridentina, o

bispo D. Eduardo “espelhava a filosofia da Igreja Católica nesse momento” (SILVA, 2000, p. 73).

Sua passagem pelo estado foi cheia de conflitos religiosos e políticos, uma vez que intentava promover uma verdadeira “reforma do catolicismo goiano”, através de transformações das práticas do catolicismo popular, e do controle das administrações e finanças da diocese (GOMES FILHO, 2012, p. 136).

Segundo o historiador Miguel Archângelo dos Santos, “Ao receber a administração do Santuário, após a supressão do Padroado, o Bispo D. Eduardo se defrontou com três problemas de imediato: a administração do cofre, a administração do patrimônio e a ‘cristianização da romaria’, consoante expressão do próprio bispo” (SANTOS, 1976, p. 90).

Em gosto de 1891, o bispo D. Eduardo chegava à Uberaba, primeira cidade de sua diocese. Em seguida, esteve em Campininhas - hoje Campinas, bairro de Goiânia -, e no local da festa do Divino Pai Eterno de Barro Preto. Em seus relatos, ele descreve sua visita ao Santuário do Pai Eterno, “no qual”,

[...] durante a viagem iam os goianos falando-me, por verificarem ali milagres extraordinários e onde o povo venera um grupo de imagens, representando a coroação de Nossa Senhora no céu, mas que apelidam imagem do Divino Padre Eterno. Àquele santuário acodem anualmente romeiros de todo o estado de Goyaz e fora dele para levarem suas ofertas, cumprirem suas promessas e assistirem à festa que se celebra no primeiro domingo de julho (SILVA, 2007, p. 86).

Tempos depois, ao conhecer mais de perto a “afamada” festa de Barro Preto, o bispo acrescentou a seguinte observação em relação à “romaria dos beócios”, nome do qual se referia à Romaria do Divino pai Eterno:

Como sempre, em lugares de santuário há sempre jogos, bersundelas, brequefestes e reúnem-se as bilhardonas e as calonas de todas as freguesias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas, que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafinas para saciarem a sua luxúria e executarem as suas vinganças; de sorte que não há ano algum em que não haja assassinatos e ferimentos graves (SILVA, 2007, p. 86).

Quanto ao problema da administração financeira, segue o que D. Eduardo observou:

A renda anual do santuário é avultada, e dela até a minha chegada era dona e proprietária uma comissão de três indivíduos, a que davam o nome de Irmandade!! Irmãos de mesa, irmãos do cobre é que eles eram.

De pobres tornaram-se ricos fazendeiros, dono de imensas terras e de abundante gado (SILVA, 2007, p. 86).

Na busca de medidas reformadoras para a Igreja, D. Eduardo viajou em 1893 à Europa, com o intuito de trazer sacerdotes para lhe ajudar na administração dos Santuários da Diocese. Os missionários Redentoristas foram então convocados pelo bispo, chegando à Trindade em 1894¹⁴. Os objetivos de D. Eduardo eram cristianizar a Romaria e administrar o Santuário do Divino Pai Eterno, então pertencente à paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Campinas. Para Miguel Archângelo dos Santos, em sua tese sobre as atividades dos Redentoristas em Goiás (1984), o objetivo essencial desses missionários era substituir os valores da religiosidade popular por aqueles do catolicismo oficial ou tridentino.

Segundo dissertação de Gomes Filho, as primeiras dificuldades enfrentadas pelos missionários redentoristas em Goiás se referem às diferenças culturais e linguísticas. De tal modo, o primeiro missionário a iniciar seus trabalhos no estado foi o próprio superior da missão Gebardo Wiggerman que aprendeu o português com facilidade, devido ao seu conhecimento do espanhol. Já os demais padres, demoraram algum tempo para se adaptarem ao novo idioma. Os trabalhos redentoristas só foram iniciados de fato no Brasil a partir de 1898, justamente por questões linguísticas e culturais (GOMES FILHO, 2012, p. 139).

Assim, conforme os próprios depoimentos do bispo, os primeiros redentoristas que aqui chegaram, tinham plena consciência da dupla finalidade de sua função: uma de ordem religiosa, as sagradas missões, orientação espiritual dos romeiros; e outra de ordem financeira, isto é, administração dos santuários e das rendas dos santuários.

Para Robson Rodrigues Gomes Filho, a vinda da Ordem dos Redentoristas para Goiás revela um contexto político, econômico e religioso peculiar: com o fim do regime de padroado, o controle das devoções populares, tanto quanto das manifestações religiosas não-católicas, foram de fundamental importância para a

¹⁴ Os missionários redentoristas também se instalaram em São Paulo, para o controle da romaria de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte.

manutenção da hegemonia católica local. Para isso, a Igreja buscava o monopólio e “usos” dos “bens de salvação” (GOMES FILHO, 2012, p. 132).

Inicialmente, os missionários redentoristas realizavam suas missões através das “desobrigas”¹⁵ em lombos de burros pelo interior do estado. Nos primeiros 20 anos, as missões foram marcadas por embates e fortes resistências populares. Segundo Vaz,

Em abril de 1895, contrariando às determinações de D. Eduardo “saiu à rua um bando precatório, conduzindo emblemas religiosos, vociferando injurias contra o bispo, contra o clero e contra a religião catholica”. Esses acontecimentos expressavam uma reação do povo contra um clero estrangeiro, muito diferente do antigo clero goiano da época da Independência e das primeiras décadas que sucederam a esse evento, liberal e intrinsecamente ligado à cultura e à maneira de viver do povo (VAZ, 1997, p. 120).

Nesse período, havia clara ausência das autoridades eclesiásticas não só em Goiás, mas em todo território brasileiro, facilitando a impregnação de elementos mais próximos da piedade popular¹⁶. Desse modo, surgiram construções e supervisões de igrejas e capelas por irmandades leigas, daí como as manifestações espontâneas do povo, entre romarias, rezas, festejos, dramas e feiras. Conforme Santos (2009, p. 348),

Fazia parte da reforma da Igreja cuidar com mais rigor dos rumos do credo católico, até então mais leigo que clerical, pois o catolicismo ficava mais sob responsabilidade dos fiéis, o que escapava da doutrina do catolicismo oficial. O catolicismo reformado foi estabelecido no Brasil pelo empenho do clero em reorganizar a administração, a liturgia e a doutrina católicas, na tentativa de tomar as suas rédeas. O clero, até esta época, estava envolvido com irmandades e confrarias, e a influência delas resultou no catolicismo popular com festas e expressões familiares e domésticas próprias.

Segundo Leni Caseli Anzai (1985), no Município de Goiás, nas três primeiras décadas do século XX, havia sempre um elemento de religiosidade. A participação

¹⁵ As “desobrigas” eram trabalhos religiosos realizados pelos redentoristas no interior do estado de Goiás, a partir do qual mantiveram um contato bastante próximo com a população sertaneja.

¹⁶ Em Barro Preto, no período que vai de 1878 a 1890 não há registros de atuação de sacerdote. Possivelmente, isso ocorreu devido à vacância de vigários na Paróquia de Campinas, mesmo ali não há registros nos livros paroquiais. “A presença de Bispos e Sacerdotes, em Barro Preto, foi relativamente escassa, limitando-se praticamente a assistência religiosa por ocasião da Festa, no exercício eclesiástico apenas e sem participação alguma na administração temporal do Santuário” (SANTOS, 1976, p.88).

comunitária era indispensável nos dias dedicados aos santos. Mesclava-se, durante os festejos, elementos sagrados com o profano. Como as pessoas possuíam escassos meios de distração, era aí uma verdadeira oportunidade para os divertimentos coletivos.

Devido à pouca assistência eclesiástica no decorrer do ano, a população dessas regiões mais distantes aproveitava os períodos de desobriga, quando os padres passavam pelas fazendas, para sacralizar uniões há tempos consumadas. Durante essas desobrigas, geralmente em maio, uma vez por ano ou de dois em dois anos, eram celebrados, além dos casamentos, batizados, comunhões, confissões e missas.

Em 1902, na Missão em Ribeirão (Guapó), com cerca de 400 habitantes, foram feitas 20 pregações, 150 comunhões e 130 confissões. Contudo, ressalta o cronista: “ficam ainda muitos escândalos para serem removidos”. Em Rio Verde, com cerca de mil habitantes, foram registrados 435 comunhões e 400 crismas. Também “alguns matrimônios foram revalidados” (ÂNUAS, 1994, p. 121-122). Em 1917, a missão em Pouso Alto, apesar de ser “um povo frio em matéria de religião”, com 16 pregações dos padres Luís e Eugênio, resultou em 196 confissões, 214 comunhões e 3 legitimações.

Segundo a pesquisa de Leny Caseli Anzai (1985, p. 148), a missa na roça era celebrada em latim. Conforme o depoimento de uma velha moradora que viveu em Goiás nesse período:

“[...] a missa era em latim. Só a missa. Mas havia, no final das rezas, um ofertório em latim, e esse ofertório estava a cargo de meu avô, que sabia o seu latim porque tinha sido criado e ensinado por um padrinho e tio padre, que foi o cônego Couto. E tinha um ex-escravo, que foi cria do padre Davi, no arraial de Mossâmedes, perto do Paraíso, um antigo aldeamento de índios caiapós. Ele também, acostumado ao padre Davi, com o padre Davi a responder à missa, ajudar a missa, era o sacristão, engrolava também o seu latim”.

Já vimos, acima, o deboche do bispo D. Eduardo em relação ao esforço feito pela população para produzir a língua oficial da Igreja. Em seu livro “O pito Aceso”, Pedro Gomes registra uma ladainha, em latim, tirada por uma rezadeira, à cabeceira de um doente, em que podemos notar como os fiéis “engrolava” o seu latim:

Cristi injôo de nóois
 Espia o santo Deeus
 Filho rebentô o mundo de Deus
 Ooora... pro noo... bis

Santa trinta-e-um Dei
 Santa Mariia
 Santa da geente
 Ooora... pro noo... bis

Matri é triiste
 Matri inviô a lata
 Matri tramela... ata
 Ooora... pro noo... bis
 Matri sarva a toora
 Viva Veneraando
 Viva o pé de caana
 Ooora... pro noo... bis

Viva o pote
 Viva o creene
 Viva Zé fidéelis
 Ooora... pro noo... bis

Estela mata a tiina
 Refugo o pé catooro
 Com sola até afritooro
 Ooora... pro noo... bis
 Regina partiu a caara
 Regina bofetaada
 Regina aberta o loro
 Ai, meu Deus, que atolo
 A precata imunda,
 Passe o nó no domine
 (GOMES, 1942, p. 30)¹⁷.

Segundo pesquisa de Andréia de Castro Galvão que analisou o jornal “Santuário da Trindade” (1922-1931) e os discursos de normatização das festas religiosas em Goiás, em particular a Festa do Divino Pai Eterno,

O aval da Igreja nem sempre era necessário para os cultos nascidos sob tais circunstâncias, as pessoas afluíam a estes locais e à medida que se espalhava a notícia de alguma graça recebida, a santa ou santo “milagreiro” ganhava fiéis e o fluxo aumentava. Percebe-se que

¹⁷ Em latim: “Christe, exaudi nos/ Spiritus Sancte Deus/ Fili Redemptor mundi Deus/ Ora pro nobis/ Sancta Trinitas, Unus Deus/ Sancta Maria/ Sancta Dei Genitrix/ Ora pro nobis/ Mater salvatoris/ Virgo clemens/ Virgo fidelis/ Ora pro nobis/ Stela matutina/ Refugium peccatorum/ Consolatrix afflictorum/ Ora pro nobis/ Regina Patriarcharum/ Regina Prophetarum/ Regina Angelorum/ Agnus Dei, qui tollis/ peccata mundi,/ Parde nobis, Domine” Venha a nós o Vosso reino: Manual de Piedade. São Paulo. s/n, 1946, p. 45. In: ANZAI. 1985, p. 150.

nesses ambientes de espontânea devoção, pôde florir, mais facilmente, o catolicismo popular, numa mistura de manifestações oficiais com aquelas consideradas extraoficiais, segundo a Igreja Católica (GALVÃO, 2014, p. 37).

Diversos relatos descrevem o estupor e a reação dos eclesiásticos e viajantes diante da espontaneidade presente na Festa do Divino Pai Eterno de Trindade. Pois, segundo esses registros, em meio às preces, cantos, ladainhas e batizados, do lado de fora da igreja, nas ruas e praças, pessoas conversavam, cantavam, gritavam, jogavam, comiam, bebiam e tocavam todos os tipos de instrumentos em total algazarra. E apesar do espaço “santificado”, o instante permitia a mistura da devoção e do lazer, do sagrado e do profano.

Segundo o viajante Oscar Leal, ao visitar a Festa em 1890, Barro Preto apresentava um aspecto soberbo. Havia gente de todo tipo, de todas as classes. Curiosos e devotos se misturavam a negociantes, especuladores e jogadores:

Calculo sem exagero em quinze mil pessoas que ao todo para lá haviam ido de várias localidades. Durante esta festa assistimos a verdadeiros actos de fanatismo ou bestialismo – mulheres que se arrastavam de joelhos, que carregavam pedras à cabeça e tanta cousa semelhante, que nem vale a pena mencionar.
[...] Até alta noite, só se ouvia ao longo da vasta praça as vozes dos fiéis que em grupos se arrastavam de joelhos ao redor da igreja. Nunca ouvi cantares e vozes tão ratonas como n'esta ocasião (LEAL apud MAIA, 2004, p. 95).

Muitas promessas eram feitas para obterem de Deus coisas contrárias à moral cristã, como vinganças, divórcios e adultérios, escreveu D. Eduardo (2007, p. 165-166). O clérigo ainda comenta que os devotos de “*tal*” Divino Padre Eterno,

Em sinal de agradecimento fazem longas jornadas, às vezes a pé, e lá vão para dependurarem nas paredes da igreja quadros representando ao vivo os milagres feitos, facas, pistolas e membros do corpo feitos de cera virgem, até mesmo os genitais. Há quem prometa exhibir ao público as partes do corpo, até mesmo as pudendas, em que tiveram qualquer doença, e essa exibição, que chama logo a atenção dos romeiros, chamam um “milagre”.

E assim completa:

Quanta indecência! Quanta ignorância! (SILVA, 2007, p. 166).

Outros redentoristas também deixaram seus depoimentos a respeito dos excessos da Devoção ao Divino Pai Eterno. O historiador Miguel Archângelo dos Santos cita uma crônica do início do século XX:

Incessantemente se revezam os romeiros no beijamento das fitas que pendem da imagem milagrosa e na oferta de esmolos... Cantando ou rezando, grupos de 20 a 30 pessoas percorrem com vela acesas os arredores da igreja e nela entram dirigindo-se ao altar. Isto se prolonga até a meia noite e além para as duas horas da madrugada. E quando se fecha a igreja e se recolhem as esmolos... São muitas as oferendas, constantes de dinheiro, café, arroz,ovelos de lã... São oferecidos burros, cavalos, bois e vacas que são leiloados, indo o dinheiro apurado para o Divino Padre Eterno... (SANTOS, 1976, p. 126.)

Percebe-se o tom jocoso e depreciativo do bispo em relação aos ex-votos pendurados nas paredes da igreja. A prática ex-votiva causava certo horror aos redentoristas, uma vez que a espontaneidade devocional dos romeiros era tamanha que penduravam até mesmo esculturas dos órgãos genitais¹⁸.

O redentorista Willy Aureli, já na terceira década do século XX, comparou Trindade com uma “Babilônia improvisada”, lugar de uma “promiscuidade inacreditável”, onde, ao mesmo tempo, se dança e implora a Deus, e “a mulher de costumes fáceis exhibe-se tranquilamente a dois passos das donzelas” –

[...] tudo se compra e tudo se vende nessa Babilônia improvisada. Dança-se, canta-se, implora-se as mesmo tempo. Jagunços enxutos, matutos simplórios, vaqueanos destemidos, boiadeiros insolentes, agricultores pacatos, chefes (...) arrogantes, comerciantes, capitalistas, chefes políticos, “cabras” perigosos, pirangueiros “desaforados”, garimpeiros de todas as nacionalidades, soldados, religiosos, matronas, virgens, cacotes, adolescentes, vivem intensamente, respiram o ar saturado de eletricidade numa promiscuidade inacreditável! (AURELI apud JACOB, 2000, p. 94).

