

O CORPO EM ESTADO DE GRAÇA: EX-VOTOS, TESTEMUNHO E SUBJETIVIDADE

THE BODY IN A STATE OF GRACE: EX-VOTOS, TESTIMONY AND SUBJECTIVITY

Leônia Cavalcante Teixeira, Maitê Mota Cavalcante, Karine Sindeaux Barreira,
Aline Costa de Aguiar, Shirley Dias Gonçalves e Elissandra de Castro Aquino
Universidade de Fortaleza, Fortaleza, Brasil

RESUMO

Este trabalho é fruto de uma pesquisa teórica sobre o ex-voto e suas repercussões na construção das subjetividades, considerando os referenciais da antropologia de Mauss e da psicanálise freudiana. A partir da contextualização da prática votiva e seus significados para o devoto e sua comunidade, entendemos o imaginário religioso como fonte de sentidos para o sujeito em padecimento, revelando formas típicas à cultura popular de compreensão dos vínculos sociais e das condições materiais de vida. Concluímos que, frente ao *pathos* que fundamenta o humano, o sujeito em sofrimento reage buscando cura e salvação para seus males pela intercessão de poderes superiores ligados ao sagrado. Apesar da não-implicação subjetiva no processo de vida, percebemos que os vínculos sociais forjados pelas obrigações de dar, receber e retribuir constituem uma ética, acolhendo o sujeito e sua comunidade em uma rede social propiciadora de sentidos às vicissitudes da existência.

Palavras-chave: ex-voto; cultura; religião; psicanálise; interdisciplinaridade.

ABSTRACT

This work is the result of a theoretical research on the *ex-voto* (*Latin: in conformity with a promise*) and its repercussions in the construction of subjectivities, considering the benchmarks of the anthropology of Mauss and Freudian psychoanalysis. From the context of the votive practice and its meanings to the devout and his community, we view the religious imagery as a source of senses to the subject who is suffering, showing the typical forms of popular culture of understanding the social ties and the material conditions of life. We conclude that, facing the *pathos* that substantiates the human being, the person who is suffering reacts seeking for cure and salvation for his ills through the intersection of superior powers linked to the sacred. Despite of the subjective non-involvement in the process of life, we realize that the social ties forged by the obligations of giving, receiving and returning constitute ethics, welcoming the subject in a social network that provides senses to the vicissitudes of existence.

Keywords: ex-voto; culture; religion; psychoanalysis; interdisciplinarity.

Introdução

O termo ex-voto advém do substantivo masculino objeto, referindo-se particularmente a quadros ou imagens que são expostos nas igrejas em cumprimento de um voto e que, etimologicamente, tem origem no latim *ex voto* (Ferguson, 1999). O prefixo *ex-* indica fora, indicando, no caso do ex-voto, que o pagamento da promessa já situa o pedinte da graça em um lugar que não é o da dívida, tendo sido essa contraída no ato de pedir e sanada no ato de pagar.

Como tradição viva de um povo, o ex-voto denuncia as práticas típicas de representação de temas cruciais à existência – origem, morte, doença e sofrimento –,

constituindo objeto de interesse para áreas como a antropologia, história, sociologia, religião, linguística e arte (Abreu, 2005; Assumpção, 2006; Benelli & Costa-Rosa, 2006; Duarte & Carvalho, 2005; Gonçalves & Contins, 2008; Jaspard, 2004; Laraia, 1995; Mauss, 1997; Mauss & Hubert, 2005; Müller, 2000; Ortiz, 2001; Paiva, 2002, 2007; Paiva et al., 2004; Pereira, 2003).

O interesse pelo tema foi gestado a partir de estudos acerca da subjetividade e cultura popular, fomentados pelo Laboratório de Estudos e Intervenções Psicanalíticas na Clínica e no Social do Mestrado em Psicologia da Universidade de Fortaleza, tendo em vista que a prática votiva constitui uma característica das sociedades nas quais a religião ocupa lugar de destaque

na experiência subjetiva, especialmente no nordeste do Brasil e em centros de peregrinação religiosa. Nesse sentido, esta pesquisa situou-se nas interfaces entre subjetividade, religião e laço social, abordando a relação que o sujeito estabelece com a prática religiosa, bem como as relações entre religiosidade, espiritualidade e devoção (Ortiz, 2001; Paiva et al., 2004; Rabelo, 1993).

Esta investigação objetivou apreender a prática votiva em sua dimensão subjetiva, ressaltando o caráter testemunhal que mescla o privado e o público, tendo sido norteadada pelos pressupostos psicanalíticos que afirmam a gênese concomitante do sujeito e do social (Freud, 1913/1976) e da concepção maussiana de dádiva como fundamento do *socius*.

Discutimos as definições de ex-voto, privilegiando as leituras de Abreu (2005), Alves (2005), Araújo e Aragão (2005), Eliade e Couliano (1995), Ferguson (1999), Frade (2006), Guttilla (2006), Mauss (1997), Mauss e Hubert (2005), Laraia (1995), Marcus (2004), Frota (1981), Ortiz (2001), Oliveira (2003), Souza (2004), Willems (1983) e Zaluar (1983).

Em seguida, os aspectos subjetivos envolvidos nas práticas votivas são analisados, considerando as interfaces entre subjetividade, religião e laço social. Como solo de análise, as perspectivas psicanalíticas de sujeito e de social nortearam as análises sobre a religião como ilusão (Aletti, 2004; Enriquez, 1990; Freud, 1927/1976; Mezan, 1985).

