

Revista Internacional de Folkcomunicação

RIE

Vol.22 n.48
jan./jun. 2024



DOSSIÊ FOLKCOMUNICAÇÃO, SAÚDE E SABERES POPULARES

Dra. Juliana Guerra (Faculdade Pernambucana de Saúde - FPS)
Dr. Pedro Paulo Procópio (UFPE, Senac-PE, Faculdade Pernambucana de Saúde)

EXPEDIENTE

Revista Internacional de Folkcomunicação, Volume 22, Número 48, jan./jun. 2024.
- ISSN: 1807-4960 -

A Revista Internacional de Folkcomunicação (RIF) é um periódico acadêmico da área de Folkcomunicação, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É editada pelo Programa de Mestrado em Jornalismo da UEPG, com apoio da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom).

EDITORIA EXECUTIVA

Editora Executiva: Dra. Karina Janz Woitowicz

Assistência Editorial: Amanda Crissi, Antonio João Damião, Gabriella de Barros, Paulo Pessoa e Yago Massuqueto

DOSSIÊ FOLKCOMUNICAÇÃO, SAÚDE E SABERES POPULARES

Editores convidados: Dra. Juliana Guerra (Faculdade Pernambucana de Saúde-FPS) e Dr. Pedro Paulo Procópio (UFPE, Senac-PE, Faculdade Pernambucana de Saúde-FPS)

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Joseph Straubhaar (University of Texas, EUA), Dr. Alberto Pena Rodríguez (Universidad de Vigo, Espanha), Dra. Carmen Gómez Mont (Universidad Nacional Autónoma de México), Dr. Eloy Martos Nuñez (Universidad Complutense de Madrid, Espanha), Dra. Esmeralda Villegas Uribe (Universidad Autónoma de Bucaramanda, Colombia), Dr. Carlos Felimer Del Valle Rojas (Universidad de la Frontera, Chile), Dr. Osvaldo Trigueiro (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Vicente Castellanos (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Dr. Rodrigo Browne Sartori (Universidad Austral de Chile), Dr. Carlos Nogueira (Universidade Nova de Lisboa), Dr. Luís Humberto Jardim Marcos (Instituto Superior da Maia, Portugal), Dra. Elizabeth Bautista Flores (Universidad Autónoma Ciudad Juárez, México), Dra. Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Argentina), Dr. Carlos Francisco Bauer (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Dr. Fernando Fischman (Universidad de Buenos Aires), Dr. Phil Chidester (Illinois State University), Dr. Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara), Dr. Mohammed ElHajji (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Dr. Amparo Huertas Bailén (Universitat Autònoma de Barcelona), Dr. Tomas Jane (Escola Superior de Jornalismo de Moçambique), Dra. María Dolores Montero Sánchez (Universidad Autónoma de Barcelona).

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Dra. Betania Maciel (Faculdade de Ciências Humanas - ESUDA; Centro Latino Americano de Estudos em Cultura - CLAEC), Dra. Maria Cristina Gobbi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dra. Maria Isabel Amphilo (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Marcelo Pires de Oliveira (Universidade Estadual de Santa Cruz), Dra. Maria Érica de Oliveira Lima (Universidade Federal do Ceará), Dra. Cristina Schmidt



(Universidade de Mogi das Cruzes), Dr. Itamar Nobre (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Lucimara Rett (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Dr. Denis Porto Renó (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho), Dr. Marcelo Sabbatini (Universidade Federal de Pernambuco), Dra. Paula Melani Rocha (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Renata Marcelle Lara (Universidade Estadual de Maringá), Dr. Sérgio Luiz Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa), Dra. Suelly Maux Dias (Universidade Federal da Paraíba), Dr. Yuji Gushiken (Universidade Federal de Mato Grosso), Dra. Eliane Penha Mergulhão Dias (Universidade Paulista), Dr. Luiz Custódio da Silva (Universidade Estadual da Paraíba), Dr. Sebastião Guilherme Albano (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), Dra. Magali do Nascimento Cunha (Pontifícia Universidade Católica de Goiás), Dr. José Cláudio Alves de Oliveira (Universidade Federal da Bahia), Dr. Orlando Maurício de Carvalho Berti (Universidade Estadual do Piauí), Dr. Renan Albuquerque Rodrigues (Universidade Federal do Amazonas), Dra. Míriam Cristina Carlos Silva (Universidade de Sorocaba), Dra. Paula de Souza Paes (Universidade Federal da Paraíba), Dra. Juliana Colussi (Universidad del Rosario, Colômbia), Dr. Iury Parente Aragão (Universidade Estadual da Bahia), Dra. Círcia Peruzzo (Universidade Anhembi Morumbi), Dr. Luciano Victor Barros Maluly (Universidade de São Paulo), Dr. Wolfgang Teske (Universidade Estadual do Tocantins), Dra. Clarissa Marques (Universidade de Pernambuco), Dr. Andriolli Brites da Costa (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Dr. Marco Bonito (Universidade Federal do Pampa), Dr. Guilherme Moreira Fernandes (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Dra. Beatriz Dornelles (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

PARECERISTAS DESTA EDIÇÃO

Dr. Pedro Paulo Procópio (UFPE, Senac-PE, Faculdade Pernambucana de Saúde-FPS), Dra. Juliana Guerra (Faculdade Pernambucana de Saúde-FPS), Dr. Guilherme Moreira Fernandes (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia), Dra. Míriam Cristina Carlos Silva (Universidade de Sorocaba), Dra. Renata Marcelle Lara (Universidade Estadual de Maringá), Dr. Adelson Fernando (Universidade Federal do Amazonas), Dr. Kevin William Kossar Furtado (Universidade Federal do Paraná), Ms. Giselle Souza (Universidade Federal da Paraíba), Dra. Karina Janz Woitowicz (Universidade Estadual de Ponta Grossa).

DESIGN GRÁFICO

Projeto Gráfico: Kevin William Kossar Furtado

Capa: Yago Massuqueto

Fotos da capa: Saori Honorato (Lente Quente), Yuri A.F. Marcinik (Lente Quente) e Raylane Martins (Foca Foto)

EDITORAÇÃO

A Revista Internacional de Folkcomunicação utiliza como sistema de editoração o Open Journal Systems (OJS).



INDEXAÇÃO

A RIF está indexada nas seguintes bases de dados: Redalyc, Directory of Open Access Journals (DOAJ), Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB, Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades - CLASE, Google Scholar, Sherpa/Romeo, Red Latinoamericana de Revistas - LatinRev, Diadorim/IBICT, Sumarios, Portal de la Comunicación, Portal LivRe!, Portal Periódicos da CAPES, Reviscom, Oasisbr, Bibliografía Latinoamericana em Revistas de Investigación Científica y Social - BIBLAT, European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS, Mir@bel, Journals for Free, AURA, EBSCO, Directory of Open Access Scholarly Resources – ROAD, Elektronische Zeitschriftenbibliothek Crossref – EZB, WorldCat, Crossref, Matriz de Información para el Análisis de Revistas – MIAR, Scientific Journal Index.

Fale com a RIF

revistafolkcom@uepg.br

Ficha Catalográfica Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

Revista Internacional de Folkcomunicação. Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (Rede Folkcom); Cátedra
UNESCO/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional.
Brasília, DF., v. 1, n. 1, jan./jun. 2003; Ponta Grossa, PR, v. 22, n. 48, jan./jun. 2024.

Semestral 2003-2011; Quadrimestral 2012-2016

Semestral, 2017-

ISSN - 1807-4960 - (On-line)

v.1-4, editada por Brasília: IESB, 2003-2004.

v.5- editada pelo Departamento de Jornalismo da UEPG, 2005-

1. Comunicação - periódicos. 2. Jornalismo – periódicos. I Departamento de
Jornalismo – Universidade Estadual de Ponta Grossa.

CDD 070

302



SUMÁRIO

EDITORIAL

9



DOSSIÊ “FOLKCOMUNICAÇÃO, SAÚDE E SABERES POPULARES”

Folkcomunicação em saúde: perspectivas e reflexões sobre um novo campo teórico

13

Pedro Paulo Procópio De Oliveira Santos

Educação em direitos humanos, corpo e inclusão sociodigital: uma análise sobre o curso sobre covid no aplicativo “academia de direitos humanos da anistia internacional”

29

Israel Campos

Maria Cecília de Paula e Silva

Bárbara Coelho Neves

Milagre que se fez: Reflexões sobre cartas e bilhetes ex-votivos para a saúde

53

José Cláudio Alves de Oliveira

Alexandra Santos Ribeiro

Líderes-folk na práticas integrativas de saúde: o reconhecimento das benzedeiças no processo de cura

72

Cristina Schmidt

Thais de Camargo Oliva

O ex-voto e o papel da folkcomunicação no processo de diálogos interculturais em cuidados de saúde

93

Andrea de Matos Machado

Nelson Reis da Silva Neto

José Claudio Alves de Oliveira

A surra que a literatura de cordel deu na comunicação pública em saúde: análise de conteúdo de folhetos de prevenção e combate à dengue

115

Alberto Magno Perdigão

O uso das plantas medicinais como prática transformadora no processo ensino-aprendizagem

134

**Sônia Maria Corrêa do Amaral
Douglas Junio Fernandes Assumpção**

Comunicação, cura e poder

151

João Paulo de Campos Silva



ARTIGOS GERAIS

A narrativa do boto

174

Claudia Vanessa Bergamini

O ex-voto como elemento folkcomunicação: uma análise sobre a simbologia do andor do festejo popular da Santíssima Trindade, em Manaus - AM

190

**Gleison Medins
Gabriel Ferreira Fragata
Allan Rodrigues**

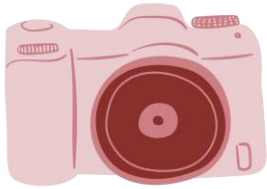


ENTREVISTA

Paola Torres: “Uma coisa que pode me descrever é o ativismo”: Entrevista com a médica e cordelista que usa a cultura popular para ensinar sobre câncer

208

Alberto Magno Perdigão



ENSAIO FOTOGRÁFICO

João Paulo II: um santo milagreiro na devoção da piedade popular

220

Fotos e Texto: Osvaldo Meira Trigueiro

RIF

editorial

edi

editori

ria

Editorial

A primeira edição da *Revista Internacional de Folkcomunicação* (RIF) de 2024 oferece uma contribuição à área ao disponibilizar ao público o dossiê “Folkcomunicação, saúde e saberes populares”, organizado pela professora Dra. Juliana Guerra e pelo professor Dr. Pedro Paulo Procópio. São oito artigos, de pesquisadores oriundos de diferentes regiões do país, que registram práticas populares relacionadas a curas e milagres, apresentam interfaces entre a cultura e a educação e analisam processos comunicacionais inerentes à transmissão de saberes tradicionais.