Nas Missões Populares pregadas pelos missionários redentoristas nas recolhidas paragens de Goiás, deparamos com a visão da Igreja Católica em relação à religiosidade popular. No caderno de Crônica das Missões de Goiás de 1910 a

¹⁸ Ainda hoje é possível encontrar nos grandes Santuários do Brasil os ex-votos representativos das partes íntimas dos doadores.

1934, encontramos trechos como: “O povo é religioso, mas a ignorância em alguns é terrível.” “A festa com música, danças e divertimentos produziu esquecimento da salvação.” “A ignorância e a estupidez eram sem limites”. “Para este bom povo de Goiás só uma coisa falta: bons padres”. “Um trabalho tão amargo e tanta estupidez é só para um redentorista” (CRÔNICAS DE MISSÕES, 1910-1934, p. 28-29; 36; 43; 71).

Essas manifestações da comunidade católica “leiga” significaram um imenso obstáculo à proposta romanizadora/ultramontana da Igreja Católica em Goiás. De um lado, a Igreja contava com um número de padres escasso para acompanhar esses festejos e impedir as suas “extravagâncias”. De outro, precisava lutar contra uma tradição remota, de acordo com a qual as festas religiosas eram oportunidade de encontros, danças, bebidas e contentamento, ou talvez um lenitivo diante das dificuldades e sofrimentos do dia-a-dia. Além disso, a distância entre uma região e outra, o grande número de festas e o ecletismo popular também dificultavam a proposta da Igreja (SANTOS, 2008, p. 359).

Logo, as expressões festivas populares incomodavam as autoridades religiosas, visto que eram abarrotadas de excessos e espontaneidade. Então, conforme se percebe, com a Proclamação da República, em 1889, momento em que se encerra o Padroado e a religiosidade cristã passa definitivamente para as mãos da administração eclesiástica, a Igreja Católica buscou a normatização dessas festas religiosas. De acordo com as regras ortodoxas após o Concílio de Trento¹⁹, as devoções populares em parte não se enquadravam no “ideal sagrado”.

Devemos ainda atentar que,

[...] com o fim do regime de padroado e a proclamação da República, a Igreja Católica passa a viver um período bastante delicado, tanto no que diz respeito à “invasão” de outras manifestações religiosas, possível graças ao regime de laicidade garantido pela Constituição federal de 1891, quanto pela necessidade de gerar sua própria receita. A sempre crescente concorrência religiosa levava a Igreja a pisar em campo minado, pois, tanto era necessário incentivar as manifestações de religiosidade católica, mesmo aquelas populares e espontâneas, quanto conter seus excessos de espontaneidade. Em

¹⁹ O Concílio de Trento, cujas últimas sessões foram entre 1562 e 1653, tinha o objetivo de reformar alguns aspectos do catolicismo, respondendo às críticas de Lutero e Calvino quanto à idolatria, ao pagamento e à imoralidade que identificavam em práticas católicas. A partir das diretrizes por ele fixadas, os bispos lançaram vários decretos para alterar as festas de santo, o culto a eles e suas relíquias. Porém em Portugal e em suas colônias, graças ao regime de padroado, tais modificações não foram incorporadas de forma incisiva, ao menos até o século XIX (SOUZA, s/d, p. 308).

suma, o controle de uma festa tão concorrida como aquela de Barro Preto, dentre outras, era de grande importância para a administração da diocese (GALVÃO, 2014, p. 39).

O jornal Santuário da Trindade é uma fonte importante que nos ajuda a apreender a tentativa da Igreja Católica de controlar algumas práticas tradicionais e cotidianas da população. O primeiro número do periódico foi lançado em primeiro de julho de 1922, na cidade de Campininha das Flores²⁰. Segundo Gomes Filho, os objetivos do jornal não se limitavam ao combate dos movimentos religiosos não-católicos, as intenções se diluíam em: 1) Renovar a devoção ao Divino Pai Eterno e ao Santuário de Trindade; 2) despertar o conhecimento da religião e o “amor à Igreja”; 3) a “proteção” dos católicos contra os “inimigos da Igreja”. Os inimigos declarados da Igreja expostos no jornal eram: o protestantismo, espiritismo, curandeirismo, maçonaria e o comunismo (GOMES FILHO, 2012, p. 147).

Com relação às práticas tradicionais e cotidianas da população goiana na década de 1920, podemos citar:

Quando convidado a calar na igreja, a respeitar o regulamento interno do templo, a obedecer às praxes parochiaes, o malcriado enrubesce a crista e responde: “a igreja é do povo”. [...]a igreja não é do povo; é de Deus. É a casa da oração, do respeito, do silêncio, da devoção. Nella não deve penetrar quem ande com insolência, namoriscos, vaidade e provocação. [...] A igreja é da colletividade religiosa, representada pelo Papa, pelos bispos e sacerdotes. O padre manda na Igreja por ordem do bispo. O bispo nomeia os vigários pelo poder que recebeu do Papa. O dono em suprema instancia é portanto o Soberano Pontífice (Autor desconhecido. Ano 1, n. 19, Santuário da Trindade, 1923, apud GOMES FILHO, 2012, p. 148).

Duas camponesas chegaram à cidade e passando por uma esquina perguntaram a um homem gordo que estava à porta de sua venda: - É ali a igreja de São Sebastião? – É mas que querem fazer lá? Boa pergunta, vamos rezar. – Tolice! Isso não adianta de nada. Olhe eu nunca rezo e no entanto vivo forte e gordo como estão vendo. – Pois não. Lá em casa temos um animal que é até mais gordo que o senhor e que também não reza; mas nós não queremos ser desta qualidade (Autor desconhecido. Ano 1, n. 19, 10/03/1923, apud GOMES FILHO, 2012, p. 148).

²⁰ Vale lembrar que a maioria da população goiana nesse período era analfabeta. Porém, conforme proposta do próprio jornal, “as notícias e textos publicados eram lidos aos que não possuíam o ‘conhecimento das letras’, sendo muitas vezes o mesmo proclamado em praças ou nas portas das Igrejas” (GOMES FOLHO, 1985, p. 147).

A Festa do Divino Pai Eterno foi então aperfeiçoada administrativamente e liturgicamente pelos religiosos. Houve também o controle das imagens e dos locais de romaria. “O padre passou então a ser o principal festeiro, por deixar de ser quem celebra a missa no dia da festa para ser seu principal organizador: dos cantos, das novenas e das rezas, além de chamar a população e ainda controlar o lucro obtido” (SANTOS, 2009, p. 360).

De tal modo, o ex-voto, ao ser controlado pela Igreja, refletiu o imaginário partilhado socialmente desde muito tempo de que os males podiam ser causados por castigo divino, mas a cura seria obtida por intermédio de orações e promessas aos santos. Nesse sentido, a Santíssima Trindade de Barro Preto se tornou o verdadeiro médico, pois através de Cristo, conforme insistiam os missionários, seria capaz de curar doentes, leprosos, paralíticos, lunáticos, cegos, mudos, surdos e tísicos, conforme testemunham os ex-votos, agora arranjados na Sala dos Milagres do Santuário de Trindade (imagem 3).



Imagem 3 – Ex-votos da Sala dos Milagres do Santuário de Trindade. Foto: W. Freire, 2014.

Num primeiro momento, entretanto, notamos total recusa às expressões religiosas dos devotos do Divino Pai Eterno, cobertas de “superstições”, “indecência”, “sandice” e “ignorância”. Além disso, a própria imagem venerada no arraial fora ignorada por Dom Eduardo, pois “Barro Preto”, escreveu o bispo de Goyaz, “insignificante arraial só era conhecido pelos muitos milagres que a simplicidade do povo atribuía, não a Deus, e sim pura e materialmente àquele grupo de pequenas imagens...” (SILVA, 2007, p. 165).

Mais tarde, por parte da Igreja Católica, haverá uma (re)leitura dos rituais votivos, uma espécie de “cristianização” da devoção popular, uma vez que “como instituição, a Igreja zelava por conter os ‘excessos’ de devoção, por examinar cuidadosamente qualquer anúncio de novos milagres, por refrear a ‘superstição’ popular” (THOMAS, 1991, p. 47- 48). A partir da “renovação da devoção ao Divino

Pai Eterno e do Santuário de Trindade”, conforme as páginas do jornal redentorista, entende-se por “renovação”, como sendo o desejo de “reeducação” da religiosidade popular goiana, no sentido de transformação de seus costumes a partir de moldes romanos.

3. DEVOÇÃO, DOENÇAS E MILAGRES EM GOIÁS

3.1 Panorama Histórico

Como análise de imagens (visuais e verbais) produzidas por uma sociedade que convivia frequentemente com os cuidados e sofrimentos do corpo, a presente pesquisa nos obriga a fazer, resumidamente, um levantamento histórico de Goiás. Esse retorno se faz necessário, perante a permanência de muitas práticas culturais – como é o caso dos ex-votos, da romaria, de crenças e superstições relacionadas à medicina popular, e também para compreender melhor a história nosológica de Goiás e a praticidade da crença no *milagre*.

O povoamento de Goiás se deu pela descoberta de minas de ouro na segunda década do século XVIII, sendo que os primeiros núcleos mineradores foram fundados entre 1725 e 1731²¹. O escravo, devido suas condições de trabalho e castigos, estava mais propício às doenças que dizimavam a população dos arraiais – como surtos epidêmicos de varíola e sarampo. Contudo, as condições de vida e saúde também eram precárias para o indígena e o homem branco. “As condições insalubres (provocadas por lagoas cheias de ervas em putrefação, animais mortos, escavações de minas e tanques feitos nos vales) resultavam em doenças e em alta mortandade. A violência e a criminalidade auxiliavam a compor um quadro favorável às perdas populacionais” (GUIMARÃES, 2015, p. 73).

Para a autora Mary C. Karasch (1999), “História das doenças e dos cuidados médicos na Capitania de Goiás”, a economia de mineração facilitou a disseminação de febres endêmicas, sobretudo entre os escravos que trabalhavam nas minas. Em relação aos índios, o confinamento em aldeias cristãs provocou mortes por sarampo, malária e a disseminação de outras moléstias. Quanto aos brancos “também não escaparam: eles e seus descendentes tornaram-se vítimas da malária e de uma das poucas doenças endêmicas das Américas, a doença de Chagas” (KARASCH, 1999, p. 19-20).

O período aurífero nas terras goianas, contudo, durou por curto tempo. Com a decadência da mineração, Goiás adotou uma economia de subsistência, com o avanço da criação de gado, nascendo daí uma sociedade rural e latifundiária. “Transitou-se de uma economia mineradora de alto teor comercial para uma

²¹ Ver: Palacin, (1979).

economia agrária, de subsistência, onde se produzia apenas algum excedente para a aquisição de gêneros de primeira necessidade não fabricados na região” (ANZAI, 1985, p. 21).

Nesse sentido, devido às dificuldades nas áreas de comunicação e a inexistência de mercados para a agricultura, a pecuária – aos poucos – ia se tornando a atividade comercial mais importante da economia. Acrescente a isso a facilidade que havia o processo de criação de gado, pois as terras goianas eram de boas pastagens e, além disso, vale destacar a peculiaridade para a condução do gado ao mercado externo. Isto é, “o gado, todavia, se auto-transporta por vias quase sempre naturais, em blocos que se constituem em Boiadas” (SOUZA, 1978, p. 15).

Segundo Palacin, analisando as três primeiras décadas do século XX, mesmo que a maior parte da população trabalhasse na lavoura, a pecuária continuava sendo o setor econômico mais dinâmico do Estado, “por ser o gado em pé o produto de mais fácil exportação, e quase o único exportado em quantidade apreciável” (PALACIN, 1974, p. 49).

Durante o período de transição da economia mineradora para a agropecuária, ocorreu, sobretudo nas três primeiras décadas do século XIX, ocupação das terras goianas pelos grandes latifúndios. “Essas características de desenvolvimento econômico empurraram o processo de ocupação urbana, favorecendo a expansão das relações de produção com base na unidade familiar rural” (SOUZA; CARNEIRO, 1996, p. 74).

Os problemas na área de saúde pública acompanharam a decadência econômica no decorrer do século XIX. A lepra e a varíola eram motivos de preocupação constante nos relatórios apresentados pelos presidentes da província de Goiás. No caso da varíola, Magalhães transcreve a exortação realizada por Dom José de Assis Mascarenhas à Assembleia Legislativa, objetivando a administração da vacina antivariola. Segue um pequeno trecho do Relatório: “[...] He fatalidade, que havendo um meio tão eficaz, e maravilhoso para evitar este contágio, nós estejamos em tal atraso [...]” (RELATÓRIOS DOS GOVERNOS DA PROVÍNCIA DE GOIÁS: 1835-1843).

O primeiro hospital público criado em Goiás foi o Hospital da Caridade São Pedro de Alcântara, em 1825. Localizava-se na antiga capital e foi construído durante o governo do bacharel Caetano Mara Lopez Gama (GUIMARÃES, 2015,

75). Todavia, os relatórios apontam os grandes problemas e precariedades enfrentadas pelo hospital. No relatório de José Rodrigues Jardim à Assembleia Legislativa, por exemplo, em 1835, encontra-se a seguinte situação:

[...] a Saúde Pública em toda a Província está confiada a Providência e a não ser o clima tão saudável, em ermo se teriam torrado as suas povoações; hum só Professor de Medicina se não encontra em toda a Província e apenas se acha nessa Capital hum Estrangeiro que mostra ter conhecimento de Chimica, e Pharmacia ao qual atenta a necessidade, esta confiada o curativo dos doentes recolhidos no Hospital de Caridade [...], com a obrigação também de dar lições de Pharmacia, e Chimica [...]. Tratando-se de saúde cabe falar das cousas que a alteraó; os charcos, os lameiros, os depósitos de imundices, que se encontraó nesta capital tornaó a sua atmosfera menos saudável danno que huma polícia mais escrupulosa teria feito desaparecer [...] (JARDIM, 1986, p. 25).

Conforme já constatado pelos pesquisadores Celma Guimarães, Henrique Labaig, Sônia Maria dos Santos e Maria D. Gama, na obra organizada por Guimarães (2015), tais relatórios do período imperial demostram, enfim, uma sociedade que convivia com sérios problemas relacionados à saúde. A necessidade de se promoverem, com urgência, medidas preventivas de saneamento; a falta de pessoal qualificado para atuar nesse setor; as dificuldades financeiras; a inexistência de médico na capital da província, dentre outros.

Em relação à segunda metade do século XIX, tudo indica que persistiam os mesmos problemas observados no início do Império. Quanto à capital, sua localização geográfica impossibilitava seu crescimento e a adoção de medidas de saneamento básico. Conforme autores citados, essas limitações foram registradas por diversos governantes a partir da elevação de Goiás à condição de capitania. Já em 1891, no relatório apresentado pelo presidente da província à Assembleia Legislativa, mencionava o seguinte:

A capital de Goyaz é, sem dúvida, uma daquelas cidades cujo estado sanitário, dia a dia a pior, reclama as mais prontas e enérgicas providências [...]. ainda há pouco, as febres palustres, [...] auxiliadas pela terrível influenza e por outras enfermidades, vieram provar a razão do assunto; porquanto, houve dia em que se dessem oito óbitos, mortalidade aterradora para uma cidade de dez mil almas [...] (RELATÓRIO apud FREITAS, 2001, p. 77).

O viajante Oscar Leal, referindo-se à cidade de Goiás nesse período, última década do século XIX, escreveu:

Goiás acha-se a 550 metros sobre o nível do mar, e colocada entre morros, ressentindo-se de espaço para seu alargamento... é para lamentar o número de vidas que anualmente dali desaparecem por causa da insalubridade local. Ultimamente tem aparecido frequentes casos de beri-beri, e outras moléstias vão surgindo sem caráter endêmico, como a tuberculose, febres, etc. (LEAL, 1980, p. 61).

