

Reinato, Eduardo José
Moléstias e milagres em Goiás (1900-1930): os ex-votos como denunciadores
nosológicos
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 14, núm. 32, mayo-agosto, 2016, pp. 12-
26
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631768753008>

Moléstias e milagres em Goiás (1900-1930): os ex-votos como denunciadores nosológicos

*Eduardo José Reinato¹
Wdson C. Freire de Melo²*

RESUMO

A presente pesquisa parte da análise de alguns ex-votos bibliográficos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade nas três primeiras décadas do século XX. São cartas escritas por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás. A ideia principal aqui é enxergar essas expressões votivas como uma fonte capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções. Do ponto de vista folkcomunicacional, pretende-se relacionar devoção, doenças e milagres, pensando o ex-voto enquanto veículo da linguagem e dos sentimentos da cultura popular. Na ausência de recursos, a população recorria à medicina popular, às tradições, aos santos e divindades, formando assim, a partir dessa junção, um imaginário mágico-religioso principalmente nas comunidades rurais, regiões pobres ou nas recolhidas paragens de Goiás.

PALAVRAS-CHAVES

Ex-votos; folkcomunicação; medicina popular; doenças; Goiás.

Maladies et miracles en Goiás (1900-1930) les exvotos comme délateurs nosologique

RÉSUMÉ

Cette recherche part de l'analyse des certains exvotos bibliographiques offerts à la Divine Père Éternel de Trinité dans les trois premières décennies du siècle XX. Sont lettres écrites par les fidèles de différentes régions de l'État de Goiás. L'idée principale ici est de voir ces expressions votives comme une source capable de révéler des aspects de la réalité sociale de las dévotions. Du point de vue folkcommunicationnel, il est destiné à relier la dévotion, le

¹ Doutor em História Social – USP. Professor do Programa de Mestrado da PUC-Go. Diretor do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC). E-mail: eduardo.reinato63@gmail.com

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da PUC-Go. Graduado em História pela PUC-Go. Integrante do GREC – Grupo de Estudos sobre os Cibermuseus. Bolsista da CAPES. E-mail: wdsonfreire@hotmail.com

infirmité et les miracles, pensant l'exvoto comme un véhicule de la langue et des sentiments de la culture populaire. En l'absence de ressources, la population a eu recours à des traditions de la médecine populaire, les saints et divinités, formant ainsi, à partir de cette jonction, une imagerie magico-religieux en particulier dans les communautés rurales, les régions pauvres ou dans les hinterlands de Goiás.

MOTS CLEFS

Ex-votos, Information, discourse, folkcommunication.

Introdução

A ideia central aqui é enxergar o ex-voto não somente como um meio de *ligação mágica* entre o homem e o divino, mas principalmente como uma imagem capaz de revelar aspectos da realidade social das devoções; não só a gratidão e o reconhecimento que o fiel deposita ao *miraculoso*, mas antes suas dificuldades cotidianas. Talvez enfocar um pouco mais o acontecimento que justifica a prece, sabendo que os votos e os ex-votos são meios ou categorias importantes de trocas simbólicas entre o imanente e o transcendente. De tal modo, estamos pensando no fator que possibilita o real acionar aquilo que também chamamos de “imaginário religioso”³, e é por meio dessas imagens, ou melhor, de sua análise, que cobiçamos alcançá-lo.

O presente estudo parte da análise de alguns ex-votos bibliográficos ofertados ao Divino Pai Eterno de Trindade nas três primeiras décadas do século XX. São cartas confeccionadas por devotos de diferentes regiões do Estado de Goiás. A princípio, as cartas foram reunidas num caderno pelo então vigário Pe. Antônio Jorge. Pela escrita e ortografia de algumas, percebe-se que elas foram transcritas pelos religiosos responsáveis pelo santuário, ou mesmo por pessoas com certa formação. Outras foram inteiramente anexadas às páginas do caderno. Há a seguinte informação logo no frontispício:

³ No seu estudo sobre o imaginário religioso nas devoções marginais, o autor José Carlos Pereira sintetizou *Imaginário* como “aquilo que pertence ao domínio da imaginação. É a reunião de elementos pertencentes ou característicos do folclore, da vida, seja de um grupo de pessoas, um povo ou uma nação. [...] Imaginário, portanto, pode ser entendido por “imagens” que povoam as ideias ou a mente de pessoas ou grupos específicos e que são vistas, a partir desses, como axiomas que norteiam suas ações comportamentais” (PEREIRA, 2011, p. 19). Para Michel Maffesoli, “O imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo, que impregna o coletivo ou, ao menos, parte do coletivo”, além disso, é a existência de um imaginário que determina a existências de conjuntos de imagens (MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 15, agosto 2001, p. 74-82).

Este caderno servirá para serem nesse 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. Antônio Jorge
Vigário⁴

Através desse *Caderno de Milagres* e outras fontes basilares (registros de viajantes, correspondências e crônicas dos redentoristas, ex-votos pictóricos, 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, pretende-se relacionar devoção, doenças e *Milagres* em Goiás.

Sabe-se que o ex-voto é consequência de uma promessa feita ao *alto*⁵. Em algum momento de infortúnio, o indivíduo recorre 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). 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 alcançado. Logo, 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 mera representação do “milagre em si”, uma retribuição ou agradecimento pela graça alcançada. Segundo Bonfim,

A estrutura dos tais milagres forja-se dentro de um aspecto cíclico de dar-receber-retribuir já sistematizado mor Marcel Mauss, e cuja funcionalidade é marcada pela figura do **pedinte**, 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

⁴ O manuscrito original se encontra no Arquivo dos Redentoristas, Matriz de Campinas, Goiânia-GO.

⁵ O “alto” é tudo aquilo que é superior, mais nobre e mais forte. É nessa esfera que se situa os deuses, anjos, os santos e todas as entidades que podem proteger e guiar o ser humano (DAMATTA, 1986, p. 110).

agradecimento, um gesto público, em geral, e do estabelecimento, no agraciado, de um **vínculo de confiança** (BONFIM, 2008, p. 2).

Os ex-votos são encontrados em capelas, santuários, lugares de romaria, salas de milagres ou cruzeiros, concebidos por meio de pinturas, imagens, esculturas, fotografias, cartas, bilhetes, utensílios domésticos, objetos pessoais etc. Devemos compreender – antes de tudo – o valor simbólico do objeto ex-votivo, pois “antes de representar a alguien, el exvoto representa el síntoma y el rezó de alguien: lo que el donante hace modelar en 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).

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 operações. Simbolizam – por conseguinte – as dores corporais e os distúrbios causados por doenças ou desgraças. 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-oferendas”, 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 & AQUINO, 2010, p. 289, 292).

Hoje em dia, apesar de ser comum a utilização da prática ex-votiva por diferentes classes sociais, sua origem está diretamente relacionada à *religião popular*. Adotando aqui a definição de Parker, as religiões populares são manifestações que traduzem a 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 social⁶. Nesse sentido, os objetos ex-votivos artesanais são testemunhos válidos do imaginário popular e da memória social brasileira.

Como expressão cultural das classes populares, a imagem ex-votiva foi – por vezes – marginalizada, julgada como uma manifestação baixa, arte primitiva, brutalhada, meramente *popular*, cheia de elementos folclóricos e mágicos e, por isso mesmo, inferior. 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 folkcomunicacional, o ex-voto aparece como uma confissão subjetiva, porém tem a capacidade de expressar pensamentos e opiniões sobre a realidade social de um determinado grupo. E enquanto manifestação do universo popular, ele surge como elemento alheio ao discurso conceitual de matriz “culto” e do modelo escatológico da Igreja Oficial. Ou seja, por meio da *folkcomunicação*⁷, podemos agora enxergar o ex-voto como 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” (Idem, p. 148).

⁶ PARKER, Cristián. Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina. Vozes, Petrópolis, 1996.