Os textos, em sua maioria, refletem acerca das relações de poder que costumam definir quais conhecimentos são considerados legítimos e quais são desvalorizados como “saberes populares”. Nesse sentido, a folkcomunicação na saúde pode ser vista como uma arena na qual ocorre uma luta pela legitimação dos saberes e práticas tradicionais das comunidades marginalizadas. A ênfase na medicalização e na biomedicina desconsidera as formas de cuidado e prevenção de doenças desenvolvidas dentro de comunidades periféricas e rurais, contribuindo para a subjugação de seus conhecimentos e para a perpetuação das desigualdades estruturais. A folkcomunicação desempenha um papel crucial, pois envolve conhecimentos sobre práticas de cuidado e prevenção de doenças, muitas vezes passados de forma intergeracional por meios informais, ao mesmo tempo em que promove diálogos interculturais e formas legítimas de resistência contra as opressões sistêmicas, conforme demonstrado a seguir.

O primeiro artigo do dossiê, “Folkcomunicação em Saúde: Perspectivas e reflexões sobre um novo campo teórico, de Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos, apresenta as bases de uma aproximação teórica e empírica envolvendo a área da saúde e os saberes da folkcomunicação, a partir de uma experiência de ensino/aprendizagem voltada ao acolhimento em saúde, em perspectiva humanizada. Também com foco em educação, Israel Ramos, no artigo “Educação em Direitos Humanos, corpo e inclusão sociodigital: Uma análise sobre o curso sobre Covid no aplicativo Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”, traz entrevistas com profissional da saúde e ativistas para abordar o debate sobre o corpo como central para uma educação e uma prática inclusiva.

O dossiê contempla importantes registros de práticas de ex-votos ligadas à cura, trazendo a dimensão cultural do tema da saúde a partir da linguagem e da prática folkcomunicacional. Em “Milagre que se fez: reflexões sobre cartas e bilhetes ex-votivos para

a saúde”, José Cláudio Alves de Oliveira e Alexandra Santos Ribeiro analisam objetos pesquisados através do projeto Ex-votos do Brasil, dedicado a registrar e catalogar os ex-votos brasileiros, para caracterizar o ex-voto como veículo comunicacional. Cristina Schmidt, no artigo “Líderes-folk nas práticas integrativas de saúde: o reconhecimento das benzedadeiras no processo de cura”, discute a inserção das benzedadeiras nas atividades de saúde oferecidas aos segmentos comunitários, articulando recursos ancestrais e ações oficiais de atendimento aos pacientes. Ao considerar a importância de tais práticas de cura e cuidado, a autora defende o fortalecimento das políticas públicas de reconhecimento dos saberes e fazeres coletivos das benzedadeiras. O artigo “O ex-voto e o papel da folkcomunicação no processo de diálogos interculturais em cuidados de saúde”, de Andrea de Matos Machado, Nelson Reis da Silva Neto e José Cláudio Alves de Oliveira, analisa ex-votos na Sala de Milagres da Basílica do Senhor do Bomfim e relatos de graças do Memorial Irmã Dulce, observando como a fé se mescla à medicina tradicional. A contribuição do trabalho situa-se no olhar sobre as práticas espirituais das comunidades marginalizadas e suas relações identitárias.

O dossiê traz ainda o caráter educativo da comunicação popular ao analisar um tema de saúde pública na literatura de cordel. No artigo “A surra que a literatura de cordel deu na comunicação pública em saúde: análise de conteúdo de folhetos de prevenção e combate à dengue”, Alberto Magno Perdigão considera que as narrativas apresentadas nos folhetos ampliam a difusão dos conteúdos divulgados pela comunicação pública junto ao público leitor ou ouvinte da literatura de cordel. Sônia Maria Corrêa do Amaral e Douglas Junio Fernandes Assumpção, em “O uso das plantas medicinais como prática transformadora no processo ensino-aprendizagem”, abordam o uso de plantas medicinais pela população rural do município de Igarapé-Miri (PA), a partir de uma experiência de valorização dos saberes tradicionais no cotidiano dos estudantes. Para encerrar o dossiê, João Paulo de Campos Silva, no artigo “Comunicação, cura e poder”, discute a circulação do conhecimento sobre cuidados com o corpo e com a alma a partir dos missionários da Companhia de Jesus no Brasil Colônia, evidenciando a influência dos missionários nas disputas pela configuração do poder no mundo colonial.

A edição apresenta ainda dois artigos gerais que abordam temas da cultura pelo viés da folkcomunicação. Em “A narrativa do Boto”, Claudia Vanessa Bergamini analisa a produção literária em verso e prosa do poeta popular paraense Antonio Juraci Siqueira, o Boto, e sua contribuição para a difusão da cultura amazônica ao tematizar lendas e fatos reais da região. O artigo “O ex-voto como elemento folkcomunicacional: uma análise sobre

a simbologia do andor do festejo popular da Santíssima Trindade, em Manaus-AM”, de Gleilson Medins, Gabriel Ferreira Fragata e Allan Rodrigues, por sua vez, discute a dimensão simbólica e ex-votiva do objeto como pagamento de promessas, constituindo-se como manifestação da comunicação popular.

A RIF também apresenta uma entrevista que se relaciona com a temática do dossiê, valorizando a trajetória da médica, professora e cordelista Paola Torres, que utiliza a cultura popular do cordel para difundir conhecimentos sobre saúde. Produzida por Alberto Magno Perdigão, a entrevista é um diálogo com a profissional e ativista, permeado por versos e reflexões que remetem à aproximação entre o saber científico e o saber popular.

Para finalizar a edição, o ensaio fotográfico “João Paulo II: um santo milagreiro na devoção da piedade popular”, de Osvaldo Meira Trigueiro, documenta as práticas dos ex-votos no monumento ao Santo Papa João Paulo II, uma estátua de bronze de 3,5 metros de altura, situada no Santuário de Fátima em Portugal. O pesquisador, que se dedica a registrar a devoção popular em diferentes localidades, revela em imagens a relação dos peregrinos com a fé no Santo Papa.

Com os textos apresentados na edição, evidenciam-se as contribuições da folkcomunicação na análise de fenômenos socioculturais, em constante atualização. Desejamos que o contato com os textos inspire outros estudos e contribua para a descoberta e o aprofundamento de novos temas e objetos da área.

Boa leitura!

Karina Janz Woitowicz

Juliana Guerra

Pedro Paulo Procópio

RIF

dos

dossiê

dossi

ssiê

Folkcomunicação em Saúde: Perspectivas e reflexões Sobre um novo campo teórico¹

Pedro Paulo Procópio De Oliveira Santos²

Submetido: 13/05/2024

Aceito: 08/06/2024

RESUMO

O presente estudo discute o papel da Folkcomunicação como um elemento terapêutico no acolhimento em saúde, uma vez que aproxima os profissionais da área dos seus pacientes, especialmente os mais vulneráveis sob uma perspectiva socioeconômica. Defende-se que por meio da folkcomunicação, o referido acolhimento torna-se integral, gera confiança, além da compreensão, aspectos imprescindíveis à adesão ao tratamento. O trabalho tem como base as experiências docentes do autor, somadas a estudos de caso, relatos e perspectivas, além de pesquisa bibliográfica centrada nos principais teóricos da Folkcomunicação. Essas experiências têm como eixo norteador a disciplina laboratório de comunicação, na qual os estudantes simulam atendimentos em um ambiente ambulatorial a pacientes (os quais são seus próprios pares) de estratos sociais subalternizados. Durante esse processo de ensino/aprendizagem, os discentes devem não apenas utilizar os protocolos de comunicação médica elaborados por pesquisadores das universidades de Calgary (Canadá), Cambridge (Reino Unido), Maastricht (Países Baixos), dentre outros, mas acima de tudo adotar uma linguagem folkcomunicacional, o que resultará no campo de estágio e no exercício profissional em orientações assertivas e humanizadas à população. Por fim, a Organização Mundial da Saúde (OMS) preconiza que a saúde é o bem-estar físico, mental e social; nas discussões expostas ao longo deste *paper*, é possível inferir que a Folkcomunicação é condição-chave à obtenção dessa tríade. Com base nesse entendimento, deve emergir ao longo de anos de pesquisa em estágio de pós-doutoramento um novo campo teórico: a Folkcomunicação em Saúde.

¹ Trabalho originalmente apresentado no GP Teoria da Folkcomunicação: Fundamentos e Metodologia da XXI Conferência Brasileira de Folkcomunicação em agosto de 2023. O texto ora apresentado difere especialmente nas considerações finais daquele presente nos anais do congresso.

² Jornalista profissional, doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco com pós-doutorado pela mesma universidade, também psicanalista pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica, de Campinas-SP. Atualmente vem desenvolvendo o segundo estudo de pós-doutorado. Docente da Faculdade Damas da Instrução Cristã, da Faculdade Pernambucana de Saúde e Faculdade Senac-PE. E-mail: dr.pedropauloprocopio@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Humanização; Saúde e Teoria.

Folkcommunication in Health: Perspectives and reflections on a new theoretical field

ABSTRACT

The present study discusses the role of Folkcommunication as a therapeutic element in health care, as it brings professionals in the field closer to their patients, especially the most vulnerable from a socioeconomic perspective. It is argued that through folkcommunication, the aforementioned reception becomes integral, generating trust, in addition to understanding, essential aspects for adherence to treatment. The work is based on the author's teaching experiences, combined with case studies, reports and perspectives, in addition to bibliographical research focused on the main theorists of Folkcommunication. These experiences have as their guiding axis the communication laboratory discipline, in which students simulate care in an outpatient environment for patients (who are their own peers) from lower social strata. During this teaching/learning process, students must not only use the medical communication protocols developed by researchers from the universities of Calgary (Canada), Cambridge (United Kingdom), Maastricht (Netherlands), among others, but above all adopt a folkcommunication language, which will result in assertive and humanized guidance for the population in the internship field and in professional practice. Finally, the World Health Organization (WHO) recommends that health is physical, mental and social well-being; In the discussions exposed throughout this paper, it is possible to infer that folkcommunication is a key condition for obtaining this triad. Based on this understanding, a new theoretical field should emerge over years of post-doctoral research: Folkcommunication in Health.

KEY-WORDS

Folkcommunication; Humanization; Health and Theory.