Outro viajante, Couto de Magalhães, em seu livro “Viagem ao Araguaia”, registrou:

Quanto à salubridade, não conheço, entre todos os lugares por onde tenho viajado (e não poucos) um onde se reúnam tantas moléstias graves. Quase se pode asseverar que não existe aqui um só homem são... A mielite, a hidropsia, a hipertrofia do coração, os aneurismas, a lepra de três espécies diferentes, a tísica, as pneumonias, a febre paludosa, o raquitismo e idiotismo, o bócio, a sífilis, e, sobretudo, as inflamações crônicas do estômago, fígado e intestino, ou dizem anualmente a população, ou enfraquecem-na e a enervam, de modo que, reproduzindo uma frase verdadeira e melancólica do finado Bispo, pode-se dizer – que aqui se escoa a vida, gemendo constantemente (MAGALHÃES, 1975, p. 66/68).

Com a Proclamação da República em 1889, a economia e a sociedade goiana se inferem no domínio político do proprietário de terra. Trata-se de uma característica central da primeira república – conhecida na história brasileira como “República dos Coronéis” (SOUZA, 1978; SILVA, 1988). Em Goiás, o arranjo político vai ser estabelecido pelo compromisso entre os grupos políticos municipais sob o controle do Executivo Estadual. Assim, as oligarquias como os Bulhões, os Xavier de Almeida e os Caiado vão se sucederem no poder até 1930.

O desmantelamento do poder central do Estado e o fortalecimento do poder local, somando-se a pobreza, a ignorância e a distância, levaram a certa estagnação administrativa em Goiás. As ações administrativas não transpassavam a Capital do Estado. O quase isolamento deixava as atuações governamentais inúteis:

Uma sociedade agrária como Goiás terá um desenvolvimento cultural limitado, reflexo de sua situação sócio-econômica. A educação em

Goiás será difundida lentamente e o acesso a ela será privilégio de uma parcela da classe dominante. O Colégio de Sant'Ana foi fundado em 1889. Em 3 de agosto do mesmo ano, foi criado o "Curso Jurídico" que, entretanto, só foi instalado em 24 de fev. de 1903 e hoje é a Faculdade de Direito da UFG. A Escola de Farmácia foi fundada a 22 de março de 1922 e, em 1918, foi criado o Instituto Histórico e Geográfico de Goiás (SOUZA e CARNEIRO, 1996, p. 59).

Segundo Franco Garcia, a proclamação da República não alterou a antiga Província. Apenas o "Império brasileiro virou República e a província virou Estado". Nada mais. Por isso, "adotar esse momento como marco diferenciador do panorama histórico vale apenas como simbologia das representações políticas". Porque "O ritmo do Estado seguiu semelhante ao da Província e assim perdurou com pouquíssimas alterações nas primeiras décadas do novo período" (GARCIA, 2010, p. 147). Segundo Palacín e Moraes, "a escassez da moeda e de meios de pagamento, a inexistência de vida urbana e a dificuldade de comunicação" acarretaram ao Estado de Goiás uma constante estagnação no período da República Velha (PALACÍN e MORAES, 1994, p. 94).

Quanto à comunicação e ao transporte em Goiás, ainda nas primeiras décadas do século XX,

[...] o isolamento, motivado pela falta de comunicação, continuava sendo a raiz de todos os problemas de Goiás, pois não podemos conferir à estrada de ferro o papel de ligação econômica de Goiás com o Brasil. Ela serviu apenas como via de penetração, integrando territorialmente Goiás ao centro-sul do país, principalmente a Minas Gerais e São Paulo (SOUZA e CARNEIRO, 1996, p. 60).

Entretanto, a implantação do sistema ferroviário a partir de 1913 propiciou a Goiás – de certa forma – sua integração econômica com restante do país, embora sem alterar o eixo político-administrativo do setor público, dominado pelas oligarquias regionais. "Embora a criação de gado continuasse sendo o setor mais dinâmico da economia, começava a ocorrer o aumento da produção agrícola, principalmente arroz e café, para fins de exportação". O que se deve levar em conta aqui é que o crescimento populacional provocado pela relativa integração econômica com os outros Estados (os dados censitários de 1900 a 1920 revelam um crescimento de aproximadamente 100%), concentrou-se exclusivamente na zona rural (GUIMARÃES, 2015, p. 77, 78).

No documento intitulado “Quarenta Anos de Apostolado Redentorista em Goiás 1895 a 1935”, a respeito das vias de comunicação, os padres mencionaram as dificuldades enfrentadas diante das péssimas estradas “que só era possível o transitar de tropas e burros”. Nas épocas de chuvas, as viagens se tornavam impossíveis – por causa das enchentes nos rios. Na missão de 1917 em Santo Antônio das Grimpas, filial de Pouso Alto, “Povinho bom, mas pastoralmente pouco atendido. O começo das chuvas prejudicou esta missão, bem como as seguintes” (SOUZA, 1940, p. 453).

No decorrer do século XX, as condições precárias de comunicação foram melhorando paulatinamente. Todavia, somente nos últimos anos do primeiro quartel surtiram algum efeito. Mesmo assim, o automóvel trafegava apenas em regiões específicas. – Pois “É o burro que vence as longas viagens em caminhos difíceis e perigosos” (SOUZA, 1940, p. 457).

Não é à toa que, na década de vinte, segundo Ana Lúcia Silva, a exportação de gado era responsável por grande parte da renda estadual. Ou seja, o gado era um produto que por si só se exportava, não dependia de meios organizados de transportes e podia atravessar os sertões de Goiás até os centros consumidores facilmente. Nos gráficos utilizados pela autora, na segunda década do século XX, o gado significou quase 50 % de toda exportação do Estado. No período de 1889 a 1930, forneceu uma média de 31,9 % da receita estadual. Mesmo assim, “sendo o alicerce da economia goiana, nota-se, pelos gráficos, que o ritmo de exportação do gado é extremamente instável, sujeito que está às catástrofes naturais, principalmente chuvas e surtos epidêmicos [...]” (SILVA, 1988, p. 11, 13, 14).

No documento redentoristas intitulado “Ânuas da Vice-Província de S. Paulo 1919 a 1931”, dentre os acontecimentos mais importantes do ano de 1923, encontra-se uma pequena descrição da sociedade analisada nesse período:

[...] neste ano foram pregadas numerosas missões; é claro que as muitas viagens a cavalo tomam muito tempo; mas dá para a gente aproveitar bem, mesmo esse tempo, fazendo nas casas onde se pernoite, uma espécie de ‘desobriga’, pois essa gente está tremendamente abandonada; muitos moram 10, 20 até 30 horas distante da igreja-matriz, sendo muito difícil chegar até lá. [...] Sim, em Goiás mora um povo pobre e abandonado, um povo como que naqueles tempos Santo Afonso encontrou nas montanhas abandonadas da Itália e, por isso, merece o amor e a dedicação do redentorista que deve dedicar-se especialmente às almas mais

pobres e abandonadas. Verdade é que não será possível ostentar grandes números, pois a população é muito escassa: Goiás, vez e meia do tamanho da Alemanha, tem só 600.000 habitantes (ÂNUAS, 1993, p. 145).

Portanto, sobre o nosso recorte histórico, as pesquisas mostram que Goiás, distante do eixo econômico do país, localizava-se nos “grandes espaços” com populações esparsas, desprovidas, “dedicadas às atividades de subsistência ou vinculadas ao latifúndio de mercado interno com baixíssimo coeficiente de produtividade” (FAUSTO, 1972, p. 2). Assim,

na primeira metade do Século XX, Goiás permanece extremamente periférico em relação ao conjunto da Economia Nacional. E tudo indica que, só a partir da Segunda metade do Século, inicia-se sua integração ao processo do desenvolvimento capitalista nacional. Assim, de região econômica que fora no período da mineração – Séc. XVIII – volta novamente a uma economia acentuadamente de auto-consumo, definindo sua posição de periferia (SOUZA, 1978, p. 14).

Outra característica da sociedade goiana neste período, é importante ressaltar, trata-se de sua intensa ruralização. Não que os antigos centros urbanos foram totalmente extintos, porém, desde os fins do século XVIII, com a decadência da mineração, a maioria da população se dispersara pelos campos, em fazendas de criação. Os núcleos urbanos, portanto, foram praticamente esvaziados, tornando-se cheios somente em épocas de festas religiosas (SILVA, 1988; SOUZA, 1978).

Além disso, estas cidades apresentavam-se desvalorizadas, extremamente rústicas, com baixo nível de conforto, péssimas condições de vida, “onde se instalam homens sem capital, e cuja economia tem níveis de rusticidade e de produção de excedentes correspondentes a isso” (SILVA, 1988, p. 29).

A respeito do município de Morrinhos, Silva menciona Joaquim Rosa. Podemos, não obstante, adotar tais imagens as demais cidades goianas. Pois Morrinhos, em 1927,

“Não diferia em quase nada das típicas comunas goianas. Cidade de poeira e lama, conforme a estação, com suas casas no velho estilo, ranchos compondo a orla urbana, os mortos no cemitério e os matadores protegidos na fazenda de um coronel qualquer, com alicerce economicamente na vida agrária do pastoreio e muita pose na sua elite social” (ROSA, apud SILVA, 1988, p. 29).

Ainda valendo-se da dissertação de Ana Lúcia Silva, em 1913, o município de Jaraguá, para instalar o serviço de abastecimento de água na cidade, recorreu ao auxílio dos moradores. – “A receita municipal não comporta as despesas com os trabalhos, de sorte que estes deverão ser feitos por meio de auxílios que serão pedidos a todos os filhos de Jaraguá” (SILVA, 1988, p. 2). Isso tudo indica que as cidades de Goiás, durante o período republicano, não estavam aparelhadas para oferecer os serviços mínimos à população.

Nos Ânuas que registram as missões dos missionários redentoristas pelo Estado, Goiás é descrito como uma região de “almas pobres e abandonadas” pelas autoridades eclesiásticas e, sobretudo, pelas autoridades políticas. Nos trabalhos apostólicos de 1922, o cronista confirma um número “apreciável” de missões pregadas pelo interior de Goiás. Contudo,

Não se pode falar em missões grandes, porque a população de Goiás é muito escassa; por isso também os resultados numéricos não são grandes, mas essas almas são pobres e abandonadas, de modo que merecem tanto mais a compaixão de um verdadeiro redentorista, em forma extraordinária [...]. Com referência ao número de habitantes dos lugares em que foi pregada a missão, é muitas vezes difícil fornecer dados mais ou menos exatos, porque sabidamente o povo da roça vem de longe e influi no número de confissões.

Segue abaixo o relatório dos chamados “trabalhos externos”, isto é, as missões, realizadas pelos missionários redentoristas no ano de 1922 em Goiás, em que se pode notar o abandono e o descaso de algumas cidades goianas:

- Trindade: convertidas 5 mulheres de maus costumes.
- Ribeirão: muito boa, embora houvesse chovido muito.
- Planatina: boa. Um pastor protestante se estabeleceu ali.
- Santa Lúcia: boa. Já há protestante aqui.
- Santo Antônio: normal. Povo totalmente abandonado; os protestantes já se infiltraram.
- Atolador: fraca. Homens frios.
- Alegrete: fraca; não foi avisada.
- Santa Rita do Pontal: muito boa. Povo extraordinariamente fervoroso.
- Pouso Alto: regular; mau vigário.
- Morrinhos: normal; no encerramento ajuda do Pe. Pelágio.
- Rio Verde (roça): normal. Muitos lugares não foram visitados.
- São Sabastião da Pimenta: povo totalmente abandonado.
- Jataí (cidade): povo totalmente abandonado.
- Palmeiras: protestantes querem infiltrar-se.

- Fumaça: muito boa. Povinho bom.
- Nazário: povo frio. Os protestantes aprontam das suas (ÂNUAS, 1919-1931, p. 93-94).

Nas visitas apostólicas dos missionários redentoristas às regiões mais afastadas, o cenário relatado é de extrema pobreza e abandono, com casas de tapera e “pobre choupanas” erguidas por “quatro esteios, sustentando uma cobertura de capim e ligados entre si por paus finos; que formam as paredes”. Todos moram juntos: a família, as galinhas, cachorros e, por vezes, quando possível, um “porquinho” surgia em meio às imundícies e pulgas. A pobreza era tão extrema, escreve o cronista, que não permitia o luxo de mesa e cadeiras (CRÔNICAS DE MISSÕES, 1910-1934, p. 70-71).

Nessas áreas afastadas e “abandonadas” pelo poder público e pela Igreja, na falta de médicos, principalmente nas áreas rurais, a população goiana da primeira metade do século XX recorria à *medicina popular* e às devoções. Assim, a tarefa de se manter vivos, diante dos vários tipos de doenças muitas vezes contraídas devido à má alimentação ou a hábitos deficientes de higiene, cabia aos próprios habitantes. Contudo, eram grandes conhecedores da flora e da fauna medicinais, cuja prática era transmitida através de gerações.

3.2 A medicina popular

Ao analisarmos uma parte da história da medicina em Goiás, é importante ressaltar a influência que a religião exerceu sobre a ciência médica ao longo do período colonial. No mundo luso-brasileiro, exemplificando, a própria concepção de doença foi marcada por uma visão sobrenatural do mundo e interpretada como sinal de castigo divino, “daí a importância das devoções em torno dos santos e do bom cumprimento das obrigações cristãs para preservar a saúde, como indicam diversas práticas a exemplo dos ex-votos” (ABREU, 2006, p. 12).

Ao analisar os tratados de medicina publicados ao longo do século XVIII no mundo luso-brasileiro, Jean Luiz Abreu (2006) constatou a existência de várias concepções em torno da doença e da cura. Segundo Keith Thomas, uma das crenças comuns entre as sociedades do Antigo Regime era acreditar que as

enfermidades estavam diretamente ligadas ao sobrenatural. Tal crença ainda se fazia presente no início do século XX. Segundo Alceu Maynard Araújo (1977, p. 44),

Os primitivos, os povos da antiguidade e mesmo muitos contemporâneos nossos acreditam que a doença e a morte são consequências de determinadas forças místicas, mágicas, punição de deuses, corpos estranhos introduzidos no organismo humano trazendo sua destruição total (morte) ou causando distúrbios (doenças) e prejuízos.

Conforme Jean Luiz Abreu, essa perspectiva de que a saúde dependia de Deus ou dos santos pode ser comprovada por inúmeras manifestações de religiosidade das populações em Portugal e na América Portuguesa, como por exemplo os ex-votos. Para o autor, as tábuas votivas – quadros que representavam os milagres realizados pelos santos em Minas do século XVIII – mostram a concorrência entre o saber médico da época e a religião. Assim,

Em Minas Gerais, Maria de Sá recorreu primeiramente aos cirurgiões para salvar sua sogra que estava “doente de bexigas”. Desenganada por esses, ela fez então uma promessa para o Nosso Senhor Bonfim e, ao ver a saúde da sogra recuperada, mandou confeccionar um ex-voto em sua memória. Outro exemplo de oferta votiva é de um homem que foi atingido por “uma facada no peito de que esteve à morte assistido de dois cirurgiões”. Apesar dos cuidados médicos que recebeu, a cura da ferida foi atribuída ao milagre de Nossa Senhora do Carmo, para quem foi oferecida uma obra. Esses são apenas alguns dos exemplos que revelam como homens e mulheres, ao considerarem insuficientes a assistência médica, buscavam o auxílio dos santos na cura do corpo doente (ABREU, 2006, p. 130, 131).

Da mesma forma, encontramos ex-votos do início do século XX, aqui em Goiás, em que homens e mulheres recorrem à religiosidade em circunstâncias ameaçadoras. Por exemplo, José Joaquim da Cruz e Maria Cândida da Silva recorreram “com todos os esforços” aos “recursos de remédios”, todavia não obtiveram “melhora alguma” para a cura de seu filho que se encontrava doente “desde o seu nascimento”. Por fim, recorreram ao “Milagroso Divino Padre Eterno, com grande fé”, para que a criança fosse curada²².