⁷ Na definição de Luiz Beltrão: “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 vindicções coletivas. Denominei-o *folkcomunicação*, definindo-o como o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 1971, p. 15).

Sobre a origem da devoção ao Divino Pai Eterno de 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 recebidas⁸.

Segundo a tradição, por volta de 1840, em Goiás, existia em terras pertencentes à Campinas (ou Campininha das Flores), um humilde aglomerado urbano, conhecido por Barro Preto. Ali havia um senhor chamado Constantino Xavier e D. Ana Rosa, casal de camponeses. Certo dia, ao roçar o pasto próximo a um pequeno córrego, o casal encontrou uma medalha com a imagem da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Conforme o historiador 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).

A expansão da devoção à 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 Preto⁹.

⁸ 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.

⁹ 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.

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.

Devoção, Doenças e Medicina Popular: o imaginário mágico-religioso

A saúde pública em Goiás, até a segunda metade do século XX, apresentou uma lenta mudança em todo o contexto sociocultural das terras goianas. Sob a responsabilidade dos municípios, 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)¹⁰.

Tal situação vinha desde o decorrer do século XIX, ou mesmo antes, onde se localiza o descaso das autoridades governamentais em relação à saúde da população brasileira. Utilizando a pesquisa de Sônia Maria de Magalhães, “Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX”, comprehende-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:

¹⁰ A Constituição Republicana manteve a saúde sob a responsabilidade dos municípios (SALLES, op. cit. P. 120).

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, “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).

Salles argumenta que a medicina da primeira metade do século XX era a mesma do final do século XIX, pois até 1930 a política também era a mesma, fortemente coronelística. 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, op. Cit. p. 122).

As principais vítimas das doenças (ou 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, 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, molifica, 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” (*Ibid.*, p. 126).

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

Meu filhinho, de um ano de idade, soffreu 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 Oliveira¹¹.

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

[...] 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 difícil 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 perigo¹².

Noutro relato ex-votivo encontrado no mencionado caderno, José Joaquim da Cruz e Maria Cândida da Silva mencionam a dificuldade dos primeiros anos de vida de seu filho,

¹¹ A grafia das cartas do *Caderno de Milagres* foi transcrita tal qual a original. Não fizemos quaisquer correções ou atualizações de ortografia.

¹² Veja que o texto foi escrito em terceira pessoa. Por vezes, por ser analfabeto, o devoto contratava alguém para registrar a graça recebida. Seja através de cartas, pinturas ou fotografias.

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, saiu 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. Cumprí meus votos com grande satisfação.

Fazenda do Paraíso, aos 28 de Junho de 1912.

José Joaquim da Cruz.

Como *denunciadores nosológicos* que são, 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 Iúri Rincon Godinho (2005), de fevereiro de 1831 até a década de 1920 trabalharam na então província apenas 21 médicos¹³.

Os habitantes de melhores condições econômicas, residentes mais ao sul do Estado, geralmente recorriam aos serviços médicos do Triângulo Mineiro. Mesmo na década de 40, 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).

Na falta de médicos, boticários e cirurgiões licenciados, a população goiana – praticamente até a segunda metade do século XX – recorria constantemente ao mundo

¹³ GODINHO, Iúri Rincon. Médicos e Medicina em Goiás: do século XVIII aos dias de hoje, 2^a ed. – Goiânia: UCG, 2005.

mágico-religioso. Além dos santos, é claro, figuras como a do curandeiro, benzedeiro, feiticeiro, parteira, as comadres e “os mais velhos” eram de extrema valia para a sociedade. Percebemos aqui a sobrevivência de velhas noções e práticas médicas, formando o que chamamos de “Medicina Rústica” ou “Medicina Popular”. Para Almeida Gouveia (1977), os fatos do folclore médico, sob certos aspectos, se constituem talvez como a parte mais rica de elementos para os estudos folclóricos:

[...] a “medicina popular” é a medicina praticada pelo povo, em sua ingenuidade, credice 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 (GOUVEIA, 1977, p. 23).