Comunicación popular en salud: perspectivas y reflexiones sobre un nuevo campo teórico

RESUMEN

El presente estudio discute el papel de la Folkcomunicación como elemento terapéutico en la atención de salud, ya que acerca a los profesionales del campo a sus pacientes, especialmente a los más vulnerables desde una perspectiva socioeconómica. Se sostiene que a través de la comunicación folklórica, la mencionada recepción se vuelve integral, generando confianza, además de comprensión, aspectos esenciales para la adherencia al tratamiento. El trabajo se basa en las experiencias docentes del autor, combinadas con estudios de caso, informes y perspectivas, además de investigaciones bibliográficas centradas en los principales teóricos de la Folkcomunicación. Estas experiencias tienen como eje rector la disciplina laboratorio de comunicación, en la que los estudiantes simulan la atención en un ambiente ambulatorio a pacientes (que son sus propios pares) de estratos sociales más bajos. Durante este proceso de enseñanza/aprendizaje, los estudiantes no sólo deben utilizar los protocolos de comunicación médica desarrollados por investigadores de las universidades de Calgary (Canadá), Cambridge (Reino Unido), Maastricht (Países Bajos), entre otras, sino sobre todo adoptar un lenguaje de comunicación popular. lo que redundará en una orientación asertiva y humanizada de la población en el ámbito de la pasantía y en el ejercicio profesional. Finalmente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) recomienda que la salud es el bienestar físico, mental y social; De las discusiones expuestas a lo largo de este artículo, es posible inferir que la comunicación popular es una condición clave para la obtención de esta tríada. Sobre la base de esta comprensión, debería surgir un nuevo campo teórico a lo largo de años de investigación posdoctoral: la comunicación popular en salud.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación popular; Humanización; Salud y teoría.

Introdução

O presente estudo visa a discutir como o entendimento sobre a Folkcomunicação, bem como a aplicação dos instrumentos por ela adotados, podem auxiliar na comunicação não só com diferentes perfis de pacientes, mas também em diversos cenários de atendimento em saúde: desde as áreas rurais às comunidades urbanas vulneráveis.

A referida interação tem relevância extrema no campo da saúde graças ao entendimento de que a pessoa deve ser vista não apenas por meio do órgão ou da parte do corpo adoecida, e sim de modo holístico. Diante disso, ganha espaço no Brasil, por exemplo, o ensino de comunicação nos cursos de medicina. É uma visível tentativa de humanizar a relação entre o profissional e o paciente, este normalmente fragilizado, além de leigo em relação à série de jargões e termos técnicos comuns à atividade médica e a campos afins.

Nas últimas décadas foram criados diferentes protocolos de comunicação com o objetivo de aproximar as equipes dos pacientes, familiares, cuidadores. Merece destaque também o fato de que em conformidade com a Organização Mundial da Saúde (OMS), para o sujeito ser considerado saudável é necessário existir a seguinte tríade: o bem-estar físico, mental e social.

Portanto, diante dessa abordagem inicial, defende-se que a comunicação efetiva e – de fato humanizada – requer uma escuta atenta, o verbal e o não verbal, como eixos centrais de aproximação entre os indivíduos. Quando essa necessária aproximação está ligada a polos tão distantes em termos de conhecimento ou mesmo quando um deles (paciente) encontra-se fragilizado, adotar a Folkcomunicação pode fazer toda a diferença.

Esse raciocínio não apenas justifica, mas sim ratifica a importância deste trabalho, sendo também sua hipótese central, apesar de haver a clareza que o estudo mesmo com um viés bibliográfico e exploratório, tem por objetivo geral ser a pedra fundamental de um novo campo teórico: a Folkcomunicação em Saúde.

Em relação aos objetivos deste *paper*, pretende-se apresentar cinco protocolos de comunicação em saúde, escolhidos de modo aleatório e com base na experiência profissional do autor como docente³ de laboratório de comunicação no curso de medicina e em outras formações em nível superior da área de saúde onde leciona os referidos protocolos. Deve-se avaliar também os reflexos da adoção da comunicação não violenta nas diferentes áreas da saúde e sua interface com a Folkcomunicação.

Do ponto de vista metodológico, o artigo tem o caráter exploratório e bibliográfico, como citado há pouco, adotando autores como Beltrão (1980), Campos e Rios (2018), Kaplan (2016), Rosenberg (2006), Foucault (2009), dentre outros, além de buscar o entendimento de como as habilidades comunicacionais preconizadas por diferentes protocolos de comunicação de distintas partes do mundo podem ser robustecidas pela Folkcomunicação.

Breve Panorama dos Principais Protocolos de Comunicação em Saúde

³ O autor no presente é docente de laboratório de Comunicação na Faculdade Pernambucana de Saúde, no Recife-PE, docente também da Faculdade Senac-PE das disciplinas de inglês técnico, além de Psicologia e Bioética e da Faculdade Damas nos cursos de Administração e Relações Internacionais.

Mesmo que haja uma série de trabalhos especificamente voltados aos protocolos de comunicação em saúde, defende-se a relevância de expor um breve panorama sobre a temática, pois tais elementos estão intimamente relacionados à comunicação. Ademais, em um periódico no qual os estudiosos pertencem a uma formação centrada nas ciências sociais, julga-se pertinente a exposição ora apresentada.

É possível notar ao longo da história da medicina, desde os remotos tempos de Hipócrates um olhar biocêntrico em torno do tratamento ao qual os indivíduos foram submetidos. Esse olhar, típico não apenas no campo médico, mas em diferentes segmentos da saúde, foi uma regra por séculos.

A preocupação com o corpo, com o órgão, com a doença, e não com o sujeito portador de uma dada patologia, no entanto, vem sendo pouco a pouco substituída por um olhar mais humanizado. Um dos precursores desse movimento foi o médico estadunidense Patch Adams – criador de um alegre movimento em meio às paredes sem cor dos hospitais e à tristeza frequente nas diferentes alas. Patch Adams criou a palhaçoterapia na segunda metade do século XX e por meio do riso, do afeto, da cor e, sobretudo da comunicação, buscou acolher as crianças internadas, expandindo esse olhar posteriormente a diferentes faixas etárias.

Mesmo que haja uma série de trabalhos especificamente voltados aos protocolos de comunicação em saúde, defende-se a relevância de expor um breve panorama sobre a temática, pois tais elementos estão intimamente relacionados à comunicação. Seria, no mínimo imprudente, discutir protocolos de comunicação em saúde e não citar Patch Adams, mesmo que a sua obra-prima (a palhaçoterapia) não seja um protocolo de comunicação necessariamente, es sim um movimento de humanização com adeptos nos quatro cantos do planeta. Tal movimento repercutiu tão positivamente na área médica, que ganhou adeptos, chegou aos noticiários, além de ter ocupado as telas dos cinemas em 1998, causando comoção global⁴.

Conforme Campos e Rios (2018) é da década de 1990 também o primeiro protocolo apresentado nestas linhas, cuja interface com a psicanálise se torna visível por meio da atenção que deve ser dada ao paciente. Trata-se do Protocolo Calgary-Cambridge, criado em 1996.

⁴ Trata-se do filme – Patch Adams: O Amor é Contagioso (E.U.A. / 1998).

Ainda em conformidade com os autores, o citado protocolo “nasceu” de um estudo conjunto desenvolvido pela docente de comunicação das faculdades de Medicina e Educação da universidade canadense de Calgary, Suzanne Kurtz e Jonathan Silverman, médico de família e diretor de estudos de comunicação na escola de Medicina de Cambridge, no Reino Unido.

Para os estudiosos, um dos aspectos mais relevantes do citado protocolo é a guinada do interesse médico (ou mesmo de outras áreas da saúde) para algo que vai além da doença física e se aproxima de aspectos aparentemente subjetivos; ignorados por séculos: o bem-estar do paciente.

Dando prosseguimento à perspectiva de Campos e Rios (2018), os criadores do método Calgary-Cambridge previram cinco passos, além de um objetivo muito humanizado e até bem pouco nada provável: a construção da relação interpessoal. Tal construção, a qual no entendimento deste autor facilita a adesão ao tratamento graças à efetiva comunicação estabelecida, além de uma relação empática e de confiança, deve tomar corpo já no começo do atendimento.

O Primeiro passo preconizado por Kurtz e Silverman, segundo Campos e Rios (2018) e intitulado “início da consulta” prevê a apresentação do próprio profissional; prevê também tratar o paciente pelo nome; manter contato visual e, claro, dar espaço à fala do indivíduo. É só após a coleta de informações, que deve ocorrer o exame físico, depois do qual as informações são dadas com atenção especial ao nível de compreensão do paciente. Só então o encontro é finalizado, mas não sem antes ficar nítido para o paciente a postura empática, bem como a escuta atenta, assim como defendido no campo psicanalítico.

Eis uma importante intersecção entre a psicanálise e o protocolo de comunicação médica (este autor defende a sua utilização em diferentes áreas da saúde) ora exposto, ou seja, um espaço à fala daquele que sofre.

Ainda na década de 1990, Campos e Rios (2018) sustentam que os pesquisadores holandeses iniciaram a construção daquele que no entendimento deste autor (o da monografia) é o guia mais completo de comunicação médica existente e também o protocolo que possui características mais densas de trato psicanalítico: o MAAS Global.

O referido protocolo seria atualizado no ano 2000 e passaria a se chamar: MAAS Global 2000. Campos e Rios (2018) afirmam que ele foi criado por Jacques van Thiel e Paul Ram, médicos do departamento de Medicina de Família da Universidade de Maastricht, Holanda, e Jan van Dalen, psicólogo da mesma universidade. O protocolo em questão aborda nada menos que dezessete itens durante a consulta. Dentre esses pontos é notória uma preocupação que vai muito além das questões físicas, adentrando no âmago da vida do paciente e tornando-se efetivamente um olhar global.

É nessa preocupação holística que reside a principal interface com a psicanálise na visão deste futuro psicanalista. Antes mesmo da criação desses protocolos com forte viés humanístico, centrados em um modelo de comunicação claro e eficiente, com base na importante escuta terapêutica preconizada pela psicanálise, fora criado em 1992 o protocolo SPIKES. O seu criador foi o médico britânico Robert Buckman⁵.

Para Lino *et al* (2010) o objetivo maior desse protocolo é minimizar o impacto de notícias ruins para pacientes ou seus acompanhantes e familiares. A percepção do outro, bem como a emoção, são elementos indissociáveis do método, no qual também são notórios o acolhimento, a escuta atenta e, claro, o olhar empático em relação àquele que sofre.

Portanto, o SPIKES, preconiza seis diferentes etapas para a transmissão desse tipo de notícia: preparação do espaço (físico), percepção, convite ao diálogo, transmissão da informação, lidar com a emoção e fazer um resumo sobre tudo o que fora informado. Obviamente não há aqui um antídoto contra o sofrimento, sentimento presente na existência humana desde sempre, mas sim encaminhamentos precisos capazes de abrandar o referido sofrimento por meio de uma comunicação humanizada. Tal comportamento vai ao encontro do pensamento defendido por Jung ao longo de sua trajetória.

Por fim, cabe registrar dois outros protocolos criados já neste século e citados por Campos e Rios (2018): o SEGUE, cujo criador foi Gregory Makoul da *Northwestern University*, de Chicago (E.U.A.) e o protocolo de Sete Passos, construído pelo médico de família português Vitor Ramos, da Universidade Nova de Lisboa. Assim como os guias anteriormente destacados,

⁵ Baltimore, MD: Imprensa da Universidade Johns Hopkins, 2010. 143 p. + 1 DVD (4 3/4 pol.)