²² A este respeito, ver: Caderno de Milagres do Divino Padre Eterno, 1913. Arquivos dos Redentoristas de Goiás.

Similarmente, algumas pinturas ex-votivas expostas na Sala dos Milagres do Santuário de Trindade demonstram a busca do divino após a intervenção médica. Como no quadro abaixo, da primeira década do século XX, em que aparece a imagem de um rapaz em uma maca hospitalar, com a seguinte descrição: “O grande milagre do Pai Eterno/ José expirava após a operação” (imagem 4).



Imagem 4 - Ex-voto da Sala dos Milagres de Trindade. Foto Wdson Freire, 2014.

Todavia, pelo menos em Goiás, acreditamos que não houve uma competição entre o saber médico *versus* religião, conforme escreveu Jean Luiz Abreu a respeito de Minas Gerais, no século XVIII. Pelos ex-votos e demais documentos analisados para esta pesquisa, a pessoa recorria simultaneamente à sua fé e aos cuidados médicos disponíveis em sua região. Contudo, grande parte da população, sobretudo das áreas rurais, por não haver hospitais próximos, médicos, boticários ou condições financeiras para conduzir o enfermo aos tratamentos adequados, enfim, diante das

carências diárias e das impossibilidades terapêuticas em nível de ciência propriamente dita, buscava auxílio tanto na *medicina popular* quanto na religiosidade.

Além disso, para quem tinha condição ou fácil acesso, alguns produtos industrializados e farmacêuticos eram também utilizados. Desde medicamentos homeopáticos adquiridos em farmácia, até substâncias como o querosene, a creolina e o picumã, “este uma mistura de teia de aranha com fuligem, comum nos tetos das cozinhas da roça” (ANZAI, 1985, p. 131).

Quanto à medicina praticada em Goiás nas décadas de 1920 e 1930, os jornais da época como no “Jornal do Povo” anunciavam com frequência remédios disponíveis à população. Vários tipos de elixir, xaropes, pílulas, fortificantes, vermífugos entre outros. Anúncios como, por exemplo: “*Cure-se e fortaleça-se. Os produtos do Laboratório Nutroterápico Dr. Raul Leite & C. (Rio) resolvem as dificuldades clínicas*” (Jornal do Povo, 1927, apud SALLES, 1999, p. 123). Geralmente os remédios traziam nos rótulos os nomes das doenças que curavam ou a que davam alívio:

Guaramil-tônico estomáquico, hematogênico, de inegável superioridade sobre os existentes [...] *Guaraina* [...] cura e alivia em poucos minutos qualquer dor [...] *Emagrina* [...] para emagrecer, acompanhado de regime alimentar. *Vitamina* [...] mineralizadora dos tecidos, calcificante dos ossos. *Leite infantil* – à venda em todo o Brasil. *Leite aveloz* – cicatrizante. [...]
Gotas Nativa – Dr. Dantas Gusmão, anemias, tonteiras, palidez, magreza, menstruação difícil, febres [...] ameaças de aborto e suas conseqüências, perturbações da idade crítica. [...]
Mitigal, extingue prontamente a COCEIRA; Que alívio... Outro alívio... Olhe... *Ventre Livre*; *Grindélia de Oliveira Júnior*: tosse, bronquite, asthma, coqueluche, rouquidão, e restaura as Vias Respiratórias; SYPHILIS – Reumatismo, Artrismo, Úlcera, Impureza do Sangue; *tayuyá de São João da Barra*, licor depurativo; Cólicas Uterinas use *Anemona-ovário-mamelia*; azia, fastio, vômitos, digestões, prisão de ventre, as *Pílulas do Abade Moss* corrige de modo completo (SALLES, 1999, p. 124)²³.

Da flora, a medicina popular retirava raízes, cascas, frutos, folhas e óleos; da fauna, utilizava-se do couro, a gordura e excrementos. Em menor escala, utilizava-se também de minerais e de substâncias químicas industrializadas, sobretudo de

²³ “Material fornecido pela Doutora Leopoldina E Araújo, pertencente a uma família que, no passado, foi proprietária de farmácias” (SALLES, 1999, p. 202).

medicamentos homeopáticos, que se tornavam conhecidos através dos diversos almanaques que circulavam no Brasil (ANDRADE apud ANZAI, 1985, p. 129).

Em relação aos tratamentos que se valiam dos excretos, por exemplo, a cura do tétano utilizando urina, sal e fumo era bastante comum na época. Para alguns autores, tal prática poderia estar associada à noção sacrificial, uma vez do doente considerar-se punido ao aplicar em si uma substância degradante, compreendendo, assim, a cura como resultado da expulsão dos pecados. De qualquer forma, como bem observou Leni Caseli Anzai, o uso medicinal da urina e do fumo é muito anterior à época em estudo. O mesmo caso é citado como tratamento utilizado na expedição do segundo Anhanguera a Goiás, na ocasião em que um dos componentes da bandeira fora flechado por caiapós:

Retirado o dito Francisco de Carvalho – relata uma testemunha – o achamos com a boca, narizes e feridas cheios de bichos, mas vendo que lhe palpitava ainda o coração e que tinha outros mais sinais de vida, o recolhemos na rancharia, curando-lhes as feridas com urina e fumo, e sangrando-o com a ponta de uma faca, por não termos melhor lanceta; aproveitou tanto a cura que o Carvalho pela noite tornou a si, abriu os olhos, mas não pode falar senão no dia seguinte [...] (HOLANDA, 1975, p. 111).

É interessante considerar que – ainda no século XX – encontramos nos discursos eclesiásticos a ideia de que a doença era um castigo de Deus pelos pecados cometidos e um sinal para o cristão se preparar para alcançar a “boa morte”, a “vida eterna”. O objetivo da Igreja, porém, era exercer poder não só sobre a alma, mas também sobre os corpos dos indivíduos. Nesse sentido, dizia Nuno Marques Pereira, “a virtude da alma se aperfeiçoa com a enfermidade do corpo” (PEREIRA apud ABREU, 2006, p. 133).

Tal perspectiva pode ser visível na morte de Moisés Batista de Abreu, um dos chefes locais de Barro Preto, que também fora partícipe da irmandade que, antes da chegada dos missionários redentoristas, administrava a festa do Divino Pai Eterno. Segundo depoimentos dos padres, era ele o principal culpado por conduzir o povo à “revolta” contra os religiosos. “É homem de capacidade, mas satânico”. Registrou um missionário em 1901. E ainda: “Concubinário, afasta os outros da prática religiosa por zombarias e sarcasmos. Cairá, em breve, nas mãos de Deus, pois o câncer já devorou-lhe parte do rosto. Depois que ele for para o inferno, há esperança de o Barro Preto melhorar”. De fato, o pobre homem não durou muito, morreu de sífilis em

1903, aos 56 anos. Outro redentorista anotou em seu relatório que “morreu sem confissão e seu corpo era um pasto de vermes”. Para os padres e para o povo, Moisés Batista de Abreu teve um “singular castigo da providência de Deus”, pois além de ser “autor das desordens em Barro Preto, morreu sem os sacramentos” (ÂNUAS 1896-1918, p. 35; 61; 75).

Segundo Mary C. Karasch (1999, p. 45), considerando Goiás no decorrer do século XVIII, “como o atendimento médico europeu estava centrado nos militares e usualmente se restringia às cidades, ao quartel em Vila Boa ou a quartéis de fronteira,” os cuidados médicos eram geralmente executados pelos “tradicionais curandeiros populares”. – Muitos desses curandeiros eram escravos africanos que trouxeram, em suas bagagens, credices e *remédios* de sua terra. Segundo Salles, na primeira metade do século XX, em Goiás, essas pessoas eram “rotuladas” pela sociedade de “curandeiros ou entendidos em mezinhas” (SALLES, 1999, p. 79).

Percebe-se que as simpatias e algumas fórmulas mágicas cumpriam um papel fundamental na eficácia da medicina popular, e as tradições religiosas formavam o eixo da vida rural em Goiás. Sempre havia uma reza ou um benzimento para qualquer mal. “Segundo depoimento de uma informante benzedeira, qualquer pessoa que recitasse com fé, fazendo cruces com um raminho enquanto durasse a fala, poderia conseguir bons resultados para seus males” (ANZAI, 1985, p. 129). Ou seja, “o sertanejo valia-se de práticas mágicas, nas quais a reza, certas palavras especiais e o que denominavam de ‘fé’, completavam a terapia necessária” (SALLES, 1999, p. 113).

Além disso, conforme já visto no segundo capítulo, o povo de Goiás utilizava supostos amuletos²⁴ mágicos em diversas situações: para não adoecer, perigos de morte, proteção contra inimigos, etc. Amuletos como colares, pedacinhos de ossos da ave inhumana²⁵, dentes de jacaré, chocalho de cascavel, dentre outras, são práticas advindas dos descendentes de africanos e dos índios. Assim, aqueles de

²⁴ No Dicionário do Folclore Brasileiro, Luiz da Câmara Cascudo utiliza a definição do Frei Domingos: Amuleto seria “Medalha, inscrição, carântula, bentinho, venera, nômima, figa, figura ou qualquer objeto que se traz dependurado ao pescoço, cosido ao fato, ou conservado com cuidado, na persuasão de que ele pode prevenir as doenças, curá-las, destruir os malefícios, e desviar todas as calamidades” (CÂMERA CASCUDO, s/d. p. 72).

²⁵ “Lendo os escritos de antigos cronistas e viajantes, encontramos alusão frequente a essa ave e ao espanto que causava no europeu, com seu unicórnio frontal, os esporões das asas, os pés desproporcionadamente grandes e o grito que, segundo Anchieta, fazia pensar num burro zurrando... Se hoje seu número se acha consideravelmente diminuído, devemos-lo, talvez, em parte, à perseguição que desde remotas eras lhe movem os caboclos, empenhados em buscar remédio ou

ascendência portuguesa acreditavam no mau-olhado, enquanto que os de origem africana tinham fé nas causas sobrenaturais das doenças, bem como em bruxas e feiticeiros que podiam manipular o mundo dos espíritos para prejudicar seus inimigos. Para os africanos, a doença era causada por bruxaria ou feitiçaria; acreditavam que, para curar a moléstia, era preciso agir contra o espírito mau invocado, valendo-se para isso de rituais religiosos, especialmente cerimônias de adivinhação para descobrir as bruxas (KARASCH, 1999, p. 47).

Mary C. Karasch (1999, p. 48) menciona também como prática comum do Brasil Colonial, o costume de usar pedaços escritos de orações católicas como amuletos. Segundo a autora, trata-se, em parte, de um costume herdado da África ocidental, onde trechos do Corão eram utilizados como amuletos protetivos. Dessa forma, “o roceiro e outros crentes sertanejos comumente levavam tais orações, tanto católicas como muçulmanas, para protegê-los contra o mal e torná-los invulneráveis”.

Mesmo na segunda metade do século XIX, de acordo com o registro de Mello Franco, (1888) “Viagens pelo interior de Minas Geraes e Goyaz”, o povo acreditava que certas orações podiam evitar a malária.

A respeito do imaginário na sociedade nortense de Goiás (1826-1930), Gilka Vasconcelos de Salles (1999, p. 80) constatou que

Dependente dos acasos evidentes do mundo que o cercava, o nortense se valeu, para manter sua vida e a de suas famílias, de todos os recursos disponíveis que sua imaginação alcançou. E isso representou grande dose de sabedoria auferida em seu contato normal com a natureza, animais, plantas e com os próprios indivíduos de sua convivência.

Como herança lusitana, as graças e os milagres alcançados eram agradecidos com os ex-votos. Tais objetos, como vimos, simbolizam as constantes

preservativo para toda sorte de males. Do unicórnio, sobretudo, mas também dos esporões e até dos ossos, em particular dos ossos da perna esquerda, faziam-se amuletos e mezinhas contra ramos de ar, estupor, mal olhado, envenenamento, mordeduras de animais... Raspados em água e dados a beber, curavam as picadas de cobras venenosas. Tal a sua eficácia, que até aos mudos davam o dom da palavra, como aconteceu a um menino, que entrou a falar, segundo refere o Padre Fernão Cardim, depois que lhe puseram ao pescoço um desses talismãs. Refere couto de Magalhães que uma anhuma caçada no porto da Piedade, durante a viagem que realizou ao Araguaia, foi causa de grande desavença entre alguns dos camaradas que o acompanhavam. Cada qual se achava com o direito ao melhor pedaço: este reclamava o unicórnio, aquele os esporões, em terceiro, determinado osso. Era costume em toda a província de Goiás, levarem as crianças um desses amuletos atado ao pescoço, com o que se livrariam de qualquer moléstia ou acidente” (HOLANDA, 1975, p. 96).

desgraças e a pequenez da condição humana frente à Natureza, e por vezes eram oferecidos posteriormente às rezas ao Divino Pai Eterno.

Na falta de médicos, boticários e cirurgiões licenciados, a população goiana – praticamente até a segunda metade do século XX – recorria constantemente ao mundo mágico. Além dos santos, figuras como a do curandeiro, benzedeiro, feiticeiro, parteira, as comadres e “os mais velhos” eram de extrema valia para a sociedade. Até mesmo os padres tinham certa reputação de “curandeiros”.

Em Goiabeiras, “há horas mortas da noite”²⁶, um morador daquela redondeza procurou o novo bispo Dom Eduardo Duarte para que este lhe indicasse um remédio a sua mulher, pois ela se achava enferma. – “pariu e há muitos dias está com encalhe”, disse o homem ao bispo. Não sabendo qual era a real doença, pois “aquela gente ser-se doutor é ser médico”, Dom Eduardo consultou, às escondidas, outro padre de sua comitiva. Ao saber que se tratava ser prisão de ventre, segundo lhe informou um tal padre Souza, receitou ao morador: “uma boa xícara de azeite de mamona e um banho de água morna aquecida com folhas de quina benta”.

Pela madrugada batem de novo à porta; era o homem que vinha agradecer-me por lhe ter a mulher melhorado. Ah! Respirei! Que alegria tive sabendo que a minha receita insuflada pelo padre Souza surtira tão bom efeito e se aumentara a minha fama de aplicador! “*Ne sutor ultra crepidam*”²⁷- Sapateiro não te metas a tocar rabeção! Metime numa verdadeira cipoadá! Dali por diante cresceu a minha fama. De toda parte era gente a vir pedir curas! (SILVA, 2007, p. 89).

O curandeirismo seria um conjunto de práticas especiais utilizadas por pessoas que capacitam a usar plantas, raízes, amuletos e orações para reativar a saúde dos pacientes. Para Gilka Vasconcelos Ferreira de Salles (1999, p. 65), os males e suas possíveis curas encontravam-se inseridos no próprio imaginário histórico de Goiás.

A sobrevivência de velhas noções e práticas médicas, formava-se o que alguns autores chamam de “Medicina Rústica”²⁸ ou “Medicina Popular”. Para Almeida Gouveia (1977, p. 23), os fatos do folclore médico, sob certos aspectos, se

²⁶ A este respeito ver SILVA (2007, p. 89).

²⁷ “Sapateiro, não vá além disso”.