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. O apelo ao imaginário mágico-religioso era um recurso indispensável nos hábitos dos indivíduos. As simpatias, a magia e a religião cumpriam um papel fundamental na eficácia da *medicina rústica*. As práticas mágicas encontravam-se nitidamente enraizadas na vida cotidiana. Conforme escreveu Alceu Maynard Araújo, “é comum, no meio rural, os moradores, quando não conseguem algo racionalmente, buscarem no sobrenatural o reforço para a realização dos seus intentos” (ARAÚJO, apud BELTRÃO, 1971, p. 143). Deste modo, ao focalizarmos 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).

Por fim, é oportuno ressaltar, mesmo com a impossibilidade de aprofundarmos o assunto neste instante, que a “religiosidade popular” foi sistematicamente combatida pela Igreja. Os missionários Redentoristas foram trazidos à Trindade – em 1894 – pelo bispo de Goiás D. Eduardo Duarte Silva – justamente para cristianizar a Romaria do Divino Padre Eterno. O objetivo principal dos Redentoristas era substituir os valores da religião popular por aqueles do catolicismo oficial ou tridentino. Nas missões populares pregadas por esses missionários nos sertões de Goiás, deparamos com a visão da Igreja Oficial em relação ao

imaginário popular. No caderno de Crônicas das Missões de 1910 a 1934, surgem trechos tais como – “O povo é religioso, mas a ignorância em alguns é terrível” – “A festa com música, danças e divertimentos produziu esquecimento da salvação” – “Para este bom povo de Goiás só uma coisa falta: bons padres”¹⁴.

Até mesmo D. Eduardo, bispo da Igreja de 1891 a 1907, em um de seus relatos sobre a romaria de Barro Preto, salienta que muitas promessas eram feitas para obterem de Deus coisas contrárias à moral cristã, como vinganças, divórcios e adultérios. Além disso, esses devotos de um “tal” Divino Padre Eterno, comenta o clérigo,

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 exibir 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” (SILVA, 2007, p. 165, 166).

Conclusões

Apesar da complexidade do tema, por hora, podemos verificar que as imagens ex-votivas representam não apenas a *ligação mágica* entre o homem 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, a população recorria à natureza, às tradições, aos oficiais da *medicina mágica*¹⁵, aos santos e divindades, formando assim, a partir dessa junção, um imaginário mágico-religioso sobretudo naquelas comunidades rurais, regiões pobres ou nas recolhidas paragens de Goiás.

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* etc. Porém, a partir do levantamento histórico do quadro nosológico em questão, pode-se

¹⁴ Livro da Crônica das Missões de Goiás (1910-1934) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

¹⁵ 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.

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 antropomorfos¹⁶, 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 annos de idade*” (Rio Verde), que “*soffreu desde a tenra idade de déz anos, da terrivel doença ‘Choréa’*”, trata-se provavelmente de *Coréia 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*. Noutra carta datada de 1911, o 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).

As expressões votivas da *religião popular* se direcionam 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 etc., temas secundários à realidade do sertanejo goiano. É essa ênfase na resolução dos problemas do cotidiano um dos aspectos que justificam o significado do milagre no imaginário popular (ABREU, 2001, p. 12).

Referências

Fontes primárias

Caderno de Milagres (Cartas avulsas de 1912 a 1959) – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

Livro da Crônica das Missões de Goiás (1910-1934) 1º volume. – Arquivo do Convento Redentorista de Campinas, Goiânia, Goiás.

¹⁶Os ex-votos antropomorfos são aqueles que representam o corpo humano – ou partes do corpo – em esculturas, pinturas, fotografias etc.

Bibliografia

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.

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

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.

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).

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.

CASCUDO, Luiz da Câmera. Dicionário do Folclore Brasileiro, 10ª Edição, Ediouro, s/d.

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

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

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

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

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 15, agosto 2001, p. 74-82.

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

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

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

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

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

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

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

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.

Artigo recebido em: 28/07/2016

Aceito em: 26/09/2016