Ex-voto: a arte da oferenda

O ex-voto constitui expressão religiosa, artística e cultural caracterizada pela prática de oferendas aos santos como forma de agradecimento pelas promessas alcançadas. Ao ofertar o ex-voto, ocorre o pagamento da dívida que foi contraída no ato do pedido, finalizando o processo característico da prática votiva que é constituído por três estágios principais: a realização do voto, a manifestação do milagre e o pagamento da promessa (Abreu, 2005; Assumpção, 2006; Ferguson, 1999; Frade, 2006).

Os ex-votos ofertados mostram os modos de construção das subjetividades, visto que os devotos encomendam o objeto de acordo com suas características particulares, enfatizando os traços próprios do seu sofrimento e da graça alcançada, realçando aspectos culturais norteadores das representações sociais de saúde, sofrimento, fé, religião e sociedade (Benjamin, 2002).

Segundo Abreu (2005), vários tipos de objetos – fitas, laços, cartões, fios de cabelos, retratos, objetos de valor material – podem constituir ex-votos, porém as representações do corpo humano são mais frequentes, podendo ser produzidas em gesso, cera, plástico ou madeira.

Figura 01
Ex-votos ofertados



A prática dos ex-votos ocorre desde a Antiguidade greco-romana, porém, na atualidade, encontra-se presente nos grandes Santuários de peregrinação religiosa do mundo todo. Barros (1977) destaca a influência das tradições africanas, especialmente da arte negra, na confecção dos ex-votos no território brasileiro, afirmando que a miscigenação marcou as formas de entalhe, por exemplo, dos artefatos votivos de madeira – traços e cortes retos, formas triangulares e retangulares.

Antigamente, os ex-votos eram confeccionados pelos próprios devotos. Atualmente, a maioria é realizada por encomenda aos artesãos, conhecidos popularmente como “santeiros” ou “milagreiros”, que os fabricam de acordo com o milagre e com o pedido do devoto. Outra forma de fabricação dos ex-votos é em série. Porém, por serem produzidos em grande quantidade, não retratam características singulares da graça alcançada (Benjamin, 2002).

Os motivos de entrega dos ex-votos – desobrigação do voto – são diversos. Ferguson (1999) identificou que a razão mais comum era o agradecimento pelo restabelecimento da saúde e pela sobrevivência de acidentes. Os ex-votos ofertados por devotos em situações de doença são, em sua maioria, representações simbólicas de figuras e expressões humanas marcadas por dor, doença e sofrimento, confeccionados a partir

das características singulares e dos aspectos peculiares do milagre. Frade (2006) resalta alguns motivos frequentes nos pedidos de habitantes da cidade do Rio de Janeiro: “conseguir emprego; passar em vestibular; ser bem atendido em hospital público; escapar da violência; conseguir moradia” (p. 48). Willems (1961, citado por Frade, 2006) lista pedidos de graça por devotos do interior de São Paulo: “colheita farta; proteção ao gado, às demais criações e à lavoura; prevenir ou terminar com desastre natural (seca, muita chuva, praga); parto feliz; arranjar casamento; proteção à criança; curar doenças; achar objetos perdidos; boa viagem; não ser atingido por raio” (pp. 47-48). É interessante observar que certos motivos dizem respeito diretamente à comunidade, ou seja, fazem parte das preocupações rotineiras dos habitantes de certa região.

Quanto ao pagamento da dívida, os lugares geográficos de peregrinação são importantes, devido ao aspecto testemunhal que deve marcar o pagamento da promessa (Durkheim, 1996; Mauss, 1997; Mauss & Hubert, 2005). Oliveira (2006) e Abreu (2005) afirmam que os ex-votos são oferendas ou inscrições entregues em lugares sagrados, como igrejas ou capelas, após um voto ter sido atendido pelos santos invocados, constituindo-se a partir da fé e da crença uma prática de significar socialmente o valor dos problemas cotidianos e de suas resoluções, bem como das conquistas e superações das intempéries ligadas à família, ao trabalho, aos deslocamentos geográficos e, particularmente, às desaventuras dos processos de vivência da dor ligada ao adoecimento, às perdas e à morte, enfim, dos desafios com os quais os sujeitos se confrontam em suas vidas. Assim, o ex-voto reflete mentalidades coletivas no contexto histórico, modos humanos de existir.

O ex-voto constitui agradecimento aos favores recebidos, em um ato de fé que une a história pessoal do pedinte e sua rede social ao testemunho público dos deveres com o sagrado, considerado “coisa séria” (Frade, 2006, p. 46). O vínculo selado no momento de uma promessa é sólido no sentido de que não se desfaz a não ser pelo pagamento da dívida com o santo agraciador:

