

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Hênio Pereira Fontes**

**A Prática Votiva Expressa na Relação Devoto-Santo no Catolicismo Popular: Um estudo  
sobre os ex-votos do Santuário de Nossa Senhora da Penha**

**Juiz de Fora  
2014**

**Hênio Pereira Fontes**

**A Prática Votiva Expressa na Relação Devoto-Santo no Catolicismo Popular: Um estudo sobre os ex-votos do Santuário de Nossa Senhora da Penha**

Monografia apresentada à coordenação do curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça.

**Juiz de Fora**

**2014**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Fontes , Hênio Pereira.

A Prática Votiva Expressa na Relação Devoto-Santo no Catolicismo Popular : Um Estudo sobre os Ex-votos do Santuário de Nossa Senhora da Penha / Hênio Pereira Fontes . -  
- 2014.  
45 f.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça  
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, 2014.

1. Catolicismo Popular. 2. Prática Votiva. 3. Ex-votos. 4. Dádiva. 5. Romanização. I. Camurça, Marcelo Ayres, orient. II. Título.

**Hênio Pereira Fontes**

**A Prática Votiva Expressa na Relação Devoto-Santo no Catolicismo Popular: Um estudo sobre os ex-votos do Santuário de Nossa Senhora da Penha**

Monografia apresentada à coordenação do curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais: Antropologia.

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/2014.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizabeth de Paula Pissolato –  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos que contribuíram com a execução deste trabalho, em especial ao Prof. Dr. Marcelo Camurça pela dedicação na formulação do projeto de pesquisa e na finalização desta monografia.

“-Valei-me minha Nossa senhora, mãe de deus de Nazaré,  
a vaca mansa dá leite, e a brava dá quando quer, a mansa  
dá sossegada, e a brava levanta o pé. Já fui de barco, já fui  
de navio, agora sou escalé. Já fui menino, já fui homem,  
agora só falta ser mulher. Valei-me minha Nossa Senhora,  
mãe de deus de Nazaré!”

(Ariano Suassuna, *O Auto da Compadecida*)

## **RESUMO**

A presente monografia pretende analisar a religiosidade no catolicismo popular através da relação singular entre o devoto e o santo expressa na prática votiva, a qual pode ser desconstruída em três fases: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa. Através desta análise, a partir de um olhar antropológico, procuramos relacionar a prática votiva dentro de um mito presente no catolicismo popular. Ao concentrar-se a análise no pagamento da dívida, através de ex-votos anatômicos, pode ser observado o surgimento de uma relação de dádiva, na qual quem recebe tem a obrigação de retribuir, além desta retribuição ser caracterizada como um sacrifício do corpo do devoto através do corpo fragmentado. Procuramos abordar estas relações no Santuário de Nossa Senhora da Penha, no Rio de Janeiro, considerando as trocas simbólicas dos devotos com o espaço sagrado, as características das esculturas de ex-votos e a ideia de representação do corpo fragmentado, bem como a adoração a Nossa Senhora, que se caracteriza como uma das transformações do catolicismo popular tradicional brasileiro, o qual passa a incorporar práticas antigas a práticas romanizadas.

Palavras-chave: Catolicismo Popular. Prática Votiva. Ex-votos. Dádiva. Romanização.

## ABSTRACT

This monograph attempts to analyze religiosity in popular Catholicism through the singular relationship between the devotee and the saints in votive practice. This practice can be share three phases: the completion of voting, the manifestation of the miracle and the promise payment. This analysis starts forma an anthropological perspective and try inserting the votive practice like a myth, singular to the popular Catholicism. This analysis focuses on the analysis debt payment through the anatomical ex-votos. We can to observe the emergence of a relationship of donation, featuring an obligation to give back to those who donated. Apart from this relationship of donation to be characterized like a sacrifice of devotee's body through the fragmented body. These relations were to study at the Sanctuary of *Nossa Senhora da Penha* in Rio de Janeiro. We observed the symbolic exchanges of devotees with the sacred space, the characteristics of ex-votos sculptures and the notion of representation in the fragmented body. In this ethnography, we observed too the veneration to Our Lady for the popular Catholics, this represents one of the transformations of traditional Brazilian popular Catholicism after Romanization Process, the devotees will know to incorporate the news practices in the ancients practices.

Keywords: Popular Catholicism. Votive Practice. Ex-Votos. Gift. Romanization.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Registro Fotográfico de Ex-voto anatômico depositado no Santuário de Nossa Senhora da penha.....	39
Figura 2 – Registro Fotográfico de Ex-voto anatômico depositado no Santuário de Nossa Senhora da penha.....	39
Figura 3 – Registro Fotográfico do Prédio que abriga o Museu e a Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da Penha.....	40
Figura 4 – Registro Fotográfico das estantes que abrigam as esculturas de ex-votos anatômicos na Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da penha.....	41
Figura 5 – Registro Fotográfico da parte interna da Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da Penha, detalhes da estante que abriga uniformes militares e medalhas de honra.....	41
Figura 6 – Registro Fotográfico da parte interna da Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da Penha, detalhes da estante que abriga uniformes militares.....	41
Figura 7– Registro Fotográfico da parte interna da Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da Penha, detalhes da estante que abriga vestidos de noivas.....	41
Figura 8 – Registro Fotográfico da parte interna da Sala de Milagres do Santuário de Nossa Senhora da Penha, detalhes da arara que guarda camisas de times de futebol.....	41

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
2	<b>O CATOLICISMO POPULAR</b> .....	13
3	<b>OS EX-VOTOS</b> .....	20
3.1.	OS EX-VOTOS COMO EXPRESSÃO DE RETRIBUIÇÃO À GRAÇA CONCEDIDA.....	20
3.2.	A IDEIA DE CORPO EXPRESSA NOS EX-VOTOS ANATÔMICOS.....	29
4	<b>A ADORAÇÃO MARIANA NO CATOLICISMO POPULAR: O SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DA PENHA</b> .....	32
4.1.	A SANTIDADE DE NOSSA SENHORA PARA A IGREJA CATÓLICA.....	32
4.2.	O SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DA PENHA.....	36
5.	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	43
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	46

## 1. Introdução

O propósito do fenômeno religioso nas Religiões Populares pode ser observado através de suas práticas singulares, como a relação entre o fiel e o santo no Catolicismo Popular, que, em seu turno, se pauta em uma relação de troca direta entre o fiel e o sobrenatural. Partindo de uma análise constituída através da dádiva, na qual a obtenção da graça é retribuída ao Santo que a concedeu, podemos identificar como o indivíduo se relaciona com o sobrenatural e como se estrutura a sua visão de mundo.

Buscamos analisar os aspectos do Catolicismo Popular, através da prática votiva, que pode ser dividida em três estágios: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa. Concentramo-nos no pagamento da promessa através de ex-votos, objetos caracterizados como uma retribuição ao santo, partindo de uma análise em que a forma particular em que os objetos e imagens adquirem valor espiritual, no que o perceptível (objeto) passa a simbolizar o imperceptível (sobrenatural), articulação que alia-se àquela já apresentada por Leite (2012) ao estudar as características estéticas das esculturas de ex-votos.

O ex-voto pode ser caracterizado em diversos tipos de materiais ou objetos. Há registro de ex-votos pintados em madeira, em esculturas em cera e terracota que reproduzem tanto partes anatômicas do corpo ou bens materiais, como imóveis e chaves. Outros tipos de ex-voto comuns são a oferta de fotografias de pessoas e o envio de bilhetes e cartas votivas com declaração de agradecimento ao santo. Os objetos que traduzem diretamente a graça também são transformados em ex-votos pelo fiel, como vestidos de casamento, uniformes militares e cópias de diplomas universitários. Nossa análise, entretanto, concentra-se nos ex-votos retribuídos à cura de doenças e especificamente àqueles representados em esculturas de cera de partes anatômicas do corpo.

Para a análise da prática de entrega de ex-votos inserida como prática do Catolicismo Popular buscamos partir de uma concepção defendida por Brandão:

Trocas concretas entre categorias de participantes de um sistema religioso podem constituir-se em um dos indicadores pelos quais seria possível desvendar pelo menos parte da estrutura da ordem e da ideologia que se traduzem de diversas maneiras no cotidiano das modalidades de crença no sagrado e de prática religiosa. Por outro lado, elas podem ser também consideradas com um ponto de partida para

o exame das forças pelas quais toda uma ordem de princípios, de códigos de relação com o sagrado e de prescrição de sua prática é estabelecida e continuamente revisada nas sociedades transformadas pelo efeito de processo de industrialização e urbanização. (Brandão, 2010, p. 197).

Nossa intenção de estudar os ex-votos anatômicos leva-nos a refletir sobre um tipo específico de milagre: o relacionado à cura de doenças. A explicação da prática votiva como manifestação religiosa é construída a partir da fragmentação de seus três estágios apresentados: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa. O nosso estudo pretende realizar um levantamento propedêutico que busca entender a relação devoto-santo no catolicismo popular, partindo da noção de representatividade, tanto do santo presente na imagem, quanto no ex-voto esculpido ofertado como retribuição à dádiva, considerando ações analisáveis a negociação sem intermediários entre o devoto e o santo, o processo da cura, o entendimento do devoto sobre o peso da responsabilidade entre a medicina oficial e as ações sobrenaturais.

A tentativa de compreender e explicar este processo fornece indicadores que auxiliam no entendimento do processo religioso no catolicismo popular, tomado como religião popular, através da retribuição da dádiva de cura com os ex-votos, a qual pode ser analisada na dicotomia entre tratamento médico convencional e tratamento médico mágico, intrínseco às manifestações religiosas presentes no Brasil. Scarano (2004) disserta que as crenças de cunho mágico são observadas no Brasil mesmo após a chegada dos ideais da Ilustração, que atingiu no Século XVIII somente os intelectuais, não conseguindo penetrar as camadas populares da sociedade brasileira. Até os dias atuais o apelo às forças sobrenaturais, a importância da magia e a persistência na crença em mundo superior sobrenatural mantém sua preponderância nas camadas médias e baixas da população brasileira. O processo de modernização caminhou a passos lentos no Brasil e mesmo onde ele conseguiu penetrar observa-se o paralelo entre práticas antigas e modernas, o tratamento médico moderno anda, em muitos casos, aliado com intervenções divinas clamadas pela população.

Nossa proposta é analisar os ex-votos do Santuário de Nossa Senhora da Penha. A observação empírica nos possibilita apreender os aspectos materiais do ex-voto anatômico, inserido no espaço sagrado do Santuário. O presente trabalho objetiva, portanto, entender, dentro de nossa limitação, a religiosidade dos católicos devotos populares, através da entrega dos ex-votos anatômicos de cera e a interpretação deste ato pelo devoto, partindo da ideia da existência de um catolicismo popular que se opõe ao catolicismo oficial, de acordo com a

definição de Fernandes (1984, p. 7), e que possui um sistema de trocas entre fiel e santo, o qual serve para pensar a respeito das relações entre a religião e a igreja.