²⁸ Quanto ao termo “Medicina Rústica”, foi adotado por Alceu Maynard Araújo por trazer “aquele sabor latino de *rusticus*: relativo ou próprio do campo”. Ou seja, “relativo ao meio rural, próprio de um país eminentemente rural como é o nosso Brasil” (ARAÚJO, 1977, p. 43).

constituem talvez como a parte mais rica de elementos para os estudos da cultura popular:

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

Leny Caseli Anzai (1985), em sua dissertação “Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás, 1888-1930”, menciona um grande acervo de práticas utilizadas na zona rural – e mesmo nos arredores mais povoados – para manter a saúde e a sobrevivência da comunidade na lida do dia-a-dia. As simpatias, a magia e a religião cumpriam um papel fundamental na eficácia da *medicina rústica*. Assim,

As simpatias, a magia, e a religião, também cumpriam papel fundamental na eficácia dessa medicina. Toda a aplicação de recursos empíricos ocorria num terreno essencialmente mágico, na medida em que, para a medicina popular dos trabalhadores de Goiás, as plantas não curavam por causa das substâncias nela contidas, mas principalmente pelas suas virtudes anímicas; para os praticantes, as plantas eram consideradas entidades que possuíam a virtude de curar determinadas doenças. O tratamento obedecia a um ritual no qual eram observados diversos fatores, como as fases da lua, as estações do ano, etc., e tudo permeado de um profundo sentimento de religiosidade. Onde eram praticamente desconhecidas as figuras do médico ou do farmacêutico, e conhecidas na prática apenas as do raizeiro, do benzedor e da parteira prática, religião e atividades de caráter mágico eram comuns. Juntavam-se, para fins curativos, o conhecimento de produtos da flora e da fauna com orações e benzeduras. (ANZAI, 1985, p. 131).

Segundo Alceu Maynard Araújo (1977, p. 46-48), a *medicina mágica* procura curar o que de estranho foi colocado pelo sobrenatural no doente, ou desenraizar a moléstia que faz sofrer. Tanto a benzedura (ou benzeção) quanto a simpatia são formadas por conjunto de gestos, rezas ou palavras com as quais se procura obter a cura, proteção da saúde ou prevenção dos males. Para Araújo, a única diferença é que a primeira só é praticada por oficiais (ou agentes) “especializados” como curador, rezador, benzedor ou benzedeira. Já a simpatia é uma forma de secularização da benzedura. – Qualquer pessoa pode executá-la, pois não

necessitam de agentes especializados. Na simpatia, acredita-se que tais rituais promove a cura, protege e previne o corpo. “É um ritual acompanhado de mímica e palavrório especial: palavras, não raro, incompreensíveis, cabalísticas outras, frases sem nexos”.

A benzeção também é definida como uma prática de cura que utiliza uma linguagem específica – oral e gestual -, com o objetivo de curar e libertar o enfermo do mal que o aflige (GOME e PEREIRA, 1989, p. 13). O agente dessa prática popular, o benzedor ou a benzedeira, possui certo poder especial, já que pode controlar as forças ocultas desencadeadoras de desequilíbrios. “Por meio de benzimentos – atos mágico-religiosos -, garante o funcionamento da normalidade desejada, rompendo-se com o desequilíbrio ameaçador da existência” (MOURA, 2011, p. 345).

Na cultura popular, portanto, a benzeção é um ritual de cura. E possui todo um arcabouço de gestos e falas que servem para banimento de determinada doença. É interessante destacar que tais rituais praticados na crença popular trazem símbolos idênticos da Igreja oficial. Por exemplo, os benzedores rezam fazendo o sinal da cruz, e suas rezas, geralmente, são apropriações das orações oficializadas pela Igreja Católica, entremeadas de palavras às vezes incompreensíveis.

Além de rogar aos santos a cura das doenças de que padeciam, havia as águas milagrosas em Caldas Novas. Jean Luiz Abreu relata um caso semelhante nas Minas do século XVIII: a “Lagoa Santa”, localizada a poucas léguas da Vila do Sabará, onde os enfermos, sobretudo mulheres, buscavam socorro. Nesses casos, a valorização mágica das fontes e dos ribeiros estava relacionada a simbologia da água como elemento de vida, purificação e regeneração (BETHENCOURT apud ABREU, 2000, p. 72). À sua fluidez e transparência inferem-se poderes de limpeza, purificação, passagem, vigor, transformação e regeneração. Basta lembrarmos que o cristianismo incorporou no sacramento do batismo, o simbolismo de regeneração que a água irradia (FRANCA e RIBEIRO apud LAZZERINE e BONOTTO, 2014, p. 560).

As práticas mágicas encontravam-se nitidamente enraizadas na vida cotidiana. Conforme escreveu Alceu Maynard Araújo (apud BELTRÃO, 1971, p. 143), “é comum, no meio rural, os moradores, quando não conseguem algo racionalmente, buscarem no sobrenatural o reforço para a realização dos seus

intentos”. Deste modo, ao focalizar as classes mais desprezadas, aproximamos de uma sociedade carente de recursos, que se valia de um imaginário próprio para afastar as moléstias e se manter em equilíbrio com a natureza em que se inseria (SALLES, 1999, p. 64).

O curandeirismo e benzedores eram descritos no jornal *Santuário da Trindade* como superstições e irracionalidade da cultura popular:

Certamente muitos destes conhecem remédios para os incômodos mais comuns e podem assim alliviar muitos sofrimentos. Mas quando um curandeiro começa a tratar os doentes com rezas e benzeções, quando acha que as doenças são provenientes de maus espíritos ou de feitiços, então é simplesmente um velhaco ou explorador que vive a enganar e roubar os outros. A estes ninguém deve escutar (Autor desconhecido. *Santuário da Trindade*. Ano 1, n. 3, 29/07/1922 apud GOMES FILHO, 2012, p. 149).

Esta vaes com vistas a policia. Há quasi dous annos que no município de Trindade, distante da villa duas légoas, um tal Flausino, negro boçal sem nenhum preparo médico, anda curando e matando a pobre humanidade, receitando para todos os incômodos *pinga* e mais pinga. Diversas pessoas têm morrido ali, e outras causas têm se dado que impressionam a todos quanto não estão interessados em vender pinga. Parece-nos que já seria tempo de se abrir um inquérito policial sobre o que há e o que não há, antes que aconteçam outras cousas (Autor desconhecido. Ano 2, n. 44, *Santuário da Trindade*, 26/01/1924 apud GOMES FILHO, 2012, p. 149).

As páginas do jornal *Santuário da Trindade* exemplificam as principais características dos posicionamentos dos missionários redentoristas em Goiás na década de 1920, contra os chamados “inimigos da Igreja”. No que se refere às práticas populares religiosas e cotidianas, sobretudo no “catolicismo popular”, percebe-se, conforme observou Gomes Filho, “uma postura bastante conservadora e intransigente” por parte da Igreja. “Há um claro combate às práticas ‘curandeirísticas’, às superstições, enfim, às crenças que fogem ao domínio institucional da Igreja Católica, marcando uma explícita tentativa de monopólio católico da autoridade de permissão daquilo que se deve ou não acreditar” (GOMES FILHO, 2012, p. 51).

O que se deduz é que esse imaginário se valia das práticas trazidas por meio de gerações, permeado por vivências, costumes, crenças e saberes relacionado à flora e à medicina vigente na época. Nesse cenário, atuavam figuras de suma

importância para o grupo social: curandeiros, parteiras, raizeiros e benzedores, indivíduos que – na falta de médicos e especialistas – tinham maior controle e domínio sobre a natureza. Percebemos aí claramente a junção de diferentes elementos: conhecimentos adquiridos empiricamente, tradições, crenças, simpatias, magias, tudo isso em busca de amenizar o(s) sofrimento(s) das pessoas.

Tal atitude religiosa – aqui assinalada – deveria servir aos fins naturais da vida diária, pouco preocupando o sertanejo com a alma além-túmulo. Além disso, conforme aponta Vanda Albieri Nery (2006), na cultura popular, corpo e espírito não se separam, tampouco desliga-se o homem do cosmos, ou a vida da sua religião²⁹. Diante da ferida que perturba o corpo e a alma, há sempre uma reza ou ritual para curar. E, como no conto “Mágoa de Vaqueiro” de Hugo de Carvalho Ramos: “o rosário das orações como sempre, dependurado na cabeceira” da cama (RAMOS, 1977, p. 9).

Mas qual seria o significado dessas performances? Qual ação tinha esse imaginário religioso sobre a vida do sertanejo do início do século XX? Considerando o quadro nosológico e a deficiência da saúde pública, as performances religiosas, romarias, festas, procissões e outros, tal como a fé no milagre, presente nos objetos votivos, incidiam num fator capital para a manutenção da população carente, e mesmo na consolidação de sua identidade. De tal modo, os males, as enfermidades, fossem elas quais fossem, ao lado das receitas do médico ou das mezinhas, seriam bem mais sucedidos se viessem acompanhadas das orações e, principalmente, da fé no milagroso.

3.3 Os ex-votos e os males do corpo

Além de todas as medidas acima expostas, ainda havia em Goiás a tradição das romarias aos santuários de devoção. Barro Preto, hoje Trindade, era o principal centro das peregrinações. Havia também a romaria de Muquém, em São José do Tocantins, hoje Niquelândia, e a de Antas, na chamada romaria de Gruta das Antas.

²⁹ NERY, Vanda Cunha Albieri. Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. Trabalho apresentado ao NP Folkcomunicação do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercon.

D. Eduardo (2007) faz alusão à essas festividades religiosas, “apontando, a quantidade de aparições, superstições e ‘baboseiras’” (SANTOS, 2008, p. 352).

Durante essas romarias, os fiéis depositavam no interior das igrejas: quadros, esculturas, cartas, bilhetes e objetos pessoais que representavam a intervenção divina em sua vida. Na grande maioria, os ex-votos eram oferecidos ao Divino Pai Eterno para agradecer a cura de uma determinada doença, conforme demonstram algumas pinturas e, sobretudo, os manuscritos ex-votivos.

Antes, porém, é importante apresentarmos a nossa principal fonte nesta última parte de nossa pesquisa. Trata-se de ex-votos manuscritos – cartas e bilhetes – oferecidos ao Divino Pai Eterno na primeira metade do século XX. Essas cartas e bilhetes foram confeccionadas por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás, e reunidas num caderno por iniciativa do então vigário Pe. Antão Jorge, a partir de 1913. Pela escrita e ortografia de algumas, percebe-se que elas foram transcritas pelos religiosos responsáveis pelo santuário, ou mesmo por pessoas com certa formação, a pedido dos devotos. Outras foram inteiramente anexadas às páginas do caderno, escritas em primeira pessoa.

Há a seguinte informação logo no frontispício do caderno:

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

Trindade, aos 2 de Julho de 1913.

P. Antão Jorge
Vigário³⁰

Os pedidos e agradecimentos dos devotos do Divino Pai Eterno mostram que o relacionamento do sujeito com o sagrado decorreria das questões cotidianas, ligadas à sua realidade social. Logo, o fiel não estava preocupado apenas com a salvação de sua alma ou a vida após a morte, conforme ensinado pela Igreja, mas, igualmente, com assuntos mais concretos, imediatos, aparentemente “triviais” ou corriqueiros de sua vida.

Assim, em julho de 1914, Antônio Feliz de Amorim, residente de Morrinhos, relatou no caderno dos milagres o seguinte:

³⁰ O manuscrito original se encontra no Arquivo dos Redentoristas, Matriz de Campinas, Goiânia-GO.

Um dos meus cavallos quebrou a perna direita na altura de uma da canella;[...] Toda gente que viu o animal d'esse modo ferido me disse: [...] o cavallo está perdido de uma vez; é incurável. Mas eu me peguei com o nosso Divino Padre Eterno e fui ouvido por Elle. Pois tratei do cavallo como me era possível e prometti 2\$000 ao Divino em caso Ele me salvasse o meu cavallo. Ficou bom em poucos dias e vim cumprir a minha promessa. Graças ao Divino Padre Eterno que tem dor de nós, até também dos nossos animais³¹.

Noutro relato ex-votivo, datado de 1915, percebemos a preocupação da Sr^a. Eleuta Ribeiro Borges por ter deixado paralisado – por alguns dias – seus negócios devido a uma forte congestão. “Devido ao estado grave em que se achava”, recorreu ao Divino Padre Eterno e “desta hora em diante melhorou e em pouco tempo já pode tratar de suas obrigações”.

São duas imagens que mostram questões coloquiais – um cavalo que quebrou uma das patas; uma congestão que afastou uma senhora de seus afazeres. Estas, no entanto, são situações que apontam aspectos socioeconômicos, refletindo os problemas sociais de uma época e lugar, circunstâncias que envolvem trabalho, crenças, famílias, saúde, o papel da figura feminina na economia doméstica³² e suas condições de vida.

É interessante observar também a importância do cavalo nesse contexto, uma vez que o Sr. Antônio ofereceu uma quantia de 2\$000 à recuperação da pata de seu animal, enquanto que, noutro trecho do mesmo relato ex-votivo, por ocasião “d’uma dor horrível de barriga [...] que o arrastou à beira do túmulo”, ele ofereceu ao Pai Eterno apenas \$200. Em seu texto “Fazendas goianas – história e características”, Lena Castello Branco (2001) descreve que na vida diária, o boi e o cavalo eram fundamentais, principalmente como força motriz nas atividades produtivas. Além disso, já mencionado pelos padres redentoristas, diante das estradas quase intrafegáveis das paragens goianas,

³¹ A grafia das cartas foi transcrita tal qual o original. Não fizemos quaisquer correções ou atualizações de ortografia.

³² A mulher sertaneja, “Além de administrar a casa, ajuda o homem em quase todas as suas tarefas. Trabalha na roça fiando; no tear tecendo peças para o vestuário. Prepara sabão do caroço de mamona, do fruto de tinguizeiro, do pião do mato, castanha de pequi ou fato de boi, associado com soda cáustica. Fabrica o azeite, que se presta à iluminação; potes de barro, chapéus de palha, esteiras, peneiras, cortes de algodão, rendas de bilro – para uso ou trocas suprindo assim muitas necessidades caseiras” (VIEIRA, 1971).

O cavalo, pela sua força, porte, facilidade de manejo e versatilidade, era quase rei. Criado em manada e amansado no curral, sozinho ou em bando, reinava altivo. No campeio, nas estradas ou nas trilhas, em terrenos planos ou íngremes, na época das chuvas ou da seca, o cavalo de sela ou de carga tinha múltipla serventia (FREITAS, 2001, p. 190).

Alguns autores salientam a presença de animais nos objetos ex-votivos. Jean Luiz Abreu cita uma pintura mineira do século XVIII, onde foi representada a figura de um burro na parte central do quadro. São exemplos de como a religiosidade popular se voltava para necessidades concretas, materiais. Provavelmente, nesses casos, o animal deveria ser um meio de sobrevivência de quem fez o voto (ABREU, 2001, p. 128). Para Maria Amália Giffoni (1980, p. 33), são comuns, no meio rural, as “promessas” relacionadas às plantações, aos animais, às colheitas, às chuvas e às problemas que afligem a vida do sertanejo.

Logo, a crença no milagres ia muito além das doenças ou dos acidentes que abrangiam os indivíduos. A encomenda de ex-votos para animais domésticos ou orações para proteção de lavouras e plantações eram comuns desde o período colonial.

As expressões votivas do início do século XX revelam uma sociedade que convivia constantemente com as mazelas do corpo. Como acabamos de ver, o mesmo Antônio Feliz de Amorim, depois de agradecer pela recuperação de seu cavalo, não se esqueceu de prometer outra quantia (mesmo que inferior) ao Pai Eterno, caso este lhe curasse “d’uma dor horrível de barriga que o atormentava e o arrastou à beira do túmulo”. Já a senhorita Armia Leão Guimarães, “donzella de 20 anos de idade, filha legítima de Joaquim Cândido Guimarães e D^a. Leão Guimarães”, natural da cidade de Rio Verde, “sofreu desde a tenra idade de dez anos, da terrível doença Choréa”, conhecida popularmente como “Dança-de-São-Vito”, ademais,

[...] no decorrer de nove longos anos de martyrio, procurei encontrar na medicina, recursos para livral-a dessa enfermidade. Foram diversas as facultativos que a trataram e enorme a quantidade de medicamentos empregados, sendo tudo baldado, tudo infrutífero, até que, em 1928, no momento em que sua mãe não suportava mais ver os seus sofrimentos, implorou ao Divino Padre Eterno, promettendo leval-a em Sua romaria em Barros Preto. Em boa hora foi o pedido dessa extremosa mãe, pois graças ao Divino Padre Eterno, Armia

achou-se há mais de anno radicalmente curada, independente da falível ciência dos homens: a medicina.

Rio Bonito, 14 de Junho de 1929.