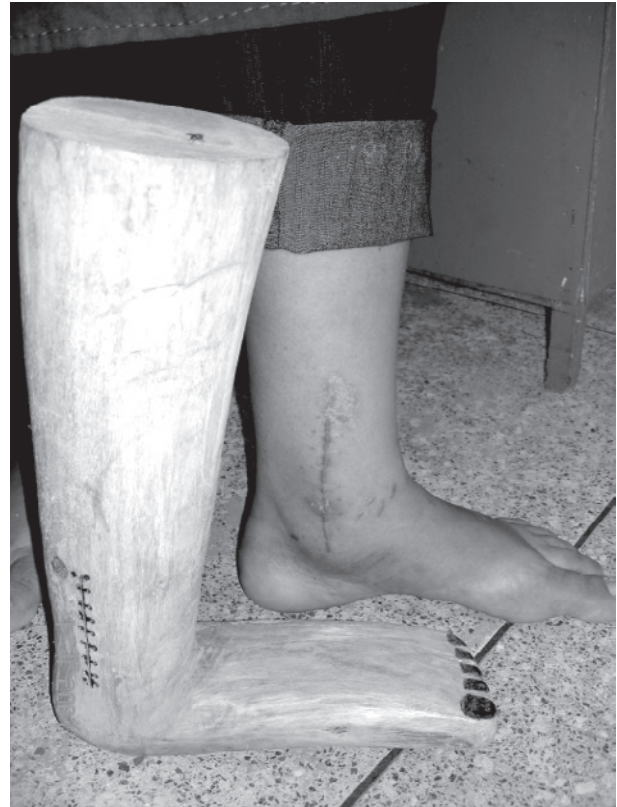
promessa, milagres, voto e ex-voto são testemunhas de dons trocados entre homens e deuses, no plano da organização religiosa. Por meio da ação corporal e/ou oferta material, o devoto agradece à entidade sagrada que o acorreu em momento de aflição, o benefício recebido (Frade, 2006, p. 25).

O ex-voto, apreendido em sua complexidade como expressão religiosa, artística e cultural, constitui uma prática que compreende uma forma de agradecimento a um voto ou uma promessa feita aos santos de devoção, podendo ser ressaltado como produção artística (Oliveira, 2006), voto ou promessa como forma de agradecimento (Abreu, 2005; Oliveira, 2006),

revelação do santo vivo (Oliveira, 2003), dívida com o santo (Benjamin, 2002) e publicização de um pedido alcançado (Assumpção, 2006; Benjamin, 2002).

Figura

02 Ex-voto de perna curada



Testemunho público de dádiva privada

No ato da entrega do ex-voto, o agraciado sente-se cumpridor da promessa feita ao santo, saindo do lugar da dívida contraída no momento do pedido, testemunhando a graça recebida (Mauss, 1997). Para os agraciados, a peregrinação até o local de entrega é também uma forma de encontro com o sagrado, saindo do lugar comum onde o pedido foi feito, o que destaca a importância do sacrifício em tais práticas.

O cumprimento da promessa enfatiza o caráter testemunhal da dádiva privada, sendo realizado, na maioria das vezes, na presença de outra pessoa. Apesar do pedido que o devoto faça à divindade ser feito de forma privada e individual, o agradecimento da graça alcançada possui caráter público tanto no que se refere à exposição do ex-voto na sala de milagres quanto à condição testemunhal de desobrigação do voto que envolve a prática votiva. Essa lógica “dar e receber”, predominante nas práticas de devoção, implica trocas não apenas materiais, mas também espirituais, visto que há uma comunicação entre almas, permitindo a

intersubjetividade, pois o devoto, ao ofertar o ex-voto, doa algo de si ao santo, retribuindo a dádiva recebida. Para quem acredita nos poderes divinos, não há nada de estranho, mesmo que envolva grande esforço: ir pagar a promessa possibilita ao pedinte fazer outra promessa caso seja preciso. O não pagar a promessa traz consequências ruins, sentimento de culpa, medo que se concretiza no castigo e perda de credibilidade perante o ser superior. É interessante lembrar que, embora Freud (1907/1976) analise a consciência de culpa consecutiva a uma tentação inextinguível e angústia expectante sob a forma de temor ao castigo divino, tais estados psíquicos fazem parte das práticas votivas desde os antigos, não se restringindo à neurose.

No domínio da antropologia, a constituição dos laços sociais se dá pela lógica do constante "dar, receber e retribuir" (Lanna, 2000; Martins, 2002; Mauss, 1997; Teixeira, 2001), ou seja, pela dívida simbólica. Não há dádiva sem a expectativa de retribuição, expectativa que é vivenciada como obrigação social que engendra uma série de pactos com vistas ao seu pagamento, incluindo não só o sujeito que recebe como o plano social a que pertence.

Entre o humano e o divino

A etimologia da palavra religião vem de re-ligar, do verbo religare (relegere em latim), ou seja, uma aliança com Deus, buscando reunir as dimensões humanas da carne e do espírito através da transcendência do ser em rituais de dedicação a um culto (Araújo & Aragão, 2005). O termo religião é designado para representar um conjunto de crenças relacionadas ao que a humanidade considera como sagrado, divino e sobrenatural.

Ortiz (2001) conceitua religião universal como sendo "as crenças ... cuja compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua salvação (p. 60). Ao longo da história, modifica-se o sentido de religião universal, passando de um discurso mítico para um conhecimento perpassado pelo saber racionalizado, científico.

A religião se caracteriza como uma manifestação cultural, com um potencial significativo de influenciar as ações das pessoas, visto que essas acreditam e depositam sua fé no poder de uma entidade superior. Segundo Lukoff (citado por Faria & Seidl, 2005), religiosidade refere-se à adesão às crenças e às práticas relativas à instituição religiosa, enquanto espiritualidade é a relação de devoção de uma pessoa com um ser superior no qual ela acredita. Do mesmo modo, Spilka (citado por Faria & Seidl, 2005) define religiosidade referindo-se às dimensões individuais e institucionais.