No primeiro capítulo buscamos contextualizar o catolicismo popular na contemporaneidade, partindo de sua chegada ao país pelas mãos dos portugueses imigrantes pobres. As ações do processos de romanização e os desdobramentos das apropriação da igreja das atividades até o Século XIX legadas aos católicos devotos populares. Neste capítulo exploraremos os estudos que caracterizaram as religiões populares no país, as características dos embates entre erudito e popular.

No segundo capítulo apresentaremos as características do ex-voto como prática pagã apropriada pela igreja e a sua relação como prática do catolicismo popular. Discorreremos sobre o ex-voto inserido em um processo dar-receber-retribuir, caracterizado dentro de um mito popular do poder sobrenatural do santo. Ainda, exporemos as análises anteriores sobre a noção do corpo entregue como retribuição na escultura do corpo fragmentado.

No terceiro capítulo descreveremos nossas observações no Santuário de Nossa Senhora da Penha, entretanto antes apresentaremos o histórico da adoração à Nossa Senhora entre os católicos devotos populares, uma vez que até o processo de romanização a adoração mariana era inexpressiva para este grupo, sendo esta incentivada pela Igreja após a apropriação dos espaços sagrados populares e privatização do catolicismo popular. Por fim, propomos apresentar as considerações finais de nosso estudo.

## **2. O CATOLICISMO POPULAR**

O estudo de religiões populares é campo fecundo para as Ciências Sociais, há inúmeros trabalhos que abordam o tema, contudo este campo ainda enfrenta certas dificuldades, como o que Menezes (2003) chama de “dilema epistemológico”, pois o conceito em si de religiosidade popular é considerado problemático ou insuficiente por alguns autores. Menezes chama a atenção para o fato de apesar deste dilema, a falta de um nome adequado para designar os fenômenos religiosos contrapostos aos tradicionais, acaba por caracterizar as religiões populares. Fernandes (*apud* MENEZES, 2003) demonstrou que o termo religiões populares aparece com três sentidos diferentes em estudos sobre o tema catalogado até 1980 no Brasil: a) a maioria da população em oposição à minoria; b) algo como pertencente a extratos inferiores da população em oposição à elite; c) extraoficial, por estar fora do controle

ou da regulamentação da autoridade instituída. Fernandes considera impossível aplicar nas práticas religiosas concretas apenas uma das classificações elencadas.

Este trabalho segue o posicionamento de Menezes e considera a religião popular como aquela que se opõe a religião erudita, tal qual polaridade proposta por Brandão (*apud* Fernandes, 1984). Brandão propõe para o espaço religioso uma polaridade entre erudito e popular no qual em um polo encontram-se: o catolicismo oficial, o protestantismo histórico e o espiritismo kardecista, e em polo contrário os seus pares opostos: o catolicismo popular, o pentecostalismo e a macumba.

Oro (2013, p. 121) defende que o catolicismo está intrínseco à singularidade da sociedade brasileira através da junção de pessoas das mais diversas origens e estratos sociais, as quais desenvolveram uma infinidade de linhas, crenças, correntes e práticas católicas. O catolicismo popular no Brasil começa a ganhar forma no período colonial nas mãos dos portugueses imigrantes pobres. A causa da expansão, segundo Oro, foi o regime do padroado, em que somente seria dono de terras rurais quem fosse católico. O centro do catolicismo popular no Brasil Colônia era os santos, os devotos populares não entendiam a imagem como uma representação, mas sim como o próprio santo ali presente, a bênção era concedida pela imagem, os devotos apreendiam o santo como um parente próximo.

Os cultos aos santos no catolicismo popular permite entender a piedade popular, característica fundamental do catolicismo popular. Oliveira (1983, p. 913) discorre sobre uma crença no Nordeste do Brasil, a qual após a morte o corpo do santo viaja para Roma, onde vira imagem da qual são tiradas cópias. Por este motivo, uma imagem de santo para os católicos devotos populares é sempre trocada, mesmo que seja trocada por dinheiro. Não há relação mercantil na aquisição de imagem de santos. Oliveira esclarece que esta noção deriva do fato de se acreditar que a imagem concretiza realmente a pessoa do santo, objeto de culto.

Uma definição importante dos santos para católicos populares são suas atribuições, generalistas ou especialistas, como São Judas Tadeu para causas impossíveis (Oro, 2013). Brandão (2009, p. 51) ressalta a importância da especialização para o catolicismo popular, o autor discorre que havia na época do Brasil Colônia uma oração específica para ataque de boi bravo: “*Chagas abertas, coração ferido, Sangue de Jesus Cristo derramado entre eu e o perigo.*” Além disto, havia as especialidades dos santos para partes específicas do corpo, a exemplo de São Brás, santo responsável pelos problemas da garganta, uma oração comum para mulher ou criança engasga é citada por Brandão (2009, p. 52):

*“São Brás, bispo, pede o mestre:*

*Ou sobe ou desce.*

*Olha a palavra que Deus disse:*

*Homem bom, mulher má;*

*Esteira rota, coberta de palha.*

*A maré pra onde enche, praí mesmo ela vaza*

*São Brás, Pai, Filho, Espírito Santo. Amém.*

*(Rezar três vezes e benzer com um raminho).”*

A oração para desengasgar direcionada a São Brás revela não apenas a preponderância da especialização no catolicismo popular, mas também a noção de que o santo é intercessor, quando o devoto em oração pede para São Brás pedir ao mestre. <sup>1</sup>

Outra característica do catolicismo popular desenvolvido no período colonial é o culto aos santos divididos em três níveis: a) o culto doméstico, constituído de um oratório e uma oração liderada por um membro da família; b) o culto local, em uma capela da comunidade conduzida por um rezador; c) regional, em um santuário, conduzido por um ermitão, local de romaria e peregrinação. (Oro, 2013, p. 122); (Oliveira, 1983, p. 930). Oro caracteriza que uma vez que o santo está na casa do indivíduo e na capela todos os dias, uma vez por ano era necessário visitar a casa do santo, o santuário.

No Brasil Colônia o catolicismo era um trabalho religioso produzido pelo povo e dirigido por leigos. A identidade católica era mantida pela visita anual de um padre e pelas santas missões, além das ações características do catolicismo popular: procissões, novenas, promessas, romarias, imagens, batismos domésticos, tudo relacionado à veneração do santo. (Oro, 2013). O culto aos santos era direcionado aos leigos, a presença do sacerdote era

---

<sup>1</sup> As especialidades dos santos no catolicismo popular decorrem especialmente pela tradição oral e geralmente está relacionado a um fato de sua biografia na Terra. No caso de São Brás, a fama de protetor dos males da garganta origina-se do fato dele, enquanto vivo, ter tirado uma espinha de peixe da garganta de um menino. Santa Luzia é protetora da visão por seu martírio em vida, quando o imperador romano Diocelisiano descontente por não ter se convertido à religião dos romanos, aplicou várias sanções à Luzia, mandando-a para um casa de prostituição, entretanto os soldados não conseguiram movimentá-la do local onde estava sendo julgada por Dioclesano. Em seguida atearam fogo em Luzia, porém após suplicar a Deus, o fogo não lhe queimou, deixando seu corpo intacto. Por fim o Imperador arrancou os olhos de Luzia e os entregou em um prato para ela, quando num fato sobrenatural dois olhos nasceram no lugar dos outros dois arrancados. O inconsciente popular a elegeu, a partir de seu martírio como a protetora dos olhos e da visão.

esporádica e a pastoral era o que o autor denomina de “pastoral de visita”, em que se incluem as visitas de desobriga nas capelas, a presença nos santuários e as missões populares que reavivavam a fé e a moral do povo. (OLIVEIRA, 1988, p. 117). Oliveira cita uma expressão comum entre os católicos devotos populares “*Muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre*”. Esta expressão define bem a constituição do catolicismo popular, onde a reza é mais importante do que a missa e a relação com o santo é mais importante do que com o padre.

Oro (2013, p. 123) define o catolicismo popular como o responsável pelo reconhecimento do Brasil como país católico. O autor caracteriza o catolicismo popular como uma representação celeste da realidade social: “*uma produção anônima e coletiva, assimilando a cultura indígena e negra; uma religião que se tornou uma espécie de matriz religiosa brasileira*”. (ORO, 2013, p. 123). O catolicismo popular reproduz na Terra a ordem celeste, em termo de subordinação onde o grande deve proteger o pequeno, mas o pequeno deve ser obediente ao grande.

Na esteira do processo de romanização, implantada no Brasil entre 1860 e 1870, inspirado nas decisões do Concílio de Trento, Século XVI, que tinha como foco o combate a Reforma Protestante e a Modernidade, foi proposto o centro da religiosidade católica nos sacramentos, no clero e no papa; sendo o elemento central a missa. O catolicismo passa a ser realizado com a participação na missa e, conseqüentemente, o centro desloca-se do leigo para o padre (Oro, 2013). Azzi (1977, p. 126) identifica um esforço do episcopado em implantar o controle clerical na vida católica e uniformizar as expressões de culto dentro dos moldes romanos.

No Catolicismo romanizado a Igreja passou a tomar conta dos santuários e das capelas, o culto popular deixou de existir, a piedade popular foi substituída pela piedade europeia, acentuada na relação com Jesus e Maria. Azzi (1977, p.137) relata que os bispos preocuparam-se em manter a ereção e os cuidados de capelas e igrejas sob a autoridade eclesiástica, sendo que o local de culto católico seria específico para celebração de missa e não o culto de apenas um santo. Outro fator importante é a proibição de manifestações religiosas que incluíssem danças ou outras formas de devoção. Para garantir sua determinação, os bispos estabeleceram que as igrejas e capelas deveriam ser fechadas ao anoitecer. O episcopado também atuou no controle e purificação das festas e devoções populares, evitando o que os bispos consideravam como irreverência, fanatismo e superstição.

Oro enumera as novas características da piedade e religiosidade do catolicismo romanizado:



(...) as aparições de Nossa Senhora, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, o incentivo e obrigação de realizar confissão e receber a comunhão e a grande graça (quase salvação garantida) da novena das primeiras sextas-feiras. No Catolicismo romano, o fiel se confessa ao padre; no catolicismo popular, confessa-se ao santo. O atendimento de seu pedido, pelo santo, era sinal de que seu pecado fora perdoado. (Oro, 2013, p. 125).

Os santos populares foram substituídos por outros que pregavam e testemunhavam a penitência, a oração e o bom comportamento. Apareceram congregações para necessitados, movimentos religiosos inspirados em modelos europeus. O catolicismo popular perdeu seu espaço, tornando-se uma expressão doméstica e privada. Os santuários passaram a serem cuidados por ordens religiosas, sendo as romarias mantidas com fim de angariar recursos para a Igreja, contudo com a ênfase no incentivo à comunhão e nos congressos eucarísticos. Oro discorre que estas mudanças foram percebidas em três momentos: em um primeiro momento, com conflitos bem acirrados; em um segundo momento, com certa acomodação entre as partes e o desdobramento em um terceiro momento, quando surge um catolicismo de massa a combinação entre catolicismo popular com o catolicismo de massa.