é nítida a preocupação de ambos com o espaço de fala destinado ao paciente, bem como um olhar e escuta acolhedores.

Na análise do autor do presente estudo, esse fato aproxima mais uma vez os cinco protocolos de comunicação médica (e de saúde como um todo) do set psicanalítico; guardadas obviamente as devidas diferenças, a busca humana em torno da felicidade e da fuga do sofrimento seguem firmes em meio à existência humana.

A seguir são aprofundadas as discussões em torno da comunicação não violenta e da empatia como aspectos imprescindíveis do cuidado em saúde. Essas reflexões convergem mais uma vez em torno do entendimento no qual a psicanálise opera como fator de humanização nos diferentes campos de atuação da saúde.

Folkcomunicação: Alicerce de um Novo Campo Teórico⁶

A teoria da folkcomunicação tem origem em 1967 a partir de estudos do professor Luiz Beltrão, que decidiu pesquisar o impacto da mídia no Brasil (LITWAK *et al.*, 2015). Em sua tese de doutorado, intitulada *Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos, expressão e de ideias*, Beltrão defende a ideia da Folkcomunicação, que pode ser definida como “o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e de meios direta ou indiretamente ligados ao folclore” (BELTRÃO, 1980, p. 24).

O folclore, como afirma Melo (2012), é um fenômeno que resulta dos canais de comunicação informal, utilizados no dia a dia, no cotidiano do povo, ou de “gente simples”.

A teoria defendida por Beltrão objetiva o desenvolvimento das regiões, além da inclusão e da transformação social, ao ter esse foco na comunicação popular e, conseqüentemente, nos grupos sociais (AMPHILO, 2011).

A folkcomunicação é, por natureza e estrutura, um processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa (BELTRÃO, 1980, p.28).

⁶ Os parágrafos iniciais deste tópico foram extraídos da obra de Contreras (2022) orientada por este autor.

Diante disso, pode-se inferir que a Folkcomunicação está intimamente relacionada aos grupos sociais mais populares, além de vulneráveis. O Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil ao defender o acesso universal à saúde no país possibilita o acesso de atores fragilizados em todos os aspectos ao âmbito hospitalar. Todavia, mesmo com a adoção de protocolos de comunicação, cujo objetivo é facilitar a compreensão de pacientes e acompanhantes, a falta de entendimento dos aspectos culturais, folclóricos impossibilita o entendimento pleno necessário à saúde.

Cabe reiterar, ainda, que a saúde, conforme a Organização Mundial da Saúde é um conjunto: bem-estar físico, emocional e social. Portanto, quando questões de comunicação não conectam os interlocutores de modo efetivo, ocorre a incomunicação e por conseguinte o bem-estar preconizado torna-se apenas frágil teoria.

Diante disso, são expostos e analisados a seguir estudos de caso trabalhados por este autor na disciplina laboratório de comunicação em cursos de saúde. A referida análise reflete o papel da Folkcomunicação em Saúde como um vetor efetivo de afeto, sendo assim, elemento imprescindível à humanização nesse campo central da vida humana e, acima de tudo, esse desejo é incutido não só na mente, mas também no coração dos futuros profissionais: cidadania, compaixão e humanização formam a tríade base do novo campo teórico ora exposto.

Sr. Raimundo de Pereira Silva – Seu Mundinho – é um agricultor morador do Sítio dos Arrochados – que fica em um distrito de Afogados da Ingazeira, sertão do Pajeú – distante cerca de 380km do Recife. Com pouco mais de 60 anos e a pele clara muito castigada pelo sol – em um corpo franzino de pouco mais de 1m60cm, Sr. Mundinho é um dos primeiros pacientes que você recebe no seu atendimento na UBS da cidade:

Sr. Mundinho - Dr. Qual é sua graça?

Dr. - Minha graça? Como assim?

A auxiliar do posto, que também é da cidade, explica que é o seu nome que Sr. Mundinho quer saber. Depois que você se apresenta e parte para outro passo do protocolo Calgary-Cambridge, Sr. Mundinho “dispara” a falar. Você lembra da importância da escuta terapêutica e dá espaço ao paciente.

Sr. Mundinho - “Dotô” eu vim aqui mó de uma dor nos “quarto” que “num” me deixa mais viver. No roçado, eu num posso me abaixar, me “assentar”, fazer nada. Daqui a pouco chega

tempo de pegar o “mi”, feijão, macaxeira...Nunca fui “caboco” preguiçoso e “derna” de menino eu trabalho. É dor, vi?! Já fui em Mira – a parteira benzedeira – de “cumpadi” Bastião, tomei chá de tudo que é raiz; fiz novena; pedi a meu “padim pade Ciço”. Só quando tomo uma lapada de cana alivia um pouco mó de eu fazer as coisas, mas nunca fui aviciado e nem cachaceiro...

- O Sr./A Sra. Veio de Recife foi? Tão moço(a)...mas estudou – né fio(a)? Ajuda “eu”! Mó de que eu num quero fica aleijado e o povo disse que Tonho de Vanda começou assim e hoje tá “entrevado” na cama. Pra semana vou pra Juazeiro ver meu “padim” “mó de que eu num boto fé em mais nada nessa vida.” O Sr./Sra. tão mocinho(a), né?

Sr. Mundinho se vira para a auxiliar e pergunta:

- Essa menina; tu é fia de Bartô de Mira, né? Ela assente com a cabeça e ele fala baixinho: - Cadê Dr. Tonho? O homem é mais “véio” – cabeça branca – já com mais leitura...Dá pra ver ele, não? Dr. Antônio Almeida, seu ex-professor na Escola de Saúde – está um pouco mais cansado agora e só trabalha no consultório particular do Recife três vezes por semana; se dedicando muito à vida acadêmica. Você sabe que é a grande esperança de Sr. Raimundo.

A partir desse estudo de caso, os estudantes são convidados a refletir sobre questões como as expostas a seguir: Como chegar a um denominador comum no qual um paciente de uma área rural vulnerável e um(a) jovem profissional consigam se unir em prol de um objetivo comum? Que passos seguir? Que protocolo adotar? Que outros elementos buscar a fim de que esse contato seja uma experiência edificante, e não o “detonador” de sentimentos de preconceito e consequente exclusão?

As respostas a essas questões devem somar os protocolos de comunicação médica aos aspectos trazidos por Beltrão (1980) e que entendem a folkcomunicação como um processo artesanal e horizontal, semelhante, conforme dito pelo estudioso, aos tipos de comunicação interpessoal familiares à audiência em questão. Portanto, o hipotético Sr. Mundinho, apesar de personagem ficcional, é, sem dúvida, um ator presente no SUS nas diferentes regiões de um país continental como Brasil e que não alcançará os objetivos relativos à saúde se não houver um processo efetivo de comunicação. Efetivo e afetivo tornam-se elementos que convergem e levam ao bem-estar defendido pela OMS.

De acordo com Beltrão (1980) os estudos da folkcomunicação não envolvem só as populações rurais, mas também as comunidades urbanas vulneráveis. Com base nisso, este autor buscou refletir também o papel desse entendimento para a prestação efetiva/afetiva de

serviços de saúde para o público urbano. Eis o hipotético caso de um jovem *rapper* de uma capital como o Recife, cuja área metropolitana atinge quase quatro milhões de habitantes e é uma verdadeira Belíndia, ou seja, enquanto há áreas com a pujança do índice de desenvolvimento humano belga, há outras com uma realidade semelhante àquela a das mais caóticas regiões da Índia:

Ryelisohn, cujo nome artístico é Ril da Cobra, é um homem ainda jovem de pouco mais de trinta anos morador da comunidade do “Sovaco da Cobra” no subúrbio do Recife. Ele é *rapper*, além de representante da Central Única das Favelas no local onde mora e líder comunitário. O rosto completamente tatuado, além do corpo, que tem palavras de ordem nos braços, bem como os *piercings* chamam muito a atenção, além das roupas bem largas.

Ele entra no consultório e com quase 1m90cm, além de muita gordura abdominal, ele destoa do perfil habitualmente visto na UBS; formado por pessoas mais velhas e de baixa estatura. O profissional demonstra simpatia, diz seu nome e chama o rapaz pelo nome, que inicia a seguinte fala:

Ril da Cobra - Dr. Sou bandido não, tá ligado? Precisa ter medo de mim não. Tenho dois “projétil” alojado no corpo, mas nunca roubei nem matei. Foi protesto mesmo por causa de invasão de PM na Cobra. Sou líder no “Sovaco da Cobra” e trabalho sem ganhar nada na CUFA também. Acho que o Sr. É riquinho(a) – mas já ouviu falar é aqui do lado e ninguém mexe com a galera que trabalha aqui nem em canto nenhum porque “nós é trabalhador”. Eu vendo água e “outros bagulho” no metrô, no sinal, no centro do Recife e me viro. Já cansei de ser parado por polícia e apanhar. O seguinte é esse: as menina lá do “Sovaco” cada vez mais nova tão ficando buchuda; os menino do meu projeto “Rap da Cobra” que embucha as menina têm que assumir se num assumir “lavra”...mas, num tá certo doutor! Eu num consegui entrar em faculdade – mas só dou conselho bom pra galera, ensino grafiteagem, música...Tem até um “pirraia” de lá que passou em computação na Federal! Conselho meu, mas a namorada embuchou e nem sei se ele vai continuar...Só desabafo doutor, o problema é que tô com muita dor no joelho e na batata da perna... Num sei se é porque tô gordo demais ou se tenho que andar muito pra “ganhar o pão”, mas tô com medo de ter que ir pra “faca” e ficar sem trabalhar, tá ligado?” ...

Como chegar a um denominador comum no qual um paciente de uma área urbana marginalizada e um(a) jovem profissional consigam se unir em prol de um objetivo comum? Que passos seguir? Que protocolo adotar? Que outros elementos buscar a fim de que esse contato seja uma experiência edificante, e não o “detonador” de sentimentos de preconceito e consequente exclusão?

Questões e respostas se repetem, devendo se somar aos protocolos de comunicação médica, como já exposto, os aspectos trazidos por Beltrão (1980) e que entendem a folkcomunicação como um processo artesanal e horizontal, semelhante, conforme dito pelo estudioso, aos tipos de comunicação interpessoal familiares à audiência em questão. Portanto, o hipotético Ril da Cobra, é também um ator presente no SUS nas diferentes áreas urbanas do país. Esses indivíduos não alcançarão os objetivos relativos à saúde, assim como indivíduos da zona rural, se não houver um processo efetivo de comunicação. Um reforço positivo e já discutido: efetivo e afetivo tornam-se elementos que convergem e levam ao bem-estar defendido pela OMS.

Por fim, segue a necessidade de entendimento da cultura de matriz africana e o que essa exclusão no âmbito da saúde pode representar para as populações vulneráveis e que põem em frangalhos a identidade, a autoestima e, claro, a saúde.