O termo devoção, segundo Ferreira (1988), quer dizer "o ato de dedicar-se ou consagrar-se à divindade, um culto, prática religiosa, uma afeição a um objeto de especial veneração" (p. 23). Pereira (2003) aborda a distinção entre espiritualidade e devoção. Apesar de ambos serem termos pertencentes à semântica do catolicismo e de aparentemente serem sinônimos, há diferença no que diz respeito ao comportamento religioso. A devoção caracteriza-se pelo caráter popular e pela não-institucionalização da fé, pois prevalece a crença individual e a relação de fidelidade entre o devoto e a divindade. Na devoção, há um sistema de trocas de bens simbólicos, como a doação de um ex-voto, caracterizando o pagamento de uma promessa feita ao santo, em agradecimento ao milagre ou graça alcançada. Na espiritualidade, há um processo de amadurecimento da fé do indivíduo, e a relação com o divino diz respeito à graça, e não à troca, barganha (Pereira, 2003).

O sujeito volta-se para a religião em momentos críticos, visto que o medo de perdas, de patologias e da morte impulsiona o humano em busca de um poder sagrado capaz de proporcionar ordem e significado em sua vida. A religião exerce a função de refúgio, no qual o sujeito encontra a possibilidade de salvação e cura, buscando, através da fé, sentidos para enfrentar as limitações impostas pelo caráter transitório da existência e suas vicissitudes.

Visando apreender a complexidade da prática votiva, pensamos que as concepções psicanalíticas de sujeito e de social podem contribuir para o processo investigativo interdisciplinar. O sujeito, para a psicanálise, se constitui pelo pathos, pelo estado de passividade frente aos excessos e desmesuras dos afetos. Como ser patológico, sua existência é marcada por enfrentamentos consigo e com o outro na busca de alívio para seus males, experimentados na experiência singular e coletiva (Berlinck, 2000; Cecarelli, 2005).

Freud (1930/1976) apresenta a figura do mal-estar como constituinte do humano, como seu estofo, inexoravelmente presentificada pelo caráter de historicidade das modalidades de constituição subjetiva. Nos textos "Totem e tabu" (1913/1976), "Psicologia das massas e análise do eu" (1921/1976), "O futuro de uma ilusão" (1927/1976), "Moisés e o monoteísmo" (1939/1976), Freud discute a gênese do sujeito e a do social, não os dissociando, porém propondo-os em um constante conflito, no qual o sujeito renuncia a privilégios em nome da manutenção da ordem social, asseguradora de sua existência e de seus iguais. Tendo em vista tal complexidade nas relações humanas, o sujeito é marcado por algo que falta à sua completude, da qual abriu mão pela possibilidade de vida em coletividade e consequente satisfação de certos desejos, satisfação parcial.

O sujeito psicanalítico é marcado pela insatisfação, pelo desejar perene, estando incitado pelas três principais fontes de sofrimento, de acordo com Freud (1930/1976): a relação com as moções pulsionais, a natureza e os outros sujeitos. Nesse sentido, o estado de saúde entendido como bem-estar, como apaziguamento dos conflitos e satisfação dos desejos em direção à plenitude não se acomoda à perspectiva psicanalítica.

Freud (1927/1976) afirma que a religião é considerada como uma espécie de fuga para o sujeito que é desamparado pela sua condição humana e tem que controlar seus desejos e impulsos para sobreviver em civilização, abordando a religião como a neurose obsessiva universal da humanidade, afirmando que as ideias religiosas são ilusões, consistindo uma forma de defesa inconsciente do medo da morte e da culpa pelo desejo de morte, ou seja, do desamparo constitucional do humano. Coletivamente vivida como uma neurose obsessiva, a religião edita os atos obsessivos nos rituais e práticas religiosos, sendo marcados pelo mesmo caráter compulsivo inconsciente. A religião seria um derivado da culpa pelo assassinato mítico do pai primordial. A magia e, em seguida, a religião seriam formas institucionalizadas de lembrar o parricídio e a culpa. Freud pensava a religião como uma ilusão, uma fantasia como qualquer outra. Seu motor era o desejo de proteção contra a morte e o sofrimento ou o desejo de expiação da culpa. E, enquanto não tivéssemos consciência da verdadeira razão de ser do religioso, agiríamos, sentiríamos e pensaríamos como a criança, o neurótico e o “primitivo”.

Entre o singular e o social

O ex-voto apresenta um aspecto de signo e simbólico, passível de interpretação, havendo a possibilidade de desvendar, de decodificar a comunicação entre o devoto e o Santo. A comunicação ressalta que o ex-voto é um documento de solicitações e de pagamentos de graças, que possui formas específicas de comunicar. Diante desse aspecto, Cascudo (citado por Benjamin, 2002) enfatiza que:

O ex-voto é uma voz informadora da cultura coletiva, no tempo e no espaço tão legítimo e precioso como uma parafernália arqueológica. Vale muito mais do que uma coleção de crânios, com suas respectivas e graves medições classificadoras. É um dos mais impressionantes e autênticos documentos da mentalidade popular, do Neolítico aos nossos dias. E sempre contemporâneos, verdadeiros e fiéis A importância etnográfica dessas peças está justamente em reconhecer esse oculto e notório desejo de exteriorização (pp. 4-5).

Assumpção (2006) também caracteriza os ex-votos como veículo de comunicação, no qual o mila-

greiro seria o comunicador e os milagres, a mensagem. A autora insere os ex-votos na mídia das camadas populares, constituindo uma comunicação da massa e uma manifestação de crenças. Nesse sentido, ressaltamos as pesquisas que focalizam a prática votiva na área da *Folk* comunicação (Melo, Gobbi & Dourado, 2006), ressaltando suas conotações culturais, políticas, midiáticas e turísticas, além das prevalentes religiosas.