Para a maioria dos católicos brasileiros, após o movimento de romanização, a religião passou a ser uma mistura de práticas privadas de devoção aos santos, com rezas, promessas, romarias, culto às imagens etc. e uma frequência irregular e esporádica à missa e aos sacramentos. (Oliveira, 1988, p. 121). Oliveira trabalha com o surgimento de um catolicismo privatizado, ou seja, aquele relegado ao espaço privado, que mantém as características do catolicismo popular tradicional, o fiel permanece se relacionando diretamente com o santo, entretanto como a imagem está na igreja, sujeita à autoridade eclesiástica, gera uma ambivalência do catolicismo privatizado:

“[o catolicismo privado] é praticado no espaço da igreja e usa a simbologia católica, porém de forma reinterpretada pelo fiel, que inclusive pode combiná-lo com práticas e crença não-católicas, sem que a autoridade ou a comunidade católica o impeça” (Oliveira, 1988, p. 122).

Na fase do catolicismo romanizado, o catolicismo popular tradicional foi abafado e marginalizado. Azzi (1977) identifica que o catolicismo romanizado foi mais bem assimilado

pela elite, enquanto o povo manteve-se ligado ao catolicismo popular. Azzi relata que após o processo de romanização o povo soube adequar sua fé às novas expressões: *“O povo, de modo geral, mostrou mais compreensão teológica: aceitou e soube encontrar Deus e sua graça nos novos santos impostos e se submeteu a uma reforma, na qual teve de renunciar a grandes valores de expressão que eram seus e de sua história”* (AZZI, 1977, p. 148).

Oliveira (1988, p. 122) descreve a diferença do que seria o catolicismo popular tradicional e o catolicismo privatizado de massa, além das características intrínsecas ao processo de romanização, o qual excluiu os agentes leigos das organizações dos cultos. O fato de o catolicismo popular tradicional encarar a sociedade como uma reprodução terrena da ordem celeste inspirou vários movimentos sociais de protestos contra a opressão econômica dos camponeses, como Canudos, Contestado, Juazeiro e Caldeirão. O Catolicismo privatizado de massa, em seu turno, *“não se propõe uma ética social capaz de se opor à opressão capitalista. Ele está voltado para o indivíduo e suas necessidades e o alcance de sua ética não vai além das relações interpessoais e familiares”* (OLIVEIRA, 1988, p. 123).

Os católicos privatizados de massa estão preocupados em dar conta de explicar os êxitos e alegrias da existência, consolar os sofrimentos, resolver espiritualmente os problemas e assegurar no céu para a vida após a morte, através de suas crenças e práticas. Os santos do catolicismo privatizado de massa são protetores do indivíduo, o importante é a confiança no poder do santo e as obrigações rituais para agradar o santo. Oliveira (1988, p. 123) discorre que o modelo criado na relação entre o católico privatizado de massa e o santo é uma relação de clientelismo, no qual se o devoto agradar o santo, este fará sua parte atendendo ao seu pedido, uma ética assentada no “se é dando que se recebe”.

Podemos enxergar, a partir do dissertado até agora, que existe um catolicismo popular no Brasil, o qual se opõe ao catolicismo erudito ou romanizado, e evoluiu do catolicismo popular tradicional, a marca principal ainda está assentada na piedade popular e na personificação do santo, o que permite um diálogo direto entre devoto e santo através de um sistema de trocas entre humano e sobrenatural. Do processo de romanização o catolicismo popular absorveu o culto às aparições de Nossa Senhora, veja as principais expressões a Santuários dedicados a Nossa Senhora<sup>2</sup>, além do culto privativo que por sua vez é praticado nas Igrejas Católicas.

---

<sup>2</sup> Ver Oliveira 1983, p 931-932.

As manifestações do catolicismo popular permanecem presentes na contemporaneidade como atestam outros estudos: a bênção de Santo Antônio, Renata Menezes (2004); o culto a Padre Cícero, Assumpção (2004), as cartas enviadas ao Convento de Santo Antônio de Categeró, Brandão (2010). Apesar da Igreja romanizada, as práticas do catolicismo popular tradicional ainda são observáveis, somente se torna mais visível a marginalização pela Igreja oficial de algumas de suas práticas e apropriação de outras. Entretanto, como demonstramos, o católico devoto popular segue os princípios do catolicismo privado, com o culto ao santo e esporadicamente vai à missa e recebe os sacramentos. É importante ressaltar, ainda, que da mesma forma que a Igreja oficial se apropriou da romaria, os católicos devotos populares se apropriaram do santuário para relacionar-se com o santo, seja para fazer um voto ou entregar um ex-voto.

Outro elemento visível no catolicismo popular tradicional, que venceu a romanização, é o sincretismo. Apesar de não ser foco de nosso projeto mostra-se indispensável considerá-lo como ação importante no catolicismo popular. Nas camadas baixas e médias da sociedade brasileira, o católico serve-se de elementos oriundos de outras religiões, como a crença na reencarnação e comunicação com os espíritos do kardecismo e outras crenças originadas das religiões afro-brasileiras. Um exemplo que ilustra bem está presente na peça teatral “*O Pagador de Promessas*”, de Dias Gomes, posteriormente adaptada para o cinema por Anselmo Duarte (1962). A personagem principal da peça, Zé do Burro, tem como melhor amigo um burro, quando este adoce Zé do Burro faz uma promessa a uma mãe de santo do candomblé: dividiria suas terras igualmente entre os mais pobres e carregaria uma cruz até a Igreja de Santa Bárbara, em Salvador. Uma das discussões promovida pela peça é a intolerância religiosa produzida pela Igreja Católica, o padre não aceita que Zé do Burro entregue a cruz assentado em dois motivos: a) pelo fato da promessa ter sido feita pela cura de um burro; b) as circunstâncias do voto, realizado perante um líder religioso do candomblé.

*O Pagador de Promessas* ilustra duas características do católico devoto popular, primeiro lugar a noção de espaço sagrado, que se confunde entre os espaços de fé, o voto pode ser realizada em um terreiro de candomblé, mesmo que o ex-voto seja entregue no santuário católico. A promessa foi feita a Santa Bárbara, protetora de tempestades, raios e trovões; no candomblé ela é reconhecida como Iansã, mulher de Xangô e tem as mesmas atribuições. Nos terreiros de candomblé, a imagem é a mesma, desta forma o devoto concebe que a santa está presente tanto na imagem no terreiro, quanto no santuário católico, contudo o ex-voto deve ser entregue na casa do santo, o santuário católico. Em segundo a ideia de intervenção do

santo, se ele é próximo ao fiel, os pedidos podem ser variados, inclusive para um animal. Noção que não é aceita pela Igreja oficial. Há um distanciamento entre heresia e profano no ideário popular e do clero, considerando o embate na entrega do ex-voto pela cura de um burro.

Fica claro para nós que outros elementos da romanização foram adaptados pelos católicos devotos populares, como a devoção a Nossa Senhora. A piedade da Virgem Maria é importante para o imaginário católico popular contemporâneo ou catolicismo de massa, como defende Oro e Oliveira. A manifestação da Igreja oficial em alinhar a piedade popular com a piedade europeia, centrado na Santíssima Trindade e na adoração à Virgem Maria, foi absorvida pelos católicos devotos populares e deram ao Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora as mesmas características dos santos. Oliveira (1983, p 931) demonstra que dos dezenove maiores centros de romarias no Brasil, nove são dedicados a Nossa Senhora e oito dedicados a Jesus Cristo. O catolicismo popular não foi enfraquecido pela romanização, sendo que, inclusive, ele soube alinhar elementos tradicionais aos elementos romanizados e permanece presente, através da experiência de vida do indivíduo na aprendizagem das crenças, que se opõe ao catecismo oficial da Igreja.

### **3. OS EX-VOTOS**

#### **3.1. Os ex-votos como expressão de retribuição à graça concedida.**

Como vimos a relação entre o devoto e o santo no catolicismo popular desdobra-se em diversas manifestações próprias, dentre as quais a promessa, que se caracteriza como a negociação de uma dádiva antes da obtenção da graça. Ou seja, a promessa trata-se de um sistema de troca entre o fiel e o santo cultuado. Oliveira (1983, p. 914) considera a promessa como um trato feito, o devoto deve fazê-la com total confiança no poder do santo, se não o tiver o santo não atende ao pedido e fica obrigado a pagar o que prometeu sob pena de não ter o descanso eterno, até que outra pessoa a pague.

O voto é uma promessa feita a Deus diretamente ou através de um mediador, também sobrenatural, como os santos e Nossa Senhora com um pedido específico formulado. Recebida a graça o devoto deve realizar o ex-voto conforme acordo com o santo. O termo ex-

voto, originado do latim “*ex-voto suscepto*”, significa em consequência do voto. (Castro, 2004). Silva (1981, p. 17) discorre que o ex-voto é a prática realizada em período posterior à graça recebida. Serve como testemunho da força milagreira da divindade e de seus mediadores, o ex-voto também traduz o prestígio pessoal do eleito em ter tido o seu pedido atendido. O ex-voto, enquanto procedimento, representa a troca simbólica entre o humano e o divino, entre o terreno e o espiritual.

Silva (1981, p. 17) divide o ex-voto em duas categorias: uma mágica, de natureza tribal e coletiva, se materializa por meio de esculturas que possui finalidade mágica de atração e fixação de espíritos maléficos e outra mágico-religiosa, que se forma em uma expressão paralitúrgica popular, em forma individualizada através da relação direta entre o devoto e os seus santos de devoção. O ex-voto faz parte da história da humanidade desde a antiguidade, há registro de expressões votivas, no mesmo caráter observado hoje, datadas de 2000 a.C em Roma e na Grécia destinados aos deuses romanos e gregos. Para os católicos devotos populares o ex-voto é considerado um pagamento de uma promessa e possui um atributo mágico-religioso. (Silva, 1981).

Scarano (2004, p. 13) descreve que o ex-voto faz parte de um grupo de manifestações de tradições que incluem mandingas, pedidos, promessas, passes, beberagens e alimentos capazes de influir nos negócios humanos. Os ex-votos vigoram desde a antiguidade ou pré-história, eles aparecem como meio de dominar ou controlar o caos e o mal, são a resposta de uma entidade superior aos apelos da humanidade. Inseridos na tradição católica os ex-votos são tomados como uma resposta favorável de Deus ao suplicante e significa um passo importante na salvação eterna. (Scarano, 2004). Os ex-votos surgem como forma de intercessão dirigida a uma força superior com o poder de interferir nos acontecimentos terrenos, em meio à fragilidade da vida, cercado por doenças e perigos. (Silva, 1981).

O ex-voto dentro da prática votiva somente é possível por causa de uma característica particular do catolicismo popular, a piedade popular, na qual a definição de santo se distancia da canônica, apoiada pela Santa Sé. Na concepção popular os santos são seres individuais, dotados de vontade, qualidades e biografia, os poderes sobrenaturais são justificados por estarem junto a Deus no céu (Oliveira, 1983). Com esta definição, o fiel pode conversar diretamente com o santo, sem intervenção e também negociar uma graça sobrenatural através da promessa, a qual exigirá após o seu recebimento uma retribuição negociada previamente.