D. Graça (Mãe Gracinha de Xambá)

Você vai iniciar o primeiro atendimento do dia na UBS onde recentemente assumiu o cargo depois de aprovado em concurso público. Ainda está se acostumando com a rotina, com a realidade socioeconômica das pessoas e outras questões. A auxiliar de enfermagem bate na porta, pede licença e entra. Com um sorriso maldoso, dispara:

- Doutor, cuidado! Tem uma “catimbozeira” aí pra falar com o Sr. Toda de branco com colar de santo e tudo! Deus é mais! Chegou logo cedo. É a primeira. Passo outro na frente? Qualquer coisa o Sr. Avisar!

Um pouco sem reação você afirma que vai seguir o que é justo, ou seja, atender ela que chegou primeiro. Você pergunta a auxiliar o nome da paciente e ela diz que não viu ainda na ficha, mas o segurança é vizinho dela e disse que ela era a “mãe Gracinha de Xambá”. Na dúvida,

você pede pra ver a ficha e confirma que realmente o nome dela é Graça. Graça Maria de Souza Santana. A mulher entra no pequeno consultório e parece muito assustada e constrangida. Veste trajes típicos de religião de matriz africana, sendo o estereótipo dessa minoria religiosa.

Dr.(a) – Bom dia! Qual o nome da Sra.? Você fala com um tom sereno, respeitoso e olhando para a Sra. Já sexagenária.

Gracinha de Xambá – Bom dia! Responde cabisbaixa.

Dr.(a) - Como posso ajudar a Sra.? O que trouxe a Sra. à consulta?

Gracinha de Xambá – Dr.(a) Eu estou muito triste; uma tristeza que acaba comigo. Trabalhei por mais de trinta anos entre a cozinha da casa de uma família muito rica do Recife e a cozinha dos restaurantes deles. Sempre fui muito na minha. Vi as duas meninas deles nascerem e elas me chamavam de voinha “nega” – me davam cheiro – presente quando vinham do estrangeiro e, até remédio quando eu ficava doente, os patrões mandavam comprar pra mim. Agora num tem mais remédio...Já faz quinze dias que me mandaram embora e eu não como – não durmo e só choro – a moça mediu minha pressão lá fora e está muito alta – as costas estão “ardendo” de tanta dor. A família descobriu que eu sou da umbanda e me mandou embora. O dinheiro vai fazer falta, mas o coração e a cabeça tão me matando. Eu num tenho mais família de sangue e os irmãos do terreiro tão me ajudando, mas nem por lá eu tô conseguindo dormir, comer, viver...Nunca fui muito de ir pra doutor – só quando meus patrões insistiam, mas agora eu não tenho mais força nem consigo mais conversar com minha mãe lemanjá. Doutor, jura que não vai me abandonar nem fazer pouco de mim? O povo olhou tão feio pra mim lá fora...Só vim assim porque hoje é dia de terreiro e daqui vou pra lá... Num dá pra pagar duas passagens – eu ainda pago porque tenho 64 anos. Jô benzedeira, uma mulher lá de Xambá onde eu moro, disse que era besteira essa coisa de doutor pra quem é pobre feito nós, mas já tomei chá – fiz os banhos e num vejo passar essa dor. Num tenho marido e minha família todinha já morreu; só tem o terreiro por mim mesmo e tinha minhas netas do coração – Adriana – bichinha tá buchuda de seis meses e eu que iria ajudar a criar o menino e Aline – a caçula que liga pra mim escondido.

Como chegar a um denominador comum no qual uma paciente culturalmente marginalizada e um(a) jovem profissional consigam se unir em prol de um objetivo comum? Que passos seguir? Que protocolo adotar? Que outros elementos buscar a fim de que esse contato seja uma experiência edificante, e não o “detonador” de sentimentos de preconceito e consequente exclusão?

A proposta final não é trazer respostas a essas questões, mas sim deixar uma “semente” na comunidade de estudos em Folkcomunicação. A referida “semente” deve germinar e unir forças a fim de propiciar reflexões e práticas cada vez mais humanizadas em um dos campos imprescindíveis ao bem-estar social: a saúde, ou melhor, a Folkcomunicação em saúde.

Considerações Finais: Folkcomunicação em Saúde como sinônimo de acolhimento e inclusão

Os casos ora expostos, apesar de ficcionais, “gritam” os aspectos presentes na sociedade contemporânea, o que ratifica a importância de um olhar envolto na teoria da Folkcomunicação. Como já destacado por Beltrão (1980) em um clássico estudo publicado há mais de quatro décadas, a Folkcomunicação visa a estabelecer um processo horizontal de comunicação, possibilitando a articulação de saberes nos estratos mais vulneráveis das populações urbana e rural.

É no âmbito da vulnerabilidade dos atores estudados por Beltrão (1980), que é defendida a existência de um ponto de contato do autor com Foucault (2009) e com a atual propositura da teoria da Folkcomunicação em Saúde. A referida pedra de toque está no fato de que o filósofo francês discute as formas de vigiar e punir existentes na sociedade humana há séculos. O que seria um processo comunicacional em saúde no qual o sujeito está alijado de compreensão, além de temeroso de expor dúvidas em meio a um complexo sentimento de inferioridade diante de um saber sistematizado e que por vezes sente-se impotente de compreender? A resposta pode soar simplista ou por demais conclusiva, no entanto, o sentimento é de impotência tal qual a sensação vivida por aqueles privados de sua liberdade e continuamente vigiados.

Em meio a esse questionamento e também com o entendimento de que a saúde requer um conjunto complexo de sentimentos de bem-estar: físico, emocional e social, enfatiza-se nos referidos casos clínicos a urgência de uma postura de comunicação não violenta, empática e que vá ao encontro de um cuidar no sentido mais amplo possível. Um olhar integral e verdadeiramente inclusivo, além de acolhedor.

Defende-se, dessa forma, que a Folkcomunicação em Saúde é um elemento genuíno do cuidar e vai de encontro a um sistema punitivo de vigilância, o qual impõe um modelo

inalcançável às populações subalternizadas e que as torna refém de um complexo arcabouço de saber técnico-científico por vezes excludente.

Diante de tudo o que foi discutido é possível inferir o quão o ser humano vive historicamente um processo de vigilância e punição que leva ao neologismo ora exposto: incomunicação. Nesse processo, a culpa não apenas permeia, e sim invade o âmago da existência individual, sendo inata ao ser humano e também potencializada pela vida social, a qual da mitologia à contemporaneidade insiste em tornar o sujeito prisioneiro (a) de si próprio(a) – sobretudo face àqueles que detêm o poder inclusive simbólico – o qual é latente na seara técnico-científica da saúde.

A Folkcomunicação em Saúde é sinônimo de acolhimento, escuta e respeito por meio da aproximação à fala das pessoas desprovidas de conhecimento. É esperança e compreensão, compaixão em torno daquilo que atormenta o ser humano e o angustia ainda mais quanto pertencente a uma condição socioeconômica adversa. Afinal, como destaca Goleman (2011, p. 208): “Na terra dos doentes, as emoções reinam supremas, o medo bane o raciocínio”. A Folkcomunicação em saúde torna-se, assim, recurso de profundo viés humanístico-inclusivo a ser ensinado a novas gerações de profissionais de saúde em todas as partes; refletido por profissionais maduros e transformado em política pública efetiva em cada lugar no qual existam Gracinhas de Xambá, Mundinhos e Rils da Cobra!

Referências

AMPHILO, Maria Isabel. **FOLKCOMUNICAÇÃO: por uma teoria da comunicação cultural**. Revista Internacional de Folkcomunicação, [S. l.], v. 9, n. 17, 2011. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18818>. Acesso em: 12 nov. 2022.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

CAMPOS, Carlos; RIOS, Izabel. **Qual o Guia de Comunicação na Consulta Médica é o Mais Adequado à Realidade Brasileira?** Revista Brasileira de Educação Médica: Associação Brasileira de Educação Médica, Brasília, 2018, p. 108-118.

CONTRERAS, Priscilla Andrea Villarouco. **Folkmarketing: Uma Análise das Estratégias da Pitú em Torno do Carnaval de Pernambuco**. 2022. 59p. Monografia (Administração). Faculdade Damas da Instrução Cristã, Recife, 2022.

DE BENI, Michele. **Psicologia e Sociologia**. São Paulo: Paulus, 2004.

BACK; FREUD, Sigmund; JUNG, Carl Gustav. **Essencial Psicologia**. São Paulo: Editora HB, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência Emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

KAPLAN, H; SADOCK, Benjamin. **Compêndio de Psiquiatria**. Porto Alegre: Artmed, 2016.

LINO, Carolina; AUGUSTO, Karine; OLIVEIRA, Rafael; FEITOSA, Leonardo; CAPRARA, Andrea. **Uso do Protocolo Spikes no Ensino de Habilidades em Transmissão de Más Notícias**. Revista Brasileira de Educação Médica: Associação Brasileira de Educação Médica, Brasília, 2011, p. 52-57.

MELO, José Marques; FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação**. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação Não Violenta**. São Paulo: Ágora, 2006.

Educação em Direitos Humanos, corpo e Inclusão Sociodigital: uma análise sobre o curso sobre covid no aplicativo “academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”¹

Israel Campos²

Maria Cecília de Paula Silva³

Bárbara Coelho Neves⁴

Submetido em: 03/05/2024

Aceito em: 06/06/2024

RESUMO

Este artigo objetiva investigar a Educação em Direitos Humanos no curso “COVID & Human Rights” (EDH) no aplicativo da Anistia Internacional. A fim de alcançar esse objetivo, foram entrevistados um profissional e quatro ativistas voluntárias(os) da Anistia Internacional. Em termos de fundamentação teórica, foram analisadas as dimensões do Corpo e da Inclusão Sociodigital, através do curso de Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional. Como considerações para o momento alcançadas, se destaca a grande proximidade entre a EDH e a categoria Corpo, bem como a relevância da Inclusão Sociodigital para o avanço de uma Educação que seja cada vez menos excludente.

PALAVRAS-CHAVE

Educação em Direitos Humanos; Anistia Internacional; Corpo; Aplicativo sobre COVID-19.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), Cod. Financ. 001.

² Doutor em Educação, Mestre em Gestão e Desenvolvimento Social e Bacharel em Humanidades pela UFBA. É também Especialista em Gestão e Estratégias de Indústrias e Culturas Criativas pela Universidade de Lisboa e tem formação complementar pela Amnistia Internacional Portugal em Direitos Humanos.

³ Professora titular da Universidade Federal da Bahia. Pesquisadora da Université de Strasbourg, França, Laboratoire Dynamiques Européennes. Professora visitante/estágio pós-doutoral na Université de Strasbourg (USIAS), Fr. 2023-2024. Pós-doutora em Sociologia e Antropologia pela Université de Strasbourg, Fr. 2016. Pós-doutora em Sociologia e Educação, Cooperação Internacional CAPES/COFECUB, Université Strasbourg, Fr. 2012. Doutora e mestre em Produção Histórica Brasileira pela Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro. Graduada em História e Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG).