A prática de votos e ex-votos marca o universo popular das crenças (Barros, 1977; Cascudo, 1985), superstições (Cascudo, 1985) e da fé em comunidades que se organizam em torno de valores religiosos e explicações animistas. Daí ser o universo dos pobres o terreno de tais práticas, já que não é constituído por saberes e valores baseados em racionalidades científicas.

Nesse sentido, é interessante observarmos que, nem sempre, o Clero acolhe tais manifestações de devoção, principalmente quando a fé dos crentes é endereçada a santos não oficialmente legitimados pela Igreja Católica. Essa discussão nos remete aos temas da religião e do catolicismo populares (Benedetti, 1983; Brandão, 1985; Fernandes, 1994; Frade, 2006; Zaluar, 1983), visto que aborda devoções fora da Igreja oficial: aquelas denominadas “do povo, produzida e elaborada pelas classes populares” (Frade, 2006, p. 19).

Frade (2006) reflete sobre a devoção à Santa Perna em São Paulo e, ao elaborar teoricamente sobre o catolicismo popular, escreve:

Pode-se dizer então que no catolicismo convivem duas tradições: uma oficial e uma popular, que estabelecem entre si relações que alternam tensão e complementaridade, exclusão e apropriação. Símbolos e códigos presentes no catolicismo legitimado muitas vezes ganham nova configuração no entendimento popular, como é o caso dos santos; por outro lado, muitos códigos e símbolos institucionalizados nasceram de práticas populares e nelas se sustentam, como é o caso do natal e dos ‘santos de junho’ (Antônio, João e Pedro), celebrações essas resultantes de uma resignificação das festas relacionadas aos solstícios de inverno e verão (p. 34).

Barros (1977), Cascudo (1985), Frade (2006), Laraia (1995) e Zaluar (1983) sinalizam sobre os riscos de abordar o conceito cultura popular como apartada de uma cultura erudita e privilegiada, detentora do material nobre da civilização. É fato que, atualmente, a prática dos ex-votos, especialmente no Brasil, diz respeito ao modo de vivência da experiência religiosa típico das classes econômicas menos favorecidas. Tal constatação pode ser relacionada a modos de experiência de si que se forjam na relação com o transcendental, com o não contingente às situações cotidianas da vida. No Brasil, devido à forte tradição cristã, Deus representa o Ser do qual tudo emana, e é a Ele que são dirigidas as preces

de bonança pelos crentes, mesmo que por intermédio de entidades celestiais menores, os Santos.

Os ex-votos são depositados em locais públicos ou de acesso coletivo, normalmente, com identificação do milagre, do devoto e do Santo agraciador, através de legenda. Observa-se que em Santuários de peregrinação religiosa, como o Santuário de Bom Jesus de Matosinhos - Minas Gerais, Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia, Santuário de Juazeiro do Norte - Ceará, Santuário de Nossa Senhora da Aparecida - São Paulo e Santuário de Canindé - Ceará existem salas próprias para a exposição dos ex-votos, chamadas de "Casa dos Milagres", nas quais ficam espalhados pelo ambiente, para expor as graças alcançadas, esculturas, imagens e objetos em geral, bem como servem de abrigo para os peregrinos que rezam e pagam promessas com ações corporais que, geralmente, portam caráter sacrificial (Abreu, 2005; Oliveira, 2003, 2006).

Entre o devoto e o santo

A elaboração de sentidos sobre os atos de pedir, receber e pagar as promessas com a oferta de ex-votos constitui tema interessante para esta investigação, já que as representações que o devoto constrói dos seus modos de padecimento relacionam-se com sua história pessoal, familiar e social.

Supomos que uma relação entre a história de vida do devoto, da devoção e do Santo escolhido deve ser significativa para a escolha da promessa. O devoto, a partir de sua história de vida, escolhe o Santo agraciado e o tipo, as características e o material do ex-voto ofertado. Assim, a história da sua doença materializada no objeto oferecido como agradecimento da graça alcançada tem relação com a história de sua comunidade, ressaltando sofrimentos mesclados a privações econômicas e sociais, entrelaçados com a história da doença que encaminha o devoto a buscar resoluções para seus diversos problemas, sob a demanda de cura para uma doença (Teixeira, 2003). O adoecer inscreve uma marca indelével de dor, caracterizando-se por expectativas e fantasias singulares e sociais, fazendo com que haja uma identificação do devoto com esse sofrimento (Sontag, 1984), mesmo que as precariedades de vida se sobressaíam, denotando a situação de desamparo social e político, já que as necessidades básicas de alimentação, moradia, saúde, educação e trabalho não são, nem razoavelmente, satisfeitas pelas políticas públicas.

A escolha do santo pelo devoto tem relação com o contexto social, principalmente familiar, aparecendo como um catalisador da fé, um suporte identitário de coesão familiar. Guttilla (2006) enfatiza que o ambiente familiar é propiciador de reprodução simbólica na de-

voção com o santo. A partir do número de doações ofertadas, é construída uma imagem do santo como herói, tornando seu poder mais evidente. Assim, quanto mais ex-votos depositados, mais credibilidade apresentam as ações do santo, o que aumentaria sua fama e o interesse de novos devotos. A figura do herói possui afinidade com a do santo, e, como nos indicam Barros (1977) e Frade (2006), o santo constitui um mito que se perpetua com a prática do voto e do ex-voto, já que representa um fenômeno que ganha força e eficácia simbólica (Mauss, 1997; Mauss & Hubert, 2005) na ligação entre a vida do indivíduo-santificado e a devoção que o eleva à posição de santo-herói.