Scarano (2004, p. 11) aponta que os ideais iluministas não atingiram todas as camadas da população brasileira, quando eles aqui chegaram. O apelo às forças sobrenaturais, a

importância da magia e a persistência da crença em um mundo que se sobrepõe ao nosso continuou e continua preponderante até os dias atuais. Scarano descortina que aliado à medicina moderna, a população brasileira continua solicitando auxílio aos céus, principalmente nas camadas mais baixas da população. Basta lembrarmos-nos de nossas experiências pessoais, em algum momento vivenciamos alguém orar por uma pessoa que iria passar por cirurgia, quem conduz a oração geralmente pede a Deus que auxilie os médicos no procedimento cirúrgico, guiando suas mãos. Através dos ex-votos o devoto acredita na cura mágica assessorando um agente da medicina tradicional, com seus medicamentos, atos médicos e exames diagnósticos, o que Scarano (2004, p. 12) defende como o empurrão do alto que possibilita a cura.

Nos meios populares a fé sempre foi superior à razão, Scarano (2004, p. 15) relata que os locais de peregrinação mais cultuados são aqueles em que seu santo está ligado ao ato da cura. A autora relaciona a importância da saúde e do bem-estar na humanidade desde a Grécia Antiga, ao destacar a importância dos deuses da medicina Asclépio ou Esculápio, na Bíblia se destacam os milagres de cura.

O ex-voto como prática é incorporado pela Igreja Católica durante o Renascimento, quando são resgatados da cultura latina. Ao ser incorporado pela Igreja Católica os ex-votos ganham a apreciação dos católicos populares que os incorporam às suas práticas particulares, conseguindo transpor o processo de secularização dos espaços sagrados e os processos de romanização da igreja.

Scarano ressalta a influência portuguesa na constituição brasileira de santuários, romarias e ex-votos, considerando o processo colonizador do país as práticas católicas dos portugueses foram condicionadas aos colonos. O processo de romanização da Igreja Católica, a fim de uniformizar as práticas ritualísticas católicas, manteve paralelo ao culto oficial elementos da religiosidade popular, as romarias, as procissões, o culto aos santos e os ex-votos, os quais eram vistos como discrepantes pelas autoridades eclesiásticas. A manutenção destes elementos se deu pelo fato da popularidade gozada pelos ex-votos. (Scarano, 2004, p. 30).

Além do movimento da romanização, o ex-voto sofreu uma profunda alteração no Século XX no Brasil, as tábuas votivas, comuns até então foram alteradas principalmente pelas fotografias e esculturas de cera pré-fabricadas, que se tornaram as mais comuns nos santuários brasileiros (Silva, 1981). Sobre o retrato votivo Assumpção (2004, p. 47) caracteriza-o a partir de uma ideia de *performance* do *self* e da memória, a fotografia é

direcionada a um jogo de sua recepção e traduz a força milagrosa do santo a que ela é direcionada. Por sua vez os ex-votos de cera já foram documentados desde o Século XIX no Brasil, conforme pesquisa de Abreu (2001). Reinato (2010) descreve o processo de fabricação, tempo de armazenamento e comércio dos ex-votos anatômicos de cera na Romaria de Trindade – GO:

Os ex - votos que pendiam nas paredes dos santuários eram das mais diversas formas e confeccionados pelos mais variados materiais. Segundo indicava Bluteau, havia “votos de cera, de prata, e em quadros. De acordo com Ewbank, os pagãos “dependuravam em seus templos figuras de bronze e de madeira, etc., representando os membros doentes. Essas formas de representação foram difundidas nos países católicos e assimiladas no Brasil durante os séculos XVIII e XIX. Era prática comum representar ex- votos na forma de réplicas de cabeças, mãos e outros membros do corpo em dimensão natural, moldados em madeira e depois em cera, no século XIX. Em uma das igrejas que visitou no Rio, dedicada à santa Luzia, a padroeira dos cegos, Ewbank encontrou pendurados nas paredes. (Abreu, 2001, p. 27)

Os ex-votos quase que exclusivamente de cera representam principalmente cabeças, braços, pernas, mãos e pés, geralmente no tamanho natural, representando em especial graças já obtidas: são mais pagamento de promessas do que pedido de graças; esse material pela falta de espaço, é frequentemente substituído pelos mais novos, sendo o mais antigo transformado industrialmente; tais ex-votos não constituem mais peças de artesanato popular, como no passado, mas adquiridos no comércio comum; dado o caráter ocasional da Romaria de Trindade não existe propriamente forma alguma de artesanato local em função da mesma. (Reinato, 2010, p. 12)

O ex-voto como *art naïf* praticamente se extingue com as esculturas de cera pré-moldadas. Já não é necessário contratar um artesão ou artista para talhar o ex-voto em madeira, uma vez que a escultura em cera pode ser adquirida em lojas em torno dos santuários ou no próprio santuário. Perde-se a personalidade da escultura, considerando que as esculturas em cera são feitas em tamanho único, entretanto a concepção de sagrado é mantida, uma vez

que o devoto adquire a peça, trocando-a por dinheiro, mas ela só vai ser considerada com representação sobrenatural quando for entregue ao santo. Os ex-votos anatômicos de cera são utilizados, principalmente, para agradecer a dádiva de uma cura atribuída ao santo que a concedeu. O processo aqui estudado é dividido em três fases: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa.

O voto se dá quando o indivíduo tem uma necessidade e busca no santo a solução para o seu problema. No caso de uma doença, o indivíduo passa pelo processo convencional da medicina moderna: sintomas – consulta médica – exames diagnósticos complementares – diagnóstico. Tendo conhecimento do diagnóstico o indivíduo se propõe a passar pelo tratamento proposto pelo seu médico, contudo busca em seu santo um auxílio na cura. Conforme relata Scarano, a função do santo é apenas um empurrãozinho na medicina terrena. Tomando como referência que o católico devoto popular enxerga a terra como a reprodução da vida celeste, podemos concluir que a cura se dá mediante um trabalho conjunto entre médico e santo; o santo por si só não produz a cura, sendo necessário o acompanhamento do tratamento médico.

Já com o diagnóstico e proposta terapêutica, o indivíduo vai buscar a graça da cura com o seu santo de devoção, através da prece individual, que pode ser feita em casa ou no santuário, sempre de forma direta ao santo. O pedido da graça pode ser feito através da prece mental, da prece vocalizada, por meio de cartas ao santo e recentemente através de novas tecnologias.<sup>3</sup>

Podemos caracterizar a promessa como uma negociação interessada no catolicismo popular, servindo-se da conclusão de Menezes (2003) ao analisar a bênção de Santo Antônio, no Convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro, caracterizada pela aspensão de água benta na Igreja pelo padre. Menezes observa que o devoto não age desinteressadamente. Os devotos durante a celebração tentam ao máximo molhar os seus objetos pessoais os quais têm a intenção de abençoar.<sup>4</sup> Menezes (2003, p. 4) articula a prece observada no Convento de Santo

---

<sup>3</sup> Nuto (2011) demonstrou o uso da internet, telefone e SMS para solicitar graça aos santos. O Santuário de Aparecida do Norte dispõe um número para que o devoto envie um SMS solicitando auxílio a Nossa Senhora. Mais comum ainda são as intervenções encaminhadas a programas de rádio e de televisão.

<sup>4</sup> Ato semelhante pode ser observado na Festa do Círio de Nazaré, em adoração a Nossa Senhora de Nazaré. Durante o traslado de Belém a Ananindeua, uma corda, atualmente com 400 m puxa a berlinda que carrega a imagem de Nossa Senhora, o ritmo da procissão é dado pelos devotos que puxam a corda. O uso da corda na procissão de Nossa Senhora de Nazaré data do século XIX e chegou a ser a descontinuada pelo bispo de Belém,



Antônio com a prece analisada por Mauss, ela combina a afirmação de crenças ao pedido de coisas que se quer alcançar. Mauss (*apud* Menezes 2003) define a prece como uma combinação de crença e rito, ou seja, é simultaneamente a expressão de coisas em que se acredita combinada a coisas que se quer realizar.

A promessa é o voto, o ato propiciatório anterior à graça ou mercê desejada. (Assumpção, 2004). Podemos concluir que a promessa é uma prece, considerando que a prece é o meio de se comunicar-se com o santo, servindo-se da definição de Mauss. O interessante é pensar a promessa ou voto no imaginário do católico devoto popular, entre eles para que o santo conceda a graça desejada, o indivíduo deve primeiro crer, portanto para estabelecer uma ligação devoto-santo, o devoto deve crer no potencial dele em atender ao pedido e no caráter sobrenatural do santo presente na imagem a que ele direciona a prece.

No processo estudado, tal qual o diagnóstico, a cura também é revelada pela medicina convencional, seguindo o fluxo tratamento – consultas médicas – exames diagnóstico complementar – identificação da cura da doença. O devoto compreende que a ação do santo foi eficaz neste processo, através da manifestação do milagre da cura, sendo que agora ele deverá cumprir a sua promessa feita anteriormente. Em caso de milagre cura em que a retribuição negociada seja um ex-voto de cera, é nesta fase que o devoto deverá cumpri-la. A entrega pode ser feita individualmente, em uma romaria ou no dia do santo, dependendo da negociação do devoto com o santo.

Podemos apreender alguns elementos deste processo, a partir de uma análise antropológica: a) a existência de um mito na ideia do santo vivo na imagem e o seu poder de influenciar nos negócios da Terra, b) uma relação de dádiva na relação do tipo trato feito entre devoto e santo; c) uma noção singular de corpo traduzida no ex-voto.

Uma das marcas que ressalta-se na promessa no catolicismo popular é a necessidade da crença para a ação do santo tenha efeito. É necessário que o devoto acredite no símbolo, que é a imagem, no espaço sagrado, o santuário, para que o pagamento possa ser feito na casa do santo. Podemos descortinar nesta crença uma relação do tipo da tratada por Lévi-Strauss do rito entre os *Cuna* para auxiliar uma parturiente em um parto difícil. O xamã faz uso de um

---

em 1926, por entender que o comportamento dos fiéis para chegar à corda não caracterizava atitudes devotas. Figueiredo (2012), professor e pesquisador do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da UFPA em entrevista sobre a Festa do Círio de Nazaré considera que a corda representa a ligação entre o homem e o sagrado, sem muita mediação: é o corpo oferecido em sacrifício em busca do êxtase. A fadiga durante o percurso é o pagamento de uma promessa, por isto se torna tão importante conseguir tocar a corda e puxar a berlinda.

canto a fim de curar a doente que estava em risco de morrer. O mito, descrito no canto, descreve o xamã indo em direção à casa da paciente que sofre em um parto difícil e os seus preparativos, que incluem confecção de imagens sagradas que lhe dão sua eficácia e que representam os auxiliares do xamã, os *nuchu*. Os *nuchu* levam o xamã até a morada de *Muu*, responsável pela formação do feto. A explicação para a dificuldade no parto está no fato de *Muu* ter extrapolado suas atribuições e apossou da *purba*, noção de alma da parturiente. O canto é uma busca do *purba*.