⁴ Professora adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pós-doutora em Ciência da Informação pela Universidade de Brasília (UNB), doutora em Educação (FACED-UFBA) e mestre em Ciência da Informação (PPGCI-UFBA).

Education in Human Rights, body and Sociodigital Inclusion: an analysis of the course on covid in the application “Amnesty International Human Rights academy”

ABSTRACT

This article aims to investigate Human Rights Education in the “COVID & Human Rights” course on the Amnesty International app. In order to achieve this objective and this guiding question, a professional and four volunteer activists from Amnesty International were interviewed. In terms of theoretical foundation, the dimensions of the Body and socio-digital Inclusion were analyzed, through Amnesty International's Human Rights Education course. As considerations for the moment achieved, the great proximity between EDH and the Body category stands out, as well as the relevance of Sociodigital Inclusion for the advancement of an Education that is increasingly less exclusionary.

KEY-WORDS

Human Rights education; Amnesty International; Body; Application about COVID-19.

Educación en Derechos Humanos, cuerpo e Inclusión Sociodigital: un análisis del curso sobre covid en la aplicación “Amnistía Internacional academia de Derechos Humanos”

RESUMEN

This article aims to investigate Human Rights Education in the “COVID & Human Rights” course on the Amnesty International app. In order to achieve this objective and this guiding question, a professional and four volunteer activists from Amnesty International were interviewed. In terms of theoretical foundation, the dimensions of the Body and socio-digital Inclusion were analyzed, through Amnesty International's Human Rights Education course. As considerations for the moment achieved, the great proximity between EDH and the Body category stands out, as well as the relevance of Sociodigital Inclusion for the advancement of an Education that is increasingly less exclusionary.

PALABRAS-CLAVE

Educación en derechos humanos; Amnistía Internacional; Cuerpo; Aplicación sobre COVID-19.

Introdução

Os Direitos Humanos, é importante ressaltarmos já de início, são construções sociais, por isso resultados de culturas, de sociedades. Ao se ponderar a América Latina e na Comunidade de Países de Língua Portuguesa, contextos que interessam a uma Educação em Direitos Humanos, se percebe que: “Reinventar os direitos humanos numa perspectiva emancipatória passa necessariamente (...) pela audição de vozes das culturas colonizadas e dos movimentos contra hegemônicos” (ZENAIDE, 2014, p.40).

Este trabalho, busca então, responder à seguinte questão norteadora: Como a Educação em Direitos Humanos sobre COVID se dá em um curso da Anistia Internacional e como o Corpo e a Inclusão Sociodigital são relacionadas a esse processo?

Este artigo propõe investigar, portanto, a Educação em Direitos Humanos, o Corpo e a Inclusão Sociodigital através de um curso sobre COVID em um aplicativo da da Anistia Internacional. Para aprofundar a percepção acerca da Educação em Direitos Humanos, o trabalho opta pelas categorias “Corpo” e “Inclusão Sociodigital” dentro de um curso de um aplicativo, acerca do COVID, promovido pela organização transnacional Anistia Internacional.

A opção pelo Corpo se justifica pela sua dimensão em destaque dentro da Educação em Direitos Humanos exercida pela Anistia Internacional. Se pondera que o Corpo é uma representação imponente da vida humana, portanto, um elemento de forte apelo educacional.

A escolha da internet se justifica para o estudo da Educação em Direitos Humanos, visto que se as redes e a internet de modo geral apresentam muitas mudanças e novidades, se pode pressupor que há uma convergência do campo do conhecimento da Educação em Direitos Humanos, dinâmico, (SADER, 2007, p.1), com o lócus deste trabalho.

Esta escolha do corpo e do meio digital se ampara também quando analisamos um curso que surge durante a Pandemia do COVID e trata diretamente sobre o assunto, que envolve os impactos no corpo humano e a educação formal não-digital: “A pandemia paralisou sistemas educacionais ao redor do mundo, e o fechamento das escolas afetou mais de 1,6 bilhão de estudantes”(UNESCO and UNICEF, 2021). Com o fechamento, até de anos, como o caso de algumas unidades do ensino público básico brasileiro, o ensino no digital amparado na representação corpórea se mostrou ainda mais relevante para uma análise mais adensada.

Metodologicamente, este artigo trata de uma pesquisa qualitativa tendo como delineamento escolhido o estudo de caso único, para que um aprofundamento no tratamento dos dados fosse possível. Num primeiro momento foi realizada uma pesquisa bibliográfica com

os marcadores “Epistemologias do Sul”, “Corpo”, “Inclusão SocioDigital”, “Anistia Internacional” e “Educação em Direitos Humanos”.

Ainda sobre a metodologia, a presente pesquisa exerceu o mapeamento de práticas de Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional das Anistias, para escolher o referido aplicativo “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional” e o seu respectivo curso “COVID & Human Rights”, como o caso a ser analisado. Neste estudo de caso, foi percorrido todos os caminhos possíveis, por exemplo, nos exercícios do aplicativo, foram escolhidas opções incorretas, como as corretas, para ter o conhecimento de como o aplicativo funciona em ambos os caminhos (Quadro 1).

Quadro 1 - Roteiro de Observação do Curso sobre Covid do Aplicativo “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional

Item	Questões Observadas
Curso sobre COVID	<ul style="list-style-type: none">● Educação Em Direitos Humanos;● Inclusão Sociodigital;● Corpo;● Metodologias;● Temáticas abordadas.

Fonte: Elaboração do Autor

Em seguida, se planejou entrevistas semi-estruturadas com um profissional e com quatro ativistas da Anistia Internacional, para alargar a compreensão acerca dos conceitos chave aqui estudados. As entrevistas contaram com um roteiro (Quadro 2) com uma pergunta chave para o presente artigo, que poderia se desdobrar em outras questões, na medida que o diálogo avançasse.

Quadro 2- Roteiro de Entrevista com Profissional e Ativistas da Anistia Internacional Brasil

<p>APRESENTAÇÃO</p> <p>Prezada(o) profissional/ativista me chamo Israel Campos, curso o doutorado em Educação na Universidade Federal da Bahia. Estudo a Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacionall, sua interlocução com o Corpo, no âmbito da Internet. Já trabalhei para a Amnistia Internacional Portugal e já coordenei o setor de ativismo na cidade de Salvador/Bahia da Anistia Internacional Brasil.</p> <p>Ética de pesquisa: permissão para gravar, como forma de obter dados reais que contribuirão para o resultado efetivo da pesquisa, portanto, para o desenvolvimento de outras experiências correlatas. As identidades nominais e os cargos não serão revelados no texto de pesquisa. Os vídeos não serão divulgados e serão excluídos assim que a tese de doutorado for concluída.</p>
--

QUESTÕES

- ☐ - Para o senhor/a senhora, como a COVID influenciou a Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional e como o senhor/a senhora/você percebe a inclusão sociodigital e o corpo nas ações de educação da Anistia?
- ☐ -Alguma pergunta não foi feita sobre algum assunto pertinente que o senhor/a senhora gostaria de falar?

Fonte: Elaboração do Autor

Objetivamente, o contexto dessa pesquisa se dá após o pesquisador ter trabalho profissionalmente e/ou como ativista na Anistia Internacional, tanto no Brasil, quanto em Portugal. Essas vivências profissionais e ativistas proporcionaram relações com membros/ativistas/profissionais das duas seções em ambos os países antes do advento da Pandemia do Coronavírus. Conseqüentemente, o acesso aos/às entrevistados(as) e aos materiais necessários se verificou como seguramente viável, além do amplo material disponibilizado na internet, gratuitamente.

A entrevista semiestruturada nas Ciências Humanas tem sido visto como técnica metodológica adequada, (LÜDKE,1986,p.34), porque essa técnica escolhida permite mesclar “perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto” (BONI; QUARESMA, 2005, p. 72).

Ao vislumbrar maior alcance de conteúdos relevantes nas entrevistas, este artigo optou por conferir a condição anônima das falas e arbitrariamente não escolhe localizar a origem do cargo e da pessoa em que a fala foi proferida, com o intuito de desvelar de forma mais profunda os conteúdos manifestados pelas conteúdos corporais e verbais.

Além da busca científica para alcançar melhores resultados, essa tese preza pela segurança das pessoas entrevistadas, desde quando muitas ativistas e/ou profissionais da área do Direitos Humanos, que só por exercerem seu ativismo ou suas profissões, correm risco de serem assassinados(as), em especial em países como o Brasil.

O roteiro de entrevistas (Quadro 2) também foi enviado previamente à pessoa convidada, com a possibilidade da pessoa já saber o que seria abordado na entrevista, bem como a possibilidade de supressão ou acréscimo de outras questões, visto também o interesse e a percepção de quem está dentro da instituição, de forma mais sistemática, para colaborar com a pesquisa.

Ao se ponderar a construção de conhecimento empírico da EDH, a ideia deste trabalho é tecer “uma relação recíproca entre dados e teoria” (LATHER, 1986, p.267). As entrevistas foram

gravadas, via plataforma digital, para que os registros que não foram observados no primeiro momento possam ser captados posteriormente. Por questão de segurança das pessoas entrevistadas, as gravações serão excluídas após a utilização dos dados para essa tese. A questão principal para as cinco pessoas entrevistadas para este artigo foi: Para o senhor/a senhora, como a COVID influenciou a Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional Brasil e como o senhor/a senhora/você percebe a Inclusão Sociodigital e o corpo nas ações de educação da Anistia?

Por fim, houve a análise de conteúdo dos materiais utilizados e das ações exercidas. Os métodos planejados, portanto, objetivam analisar a Educação em Direitos Humanos, destacando o corpo e a Inclusão Sociodigital, em um curso que se refere ao COVID.

Esse tipo de análise nos permite visualizar práticas diversas e percepções distintas entre os atores e as atrizes a serem entrevistados(as) (BAUER, 2008). Nesse sentido, “[...] a análise envolve o trabalho com os dados, a sua organização, divisão em unidades manipuláveis, síntese, procura de padrões, descoberta de aspectos importantes do que deve ser apreendido e a decisão do que vai ser transmitido aos outros” (AMADO, 2013, p.301).

Foi realizada a análise de conteúdo, tendo como unidades de análise os seguintes pontos: a) A relação dos pressupostos da Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional com o Corpo e a Inclusão Sociodigital em destaques; b) Um curso sobre COVID e Direitos Humanos e as suas implicações com o ponto “a)”.

Educação em Direitos Humanos na Anistia Internacional

Os Direitos Humanos surgiram no Norte. Oriundos do continente europeu ocidental, esse conceito ganhou ainda mais força com a adesão dos Estados Unidos da América.