Frade (2006) escreve que:

o pagamento de promessas inclui o oferecimento de objetos que oscilam entre signos que remetem diretamente à graça alcançada (desenhos e partituras de membro doente, fotografia de devotos curados, membros de cera, muletas), e símbolos que denotam admiração/respeito (flores e velas), submissão/sacrifício (pedras transportadas em várias partes do corpo) (p. 44).

Para Oliveira (2003), os ex-votos são a imagem revelada do santo vivo, como uma fotografia dele. O fiel, através da materialização do ex-voto, descreve sua relação afetiva e sua intimidade para com o santo, conforme a experiência de fé. Diante dos momentos de dificuldade, de desespero, de dor e de instabilidade, os devotos estabelecem um encontro com o santo vivo e uma relação afetiva de agradecimento através dos ex-votos, comunicando que alcançaram graças e reconhecendo a misericórdia divina. Ao discutir sobre a relação entre o devoto e o santo, Oliveira (2003) afirma que:

Esta prática dos *ex-votos* em Canindé resulta de uma convivência íntima entre o devoto e o Santo vivo, de sorte que não significa unicamente uma relação de negócios, de troca de favores, mas um relacionamento amoroso de proximidade do sagrado (p. 105).

O conceito de ex-voto também é articulado como um compromisso de natureza contratual com o santo, constituindo uma "publicação", uma comunicação do milagre alcançado. Nesse sentido, os ex-votos destinam-se à publicidade, como forma de divulgar a obtenção de milagres e graças alcançadas (Benjamin, 2002).

De acordo com Oliveira (2003), o ex-voto é exposto publicamente no intuito de ratificar a potência do santo, fornecer sentidos coletivos ao cotidiano individual. Assim, o objeto reflete o relacionamento com o divino, remetendo-se à história particular da vivência subjetiva da corporeidade. O fiel, através da materialização do ex-voto, descreve sua relação afetiva e sua intimidade com o santo, conforme sua experiência de fé. O caráter público da divulgação da graça alcançada permite que os aspectos culturais relacionados às cren-

ças e aos modos de experiência da saúde e da doença sejam presentificados na configuração do ato do pedido e do pagamento da promessa.

Verificou-se que os devotos apresentam intensa satisfação pela graça alcançada, justificando que a experiência de sofrimento possibilitou a eles a consolidação da fé em Deus e no santo. A partir da promessa e da realização do milagre, passam a valorizar mais a vida e a religião, ocorrendo um fortalecimento da potência do santo que age na construção subjetiva ao operar mudanças nas condições de vida do pedinte e de sua comunidade, amenizando as amarguras da vida cotidiana.

Considerações finais

As práticas de oferenda de ex-votos são exemplos de possibilidades diante das impotências e das limitações impostas pela doença, utilizadas principalmente por uma classe menos favorecida. O sujeito, ao passar por momentos críticos, procura por um poder sagrado que possa dar um significado a sua vida. Isso ocorre em especial pelas condições de vida e pela precariedade financeira dos devotos, que buscam, através da religião, ao invés de outras práticas políticas, um sentido para seu sofrimento, sua doença e as diversas situações diárias que carecem de uma justificativa e de um significado.

Diante dos momentos de dificuldades, de desespero, de dor e de instabilidade, os devotos estabelecem um encontro com o santo e uma relação afetiva de agradecimento através dos ex-votos, comunicando que alcançaram graças e reconhecendo a misericórdia divina (Guttilla, 2006; Oliveira, 2003; Sontag, 1984). Corten, Molina e Chiasson-Lebel (2007) discutem os imaginários religioso e político na América Latina, ressaltando que não constituem domínios distintos, particularmente quando a relação entre religiosidade, sofrimento e cura parece substituir práticas políticas de reivindicação de direitos fundamentais de vida, não assegurados pelas políticas públicas, como nos casos das populações de baixa renda no Brasil.

A abordagem da prática votiva, portanto, não pode ser analisada de modo descontextualizado, pois constitui expressão polissêmica de uma comunidade, de seus *habitus* (Bourdieu, 2003) e das representações sociais de saúde, doença, espiritualidade, terapêutica, cura, corpo, dentre outras.

As representações sociais sobre saúde e doença estiveram pautadas nos mais diversos saberes e conhecimentos populares durante toda história da humanidade. Entre os povos antigos, a representação era de cunho mágico, ou seja, a doença relacionava-se com forças sobrenaturais sobre as quais o indivíduo nada podia fazer, estando a terapêutica relacionada a rituais religiosos (Sevalho, 1993; Volich, 2000). Dentre esses

povos, os mesopotâmicos afirmavam que o adoecer era causado por um apossamento de demônios sobre os corpos, assim a cura dependia da exorcização dos endemonhados (Sevalho, 1993). Os egípcios começaram a introduzir uma dimensão natural ao sentido de saúde e doença: “Admitiam a existência de um princípio, o *whdw*, que aderido à matéria fecal poderia chegar ao sangue, coagulando-o e levando ao apodrecimento do corpo, provocando o aparecimento de supurações e abscessos” (Sevalho, 1993, pp. 352-353). Os gregos herdaram desses povos certa tradição de naturalização no contexto de saúde/doença, ainda marcante em culturas que não têm acesso aos incrementos da medicina moderna e seus efeitos sobre os modos de experiência de si (Foucault, 1984), bem como cultivam, paralelamente ao usufruto das racionalidades modernas de cuidado, os saberes populares imbuídos em sistemas de crenças e ritos.