A cura começa a partir de um histórico dos eventos que a precederam e eventos que parecem secundários, como entradas e saídas, tratados com riqueza de detalhe, tendo como palco o corpo e órgãos internos da doente. Em seguida a realidade banal passa para o mito, do universo físico para o universo fisiológico. Lévi-Strauss considera que os preparativos do processo e a reprodução do mito servem para a paciente, os acompanhantes e o xamã acreditarem nas técnicas. A intenção é levar a paciente do real para o mito: “A técnica da narrativa visa, portanto, à restituição de uma experiência real, da qual o mito apenas substitui os protagonistas, que penetram no orifício natural.” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 277).

A paciente tendo compreendido faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Lévi-Strauss cria um paralelo entre a explicação do mito dos *Cuna* e a compreensão dos doentes ocidentais sobre doenças causadas por micróbios. A relação entre micróbios e doença é externa ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito, ao passo que a relação entre monstro e doença é interna a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente, é uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significados. (Lévi-Strauss, 2003, p. 282).

Lévi-Strauss insere a cura xamânica entre a medicina ocidental e as terapêuticas psicológicas e propõe analisar aproximando-a da psicanálise:

Em ambos os casos, propõe-se trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalçadas por outras forças psicológicas, (...), seja em razão de sua própria natureza, que não é psíquica e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica. (Lévi-Strauss, 2013, p. 282).

No mito *Cuna* o primeiro problema é de ordem orgânica, parto difícil, enquanto no segundo caso, a psicanálise, o problema é de ordem psíquica, sendo a pretensão à cura em ambos os casos. Lévi-Strauss propõe uma análise da cura xamânica imbricada à psicanálise, entretanto com uma inversão de todos os termos:

Ambas buscam provocar uma experiência, e ambas conseguem fazê-lo reconstituindo um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Contudo, num caso, é um mito individual que o paciente constrói com elementos tirados de seu passado e, no outro, é um mito social que o paciente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo. (Lévi-Strauss, 2013, p. 284).

Para Lévi-Strauss é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações, sempre se desdobra na dualidade entre médico e paciente. No caso da cura atribuída ao santo, o mito se instaura na crença da imagem do santo, que é o próprio santo, o devoto deve acreditar no rito da conversa com o sobrenatural, presente na conversação direta com o santo. A cura se dá, pois o devoto é capaz de processar a verdade das técnicas sobrenaturais operadas pelo sagrado, o santo pede a intervenção a Deus, sobre os procedimentos médicos. O paciente cria para si uma experiência real traduzida pelo mito da presença do santo na imagem.

A eficácia simbólica do voto e do ex-voto transpõe a realidade do devoto e atinge a toda sua comunidade próxima, como já abordado anteriormente, em caso da graça alcançada, se o ex-voto não for não for entregue, outra pessoa deverá entregá-lo para que o devoto tenha o descanso eterno. Ao contrário do mito dos *Cuna*, guardadas, obviamente, as devidas proporções entre as sociedades e crenças, quem opera a cura não acredita na eficiência do mito, ou seja, o médico do devoto. Entre os *Cuna* participam do rito os médicos, pessoas próxima à paciente e a própria paciente. Na cura com auxílio do santo no catolicismo popular, participam do rito o devoto, as pessoas próximas a ele e o santo, uma vez que ele está presente na imagem. O médico que acompanha o tratamento opera procedimentos laicos sem qualquer teor sobrenatural, o devoto crê que Deus está agindo na cura pelas mãos do médico, porém o médico, quase sempre, não comunga da mesma experiência.

Fica claro que para o devoto a cura é operada pela crença, pode-se considerar que o rito opera como nos conflitos recalcados do indivíduo na cura de um problema orgânico, a partir de um mito social, utilizando os termos de Lévi-Strauss.

Tendo sido abençoado pela graça da cura, o devoto deve cumprir com a sua parte do trato feito no voto, em nossa análise entregar um ex-voto anatômico no santuário do santo com que ele negociou a graça. Cria-se neste caso uma relação de troca ente devoto e santo em que a obtenção da graça, negociada anteriormente, obriga o devoto a retribuí-la conforme acordado, formando um contrato entre as partes, pois caso o devoto não cumpra o acordo não obterá o descanso eterno.

A obrigação da retribuição no catolicismo popular é ilustrada no estudo de Reinato (2010, p. 19), o autor descreve o ex-voto mais famoso da sala de milagres da basílica de Trindade. Nele se vê uma onça pintada dominando um homem, com a legenda:

“a 1 de fevereiro de 1914, homens de Goiabeiras ( Inhumas) foram caçar uma onça que lhes tinha dado grande prejuízo. Jerônimo Martins deu um tiro nela, mas não a matou. A onça, furiosa, lançou-se sobre os perseguidos, Jerônimo ficou debaixo da fera, que o maltratou horivelmente. 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 sua vítima, lançou-se sobre o outro companheiro Teófilo, que ficou morto no lugar, Jerônimo sarou e veio cumprir sua promessa e render graças ao Divino Padre Eterno. (Reinato, 2010, p. 10).

O autor conclui que o elemento da troca fica evidenciado de forma bastante clara: “*Certamente Teófilo ou não tinha fé o bastante, ou não tinha gado bom o bastante. O resultado, Teófilo padeceu, Jerônimo recebeu o milagre.*” (Reinato, 2010, p.10). Observa-se no caso de Trindade o apelo da troca para o santo, o fazendeiro ofereceu o que tinha de melhor como ex-voto para o Divino Padre Eterno, o elemento da escolha se mostra também presente no relato. Ao receber uma graça, o devoto se sente merecedor da piedade divina.

Recorrendo a Mauss, a dádiva da graça e sua retribuição no ex-voto podem ser caracterizadas dentro dos fundamentos da sociabilidade e da comunicação humana. Mauss considera que a principal característica das sociedades é o intercâmbio e a dádiva, as relações sociais são assentadas em três momentos distintos: dar, receber e retribuir. Goés (2009, p. 19) propõe estabelecer a prática dos ex-votos caracterizada pela relação de reciprocidade proposta por Mauss, entre o humano e o sagrado, entre o santo e o devoto:

A oferta dos ex-votos para o crente representa o pagamento de uma promessa em seu diálogo com Deus. Desta forma, podemos considerar que o hábito religioso da gratidão e da oferta diante de uma graça alcançada, aos santos prediletos ou às suas divindades, pode se caracterizar como uma troca de favores como divino ou com o espaço sagrado. (Goés, 2009, p. 141).

Scarano (2004, p. 35) defende que o ex-voto pode ser caracterizado como um legítimo e válido veículo de troca. Podemos entender o ex-voto a partir da proposta de Mauss, servindo da dissecção do rito por Scarano: O pedido, ao partir do crente, ergue-se até a divindade, depois volta ao crente em forma de graça (dar/receber) e ele paga a promessa feita, ofertando-lhe um ex-voto (retribuir).

O processo dar, receber e retribuir é intrínseco à relação devoto-santo no catolicismo popular, o voto faz parte da crença, que se torna elemento fundamental na cura sobrenatural, acreditar é o elemento mais evidente entre os católicos devotos populares, se o indivíduo não crê o santo exerce seu poder de intervir junto a Deus. Também há os casos em que mesmo se crendo o pedido não é atendido, neste caso o devoto não está, ainda, eleito à salvação.

### **3.2. A ideia de corpo expressa nos ex-votos anatômicos.**

Os ex-votos anatômicos são entregues representando a parte do corpo afetada pela doença a qual o santo interviu na cura. Passamos a analisar a representação do corpo no ex-voto anatômico de cera. Para os católicos devotos populares o corpo é frágil e sempre ameaçado pelo perigo, Brandão (2009, p. 51) identifica a existência de várias orações à cura do mal e à cura do corpo. Isto também se expressa nos santos especializados em regiões anatômicas do corpo, Brandão cita uma oração de proteção às crianças na qual se enumera os padroeiros para protegê-los:

“Deus te fez, Deus te gerou,

Deus te desacanha deste mal que te acanhou.

Eu te benzo de todo o mal que tiver no teu corpo.

Mau-olhado, quebranto e vento virado.

Se estiver na cabeça o Divino Espírito Santo tira.

Se estiver nos olhos, Santa Luzia tira.  
Se estiver na boca, anjo da guarda tira.  
Se estiver na garganta, São Brás tira.  
Se estiver nos peitos, Santo Aleixo tira.  
Se estiver nos braços, São Anastácio tira.  
Se estiver na barriga, Santa Margarida tira.  
Se estiver nas pernas, Senhor dos Passos tira.  
Se estiver nos pés, Senhor Bom Jesus tira.  
Tira do osso, põe na carne.  
Tira da carne, põe na pele.  
E manda para as ondas do mar sagrado,  
Onde não vê o galo cantar  
E nem o filho do homem chorar  
E nem o jumento urrar,  
Com as graças de Deus e a Virgem Maria, Amém.  
Assim como São Clemente não mente,  
Serviço no Domingo e Dia Santo não vai adiante,  
Este mal não vai à frente. (Brandão, 2009, p. 52 – 53).

Brandão discorre que o corpo está aberto ao mal e ao bem. Nesta oração, que pede proteção a um mal ainda desconhecido, são enumeradas as diferentes partes do corpo para cada santo protetor.

Cavalcante *et all* (2010, p. 292) discorrem os resultados de sua pesquisa no santuário de São Francisco em Canindé, que objetiva dar conta de entender a expressão do corpo entre os devotos, buscando uma articulação entre psicologia e antropologia. As autoras dissertam que ao ofertar o fragmento corporal, o devoto consagra-se de corpo inteiro, a doença é expressa na peça fabricada e simboliza os modos como percebe e experimenta o adoecimento:

“Um fato que lhes parece alheio à vivência da coporalidade como unidade, daí ser dela extirpado e condensado em uma parte específica, que corresponde àquela em que os sinais da doença

eclodem, como um seio com um tumor, uma perna com feridas, um osso à mostra no ombro, um rim de tamanho aumentado, uma coluna vertebral fraturada etc.” (Cavalcante *et all*, 2010, p. 293).

As autoras consideram que para o devoto o sofrimento corporal expresso no fragmento corporal é responsável pela consagração do corpo inteiro, isto casa com a teoria demonstrada até aqui em nosso estudo, o qual o recebimento da graça antecede a salvação e representa uma relação positiva com o sagrado. Cavalcante *et all* consideram que o próprio corpo marcado pelo sofrimento é oferecido ao santo, servindo-se de termos de Freud as autoras descrevem que não somente o corpo, mas a vida do devoto é metonimicamente expressa no fragmento ofertado através das vicissitudes do sofrimento do sujeito:

Assim, o objeto votivo transporta vivências subjetivas da corporeidade, pois, ao representar as marcas do sofrimento, o corpo fragmentado, metonimicamente, atualiza a história do devoto, já que, nas entrevistas, embora os participantes se remetessem ao objeto-ex-voto explicando sua escolha e relacionando-o à patologia, logo abordavam as desaventuras da vida, sendo a doença um dos aspectos tratados, mas não o único. (Cavalcante *et all*, 2009, p. 293).