Joaquim C. Guimarães

Para agradecer a cura alcançada graças à fé no Divino Pai Eterno, os devotos ofereciam diversas ofertas votivas, entre as quais estavam os ex-votos manuscritos, como cartas ou bilhetes. Ao passo que funcionava como materialização da devoção popular, o ex-voto manuscrito deixa transparecer questões relacionadas à vida do homem religioso, como cenas do seu cotidiano, as mazelas do corpo, sua intimidade com Deus e sua crença no milagre. Além disso, a partir da análise desses “documentos culturais” pertencentes à uma dada sociedade, à um específico contexto histórico, torna-se possível também saber precisamente sobre a posição social dos ofertantes. Como no relato da senhorita Armia Leão Guimarães, transcrito acima, segue abaixo outro ex-voto em que podemos identificar detalhes dos consumidores da prática votiva em Goiás. Datado de 1911, em que Armínio Paranhos,

filho legítimo de Olympio Paranhos, natural de Minas Gerais e actualmente residente em Formosa, deste Estado, soffreo rebelde rheumatismo ósseo, rebelde a todas as habilidades ou conhecimento da medicina moderna, e após haver recorrido a todos os médicos e notabilidades medicas da Capital Federal, São Paulo e Bello Horizonte que foram infructiferos, deixou de se recorrer a estas, fazendo então sua mãe um voto ao Divino Padre Eterno, para seu pai vir compril-o a pé de Formosa a Trindade. O milagre se operou, ficando o menino radicalmente são, nada mais soffrendo até hoje, tendo seu pai vindo cumprir o voto.

Campinas, 3 de Nov. de 1911.

Olympio Paranhos.

A carta votiva acima demonstra claramente que o ex-voto foi produzido por uma família que, provavelmente, tinha melhor condição de vida, pelo fato de poder recorrer “a todos os médicos e notabilidades médicas da Capital Federal, São Paulo e Bello Horizonte”, uma vez que tal recurso só era possível aos habitantes de consideráveis condições econômicas, geralmente residentes mais ao sul do Estado,

que recorriam aos serviços médicos do Triângulo Mineiro. Mesmo na década de 1940, em Goiás, os serviços auxiliares de diagnósticos ainda eram muito precários:

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

Quando precisavam de cuidados médicos, os padres redentoristas se dirigiam a São Paulo para se tratarem. Por exemplo, no ano de 1917 o “Ir. Matias teve de fazer um tratamento de 2 meses no Sanatório Santa Catarina³³, depois de voltar de Goiás”. Nesta mesma casa o padre Wendl “também procurou e encontrou a cura de antiga moléstia, através de dolorosa operação” em agosto de 1915. Em janeiro de 1919, “o Pe. Vicente teve de ir a São Paulo para submeter-se a uma operação”. No ano de 1928, “O Pe. Eigl esteve várias semanas em Araraquara, onde foi operado de uma fístula”. No início do mês de setembro de 1928 foi a vez do padre Pelágio ir a São Paulo para consultar um médico: “O diagnóstico foi: vermes nos intestinos e pus no estômago; até fim do ano não voltou mais”³⁴.

Em relação à saúde feminina, é válido considerar que desde à sociedade colonial, conforme afirmou Mary Del Priore (1997), a maioria das mulheres sofria de dores e mazelas no ventre ou no baixo-ventre. Vítimas do trabalho excessivo e da disponibilidade sexual, gravidez precoce, violências, elas eram vulneráveis a diversas enfermidades mal diagnosticadas e, além disso, estavam sujeitas às intempéries do parto. No “Caderno de Milagres” do Divino Pai Eterno, apesar de não aparecer qual a moléstia específica, encontramos o ex-voto do Manoel Clemente, de 1914, em que o devoto percorreu 200 léguas à Trindade na busca desesperada do milagre na vida de sua companheira, Maria Apollinaria, que já estava “à beira da sepulta” e

[...] a vela e a mortalha já prontos. Fez a promessa ao divino P. Eterno visitar seu Santuário em Trindade se fosse sã sua mulher; foi ouvido, sua mulher sarou. Cumpriu sua promessa gastando 28 dias

³³ Fundado em 1906, hoje Hospital Santa Catarina, situado na avenida Paulista, na cidade de São Paulo, considerada uma das mais importantes instituições de saúde do país (site oficial do Hospital Santa Catarina – Associação Congregação de Santa Catarina, nossa história, consultado em 30.04.2017).

³⁴ ANUAS DA VICE-PROVÍNCIA DE SÃO PAULO 1896-1918, p. 408;455,456; ANUAS DA VICE-PROVÍNCIA DE SÃO PAULO 1919 -1931, p. 10; 210; 419.

de viagem a cavallo. Offereceu a vela e a mortalha ao D. P. E., recebeu os santos sacramentos e ouviu todas as Missas em Trindade.

As principais vítimas das moléstias eram as crianças. De acordo com os registros de óbito emitidos pelo Hospital da Caridade São Pedro de Alcântara, na cidade de Goiás, entre 1859 e 1900, analisados por Magalhães (2004), a fase mais difícil dos goianos situava-se nos primeiros dez anos de vida. A mesma autora sustenta a tese de que a mortandade infantil estava diretamente relacionada à má alimentação dos goianos do século XIX e primeira metade do XX.

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

Além dessas enfermidades constatadas nos registros de óbito, Magalhães também avulta a questão do desmame como outra etapa de risco nos primeiros anos de vida das crianças goianas, pois muitas faleciam na substituição do leite materno pela alimentação baseada em milho, mandioca, arroz e carne seca, alimentos pobres em nutrientes essenciais. Não obstante a inadequação alimentar, havia ainda a questão da ausência de horários das refeições das crianças, questão esta apontada pelo Frei Audrin que viveu entre os sertanejos do norte de Goiás nos primeiros trinta e quatro anos do século XX. “Em uma sociedade, em que a população majoritária, em decorrência da pobreza, sofria durante os efeitos da carência de alimentos, comia-se quando havia comida e, portanto, nem sempre na hora certa” (MAGALHÃES, 2004, p. 126).

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

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

Muito satisfeita vim cumprir a promessa.

Benedita Martins de Oliveira.

O Sr. Manuel Martiniano, de Santa Rita do Paranaíba (hoje Itumbiara), também recorreu ao Pai Eterno diante do sofrimento que acometia sua família. Segundo o Caderno de Milagres (1914):

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

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

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

Noutro relato ex-votivo encontrado no mencionado caderno, José Joaquim da Cruz e Maria Cândida da Silva se referem à dificuldade dos primeiros anos de vida de seu filho, nascido em março de 1905, que, *“desde seu nascimento até a idade de 5 annos quasi sempre estava doente”*. Enfim, após todos os esforços possíveis, os pais, segundo a carta escrita em primeira pessoa, já se encontravam desiludidos:

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

Fazenda do Paraiso, aos 28 de Junho de 1912.

José Joaquim da Cruz.

Antônio da Cunha Soares, tabelião de notas de Corumbaíba, município de Goiás, em 23 de junho de 1913, vendo seu filho com uma moléstia incurável,

...quasi louco por ver o estado de seu filho e já desenganado, prometteo ao Grande Divino Padre Eterno, que o primeiro dinheiro que entrasse naquella casa, pertencia-lhe, se o seu filho fosse salvo. Com effeito, passado 15 dias teve a alegria, protegido por Divino Padre Eterno de ver o seu filho completamente são...

A saúde pública em Goiás, até a segunda metade do século XX, apresentou uma lenta mudança em todo o contexto sociocultural das terras goianas. Durante a primeira República, a saúde pública estava sob a responsabilidade dos municípios, mas além da carência de recursos, havia também a falta de profissionais e remédios. A esses fatores, acrescente ainda a inoperância e a ignorância dos dirigentes municipais. “Tornou-se voz corrente que, quando a União não quer ou não pode cumprir um dever de Estado, passa-o aos municípios, ciente de que nada será realizado” (SALLES, 1999, p. 120)³⁵.

Tal situação vinha desde o decorrer do século XIX, ou mesmo antes, onde se localiza o descaso das autoridades governamentais e as dificuldades administrativas em relação à saúde da população brasileira. Utilizando a pesquisa de Sônia Maria de Magalhães (2004), “Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX”, compreende-se a realidade vivida pela maioria dos goianos naquele contexto. Através da análise dos relatórios dos presidentes da província, a presença de inúmeras licenças-saúde concedidas aos funcionários públicos, Magalhães constatou o que já lhe parecia evidente – o goiano do século XIX não era saudável:

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

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

³⁵ A Constituição Republicana manteve a saúde sob a responsabilidade dos municípios (SALLES, 1999, p. 120).

Salles (1999) argumenta que a medicina da primeira metade do século XX era quase a mesma do final do século XIX. Os pouquíssimos médicos que trabalhavam no interior de Goiás tornavam-se parteiros, psicólogos, enfermeiros, conselheiros espirituais e, às vezes, farmacêuticos. A vida no interior goiano era monótona, com grande pobreza cultural e socioeconômica. Não havia escolas, as que existiam eram isoladas, com todos os alunos em uma única sala, não importando os diferentes níveis. Sem jornais, revistas ou livros. Quanto à alimentação, a população não conhecia o valor nutricional dos alimentos, como verduras, legumes, tubérculos, ovos, leite e frutas. Apesar dos quintais extensos, quase nada se plantava. “Além disso, a verminose minava o ânimo e o viço dessa gente” (SALLES, 1999, p. 122).

Os ex-votos revelam que – diante do *pathos*³⁶, que fundamenta a condição humana – o sujeito procura os poderes superiores ligados ao sobrenatural. Esses objetos ex-votivos, por conseguinte, são representações subjetivas do sintoma, confeccionados a partir das características peculiares do doador, mas que abrange resquícios do dia-a-dia de uma determinada realidade. Luiz Beltrão (1971, p. 147), valendo-se de Câmara Cascudo, considerou os ex-votos como “*denunciadores nosológicos*”, pois pelo exame deles, seria possível perfeitamente indicar as moléstias comuns em determinadas regiões e a insistência regular de certos males numa área geográfica delimitada.

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

Nos Ânuas das missões Redentoristas, no ano de 1926, aparece um relato sobre um surto de varíola em Goiás. O registro destaca principalmente a situação da cidade de Trindade diante da epidemia. Podemos perceber claramente a precariedade da saúde pública do Estado e, sobretudo, dos municípios em circunstâncias ameaçadoras,

³⁶ Palavra grega que resultou em “paixão”, “excesso”, “sofrimento”, “assujeitamento”, “sentimento”, “doença”, etc. Esse conceito está ligado a padecer, pois o que é passivo de um acontecimento, padece deste mesmo (CECCARELLI, 2005, p. 471).

[...] já um outro grande desastre trouxe a perturbação e mesmo a morte para muitas pessoas. A varíola fizera sua entrada no Estado e na nossa paróquia começou com a Trindade. Nessa vila muitas dezenas de pessoas foram atacadas pelo mal e também muitas levadas à morte. A localidade parecia um hospital. Cessou o movimento de romeiros, os moradores do lugar em grande número o abandonaram, a miséria e pobreza se apoderaram de Trindade. **Por falta absoluta de higiene e cuidados, não havendo separação, nem isolamento, nem desinfecção, nem médicos e remédios,** o mal tomou grandes proporções e até agora não pôde ser debelado [...] (ÂNUAS, 1993, p. 328, grifo nosso)³⁷.

Além dos relatos ex-votivos registrados no *Caderno de Milagres* assinado pelo vigário Antão Jorge em 1913, predomina nas paredes da Sala dos Milagres de Trindade os ex-votos pictóricos. São imagens que possuem caráter documental da vida doméstica e do homem sertanejo.

Muitas pinturas retratam acidentes de trabalho, envolvendo elementos da vida no campo, carros-de-bois, caçadas, animais..., como o ex-voto datado de 1914, em que vemos uma onça dominando um homem. O quadro ainda traz uma legenda, em que se pode ler (Imagem 5):

A 1 de fevereiro de 1914, homens de Goiabeiras (Inhumas) foram caçar uma onça que lhes tinha dado grande prejuízo. Jerônimo Martins Borges deu um tiro nela, mas não a matou. A onça, furiosa, lançou-se sobre o perseguidor. Jerônimo ficou debaixo da fera, que o maltratou horripelmente. Neste perigo gritou: “Divino Padre Eterno, valei-me!”, prometendo ao mesmo tempo o melhor de seus bois, no caso de sair salvo. No mesmo instante largou a onça a sua vítima, lançou-se sobre um outro companheiro Teófilo, que ficou morto no lugar. Jerônimo sarou e veio cumprir sua promessa e render graças ao Divino Padre Eterno.

³⁷ Grifo nosso.



Imagem 5 - Quadro da Sala dos Milagres, um dos mais antigos e conhecidos ex-votos pictóricos de Trindade. Foto Eduardo Reinato, 2007.

Acidentes durante o trabalho no campo são bastante comuns nos ex-votos ofertados ao Divino Pai Eterno. Seguem abaixo três ex-votos pictóricos envolvendo carros-de-bois. O primeiro, por volta de 1938, com a legenda: “um agradecimento ao Divino Pai Eterno por uma graça alcançada. Abadia Bailão de Moraes. Itaberaí-Go (Imagem 6). O segundo, datado de 1933, onde o menino Manoel Gerônimo teve a perna quebrada (Imagem 7). Já no terceiro, não foi possível identificar legenda ou data do acidente. Todavia, se trata da mesma temática, por isso acreditamos pertencer próximo ao período estudado (Imagem 8).



Imagem 6 - Ex-voto da Sala dos Milagres do Santuário de Trindade. Foto Wdson Freire, 2014.



Imagem 7 - Ex-voto da Sala dos Milagres do Santuário de Trindade. Legenda: Desastre ocorrido com o Sr. Geraldo Cândido de Queiroz e o menino Manoel Gerônimo, e sua fazenda - Mun. Aparecida de Go. - em Março de 1933 - chamando pelo Divino Pai Eterno, foram socorridos, e o menino que teve a perna quebrada, recuperou totalmente, ambos rendem graças ao Divino Pai Eterno. Foto Wdson Freire, 2014.



Imagem 8 - Ex-voto da sala dos Milagres do santuário de Trindade. Foto Wdson Freire, 2014.

No dia 30 de junho de 1914, um devoto do Pai Eterno depositou no santuário de Barro Preto um ex-voto de cera e deixou registrado o seguinte acontecimento:

José Cordeiro dos Santos indo campear no dia 5 de Novembro de 1913 na correria, em que ia, tomou uma estrepada dentro do ouvido direito. Sua mãe [...], vendo o sofrimento de seu filho, fez um voto ao Divino Padre Eterno. Sendo atendida e vendo o filho completamente são, ofereci um milagre de cera e deixei escrito este grande milagre do bondoso Padre Eterno.

Terras Novas, freguesia de Allemão.

O depoimento votivo do devoto anônimo esclarece alguns pontos em relação aos ex-voto manuscritos, reunidos no “Caderno de Milagres”. Ou seja, tais cartas não são necessariamente assinadas pelas pessoas que passaram por experiências ameaçadoras, mas também por quem “presenciou” a intervenção divina na vida de um amigo ou parente. Talvez por isso há grande quantidade de bilhetes escritos em terceira pessoa. Nesse sentido, reconhecemos que os ex-votos são feitos como

artefatos de memória. O devoto relembra e, por isso, agradece o milagre feito pelo seu santo a um conhecido.

Além disso, mais um detalhe importante é que, constantemente, as cartas eram acompanhadas por outro objeto ex-votivo, como pintura, escultura ou algo pertencente ao doente. Isso responde ao fato de termos encontrado no “Caderno de Milagres”, o registro manuscrito do ex-voto de 1914, em que relata o ataque de uma onça furiosa sobre alguns caçadores de Inhumas (ver Imagem 5). De acordo com José Cláudio Alves de Oliveira, o ex-voto não se origina da escrita, da carta ou do bilhete. No Brasil, por exemplo, começa com as tábuas votivas, muito marcante em Minas Gerais. Porém, o autor conclui que a escrita vem como auxiliar dos objetos (OLIVEIRA, 2007, p. 215).