Consoante à tal perspectiva, a Educação em Direitos Humanos converge no tocante à reflexão e proposição de um campo científico que seja pertinente às distintas realidades e que não reproduza violações de Direitos Humanos estruturantes nas sociedades globais, a exemplo do racismo, do colonialismo, do machismo, do capacitismo, entre outras. Ambos os campos também se encontram no espaço de disputa, em que a Ciência hegemônica, oriunda do Norte, tensiona com a Ciência produzida através de outros povos e/ou formatos.

Uma ilustração prática de um exemplo da Educação em Direitos Humanos chamado de

“Quilombox”⁵. O Quilombox é uma ferramenta metodológica que reúne diversos saberes de grupos historicamente e contemporaneamente oprimidos no Brasil, sistematizados pela Anistia Internacional, organização transnacional presente em quase 200 (duzentos países) e ganhadora do Nobel da Paz pela sua luta em prol dos Direitos Humanos. São, portanto, conhecimentos que já existem, que já eram aplicados de alguma forma, em sua maioria pela educação informal, sendo então organizados de outra forma na educação não-formal, juntamente com a Anistia Internacional. Essa sistematização é analisada como pertinente, pois amplia o alcance desses saberes, através da divulgação, da ampliação do protagonismo desses grupos sociais. Segundo uma das pessoas entrevistadas da Anistia Internacional:

(...) Quilombox consistia em reunir coletivos negros e jovens de todo o país, que tinha metodologias lúdicas para se trabalhar, e se fez uma caixa com projetor artesanal de cinema, e dentro dela tinha materiais de metodologias para trabalhar e pensar sobre violência policial. Isso foi distribuído para se trabalhar no Brasil, foi um projeto bem sucedido. Eram experiências que ainda não foram pensadas com uma abordagem de EDH, mas que eram de EDH. A partir dessas ações, o escritório entendeu a necessidade de um setor focado nessa EDH (Pessoa Entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

Repara-se que, apesar de não sistematizados como eurocentricamente, o conhecimento é organizado, há portanto o reconhecimento de uma pessoa da Anistia Internacional de que aqueles saberes exercidos através de grupos sociais era um processo de Educação em Direitos Humanos, em outras palavras: já eram conhecimentos legítimos do Sul. Caso esses conhecimentos fossem organizados, porém ministrados por outras pessoas que não os protagonistas ou os públicos-alvo desses saberes, aí teríamos uma tentativa de “epistemicídio”⁵. Desde quando a Anistia Internacional reconhece esses saberes, os reúne e apenas ecoa ainda mais, através do seu selo e das suas possibilidades organizacionais de viabilizar novos vãos para esses grupos produtores e receptores desses saberes, a instituição não produz tentativas de epistemicídios e sim acaba agindo contra esses atentados, salvaguardando e promovendo ainda mais relevância desses saberes.

A crítica aos Direitos Humanos acompanha a própria evolução, no sentido natural do que deveria ser o conhecimento científico, do conceito de DHs:

Se a subdivisão dos direitos humanos em civis, políticos e sociais (atualmente agregando-se aos sociais, os econômicos e culturais) é largamente utilizada, outra subdivisão também muito utilizada é a que separa os direitos humanos por gerações, os de *primeira geração*, chamados também de *direitos*

⁵ QuilomBOX: uma ferramenta de combate ao genocídio da juventude negra. | Instituto Paulo Fonteles de Direitos Humanos. Acesso em 03/01/2022.

individuais, correspondem aos direitos civis e políticos, no rastro da independência das colônias inglesas na América do Norte e da Revolução Francesa. Os direitos de *segunda geração*, nomeados de *coletivos*, são aqueles que emergem no século XX, postulando a igualdade para além da lei, correspondendo aos direitos econômicos e sociais. Os direitos de *terceira geração* surgem a partir da Guerra Mundial e são conhecidos por *direitos dos povos* ou *direitos de solidariedade*, como o por exemplo, o direito à paz, ao desenvolvimento e à autodeterminação dos povos, preservação ambiental(...) (BOVO, 2002, p.51).

Pondera-se que os direitos da segunda geração, bem como da terceira geração, possuem a influência de grupos sociais que perceberam a extrema individualização dos Direitos Humanos e problemáticas relativas à essa individualização. A EDH, assim como os próprios Direitos Humanos, são um conhecimento em constante construção, prova disso são as distintas gerações de Direitos Humanos supramencionadas, que buscam estar contextualizadas com as transformações e lutas socioculturais no mundo, como por exemplo à consideração da dimensão do corpo na educação e as implicações da educação na internet para a Inclusão Sociodigital.

Corpo e Inclusão Sociodigital na Anistia Internacional no contexto da pandemia do coronavírus

O Corpo na EDH no contexto da Pandemia do Coronavírus

Ao se pensar em uma concepção de uma EDH, o corpo ganha destaque neste artigo, pois este aspecto da vida, o corpo, é negado muitas vezes pelos conhecimentos do “Norte” e reforçado como relevante pelos saberes do “Sul”. Uma origem desta questão é a demonização do corpo por diversos segmentos cristãos-europeus-estadunidenses, que tratam o corpo como “morada do pecado”, “origem do mal”, algo menor que a “alma” ou o “espírito”: um impeditivo de se alcançar o divino.

Nesse artigo, tratamos do corpo numa perspectiva integral, sendo ele sensorial, físico, mente: tudo que nos constitui, em um só habitat (SILVA, 2020). O corpo, portanto, aparece como uma distinção forte entre as duas vertentes:

O que é uma experiência profunda dos sentidos? Levar a sério a ideia de que o conhecimento é corporizado, encarnado num corpo, implica reconhecer que conhecer é uma atividade corpórea que mobiliza potencialmente os cinco sentidos. Para as epistemologias do Norte, valorizar os sentidos enquanto fontes de conhecimento está fora de questão. Só a mente conhece, só a razão é transparente relativamente ao que é conhecido e, portanto, só a razão merece credibilidade. As epistemologias do Sul estão nos antípodas, o que levanta questões que ainda mal foram identificadas (SANTOS, 2019, p.36-37).

Esta citação explicita as “antípodas”, oposições, entre as duas epistemologias quando se pondera o corpo, apontando que o atual estágio dos estudos sobre o corpo e sua relevância para os campos do conhecimento “(...) levanta questões que mal foram identificadas”. A Educação em Direitos Humanos tem esse papel de produzir conhecimentos com os saberes que já consideram o corpo como elemento fundante para o aprendizado, de forma integral, e não apenas limitado ao “mental”, buscando o avanço teórico acerca da categoria corpo.

Sobre a Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional e sua relação com corpo, há a seguinte consideração:

Como a EDH é sobre gente, sobre corpo, então há a preocupação de organizar a informação em torno das pessoas, centralizar que é sobre as pessoas. Uma das mudanças que estamos fazendo no trabalho de mudanças climáticas é de sublinhar muito que isso tem haver com o Direito das Pessoas (Pessoa Entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

A Pandemia do Coronavírus trouxe ainda mais desafios quando pensamos no corpo na educação. A morte pelo vírus ou pela cumplicidade estatal com o vírus, que atingiu mais sistematicamente no Brasil pessoas negras, pobres e com comorbidades⁶, reforçou a relevância do lócus digital para a área da Educação e como esse Corpo se relacionou nesse contexto. Estima-se que:

“Mais de 370 milhões de crianças ao redor do mundo deixaram de ter acesso à merenda escolar durante o fechamento das escolas, perdendo o que era, para algumas delas, a única fonte diária e segura de alimento e nutrição” (UNESCO and UNICEF, 2021).

Antes de qualquer consideração acerca de como o corpo se relaciona com a tecnologia, com o digital, esse dado de 2021 demonstra que a fome ainda é uma problemática mundial que impede o processo educativo. No Brasil, a escola ou as OSCs - Organizações da Sociedade Civil, são instituições essenciais para que o Direito humano à alimentação seja atendido às crianças e ao público adolescente. No entanto, com a pausa das atividades presenciais das escolas e das OSCs, a fome tornou-se uma realidade ainda mais contundente.

Com a fome é impossível aprender: o corpo não funciona, pode ser permanentemente danificado, inclusive com a morte. O alimento, assim como a água, é fundamental para que o corpo articule e processo ideais, para comandar ações motoras, para poder desenvolver

⁶ <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421> . Acesso em 24/06/2022

elaboraões sobre si, sobre os outros, para se poder relacionar. Sem comida no prato, não há inclusão educacional, muito menos Inclusão Sociodigital.

A fome provoca dor. Se quando há dor, recorremos a um profissional da medicina (BRETON, 2013, p.22), a dor subjetiva ou coletiva, provocada por violações de Direitos Humanos, pode ser curada também com o auxílio da Educação em Direitos Humanos. A EDH como ciência social que elabora e opera ciências, tem o dever de trabalhar essas dores, para se alcançar compreensões e possíveis curas. O alimento, nesse processo, é um elemento basilar para se alcançar corpos saudáveis e uma educação possível.

A dor ela também nos tira os interesse, pode nos levar às doenças mentais (BRETON, 2013, p.38). A EDH, ao promover a ampliação da visão sociocultural das pessoas e trabalhar indiretamente ou diretamente com a autoestima, é também responsável em seus processos pela saúde integral de cada corpo.

Se sem corpos saudáveis, não há presente, muito menos futuro, sem terras saudáveis, idem. Na EDH, quando se fala de saúde, tem que se falar de corpo para que o conteúdo seja inteligível para quem absorve e dialoga sobre determinado assunto:

Fica um pouco etéreo, falar das relações futuras, e sem um mundo saudável, tudo é importante, faz sentido, mas é preciso sublinhar que isso é sobre as pessoas, as pessoas estão perdendo o seu direito ao território, isso tem relação com a resistência física e cultural. Pessoas que estão sendo impactadas pelas mudanças climáticas, tem impactos concretos, nas suas moradias, na saúde, tem esse esforço de fazer sobre as coisas que a gente fala tem a centralidade nas pessoas (Pessoa Entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

Uma EDH que exercita a inclusão de todos os seres vivos como pertencentes a um mesmo Corpo vivo, deve ser também um tipo de educação que inclui todos os corpos humanos, inclusive no imperativo do digital que boa parte do mundo contemporâneo vive e convive.

A Inclusão Sociodigital na EDH no contexto da Pandemia do Coronavírus

Muito se fala da democracia da internet, da sua acessibilidade e de como a internet está aí para todas as pessoas. Neste trabalho, questionamos tal consideração, ao se buscar na Inclusão Sociodigital investigar as problemáticas existentes na internet.

Acerca da Inclusão Sociodigital, há uma ponderação sobre se a internet é uma ferramenta excludente ou não (CLAUDE, 2007, p.578), pois, de fato, há muitos lugares com limitações ao acesso do digital. Promover o acesso ao digital e à internet, é uma medida importante para a EDH no século XXI, sem dúvidas, visto que esse meio facilita o acesso de materiais e de ações dessa

área (CLAUDE, 2007, p.578, 582).