As autoras constataam que a retribuição vai além da cura da doença, que vincula-se dentro de um grupo de maiores sofrimento na Terra. Apesar de não nos debruçarmos sobre as motivações da doença, a colocação de Cavalcante *et all* fornece pistas para criar uma propedêutica nestes termos. Já discorremos que para os católicos devotos populares a Terra é a representação da vida celeste, só que permeada de sofrimentos, a doença vem como um dos males aos quais o corpo está sujeito. Servindo-se da tese de Brandão (2009), portanto a retribuição da graça da cura vai além da cura somente, mas engloba outras mazelas às quais o indivíduo passou e acredita que o santo tenha-o ajudado. Além do mais a história da vida casa-se com os termos de Lévi-Strauss que considera que no parâmetro entre cura mágica e psicanálise, o resgate de sentimentos recalcados fornece condições favoráveis à cura.

Partindo de uma análise antropológica, Cavalcante *et all* (2010, p. 294) discorrem que o corpo esculpido, torna-se sagrado pela fé através do ex-voto, metamorfoseando-se em um

corpo-dáviva que, na complexa rede de trocas sociais ilustra a eficácia simbólica (Lévi-Strauss), e a obrigação de retribuir como sustentáculos do social (Mauss).

Leite (2010, p. 68) analisa que ao representar a parte do corpo o fiel sinaliza diretamente onde está o problema que o afligia, o ex-voto anatômico funciona como projeção do corpo do fiel, que ao substituir o seu membro original por uma escultura, acaba criando um simulacro que apreende e afasta a doença do sujeito. Leite propõe analisar a escultura de ex-voto anatômico como o corpo ressignificado em que ele se torna o espelho da ação, da representação do inelutável, das causas, dos problemas, do ideário de um sujeito, memória do acontecido, suspensão das ameaças e das perdas, o sujeito e sua subjetividade, o lugar da graça, depósito do mal, a mortificação da carne, local da penitência e palco das doenças. Oliveira (2003) *apud* Cavalcante (2009, p. 254) ainda considera que o ex-voto é entregue para exibir publicamente o poder do santo e o estado de graça atingido pelo devoto.

A escultura de ex-voto como retribuição da dádiva alcançada pode ser apreendido não apenas como a simples apresentação do corpo doente curado, mas também como um sacrifício de entrega do corpo curado ao santo que promoveu a graça. A ideia do corpo sensível ao mal é importante para se entender a função da escultura doada como retribuição no corpo ressignificado, que estende a retribuição não somente ao fragmento do corpo curado, mas também à proteção e às graças concedidas pelo santo na vida cheia de sofrimentos.

#### **4. A ADORAÇÃO MARIANA NO CATOLICISMO POPULAR: O SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DA PENHA.**

##### **4.1. A santidade de Nossa Senhora para a Igreja Católica.**

A adoração de Maria, a mãe de Jesus e o seu caráter santo de virgem bem-aventurada foi definido em dois cânones do Segundo Concílio de Constantinopla, em 553. A Igreja adotou o termo grego “*theotokos*”, mãe de Deus, para caracterizar Maria:



Se alguém não confessa que há duas concepções do Verbo de Deus, uma antes dos tempos, do Pai, intemporal e incorporeal, e a outra nos últimos dias, concepção da mesma pessoa, que desceu do céu e foi feito carne por obra do Espírito Santo e da gloriosa Genitora de Deus (*theotokos*) e sempre virgem Maria, e que dela nasceu, seja anátema. (Segundo Cânone do Concílio de Constantinopla, 553)

Se alguém aplicar à gloriosa e sempre virgem Maria o título de "genitora de Deus" (*theotokos*) num sentido irreal e não verdadeiro, como se um simples homem tivesse nascido dela e não o Deus Verbo feito carne e dela nascido, enquanto o nascimento só deve ser "relacionado" com Deus o Verbo, como dizem, porquanto ele estava com o homem que foi nascido... (Sexto Cânone do Concílio de Constantinopla).

O Segundo Concílio de Constantinopla corroborou com os preceitos do Concílio de Éfeso, que teve como ponto alto a refutação de São Cirilo, Patriarca de Alexandria, a Nestório, Patriarca de Constantinopla, o qual defendia uma posição contrária à da Igreja sobre a natureza de Jesus Cristo. Nestório defendia uma posição na qual existiria uma dupla natureza em Jesus Cristo, uma humana e outra divina, sendo, portanto, impossível Maria ser a mãe de Deus, ela seria apenas mãe da parte humana de Cristo. O Concílio de Éfeso termina por condenar Nestório de heresia e a todos que fossem contra aos dispositivos do Concílio de Niceia. A tentativa de descaracterizar o título de *theotokos* de Maria foi encerrada neste Concílio, sendo a sua natureza santa finalizada no Concílio de Constantinopla.

O apoio à santidade de Maria Na Igreja Católica é assegurado pela hermenêutica dos registros da Bíblia, como a Saudação do Anjo: “*Ave, cheia de graça, o Senhor está contigo.*” (Lucas 1:28). O anúncio da Encarnação: “*Eis que conceberás nos teus seios e darás à luz um filho a quem porás o nome de Jesus.*” (Lucas 1:30-33). Por obra e graça do Espírito Santo: “*O Espírito Santo descera sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra; por isso também o que nascer será chamado Santo, Filho de Deus.*” (Lucas 1:35-37).

Maria é, a partir de então, considerada a virgem bem-aventurada que deu a luz ao filho de Deus na Terra. Maria é reconhecida por sua assunção ao céu e sua capacidade de interceder em favor daquele que recorre a ela por meio de orações e práticas devocionais. Fica claro que Maria não opera os milagres, ou seja, não atende aos pedidos dos fiéis, os quais são atendidos por Deus. O Papa Leão XIII em sua Carta Encíclica *Augustissimae Virginis*

*Mariae*<sup>5</sup>, Maria é descrita pelo pontífice como a mãe do verbo que encarnaria, foi imputado à Virgem Maria a reconciliação e salvação da humanidade. O Papa Leão XIII ainda ressalta que Jesus, o filho de Deus, fez Maria objeto de honras ao fazê-la cooperar em dois milagres, um de graça quando a criança exultou ao seio de Isabel à saudação de Maria e em Caná quando Jesus Cristo transformou água em vinho.

Pereira (2011, p. 297) discorre sobre a dogmática mariana ligada ao culto e à liturgia. Para o autor a adoração mariana estrutura-se no adágio o qual defende que a lei da oração é a lei da fé e seu desenvolvimento é percebido nas festas dedicadas à Maria: *Tehotokus*, em quinze de agosto, a partir de 431, festa da Natividade de Maria, em oito de setembro, a partir do Século VI, a Conceição, em oito de dezembro e a festa da anunciação que migra o centro de Jesus para Maria. Na Idade Média a piedade de Maria atinge o seu cume, a representação de Maria é observada nas artes (em especial a Bizantina), na construção da primeira Catedral dedicada a Nossa Senhora, Chartres em Paris e nos números hinos marianos. Desde então a adoração mariana é uma das maiores características entres os católicos.

Dentre os fenômenos sobrenaturais ligados a Nossa Senhora sobressai suas aparições, as quais para serem creditadas devem ser reconhecidas pela Santa Sé. As aparições marianas são caracterizadas pelo local onde ela ocorreu, a quem ela foi percebida e a sua invocação. A primeira aparição registrada ocorreu em Saragoça, em 39 d.C, sendo o vidente Santiago Apóstolo, a esta aparição Maria é invocada como Nossa Senhora do Pilar ou Virgem do Pilar, sendo padroeira da hispanidade.

No Brasil Maria ocupa um espaço importante na devoção católica, sendo que no catolicismo popular sua adoração ganhou expressão após incentivo da Igreja, durante o processo de romanização. Há registro de cinco aparições da Virgem Maria no Brasil, as quais estão em sua maioria ligadas a videntes de camadas pobres da população: a) Aparecida, 1717, a um grupo de pescadores, b) Natal, 1753, a um grupo de pescadores,<sup>6</sup> c) São José dos

---

<sup>5</sup> Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_12091897\\_augustissimae-virginis-mariae\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_12091897_augustissimae-virginis-mariae_po.html). Acesso em 05 Jan. 2014.

<sup>6</sup> Nossa Senhora da Apresentação, padroeira da arquidiocese e do município de Natal – RN, o historiador Itamar de Souza, em “Nova História de Natal” discorre que esta aparição mariana foi registrada pela tradição oral: “Conta a tradição que na manhã de 21 de novembro de 1753, pescadores encontraram na margem direita do Rio Potengi, na confrontação da Igreja do Rosário, um caixote que estava encalhado numa pedra. Quando abriram-no, encontraram uma imagem da mãe de Jesus com um menino no colo”. Disponível em: <http://www.arquidiocesedenatal.org.br/arquidiocese/padroeiraarq.htm> . Acesso em 29 Jan. 2014.

Pinhais, 1988<sup>7</sup>, d) Jacareí<sup>8</sup>, 1988, e) Araraquara, 1992<sup>9</sup>. Dentre estas a mais conhecida e celebrada é a invocação de Nossa Senhora Aparecida, que veio a se tornar padroeira do país.

A piedade mariana casa-se com a piedade popular, característica intrínseca ao catolicismo popular. Como já discorrermos a concepção de santo no catolicismo popular abrange mais características do que no catolicismo tradicional, os santos são pessoas, dotadas de biografias, liberdades e vontades e habitam o céu junto de Deus (Azzi, 1983). A santidade de Maria é inquestionável para a Igreja e para os devotos, a piedade materna, uma das características que leva sempre os católicos devotos populares a recorrê-la em um momento de crise. No Cinema um exemplo que ilustra bem este apelo à piedade materna é encontrado no filme “*O Auto da Compadecida*” (1999), de Guel Arraes, adaptação cinematográfica da Peça de Ariano Suassuna. No julgamento de João Grilo, Jesus Cristo está prestes a condená-lo

---

<sup>7</sup> Nossa Senhora da Rosa Mística: Os fenômenos de aparição em São José dos Pinhais – PR foi presenciado por dois videntes, Alceu Paz Martins, teve sua primeira visão em 1988, em 1995 também presenciou aparições e locuções interiores de anjos e de Jesus Cristo. Em 09 de julho de 1996 houve a primeira apresentação de Nossa Senhora através da invocação de Nossa da Rosa Mística a Alceu. O vidente relata que pode entrar em um pedaço do céu, Nossa Senhora apresentava rosas branca, vermelhas e amarelas-douradas. Após este encontra, Nossa Senhora passou a aparecer para Alceu todas as quartas-feiras e dias 09 de cada mês. O outro vidente foi Eduardo Ferreira, em 12 de outubro de 1987, enquanto rezava em frente a uma imagem de Nossa Senhora Aparecida uma luz azul saiu das mãos da imagem. No ano seguinte, em fevereiro de 1988 Nossa Senhora apareceu no quarto de Eduardo, vestida de branco e com um teço nas mãos, Eduardo relata que sentiu a presença viva de Nossa Senhora ao tocá-la e sentir a emissão de calor pelo seu corpo. Nesta aparição, o vidente conta que Nossa Senhora estava em uma grupa cercada por cinquenta e quatro rosas. No local das aparições foi construído um santuário, de acordo com as informações em seu sítio, ainda não há uma posição oficial da Igreja, os eventos estão sendo avaliado, contudo no mesmo sítio há uma cópia carta do Papa Bento XVI concebendo graça apostólica a Eduardo Ferreira, um dos videntes. Disponível em: [http://www.nsrosamistica.com/index.php?pag=pt\\_conteudo](http://www.nsrosamistica.com/index.php?pag=pt_conteudo) . Acesso em 29 Jan. 2014.