Noutra imagem bastante conhecida dos fiéis, datada de sete de setembro de 1946, narra o milagre recebido pela menina Luzia S. Souza, em que, graças ao Divino Padre Eterno, foi salva do fogo iniciado por uma lamparina de querosene (Imagem 9). Ao lado de outros ex-votos que também registram incêndios, o ex-voto documenta um tipo de acidente muito comum devido ao uso de velas, lamparinas e lampiões no interior de Goiás. Assim, o aspecto narrativo desses *milagres* “estimula o espectador a descobrir não só conotações religiosas subjetivas, mas também a realidade de um tempo e um espaço específico seja no meio rural ou urbano, em qualquer tempo, desde que projetem os acontecimentos” (OLIVEIRA, 2015, p. 252).



Imagem 9 - Ex-voto de Trindade. Foto E. Reinato, 2007.

Nas imagens ex-votivas – manuscritas ou pictóricas – emergem as tensões cotidianas que marcavam a sociedade goiana no período em questão. Diante de qualquer imprevisto, recorria-se ao sobrenatural. Como o acidente com a menina Maria Bárbara das Dores que, no dia 21 de setembro de 1912,

caiu [...] num poço de 17 palmos de altura, onde então corrente tinha 2 palmos de água. Sua tia vendo isso recorreu logo ao Divino Padre Eterno, entrou no poço, tirou a menina e prometeu de mandar 5\$000 e 3 velas se a menina sarasse e ficasse sem defeitos e foi logo atendido. Em vista deste tão grande milagre preste-me perante os pés do Divino Padre Eterno com todo o respeito e humildade.

Maria A. das Dores.

Goyaz aos 26 de Junho de 1913

As promessas feitas ao Divino Pai Eterno de Barro Preto, como podemos constatar ao longo desta dissertação, visavam amenizar o sofrimento físico e curar das mazelas. Joaquim da Gama Barboza relatou o seguinte:

No dia 18 de Junho de 1914 as 5h da tarde, quando estava preparando um pouco de pólvora branca [...] e quando estava fazendo a mistura, pegou fogo, queimei minha mão e rosto e me considerei cego, mas peguei-me muito com o Divino Padre Eterno, e fiquei completamente são.

Diversos eram os motivos que levavam as pessoas a rogar pela intervenção dos santos nos momentos difíceis, como também para a proteção contra a ação de fenômenos naturais. No quadro a seguir, datado de “janeiro de 1933”, o artista retrata uma violenta tempestade (Imagem 10).



Imagem 10 – ex-voto pictórico da Sala dos Milagres de Trindade. Foto: Wdson Freire, 2014.

Apesar da complexidade do tema, podemos verificar que as imagens votivas representam não apenas a ligação mágica entre o ser humano e o alto, mas, além disso, descrevem a vida, o trabalho, o cotidiano, a saúde, os sintomas, as doenças, os desejos de pessoas reais que depositavam sua última esperança no *sagrado*. Na ausência de recursos ou mesmo na ineficácia dos remédios e tratamentos da época, a população recorria à natureza, às tradições, aos oficiais da medicina mágica³⁸, aos santos e divindades, formando assim, a partir dessa junção, um imaginário religioso que, em busca do milagre, se resguardava das mazelas a que o corpo estava sujeito.

Devido à subjetividade dos sintomas, boa parte dos ex-votos não explicita qual era a real doença relatada pelo fiel. Geralmente aparecem termos tais como – moléstia, grave enfermidade, dôr horrível de barriga, mal estado, à beira do túmulo, à beira da sepultura dentre outros. Porém, a partir do levantamento histórico do quadro nosológico em questão, pode-se aproximar um pouco mais da realidade vivida por determinados grupos.

O pesquisador, neste sentido, deve se ater perspicazmente aos detalhes sutis das imagens. Como nos ex-votos antropomorfos³⁹, onde – frequentemente – trazem manchas vermelhas para a localização do núcleo da enfermidade. A cor vermelha representa aqui o *mal*, a ferida, a dor. O mesmo ocorre com algumas fotografias. Ou seja, “A doença e a sua localização vêm indicadas, quer por meio de pintura, quer através de um tratamento plástico que participa diretamente da composição” (BELTRÃO, 1971, p. 146-147).

Em alguns casos, entretanto, a doença é identificada pelo próprio enfermo ou familiar. Na carta de 1929 sobre a “donzella, de 20 anos de idade” (Rio Verde), que “sofreu desde a tenra idade de déz anos, da terrível doença ‘Choréa’”, trata-se provavelmente de Coreia de Sydenham, acometimento do sistema nervoso central pela febre reumática, causando uma alteração neurológica que se manifesta com movimentos involuntários dos braços, pernas e da cabeça, fraqueza muscular e alterações do discurso, por isso era conhecida popularmente como *dança-de-são-vito* (ZAPITELLI; BORDIN e DEL-PORTO, 2000). Noutra carta datada de 1911, o

³⁸ Maynard Araújo adotou uma classificação para o estudo da Medicina Rústica em *medicina religiosa*, *medicina empírica* e *medicina mágica*. Esta última seria aquela que procura curar o que de estranho foi colocado pelo sobrenatural no doente, ou extirpar o mal que causa sofrimento. Compreende benzedura, simpatia, profilaxia mágica, toré e catolicismo brasileiro.

³⁹ Ex-votos que representam partes do corpo humano.

menino Armínio Paranhos, natural de Minas Gerais e residente em Formosa, “*soffreu rebelde reumatismo ósseo*”. Ambos os casos descrevem doenças reumatológicas, possivelmente febre reumática (FR) ou artrite reumatoide juvenil (ARJ).

Para além da busca do sobrenatural, essas imagens trazem sintomas de uma sociedade pobre, extremamente rural, que se encontrava exposta à diversas moléstias que preponderavam. Longe de apresentar um quadro exato da sociedade goiana na passagem do século XIX para o século XX, pretendeu-se aproximar das dificuldades e problemas enfrentados pela população carente, portanto majoritária, além do(s) recurso(s) utilizado(s) por ela diante de tais situações adversas.

Os testemunhos aqui expostos mostram como o cotidiano da doença e do sofrimento atingia a população goiana na primeira metade do século XX. O objetivo não era fazer um estudo profundo das mazelas nesse período, mas sim compreender melhor a devoção popular, e a prática votiva diante do sofrimento e angústia.

Para a Igreja Católica, doença e pecado eram indissociáveis. Conforme escreveu Jean Luiz Abreu (2000), devido ao pecado original, o homem era visto como um ser miserável, condenado a suportar a dor e o sofrimento: “lodo vivente, pó animado, despojo do tempo, jogo da fortuna. Alvo dos infortúnios. Paradeiro das enfermidades” (COLBERT apud ABREU, 2000, p. 88). Além disso,

A Igreja procurava enquadrar assim o corpo em um discurso religioso, reivindicando para si seu controle. Reduzindo as enfermidades a causas sobrenaturais, a Igreja criava também uma justificativa para elas. Doença tornava-se então uma espécie de purgadora dos pecados, necessária à salvação das almas. A relação entre o sofrimento físico e a salvação das almas ajuda a compreender melhor a perspectiva da cultura eclesiástica – que muitas vezes se confunde com a cultura erudita – sobre o corpo (ABREU, 2000, p. 88).

Diante do sofrimento físico, a mensagem da Igreja pós-tridentina apontava a enfermidade como um castigo e uma advertência divina: castigo pelos pecados do homem e advertência para que pudessem se preparar para uma “boa morte”. A confissão, assim, era considerada como um remédio necessário para a cura do corpo, sobretudo da alma. Dentre os principais trabalhos realizados pelos missionários redentoristas nas chamadas missões, identificamos nas crônicas uma grande preocupação em internalizar a necessidade dos sacramentos católicos na

população goiana. Encontramos uma repetição de temas nas pregações como “salvação”, “pecado”, “inferno”, “impureza”, “confissão”, “casamento”, “santíssimo sacramento” entre outros. “Severino”, registrou um missionário, “gravemente ferido, recebeu todos os sacramentos, coisa rara, pois a distância é muito grande para o vigário” (CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 55).

Em março de 1913, em Pirenópolis, os missionários registraram os seguintes temas ensinados durante os dez dias da *missão*:

A tarde: Abertura – Salvação – Pecado – Inferno – Impureza – Confissão – Casamento – Ssmo. Sacramento – N. Sra. das Dores – Oração.

De manhã: Serviço de Deus – Necessidade e Vantagens da confissão – Prática da confissão – Comunhão para moças – Comunhão das mulheres – Crucificação – Encerramento – Almas – 10 catequese; 20 sermões.

(CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 52).

Em Mineiros,

As instruções de manhã foram confissão, comunhão e mandamentos.

À tarde, salvação – inferno – confissão – família – encerramento – oração e N. Sra.

Quinhentos e setenta confissões (200 mais que em 1907) – 8 legitimações.

Uma criança de 11 anos, protestante, foi batizada; a mãe, igualmente protestante, fará o mesmo, em breve.

(catequese: 6).

(CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 57).

Em Jataí, durante a missão de 1913, dois casos inusitados merecem nossa atenção. O primeiro se refere à conduta da Igreja pós-tridentina de fiscalizar rigorosamente a questão do celibato que, desde o período colonial, não era muito seguido à risca por alguns sacerdotes no Brasil⁴⁰. E qualquer conduta adversa à doutrina católica era vista como resultado da influência maligna sobre o indivíduo. Assim, durante o

[...] sermão sobre o inferno, estava presente também o padre caído, Trajano Balduino de Sousa, em companhia de sua concubina, a filha

⁴⁰ De acordo com Santos (2008, p. 242), Dom Eduardo observara que para as quase 94 paróquias, já no final do século XIX, a diocese goiana contava com apenas 35 padres, sendo que em 1894, somente 5 respeitavam o celibato.

do Juiz de Direito de Jataí. Quando se começou a flagelar as relações ilícitas, a rapaziada pôs-se a rir, olhando para ele; mais do que depressa ele pirou da igreja; o demônio não largará facilmente sua presa (CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 58).

O segundo caso se refere à inserção do cinema em Goiás. No início, a Igreja encarava a empresa como uma concorrente, capaz de desviar seus fiéis da “verdadeira” casa de Deus:

No domingo, durante a missão, funcionou o cinema, com muito mais gente do que na igreja. Uma fita incendiou-se e três foram consumidas pelo fogo.

Foram grandes o susto e o tumulto, saindo alguns machucados. De 900\$ foi o prejuízo do proprietário. Castigo de Deus, era a opinião geral (CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 58).

Na missão em Alemão, 1911, o cronista relata, “já no primeiro dia” de trabalho, a falta de “sentimento religioso do povo e seu desinteresse pela missão”. A primeira decepção constatada pelo padre foi a má recepção, “faltou boa vontade” por parte da gente da vila: “só o vigário nos esperava em frente da sua casa”. Além disso, “as crianças não trouxeram nem flores nem coroas para enfeite” da Nossa Senhora, durante a procissão. Pois “o cinema atraía muito mais as pessoas do que práticas e confissões” (CRÔNICAS DE MISSÕES 1910-1934, p. 26).

É interessante pensar na “obrigatoriedade” dos *sacramentos* como o primeiro bem de salvação monopolizado pela Igreja Católica. Segundo Max Weber, os bens de salvação se referem aos instrumentos que a Igreja dispõe, sob seu domínio, para que o indivíduo alcance a “salvação de sua alma”. Para Jacques Le Goff, analisando o período medieval, “os principais instrumentos de dominação da Igreja foram a consolidação da teologia e a prática dos sacramentos” (LE GOFF, 2010, p. 88). Neste sentido, como monopólio do corpo administrativo da Igreja, a instituição religiosa se torna indispensável para a salvação dos homens e mulheres. Isto transcorre devido ao fato de que,

Igreja e Religião formam um par indissociável, com estratégias de poder que faz dessa junção uma *associação de dominação*. Isto porque ela exerce o controle ou o domínio sobre os bens de salvação, tendo, portanto, o poder de concedê-los ou de negá-los aos fiéis, variando de acordo com seu comportamento (PEREIRA, 2008, p. 81).

Contudo, as ofertas ex-votivas, contrariando a perspectiva da cultura eclesial, não tinham por finalidade ajudar o cristão no sentido de salvar a sua alma. Acreditamos que a religiosidade popular, analisada por meio dos ex-votos oferecidos ao Divino Pai Eterno de Trindade, não se aderiu à proposta de salvação oferecida pela Igreja. Direcionada às necessidades materiais e concretas, o corpo, na devoção popular, possui um caráter fundamental. Nomeados por alguns autores como “catolicismo popular”, a religiosidade praticada por boa parte dos católicos goianos, “não possui como finalidade fundamental a ‘salvação’, pois se voltavam essencialmente para a resolução dos seus problemas cotidianos” (GOMES FILHO, 2012, p. 156).

As expressões votivas e o cuidado com o corpo direcionavam o sertanejo para o mundo terreno e as amarguras do dia-a-dia, enquanto que a Igreja Oficial, por meio de seus missionários, pregava sobre pecado mortal, juízo final, morte, inferno, temas secundários para a realidade do caboclo goiano. É essa ênfase na resolução dos problemas do cotidiano um dos aspectos que explicam o significado do milagre no imaginário popular (ABREU, 2001, p.12).

Apesar de ser um testemunho material de fé, o ex-voto demonstra a ênfase na saúde do corpo, almejada através da presença do milagre. Dessa forma, a prática votiva pode ser relacionada com o termo “materialismo popular”, denominado por Adriana Romeiro (apud ABREU, 2001, p. 118), que exprime a “tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto”. Isto significaria, portanto, tanto a negação de outro mundo, como também um maior acento nas conquistas da vida terrena. Sendo assim, a adesão a esse princípio não implicaria necessariamente uma posição de descrença, pois podia traduzir uma atitude eminentemente religiosa, afeita a peregrinações e preces.

O que objetivamos demonstrar, afinal, é simplesmente a relação da experiência ex-votiva com o mundo cotidiano dos ofertantes. Já procuramos evidenciar a importância do corpo presente nos ex-votos, porém, vale lembrar a ligação com o mundo sagrado, a crença no milagre e no poder curativo do Divino Pai Eterno. A devoção buscava atender inúmeras necessidades imediatas: a cura de um animal, a proteção contra os acidentes domésticos e no trabalho, a assistência contra os sortilégios. Apesar dos esforços eclesiais em “cristianizar” ou

“normatizar” a crença no milagre, os ex-votos – produto de uma cultura popular – tinham limites delicados e difíceis de balizar entre o sagrado e profano.

Por fim, atualmente vem crescendo a quantidade de objetos variados nos santuários católicos do Brasil, surgindo uma rica tipologia ex-votiva. Além das pinturas e das esculturas (de cera, madeira, barro, argila, parafina) que predominaram até metade do século XX, as fotografias ganharam (e vem ganhando) especial espaço nas salas de milagres. Em toda parte, os desenhos e pinturas foram sendo substituídos pelas fotografias. Hoje, predomina na Sala das Promessas de Trindade as fotos 3x4, fixadas em murais organizados pelo próprio santuário. Neste caso, “Há que se considerar as mudanças de gerações, que assimilam as condições técnicas e expressivas contemporâneas, o que parece vir acontecendo sem maiores conflitos” (BONFIM, 2012, p. 16).

Embora essas mudanças expressivas não empobreça o valor religioso da prática votiva, é interessante reconhecer que as técnicas de reprodutibilidade contribuem, de certa forma, para um afastamento ou “uma perda de contato, entre a pulsão psíquica do devoto e sua presença dramática no objeto votivo”⁴¹. Isso devido ao fato de que o doador, nos ex-votos pictóricos e manuscritos, se preocupava meticulosamente na representação de si e de seu sofrimento. Essas práticas votivas tradicionais buscavam produzir “semelhanças recortadas, enquadradas segundo os limites do sintoma” (DIDI-HUBERMAN, op. cit., 44).