Na prática votiva, o processo de adoecimento e cura é atribuído ao sagrado, não sendo ressaltada alguma implicação subjetiva na experiência psicológica, visto que é o poder divino – exterior e superior ao sujeito-pedinte – que acolhe o sujeito que padece, acolhendo suas chagas, concedendo ou não a cura.

Embora pareça que o devoto não se implique no processo de adoecimento, tratamento e cura, atribuindo as mudanças no corpo e na vida ao poder milagroso do Santo, não se comprometendo, assim, com os acontecimentos que ocorrem consigo e com o social, presumimos que tal peculiaridade, de fato pertinente, aponta para a consideração dos modos de vida característicos da maioria da população que pauta os rumos de sua existência na crença de poderes superiores aos humanos, responsáveis pelos estados de bem e mal-estar.

De acordo com Barros (1977), Frade (2006) e Oliveira (2003), a precariedade de recursos materiais e culturais exacerba a prática das promessas e da espera de milagres, especialmente em comunidades que não têm acesso às políticas de saúde e de educação, contribuindo para a hegemonia de atitudes sociais baseadas no entendimento do mundo por uma visão mágica. Considerando como não atuantes as políticas de atenção básica (Ministério da Saúde, 2006) que não oferecem outros dispositivos de representação dos processos de saúde e de adoecimento, entendemos que os recursos disponibilizados pelos saberes e práticas populares constituem os únicos instrumentos de intervenção no campo da saúde, quando poderiam conviver com outros baseados em racionalidades científicas. Em não existindo tais saberes e práticas da racionalidade médica, por exemplo, resta a eficácia da rede social de crenças, forjadora de modalidades de inserção social na família e na comunidade que devem ser positivadas, por serem espaços de vida.

Em situações existenciais nas quais a proximidade com a finitude e a morte é premente, a prática religiosa constitui um espaço subjetivo de acolhimento das vicissitudes humanas, acolhendo o mal-estar em uma rede social em que o sagrado atribui sentido às experiências singulares e coletivas, especialmente em relação aos sofrimentos relacionados à corporalidade, como nos casos de doenças e acidentes. Assim, a prática da oferenda em nome de uma graça – voto – recebida por intermédio dos santos de devoção consiste em uma experiência complexa, na qual as vivências corporais e psíquicas se mesclam às culturais.

Referências

- Abreu, J. L. N. (2005). Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, 25(49), 197-214.
- Aletti, M. (2004). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- Alves, I. (2005). A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. *Estudos Avançados*, 19(54), 34-48.
- Araújo, A. C. de & Aragão, M. G. S. (2005, janeiro/ março). Os frutos da carne e os do espírito: aproximações entre corpo e religião. *Rev. Integração*, 11(40), 33-41.
- Assumpção, L. (2006). *Ex-voto, mídia das camadas populares*. Acesso em 07 de setembro, 2006, em http://www2.metodista.br/unesco/agora/mapa_animadores_pesquisadores_lilian.pdf#search=%22ex-voto%20Addia%2.
- Barros, S. (1977). *Arte, folclore e subdesenvolvimento* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Benedetti, L. R. (1983). *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas.
- Benelli, S. J. & Costa-Rosa, A. da. (2006, outubro/dezembro). Movimentos religiosos totalitários católicos: efeitos em termos de produção de subjetividade. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 23(4), 339-358.
- Benjamin, R. (2002). *Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa*. Trabalho apresentado no VI Congresso Latino-americano de Ciências da Comunicação. Ciência, Filosofia e Religião. Acesso em 20 de setembro, 2006, em www.cafeesaude.com.br/cafeesaude/ciencia_filosofia_religiao.htm.
- Berlinck, M. T. (2000). *Psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta.
- Bourdieu, P. (2003). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Brandão, C. R. (1985). *Memória do sagrado*. São Paulo: Paulinas.
- Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção à Saúde. (2006). *Política Nacional de Atenção Básica*. Brasília: Autor.
- Cascudo, L. da C. (1985). *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Cecarelli, P. (2001, março). Entrevista com Pierre Fédida. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 4(1), 168-174.
- Cecarelli, P. (2005, setembro/dezembro). O sofrimento psíquico na perspectiva da psicopatologia fundamental. *Psicologia em Estudo*, 10(3), 471-477.
- Corten, A., Molina, V., & Chiasson-Label, T. (2007, janeiro/junho). Imaginaires religieux et politiques em Amérique Latine: Les contours des renvois de signification. *Horizontes Antropológicos*, 13(27), 253-280.
- Duarte, L. F. D. & Carvalho, E. N. de. (2005, julho/dezembro). Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*. *Revista de Antropologia*, 48(2), 473-500.
- Durkheim, É. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. & Couliano, I. (1995). *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Enriquez, E. (1990). *Da horda ao Estado: psicanálise e vínculo social*. Rio de Janeiro: JZE.
- Faria, J. B. de & Seidl, E. M. F. (2005, setembro/dezembro). Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão de literatura. *Revista Psicologia: Reflexões e Crítica*, 18(3), 381-389.
- Ferguson, R. (1999). *Exvotos: Folk art and expressions of faith in Mexico*. Acesso em 14 de março, 2008, em <http://www.mexconnect.com/articles/969-exvotos-folk-art-and-expressions-of-faith-in-mexico>
- Fernandes, T. (1994). *As romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Ferreira, A. B. de H. (1988). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Foucault, M. (1984). *Historia da sexualidade III. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- Frade, C. (2006). *Santo de casa faz milagre: a devoção a Santa Perna*. São José dos Campos, SP: Fundação Cultural Cassiano Ricardo, Centro de Estudos da Cultura Popular.
- Freud, S. (1976). Atos obsessivos e práticas religiosas. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 107-117). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1907)
- Freud, S. (1976). Totem e tabu. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 11-191). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913)
- Freud, S. (1976). Psicologia das massas e análise do eu. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 91-179). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)
- Freud, S. (1976). O futuro de uma ilusão. In *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 15-71). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1927)
- Freud, S. (1976). O mal-estar na civilização. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 75 - 174). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930)
- Freud, S. (1976). Moisés e o monoteísmo. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 19-161). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1939)
- Frota, L. C. (1981). *Promessa e milagre no santuário Bom Jesus do Matosinhos*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Fundação Pró-Memória.
- Gonçalves, J. R. S. & Contins, M. (2008, janeiro/junho). Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. *Horizontes Antropológicos*, 14(29), 67-94.
- Guttilla, R. W. (2006). *A casa do santo e o santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara*. São Paulo: Landy.