<sup>8</sup> Nossa Senhora da Paz: Série de aparições ao menino Marcos Tadeu, em 1991. Nossa Senhora apareceu pela primeira vez quando o menino relata ter sido impulsionado a entrar no Santuário dedicado à Imaculada Conceição, no centro de Jacareí, em oração Nossa Senhora convida-o a santificar-se. De acordo com relatos do vidente, Nossa Senhora aparece dentro de uma forte luz e as seguintes aparições ocorreram no quarto de Marcos Tadeu, o nome de Nossa Senhora só foi dito na décima quinta aparição, após insistência de Marcos. Atribui-se a Nossa Senhora da Paz o florescimento de uma roseira no quintal de Marcos. Em 1993, após uma frequência irregular de aparições, Nossa Senhora informa a Marcos que passará a aparecer em um monte próximo a sua casa. Neste local além de Nossa Senhora apareceram para Marcos o Sagrado Coração de Jesus, São José e o Espírito Santo, neste local, a pedido de Nossa Senhora foi erguida uma capela em sua honra, além de outra no local em que ficou conhecido como Santuário das Aparições de Jesus e Maria em Jacareí. Os eventos das aparições de Jacareí são recentes, não dispomos de bibliografia que se debruce detalhadamente sobre o tema, entretanto resta-nos relatos históricos descritos pelo vidente em seu blog pessoal na Internet e pela página do santuário das aparições de Jacareí, os quais revelam que os fenômenos de Jacareí já foram apreendidos como sobrenaturais e milagrosos pelos devotos. Disponível em: <http://www.avisosdoceu.com.br/> . Acesso em 29 Jan. 2014 e <http://www.aparicoesdejacarei.com.br/> Acesso em 29 Jan. 2014.

<sup>9</sup> Nossa Senhora da Rosa Mística: Os fenômenos da aparição mariana em Araraquara inicia-se quando uma imagem presente em um oratório particular na casa de um casal começa a verter lágrimas. No ano seguinte na parede, onde localiza-se o oratório, aparecem diversas palavras escritas com água, como conversão, paz, Rosa Mística, filhos etc. Os videntes de Araraquara são os irmãos Carlos, Daniel e Maria Carolina, os quais presenciaram aparições em diferentes etapas da vida. Os devotam relatam que as aparições são frequentes e ocorrem aos domingos, terças-feiras e quintas-feiras no santuário dedicado a Rosa Mística em Araraquara. Os relatos estão presentes em dois blogs mantidos por devotos de Nossa Senhora da Rosa Mística: <http://rosamystica-magnificat.blogspot.com.br/> Acesso em 29 jan. 2014. Disponível em: <http://mensagens-araraquara.blogspot.com.br/> Acesso em 29 de Jan. 2014.

ao inferno, entretanto quando João Grilo solicita a intervenção de Nossa Senhora, “*Valha-me Nossa Senhora, Mãe de Deus de Nazaré*”, quando é instaurado um julgamento no qual Jesus é o juiz, Nossa Senhora, advogada de João Grilo e do diabo como promotor, que pretende levá-lo consigo para o inferno. Por fim, após diversas intervenções de Nossa Senhora, Jesus decide deixar João Grilo voltar à vida, em uma segunda tentativa de redimir os seus malfeitos. Terminado o julgamento, Jesus dirige-se a Nossa Senhora: - *Mãe, se a Senhora continuar a interceder assim por todos, o inferno vai terminar virando uma repartição pública: existe, mas não funciona.*

Outra característica de Maria, que a difere de outros santos, é o fato de não ser especialista em tipos de milagre, o fiel recorre a Nossa Senhora para qualquer tipo de problema, no santuário de Nossa Senhora da Penha há agradecimentos por cura de doença, aprovação em concursos militares, casamentos, aquisição de imóvel etc. Este santuário, objeto de nosso estudo, está inscrito como local de romaria. Azzi (1983, p. 930) descreve romaria como um dos conjuntos de atos de cultos aos santos e se inscreve dentro das práticas do catolicismo popular: o culto doméstico, que tem como espaço o oratório, o culto coletivo, que tem como espaço a capela local e a romaria, que tem como espaço o santuário.

#### **4.2. O Santuário de Nossa Senhora da Penha**

Oliveira (1977, p. 130) caracteriza santuário como o local em que o povo transformou num particular centro de devoção. Estes centros geralmente tiveram origem em uma cruz, oratório ou ermida, eixos da piedade popular. O autor discorre que os santuários nascem de local de romaria e duas características os recobrem: a origem leiga desses centros e o cuidado, durante muito tempo, nas mãos de pessoas leigas. Oliveira ressalta a relação imbricada entre o nascimento de um santuário e a criação posterior de uma sala de milagres: “*Ao lado desses santuários, surge, com frequência, a chamada casa dos milagres, onde os devotos deixam com respeito seus ex-votos, como testemunho de graças e favores celestes alcançados*” (Oliveira, 1977, p. 131).

Menezes (2003, p. 2) descreve o santuário como local ritual estratégico para observar determinadas práticas religiosas em operação, já que é capaz de concentrá-las. Para Menezes o santuário católico passa por um processo social de atribuição de sacralidade e de excepcionalidade a determinados locais:

“A excepcionalidade é atribuída seja por sua relação com um episódio da história dessa religião; seja por sua localização geográfica, reinterpretada religiosamente; seja pela ação de um ou vários santos no local – por nele ter vivido, ou nele terem aparecido, ou por nele repousarem seus restos mortais, ou porque aí está sua imagem.” (Menezes, 2003, p. 3)

Scarano (2004, p. 25) enquadra os santuários cristãos como locais de peregrinação, quase sempre relacionados ao milagre, a ideia de um lugar sagrado, onde se é mais fácil e natural o encontro com a divindade.

O Santuário de Nossa Senhora da Penha está localizado no bairro da Penha, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, o santuário homenageia a invocação da aparição de Nossa Senhora em Penha da França, no monte Salamanca, Espanha, no Século XV. O vidente foi o Padre Calunga, que após um sonho percorreu cinco dias até o local onde encontrou a imagem. O primeiro milagre atribuído a Nossa Senhora da Penha ocorreu no mesmo local onde a imagem foi encontrada, um grupo de fugitivos invocaram Nossa Senhora da Penha e se viram livre de seus inimigos. A fama do milagre se espalhou, até que passou a ser venerada em Guimarães, Minho em Portugal. A Igreja de Nossa Senhora da Penha em Lisboa foi erguida pelo rei Dom Sebastião, em decorrência da cura de uma doença grave, atribuída a Nossa Senhora da Penha.

O Santuário do Rio de Janeiro teve seu início no Século XVII, quando o Capitão Baltazar de Abreu Cardoso subiu o penhasco, a grande pedra, onde hoje está localizado o santuário, para ver suas plantações foi atacado por uma enorme serpente. Ao ver-se incapaz de defender-se, invocou a intercessão de Nossa Senhora, em seguida surgiu um lagarto que travou uma luta com a serpente matando-a. Baltazar atribuiu o clamor à piedade de Nossa Senhora e construiu na grande pedra uma capela com uma imagem de Nossa Senhora para adoração e passou a visitá-la frequentemente, prática que se estendeu aos seus familiares, amigos e desconhecidos. Baltazar doou todas as suas propriedades à Igreja, as quais ficavam em torno da grande pedra e a administração da propriedade e da capela passou a recém-criada Venerável Irmandade de Nossa Senhora da Penha, em 1728. A capela original foi substituída por outra maior, que também foi substituída pela atual, construída em 1870.

A escadaria do Santuário, conhecida por devotos que pagam promessas subindo-a de joelhos, foi construída em gratidão de um casal que não conseguia ter filhos, e que após ter tido sucesso na gestação, mandou construir a escadaria em 1819.

O acesso ao Santuário hoje é feito pela Estrada Nossa Senhora da Penha até a propriedade intermediária do Santuário, ao pé da grande pedra. Até este local há dois bondinhos, que servem de acesso especialmente a pessoas idosas e com dificuldade de locomoção. A Estrada da Penha e área intermediária do Santuário é vizinha à favela da Penha.<sup>10</sup> Nesta área descrita está a escada que dá acesso ao Santuário e também um bondinho que assegura o transporte daqueles que preferem não subir os 319 degraus.

Ao pé da grande pedra o Santuário possui uma capela para orações e celebrações de missa, um prédio de dois andares onde funciona o museu do Santuário e a Sala dos Milagres, uma lanchonete e uma loja de produtos religiosos, onde se vende esculturas de ex-votos de partes do corpo, chaves, bonecos de crianças e adultos e outros artigos. No alto da pedra, além da Igreja, há uma sala de velas e um cruzeiro, sendo este último inacessível para uso pelos devotos.

O Santuário da Penha é conhecido por receber ex-votos, a entrega é feita na Igreja. Após um determinado tempo, os colaboradores do Santuário levam as ofertas para a Casa dos Milagres ao pé da grande pedra. Os ex-votos são entregues em uma bancada no lado de fora da igreja com uma etiqueta vendida na loja do Santuário que contém a inscrição:

Agradeço a Nossa Senhora da Penha pela graça concedida a_____.
---

O espaço em branco é preenchido com o nome do devoto que teve a graça alcançada.

Os ex-votos podem ser entregues a qualquer momento do ano, mas há devotos que preferem entregá-lo alinhado a outro tipo de penitência que traduz o agradecimento a Nossa Senhora da Penha, como subir a escada de joelhos com ex-votos em mãos ou entregá-lo no dia de sua Festa, em romaria.

---

<sup>10</sup> Menezes (1994) desenvolveu estudo sobre a relação entre secular e religioso nas festas de santo, quando por causa de recentes combates entre traficantes, a festa da Penha poderia ter sido cancelada.

Depois de entregue na Igreja, o ex-voto é encaminhado à Casa dos Milagres, que fica na área intermediária do santuário, em um prédio novecentistas que abriga ainda o Museu do Santuário. A casa dos Milagres pode ser visitada por qualquer pessoa dentro de seu horário de funcionamento, para acessá-la, um colaborador voluntário recolhe uma doação do visitante de R\$ 1,00, ao visitante é entregue um selo em que consta o registro da visita ao Museu de Nossa Senhora da Penha.