Além disso, a reprodutibilidade técnica da expressão votiva acarreta, conseqüentemente, a perda na narração do fato relatado, porque se encontra cada vez mais oculto, dificultando o trabalho do historiador.

⁴¹ Ibidem.

Conclusão

Procuramos analisar justamente a questão da religiosidade popular em Goiás na primeira metade do século XX. Levamos em consideração que essa religiosidade não é algo totalmente distante/oposto/inferior/superior da chamada “religião oficial”, mas sim uma forma espontânea de devoção praticada por um determinado grupo que se apropria – de um modo peculiar – de dogmas e crenças derivadas desse catolicismo institucionalizado. Apesar de não haver uma hierarquia, percebemos duas maneiras distintas de buscar o Sagrado na sociedade goiana em questão.

Todavia, estamos diante de uma dificuldade – talvez o maior dos problemas que angustiam os historiadores – relacionada à utilização de fontes capazes de nos permitir enxergar/visualizar o nosso objeto de estudo com mais objetividade. No caso da Igreja, torna-se muito mais simples e fácil analisá-la: basta pegarmos os textos e documentos oficiais escritos pelos membros da Igreja. Mas e quanto ao catolicismo popular? Aquilo que era praticado pelo sertanejo diante de uma certa aflição ou perigo de morte? Como tornar nossa análise mais “palpável” diante da ausência de resquícios históricos?

Os ex-votos são objetos ofertados aos santos como forma de agradecimento por um milagre alcançado. Além de ser uma materialização do suposto milagre na vida do crente, os ex-votos representam as agressões sofridas pelo corpo na sociedade goiana. Temos aqui uma sociedade em estado de abandono pelo poder público. Vale lembrar que se trata da chamada República Velha, onde – mesmo em Goiás – a política era restrita a uma diminuta parcela da população que manipulavam as eleições e os cargos políticos. Há ainda a concentração populacional na zona rural, devido aos goianos se ocuparem fundamentalmente da lavoura e pecuária.

Identificamos um cenário/quadro de extrema pobreza e abandono, sobretudo no quesito Saúde Pública. Na falta de médicos, boticários, especialistas, a população – durante a primeira metade do século XX – vai recorrer constantemente à **medicina popular** e à crença no **milagre**.

A partir da análise dos ex-votos, podemos constatar que essas imagens representam não só a relação de homens e mulheres com o sagrado, mas mais que isso – esses ex-votos descrevem a vida, o trabalho, o cotidiano, a saúde, os

sintomas, as doenças, os desejos de pessoas reais que viveram no Goiás de ontem, perto e tão distante de nós. À falta de médicos e recursos, a população recorria à natureza, às tradições, aos santos e ao imaginário religioso, únicos elementos disponíveis nas comunidades rurais, regiões pobres, isoladas ou nos pequenos aglomerados existentes até então.

Diferentemente da visão que classifica como uma mera arte ingênua ou infantil da cultura popular, a prática votiva apresenta um determinado imaginário compartilhado por diferentes pessoas que viviam em Goiás. Além disso, revela-nos a peculiaridade de uma religiosidade intimamente relacionada com as instabilidades da vida cotidiana. Ou seja, a devoção era uma forma de encarar as agruras da vida e superá-las.

Nessa perspectiva, através dessas vozes/gritos do povo goiano, apesar da amplitude que a análise exige, propusemos buscar o cotidiano dos devotos do Divino Pai Eterno nesse período, ou melhor, suas relações com a(s) doença(s) e com os cuidados do corpo, num contexto tão desfavorável à saúde. A devoção popular se torna elemento essencial nessa busca, assim como a (re)ação do catolicismo oficial diante dessas manifestações ex-votivas. Almejava-se a cura das doenças não só por meio de promessas ao Divino Pai Eterno ou por meio de remédios disponíveis na época, mas também através das práticas consideradas “mágicas”, como encontradas na medicina popular.

Vale deixar claro que as atitudes votivas não eliminavam os recursos médicos disponíveis da época. Como visivelmente demonstram os ex-votos, para que se vissem livres de doenças e acidentes, as pessoas buscavam recursos tanto nas forças sobrenaturais quanto na medicina. Ou seja, nesse período estudado, medicina e religião não se excluíam. Ao contrário, tanto uma quanto a outra eram meios que auxiliavam na excomunhão dos males. Contudo, precisamos considerar as dificuldades que a grande parte da população tinha em obter auxílio médico ou remédios adequados para suas inúmeras mazelas, fato que justifica a apelação para outras estratégias, como utilização de ervas, feitiços e orações.

Os ex-votos são exemplos que revelam como homens e mulheres – diante da insuficiência e dificuldades de assistência médica – buscavam o auxílio no milagroso. Com base no “Caderno de Milagres”, os pedidos e agradecimentos dos devotos do Divino Pai Eterno mostram que o relacionamento do sujeito com o

sagrado decorria das questões cotidianas, ligadas à sua realidade social. Logo, o fiel não estava preocupado apenas com a salvação de sua alma, conforme ensinado pela Igreja, mas também com assuntos mais concretos, imediatos e corriqueiros de sua vida.

REFERÊNCIAS

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

_____. O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII. (Tese de doutorado,) UFMG, Belo Horizonte, 2006.

ÂNUAS DA VICE-PROVÍNCIA DE S. PAULO 1896-1918. Aparecida, 1994. Arquivo dos Redentoristas, Campinas, GO.

ÂNUAS DA VICE-PROVÍNCIA DE S. PAULO 1919 A 1931. Aparecida, 1993. Arquivo dos Redentoristas, Campinas, GO.

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

ARAÚJO, Alceu Maynard. Medicina rústica. 2º ed. São Paulo, Ed. Nacional. (Brasílica, v. 300). 1977.

AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. O episcopado do Brasil frente o catolicismo popular. Petrópolis: Vozes, 1977.

BARROS, Souza. Arte, folclore e subdesenvolvimento. Rio de Janeiro: MEC/Civilização Brasileira, 1977.

BAKHTIN, M. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1987.

BASTIDE, Roger. Arte e sociedade. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

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

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 14ª Edição. São Paulo: Editora Canção Nova, 2012.

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

_____. A expressão votiva católica na época de sua reprodutibilidade técnica. Artigos, Campos 13(1): 9-22, 2012.

BURKE, P. A cultura popular na Idade Moderna. Trad. Denise Bottmann. 2, Ed. São Paulo: Cia. da Letras, 1989.

_____. Cultura erudita e cultura popular na Itália renascentista. In: BURKE, P. Variedade de história cultural. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000, p. 177-193.

_____. O que é história cultural? Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURMANN, Claudir. Espaço e espaço sagrado: um olhar a partir de uma comunidade luterana. In: Protestantismo em revista, São Leopoldo, RS, nº 19, mai., 2009.

CADERNO DE MILAGRES (Cartas avulsas de 1912 a 1959) – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

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

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed., Ediouro, Rio de Janeiro, s/d, [ISBN 85-00-80007-0](#)

CECCARELLE, P. O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. *Psicopatologia em Estudo*, 10(3), 471-477, 2005.

CERTEAU, M. de; JULIA, D.; REVEL, J. A beleza do morto: o conceito de cultura popular. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel, 1989.

COSTA, Sebastião Héber Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*, Recife: UFPE, 2001. V. 1.

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

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

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FAUSTO, Boris. *Pequenos ensaios de história da República (1889-1945)*. São Paulo, *Cadernos do Cebrap*, n. 10, 1972.

FIGUEIREDO, Beatriz Helena Ramsthaler. Os ex-votos do período colonial: uma forma de comunicação entre pessoas e santos (1720-1780). *Textos escolhidos de cultura e artes populares*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 37-47, mai., 2011.

FRANCO, Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura popular. Revista USP, 1991.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes. História geral da Igreja na América Latina (História da Igreja no Brasil segunda época – século XIX). 3º Ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

FREITAS, Lena Castello Branco Ferreiras de. Fazendas goianas – história e características. In: FREITAS, Lena Castello Branco Ferreiras de. Goiás: história e cultura. Goiânia: Deescubra, 2001.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34º ed. – Rio de Janeiro: Record, 1998.

GALVÃO, Andreia Márcia de Castro. O jornal Santuário de Trindade e os discursos de normatização das festas religiosas. In: Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 24, nº 1, p. 37-47, jan./mar. 2014.

GARCIA, Ledonias Franco. Goyaz – uma província do sertão. Goiânia: Cãnone Editorial/Ed. PUC-GO, 2010.

GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Ex-votos, promessas ou milagres. Revista da divisão do Arquivo Histórico do Departamento do Patrimônio Histórico da Secretaria Municipal da Cultura. São Paulo, v. 193, p. 27-53, jan./dez., 1980.

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

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. O movimento messiânico de “Santa Dica” e a ordem redentorista em Goiás (1923-1925). Dissertação História (Mestrado): Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana – MG, 2012.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edimilson de Almeida. Assim se benze em Minas Gerais. Juiz de Fora: EDUFJ/ Mazza Edições, 1989.

GOMES, Pedro. O pito aceso. S. Paulo, Rev. dos Tribunais, 1942.

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

GUIMARÃES, Celma Martins (Org.). Saúde coletiva e enfermagem em Goiás (1960-2010): articulando trajetórias e reconstruindo utopias? Goiânia, PUC-GO, 2015.

GINZBURG, Carlo. Olhos de Madeira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O queijo e os vermes. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

HAUCK, João Fagundes. A igreja na emancipação (1808-1840). In: HAUCK, João Fagundes. História geral da Igreja na América Latina (História da Igreja no Brasil segunda época – século XIX). 3ªed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERRERO, Eulalia Castellote. Exvotos pintados en la provincia de Guadalajara. Ed: Diputación Provincial de Guadalajara, diciembre 2015.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e Fronteiras. RJ: José Olympio, Departamento de Cultura da Guanabara, 1975.

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

JARDIM, J. R. Relatório do Presidente da Província à Assembleia Legislativa de Goyaz em 1835. Memórias goianas, Goiânia, n. 3, 1986.

KARASCH, Mary C. História das doenças e dos cuidados médicos na Capitania de Goiás. In: FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira de. Saúde e doenças em Goiás: A medicina possível. Uma contribuição para a história da medicina em Goiás. Goiânia, Ed. UFG, 1999.

LAZZERINE, Fábio Tadeu & BONOTTO, Daniel Marcos. Fontes de águas “milagrosas” no Brasil. *Ciência e Natura*, Santa Maria, v. 36 Ed. Especial II, 2014, p. 559-572.

LEAL, Oscar. *Viagem às terras goianas (Brasil Central)*. Goiânia, UFG, 1980.

LIVRO DA CRÔNICA DAS MISSÕES DE GOIÁS (1910-1934) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

LIVRO DA CRÔNICA DAS MISSÕES DE GOIÁS (1926-1939) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

LLE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade Popular Brasileira Colonial: um retrato sincrético. *Revista Ágora*, Vitória, n. 7, 2008, p. 1-20.

MAGALHÃES, Couto de. *Viagens ao Araguaia*. CEN, Brasilina, vol. 28, 1975.

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

MAIA, Carlos Eduardo S. *Vox Populi Vox Dei! A romanização e as reformas das “festas de santo” (implicações nas práticas espaciais das festas do Divino Espírito Santo e do Divino Pai Eterno de Goiás)*. In: *Espaço e cultura*, UERJ, nº 17-18, jan./dez. de 2004.

MELLO FRANCO, Virgílio M. de. *Viagens pelo interior de Minas Gerais e Goyaz*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1888.

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

MOURA, Elen Cristina Dias de. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. Mneme – Revista de Humanidades, 11(29), 2011 – JAN / JULHO, UFRN – Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN – 1518-3394. Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>

MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V.1.

NERY, Vanda Cunha Albieri. Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. Trabalho apresentado ao NP Folkcomunicação do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercon, 2006.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Análise dos ex-votos das Américas a partir do discurso e da sua representação para os estudos da memória social e da folkcomunicação. RIF, Ponta GrossaPR, vol. 12, nº 27, p. 8-23, dezembro 2014.

_____, Folkcomunicação: o potencial das cartas e bilhetes ex-votivos. Diálogos Possíveis, janeiro/ junho, 2007. In: www.fsba.edu.br/dialogospossiveis

PALACIN, Luiz. O século do ouro em Goiás. Goiânia: Oriente/INL/ME C, 1979.

_____. Linhas estruturais da história de Goiás no século XX. Estudos goianienses. Goiânia, UCG, 1974.

PALACÍN, L.; MORAES, M. A. A História de Goiás. 6º ed. Goiânia, Ed. UCG, 1994.

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

PESAVENDO, Sandra Jatahy. História & História Cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

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

_____. Religião e poder: os símbolos do poder sagrado. Revista eletrônica de ciências sociais. Ano 2, vol. 3, maio de 2008.

PROFICE, Christiana Cabicieri Profice; AMIM, Valéria. Os ex-votos como expressão material das representações sociais – a construção de um plano de análise. Trabalho fruto do desenvolvimento do grupo de pesquisa em documentação científica e audiovisual do Cnpq. 2004, UESC, Ilhéus/BA. Disponível em http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/3/30/GT1-IC-002-Os_ex-votos-Christiana_e_Valeria.pdf

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A diferença fabricada: um estudo sobre o processo de romanização em Goiás. In: CiberTeologia, Revista de Teologia & Cultura – Ano III, nº 21, jan./fev., 2009.

RAMOS, Hugo de Carvalho. Tropas e Boiadas. Goiânia: Editora UFG, 1997.

REIMER, Ivoni Richter. Milagre das mãos. Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. Ed. UCG, 2008.

REINATO, Eduardo José. Imaginário religioso nos ex-votos e nos vitrais da Basílica de Trindade-Go. In: Revista de história e estudos culturais, 2010, vol. 7, nº 3. Disponível em www.revistafeniz.pro.br.

RELATÓRIOS DOS GOVERNOS DA PROVÍNCIA DE GOIÁS: de 1835 – 1843 (relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais). Memórias Goianas. Goiânia: Ed. UCG, 1986.

REVEL, Jacques; DE CERTEAU, Michel; JULIA, Dominique. A beleza do morto: o conceito de cultura popular. In: REVEL, Jacques. A invenção da sociedade. Brasília: DIFEL, 1989.

RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In: HORTA, Luiz Paulo. Sagrado e Profano. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI. Campinas: Universidade de Campinas, 1991.

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

SANTOS, Leila Borges Dias. Ética da súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX. Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.

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

SILVA, Ana Lúcia. A revolução de 30 em Goiás. Tese (mestrado). Goiânia, UFG, 1988.

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

SOUZA, Cibeli de; CARNEIRO, Maria Esperança F. Retrospectiva histórica de Goiás: da colônia à atualidade. Goiânia, GO: Livraria Cultura Goiana, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Maria Sônia França e. A sociedade agrária em Goiás (1912-1921) na literatura de Hugo de Carvalho Ramos. Dissertação de Mestrado. UFG/USP, I.C.H.L, Goiânia-GO, 1978.

SOUZA, Nestor Thomaz de. Quarenta Anos de Apostolado Redentorista em Goiás 1895 a 1935. C.SS.R. 1940.

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

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

THOMAS, Keith. Religião e declínio da magia. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VAZ, Ronaldo Ferreira. Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955). Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Goiás, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos Índios. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VIEIRA, Emílio. Intersecção: Goiás-Bahia – estudo de levantamento cultural. Editora Gráfica Oriente, Goiás: 1971.

VOVELLE, Michel. Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. São Paulo: Ática, 1989.

_____. O popular em questão. In: Ideologias e mentalidades. Trad. Maria Julia Cottvasser. 2º Ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 151-224.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ªed. Brasília: ed. Da UnB. 2009. V. I.

ZAPITELLI; BORDIN e DEL-PORTO. Aspectos psicopatológicos relacionados à Coréia de Sydenham. Artigo baseado em tese de mestrado (Morbidade psiquiátrica

em pacientes com coréia de Sydenham: um estudo descritivo) apresentada à Unifesp/EPM em abril de 2000.

http://www2.unifesp.br/dpsiq/polbr/ppm/atu5_02.htm, acesso em 30.04.2017.