- Jaspard, J. (2004). Significação religiosa do sofrimento e posição psicológica na fé. *Psicol. USP*, 15(3), 191-212.
- Lanna, M. (2000, junho). Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, 14, 173-194.
- Laraia, R. de B. (1995). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: JZE.
- Marcus, G. E. (2004). O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia*, 47(1), 133-158.
- Martins, P. H. (Org.). (2002). *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Mauss, M. (1997). Essai sur l'échange. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In *Sociologie et anthropologie* (pp. 21-98). Paris: PUF.
- Mauss, M. & Hubert, H. (2005). *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Melo, J. M., Gobbi, M. C., & Dourado, J. L. (2006). *Folkcom. Do ex-voto à indústria dos milagres: a comunicação dos pagadores de promessas*. Teresina: Halley.
- Mello Filho, J. de & Burd, M. (2004). *Doença e família*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Mezan, R. (1985). *Freud: pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Müller, R. P. (2000). Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo. *Revista de Antropologia*, 43(2), 165-193.
- Oliveira, J. C. A. de. (2006, agosto). Ex-votos da sala de milagres do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia: semiologia e simbolismo no patrimônio cultural. *Revista Museu*, 1(1), 13-21.
- Oliveira, M. J. S. de. (2003). O símbolo e o ex-voto em Canindé. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 99-107.
- Ortiz, R. (2001, outubro). Anotações sobre a religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47), 59-74.
- Paiva, G. J. de. (2002). Ciência, religião, psicologia: conhecimento e comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 15(3), 561-567.
- Paiva, G. J. de. (2007, janeiro/março). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos Psicológicos*, 24(1), 99-104.
- Paiva, G. J. de, Garcia, A., Gonçalves, A. K., Scala, C. T., Faria, D. G. R. de, Gómez, M. L. T. et al. (2004). Experiência religiosa e experiência estética em artistas plásticos: perspectivas da Psicologia da Religião. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(2), 223-232.
- Pereira, J. C. (2003). A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 67-98.
- Rabelo, M. C. (1993, julho/setembro). Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 316-325.
- Sevalho, G. (1993, julho/setembro). Uma abordagem histórica das representações sociais de saúde e doença. *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 349-363.
- Sontag, S. (1984). *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal.
- Souza, J. C. de. (2004). O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para XX. *Revista Brasileira de História*, 24(48), 331-357.
- Teixeira, L. C. (2001). Articulações entre Antropologia e Psicanálise: Mauss, Lévi-Strauss, Clastres e Freud. *Acheronta Revista de Psicoanálisis y Cultura*, 13, 45-63.
- Teixeira, L.C. (2003). El cuerpo en la contemporaneidad y la clínica psicossomática. *Terapia Psicológica*, 22(2), 171-176.
- Volich, R. M. (2000). *Psicossomática: de Hipócrates à psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Willems, E. (1983). *Uma vida brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Zaluar, A. (1983). *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: JZE.

Recebido em: 15/09/2008

Revisão em: 03/10/2009

Aceite final em: 05/01/2010

Leônia Cavalcante Teixeira é Professora Titular do Mestrado em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Doutora em Saúde Coletiva (IMS/UERJ), Mestre em Educação (UFC). Endereço para correspondência: Av. Santos Dumont, 7007-902. Papiçu. Fortaleza/ Ceará. CEP 60190-800.
E-mail: leoniat@unifor.br

Maitê Mota Cavalcante é Psicóloga, ex-bolsista PIBIC-CNPq.
E-mail: maite_mota@yahoo.com.br

Karine Sindeaux Barreira é graduanda em Psicologia, ex-bolsista FUNCAP, Universidade de Fortaleza.
E-mail: karine_psicologia@hotmail.com

Aline Costa de Aguiar é Psicóloga, ex-bolsista PROBIC/FEQ, Universidade de Fortaleza.
E-mail: alinecostaaguiar@hotmail.com

Shirley Dias Gonçalves é Psicóloga, Mestranda em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), Psicóloga, ex-bolsista CAPES.
E-mail: shirlinha_dias@yahoo.com.br

Elissandra de Castro Aquino é graduanda em Psicologia, Universidade de Fortaleza.
E-mail: elissandra_aquino@yahoo.com.br

Como citar:

Teixeira, L. C., Cavalcante, M. M., Barreira, K. S., Aguiar, A. C., Gonçalves, S. D., & Aquino, E. C. (2010). O corpo em estado de graça: ex-votos, testemunho e subjetividade. *Psicologia & Sociedade*, 22(1), 121-129.