Fotografias 1 e 2 – Registro de ex-votos anatômicos depositados na igreja do santuário.



Foto: Hênio Fontes

Fotografia 3 – Prédio que abriga o museu do santuário e a sala dos milagres.



Foto: Hênio Fontes.

Na sala de milagres os ex-votos são dispostos de acordo com o seu tipo: uma estante agrupada de esculturas em cera de partes anatômicas do corpo, de imóveis e chaves, outra com uniformes militares, um armário com vestidos de casamento, uma arara com camisas de time de futebol, onde consta agradecimento por conquistas de campeonatos, um espaço reservado para cadeiras de rodas, muletas, coletes ortopédicos e outras próteses. Além disto, nas paredes há diversas fotografias de pessoas e bilhetes votivos de agradecimento.

Fotografias 4 e 5 – Estantes que abrigam os ex-votos de cera na sala de milagres, organizados por tipo de escultura.





Foto: Hênio Fontes.

Fotografias 6, 7, 8 e 9 – Imagens do Interior da sala dos milagres, ex-votos de uniformes militares, medalhas, vestidos de casamento e camisas de clubes de futebol.



Foto: Hênio Fontes

Concentrando-se no nosso objeto de estudo, observamos que o ex-voto anatômico é entregue no caso da graça da cura da doença ter sido alcançada, o devoto pode levar a

escultura de cera adquirida em outro local ou comprá-la na loja do Santuário. Na loja verificamos que há diversos ex-votos em cera para ser comprado de órgãos externos e internos: cabeça, braço, mão, perna, pé, fígado, estômago, coluna vertebral, rim, coração, pulmão, vagina e seios femininos. Dois fatos na loja nos chamou a atenção: a) apesar de haver uma escultura de vagina, não havia escultura de pênis ou escroto para ser vendido, talvez pelo tabu que tal imagem causaria em um ambiente sacro ou pela expectativa baixa do Santuário em indivíduos do sexo masculino buscar Nossa Senhora para uma doença no órgão reprodutivo, contudo não cabe a análise deste trabalho, cabe lembrar que Brandão já tinha observado algo semelhante:

Ora, as partes sujas e sensuais do corpo de Jesus Cristo serão piedosamente esquecidas, do mesmo modo como a cultura dos camponeses não fala dela abertamente, quando descreve o corpo dos humanos. Não há oração que lembre os órgãos de excreção e de sexo, partes do corpo sempre muito presentes em mitos de vários povos indígenas no Brasil. Por outro lado, tudo o que é nobre e puro em seu corpo será lembrado como lugar sacrossanto e objeto de veneração (Brandão, 2009, p.58).

Outro fator interessante é que os órgãos reproduzidos à venda sempre são o direito, fato observado pela posição dos polegares nos dedos do pé e da mão e na escultura do rim, com exceção do pulmão que é vendida a escultura com os dois. Como não há mais a personalidade do artista de tábua votiva, o devoto não pode personalizar a escultura como era feita. Conforme relata Scarano (2004) os devotos solicitavam que a escultura reproduzisse características do indivíduo, tal como cicatrizes e marcas. A partir da mudança para as esculturas pré-fabricadas, o devoto teve que se adaptar a representativa ali presente. Caso a doença tenha acometido o pé esquerdo, o ex-voto retribuído será do pé direito. Retomando a dissertação de Cavalcante *et all* (2010), podemos concluir que a noção do corpo fragmentado representa apenas parte de um todo, desta forma para o devoto não importa órgão simétrico é representado, o pé direito representa a graça alcançada pela doença do pé, que, por sua vez, está englobada dentro de um mal ao qual o corpo foi submetido.

O Santuário de Nossa Senhora preenche as características de um santuário de devoção popular: a) foi criado a partir de um elemento mágico, o milagre operado por Nossa Senhora da Penha; b) há uma festa anual em que a imagem é celebrada, quando é realizada uma

romaria; c) há elemento de penitência, a escadaria; d) recebe ex-votos que tem sua guarda e exposição administradas pela Igreja. Em nossa observação verificamos que o ex-voto ainda é comum e bastante celebrado, a quantidade de objetos na sala dos milagres atesta o poder milagreiro de Nossa Senhora da Penha pelos devotos e o caráter de eleição dos devotos que ali pagaram a sua promessa.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar conta de promover um debate acerca da religiosidade popular, procuramos caracterizar o catolicismo popular, partindo de suas origens, perpassando os impactos do processo de romanização e os seus desdobramentos na pós-modernidade. Concentrando no pagamento da promessa, constatamos a importância dos ex-votos, mesmo no período atual em que se fala de um esvaziamento religioso. Partindo da observação dos ex-votos depositados no Santuário de Nossa Senhora da Penha, observa-se que as esculturas expressam a superação de dramas passados e a eleição à salvação, conforme discorreram Cavalcante *et all* (2010) e Brandão (2009), uma vez que para o católico devoto o mundo é permeado de perigos e o corpo sujeito ao mal, a doença aparece como mais um elemento deste contexto.

Partindo de uma análise antropológica, avaliamos que a religiosidade do católico devoto popular apoia-se em um mito, que se sustenta em uma crença: a crença da presença do santo na imagem, a crença da escultura do ex-voto como sacrifício para o santo. O milagre opera ancorado em um trato feito com o santo, que há pena em caso da quebra do contrato, além de seu efeito se dar para o devoto na total confiança dos poderes do santo. Este trato feito é caracterizado por uma relação de obrigação, conforme estrutura Mauss, dar/receber/retribuir, a sanção de não ter o descanso é obrigação de se retribuir, contudo a relação só é iniciada se o santo operar o milagre (dar), visto que nem sempre o pedido é concedido.

Dentro de nossa proposta analisamos os ex-votos inseridos como prática intrínseca do catolicismo popular, descortinamos a existência ativa de um catolicismo popular, que se sustenta em paralelo ao catolicismo romanizado, fato observado ao visitarmos o Santuário de Nossa Senhora da Penha. Também a análise empírica dos ex-votos depositados a Nossa Senhora da Penha podemos verificar o sistema em que se estrutura a ordem da crença no sagrado, seguindo o roteiro de Brandão (2009) citado no início do trabalho. Os católicos

devotos populares estruturaram a prática votiva a partir de um mito, em que se acredita na presença do santo na imagem. A romanização que difundiu a adoração a Nossa Senhora, fez com que os católicos devotos populares incorporassem esta adoração às suas formas de culto. As imagens de Nossa Senhora não apenas retratam a imagem da invocação mariana que ela reproduz, mas uma parte de Nossa Senhora que está ali presente. A ideia de fragmento que represente o todo é algo que também podemos observar em nosso estudo, os ex-votos fragmentados de partes do corpo fornecem a noção de corpo total abençoado pelo milagre, tal qual a imagem do santo que é uma parte de um todo, e não apenas uma reprodução.

Em nosso estudo podemos observar o processo que migrou do catolicismo popular tradicional para o catolicismo popular oposto ao catolicismo romanizado. Os elementos modernos não apenas influenciaram na mudança do ex-voto, da tábua votiva personalizada para esculturas de cera pré-fabricadas. A religião torna-se refúgio do indivíduo, o medo da morte é o motor que faz com ele busque o sagrado, o mundo é cheio de perigos e o corpo está sucessivo a diversos, cabe ao santo interferir nos negócios terrenos a fim de que o bem-estar do devoto seja restabelecido, quando algo sai errado.

O ex-voto transcende o material e reflete a crença do devoto, a sua legitimação enquanto eleito pelo sobrenatural e faz publicidade dos poderes do santo. Nossa intenção, que acreditamos ter sido cumprida, foi contextualizar o ex-voto na contemporaneidade, além de termos avaliado que práticas tradicionais não foram perdidas no catolicismo popular, a fim de contextualizar os estudos que caracterizam a religiosidade no catolicismo popular.

## 6. REFERÊNCIAS

ABREU, Jean Luiz Abreu. **O Imaginário do Milagre e a Religiosidade Popular**. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação de Mestrado.

ASSUMPÇÃO, Pablo. O Retrato Votivo em Juazeiro do Padre Cícero. In: HÖFFLER, Angélica et al. **Padre Cícero: Mistérios da Fé**. Crato: Universidade Regional do Cariri, 2004.

AZZI, Rolando. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil. In: **Religião e Sociedade**. V.1, n.1, pp. 125 – 149, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e Bênção: Espiritualidades Religiosas no Brasil**. Aparecida: Editora Santuário, 2009. Cáp. 2

\_\_\_\_\_. **Os Deuses do Povo: Um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986. Pp. 119 – 198.

\_\_\_\_\_. **Prece e Folia. Festa e Romaria**. Aparecida: Ideias & Letras, 2010. Cáp. 6.

CASTRO, Márcia de Moura. Promessas – Milagres – Ex-votos. In: **Ex-votos. Coleção Márcia Moura Castro**. Exposição Comemorativa do 52º Aniversário da Cemig. Belo Horizonte: Galeria de Arte, 2004.

CAVALCANTE, Maitê Mota; TEIXEIRA, Leônia Cavalcante; BARREIRA, Karine Sindeaux; AGUIAR, Aline Costa; GONÇALVES, Shirley Dias; AQUINO, Elissandra de Castro. Figurações do Corpo nos Ex-votos: a devoção entre psicanálise e antropologia. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**. Fortaleza, 2010. Vol. X, nº 1, p. 283 – 301.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”: uma Visão Parcial da Literatura Recente. In: **BIB**. Rio de Janeiro: nº 18, pp. 3-26, 1984.

GOÉS, Maria da Graça Coutinho. **Ex-votos, Promessas e Milagres: Um Estudo Sobre a Igreja Nossa Senhora da Penna**. Rio de Janeiro: FGV, Dissertação de Mestrado, 2009.

LEITE, Rodrigo Reis. **Arte e Religião: um estudo dos aspectos estéticos e religiosos dos ex-votos**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Antropologia. Dissertação de Mestrado, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. A Bênção de Santo Antônio e a “religiosidade popular”. **Estudios sobre Religión: Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur**. Nº 16, Dic, 2003.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Expressões Religiosas Populares e Liturgia. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 43, fâsc. 172, Dez., 1983.

\_\_\_\_\_. Religiões Populares. In: Beozzo, O. (Org.). **Curso de Verão II**. São Paulo: Paulinas, 1988.

ORO, Ivo Pedro. **O Fenômeno Religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PEREIRA, André Phillippe. A Maternidade Divina de Maria. In: PERETTI, Clélia (Org.) Congressp de Teologia da PUCPR, 10. 2011, Curitiba. **Anais eletrônicos**. Curitiba: Champagnat, 2011.

SCARANO, Julita. **Fé e Milagre: Ex-votos Pintados em Madeira: Século XVIII e XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Maria Augusta Machado da. **Ex-votos e orantes no Brasil**. Rio de Janeiro: MEC/MHN, 1981.