Nesse sentido, é impossível no campo da EDH desprezar o âmbito digital e toda a sua cultura viva e importante para a constituição de uma pessoa. Essa afirmação não é possuída por verdades absolutas e não se traduz na não priorização de ações presenciais sem diálogo com a esfera digital (sim, pode ocorrer e alcançar objetivos contundentes), porém se dá pelas realidades objetivas, subjetivas e pelo amparo teórico existente:

A cultura digital não apenas transformou a maneira de se relacionar, como também a forma de produzir conhecimento, horizontalizando, assim, as possibilidades de ser ouvido/lido/visto. A rede das redes, agora, possibilita a explicitação de pensamentos, (re)construção de autorias e subjetividades, publicação de livros, artigos, imagens, músicas e, conseqüentemente, toda uma gama de gêneros digitais. A linguagem digital passa a ser a linguagem da contemporaneidade, com todos os seus fluxos e rizomas e o conhecimento é descentralizado e à vista de qualquer pessoa que se conecte (DAMASCENO, NEVES, SILVA, 2020, p.105).

Ao pensar em EDH para além do âmbito formal, os dispositivos digitais passam a impor desafios sobre como também ser inclusivo sócio digitalmente. Inclusão Sociodigital, vale pontuar, implica também os aspectos políticos e econômicos. Quando uma pessoa é economicamente pobre ou reside em um país sem democracia, esses elementos podem levar à inviabilidade ou precarização dos acessos aos dispositivos digitais e à internet; também promovem o analfabetismo para poder acessar e se comunicar digitalmente, enquanto que as pessoas com mais recursos financeiros e/ou residentes em países democráticos possuem acessos e letramentos que acarretam em uma Inclusão Sociodigital plena:

Em casa, a capacidade das famílias de responder ao choque variou de acordo com o nível de renda. As crianças de famílias desfavorecidas tinham menos probabilidade de se beneficiar do aprendizado remoto que seus colegas, geralmente devido à falta de eletricidade, conectividade, dispositivos e apoio dos pais e responsáveis. Os alunos mais jovens e os alunos com deficiências foram, em grande parte, negligenciados pelas políticas implementadas em diversos países, pois o aprendizado à distância raramente foi concebido de forma a atender às suas particularidades. As meninas enfrentaram barreiras adicionais à aprendizagem em meio ao fechamento de escolas, pois as normas sociais, sua baixa exposição a soluções digitais pré-pandemia, e a falta de acesso a dispositivos eletrônicos durante a pandemia restringiram sua capacidade de continuar aprendendo UNESCO and UNICEF, 2021).

Estruturalmente, a Pandemia do CoronaVírus impactou negativamente uma das formas mais usuais da Anistia Internacional de promover a Educação em Direitos Humanos, através do ativismo voluntário:

“A Pandemia também dificultou as mobilizações, o trabalho da A.I consumia muito, era muito bom, mas era muita coisa e com a Pandemia eu vi colegas desempregados, perderam bolsas da faculdade, com dificuldades para se alimentar e não podiam pensar em ativismo naquele momento. Pensei com colegas para levantar fundo de ativistas e vimos que não houve contrapartida da organização nesse sentido, pois se dedicavam muito e talvez faltou sensibilidade para perceber essas questões, olhar para isso” (Pessoa Entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

A pessoa ativista da Anistia Internacional é uma multiplicadora da EDH. Ao considerar todos os desafios impostos pela Pandemia, inclusive às organizações de Direitos Humanos, se pode pensar que não cuidar dessa pessoa é descuidar dos próprios pilares desse tipo de Educação. Além do receptor do conhecimento, o emissor deve ser amplamente considerado nesta tipologia educacional, inclusive com as especificidades da internet.

Nesse contexto, a Educação em Direitos Humanos (do Corpo integral junto a todo tipo de natureza), diferem dos assuntos na internet meramente conteudistas, motivacionais ou objetivamente profissionalizantes. Não que esses conteúdos sejam descartáveis, porém a EDH possui a dimensão formativa cidadã, o que converge com a ideia (também em construção) de Inclusão Sociodigital:

Uma importante conquista científica do século XX foram os grandes avanços na compreensão da cognição, ou seja, dos processos mentais do pensamento, da percepção e da lembrança e seu reflexo neurológico, que deram lugar, já no século XXI, a maior desenvolvimento das denominadas ciências da aprendizagem. Por isso, vale a pena lembrar que a pesquisa cognitiva demonstrou que a aprendizagem é mais eficaz quando estão presentes as seguintes características fundamentais: 1. a participação ativa do aluno; 2. a aprendizagem cooperativa; 3. a interação frequente com recursos com retroalimentação; 4. as conexões com o mundo real; 5. e a presença do professor a cargo da orquestração dos recursos e como referencial para os estudantes (PEDRÓ, 2016, p.20-21).

Dentre as características expostas por Pedró, se nota que muitas delas não estão presentes no ensino que ocorre no digital. Por exemplo, os cursos auto instrucionais não possuem muitas vezes “a aprendizagem cooperativa” e nem “a presença do professor(...)”. A internet, quando aliada aos saberes locais, ao considerar o corpo, possui um potencial grande para a formulação e alcance de objetivos educativos com maior êxito e consideração aos Direitos Humanos, porém cabe uma análise mais próxima sobre os ganhos e as perdas que o digital pode proporcionar para a Educação no contexto da Pandemia.

Análise do curso sobre Covid-19 no aplicativo “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”

A Anistia Internacional e o ensino através do ativismo

A Anistia Internacional, em cada país, educa também através das campanhas globais, em articulação entre os países, e campanhas específicas de um país, de acordo com a sua realidade. As campanhas, com forte apelo na internet, de “Quem matou Marielle”⁷ e “Quem Mandou Matar Marielle”, por exemplo, angariaram o status de campanha global por alguns aspectos: 1.Representatividade de Marielle Franco enquanto ativista de muitos Direitos Humanos (Direito à moradia, Direito das Mulheres, Direito da População Negra, Direito das pessoas LGBTQIAP+, Direito da população periférica, entre outros); 2.Crime ocorrido no sudeste brasileiro – região economicamente mais rica do país; 3, Dimensão trágica da morte; 4.Uma figura que incorpore fisicamente a da própria tragédia a nível comunicacional: o corpo de Marielle Franco. Diante de corpo tão potente, Anderson, vítima também do atentado em que matou Marielle, fica como coadjuvante, quando aparece nas campanhas.

Interessante observar que um outro caso em análise da Anistia Internacional, a chacina de Pau D’arco⁸, em que dez trabalhadores em terra foram mortos por policiais sem justificativa legal, no norte do país (região pobre e que ganha pouca atenção do próprio Brasil) permanece como campanha local, com menor alcance, “sem corpos” que representam a campanha.

Essa dimensão de ser global ou não, é definitivamente impulsionada por ter “um corpo” e pela relevância nacional e internacional que o caso de violação de Direitos ocorre. Um corpo humaniza e sintetiza uma luta, sendo a maioria dos casos da Anistia Internacional representados por uma figura, pois um corpo faz diferença em um processo educativo em Direitos Humanos. É possível encontrar casos de grupos que sejam representados, mas a maioria dos casos emblemáticos apoiados pela A.I são materializados por um corpo, em especial um rosto. Entretanto o corpo e sua relação na internet tem problemáticas, como a exemplo, um corpo sem representação do usuário, de disfarces ou fantasias que podem se tornar padrões de realidades:

A navegação na Internet ou a realidade virtual proporciona aos internautas o sentimento de estarem presos a um corpo estorvante e inútil ao qual é preciso alimentar, do qual é preciso cuidar, ao qual é preciso manter etc., enquanto a vida deles seria tão feliz sem esse aborrecimento. A comunicação

⁷ Anistia Internacional cobra solução para caso Marielle - Jornal do Comércio (jornaldocomercio.com). Acesso em 15/02/2021.

⁸ Testemunha da chacina de Pau D’arco relatou ameaças da polícia antes de ser assassinado (reporterbrasil.org.br), Acessado em 15/02/2021.

sem rosto – sem carne – favorece as identidades múltiplas, a fragmentação do sujeito comprometido em uma série de encontros virtuais para os quais a cada vez ele endossa um nome diferente, e até mesmo uma idade, um sexo, uma profissão escolhidos de acordo com as circunstâncias. A cultura cibernética é muitas vezes descrita por esses adeptos como um mundo maravilhoso, aberto aos “mutantes” que inventam um novo universo – esse paraíso necessariamente não tem corpo (LE BRETON, 2003, p.24).

A internet ou a tecnologia de modo geral, tem suas vertentes educativas, culturais, de lazer, porém, se faz necessário reforçar a visão crítica acerca da tecnologia na educação em que o corpo se faz presente, pesquisada neste artigo:

O estudo mais recente da OCDE, utilizando os resultados do PISA 2012, demonstra que os alunos que usam computadores na escola de maneira moderada têm tendência a ter resultados melhores do que aqueles que os usam raramente. Porém, também mostrou que um uso muito frequente não está necessariamente vinculado a melhores resultados em todos os casos. E mais: foi impossível provar que os países que mais investiram em tecnologia obtiveram melhores resultados em leitura, matemática ou ciências (OCDE, 2015). Além disso, as análises comparativas das inovações educativas em tecnologia sempre previnem os leitores sobre as dificuldades encontradas para examinar não os detalhes do desenho pedagógico ou tecnológico, mas seu impacto sobre o aprendizado (Lucky et al., 2012). Mais uma vez, devemos concluir que a mera presença da tecnologia não traz benefícios educativos (PEDRÓ, 2016, p.16).

Portanto, até então neste trabalho, com a discussão sobre EDH, Corpo, pontuamos alguns aspectos que devem ser considerados para a devida Inclusão Sociodigital, sendo alguns dos principais aspectos: consideração das realidades locais, acesso à alimentação, acesso à saúde, acesso a algum dispositivo digital, acessibilidade, acesso à internet e diversidade corpórea. Diante disso, podemos analisar o aplicativo de Educação em Direitos Humanos, chamado “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”.

O Curso “Covid -19 & Human Rights”

O curso “COVID & Human Rights” surgiu na Pandemia do Coronavírus como material e-learning ou m-learning de educação em Direitos Humanos. Disponibilizado no aplicativo “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”, o curso é melhor realizado em celulares com internet, segundo indicação da própria Anistia Internacional, sendo gratuito e de fácil download e manuseio. Não há a língua portuguesa como possibilidade para este curso em específico, sendo ele feito, para esta pesquisa, no idioma inglês. Também se nota que não há opções de libras ou audiodescrição para os públicos surdo-mudo ou cego. O que poderia se justificar pela emergência do curso em decorrência da Pandemia do COVID, é notado em outros cursos do aplicativo, que exclui a acessibilidade em sua plataforma para esses públicos.

Figura 1 - Início do curso “Covid 19 & Direitos Humanos”



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

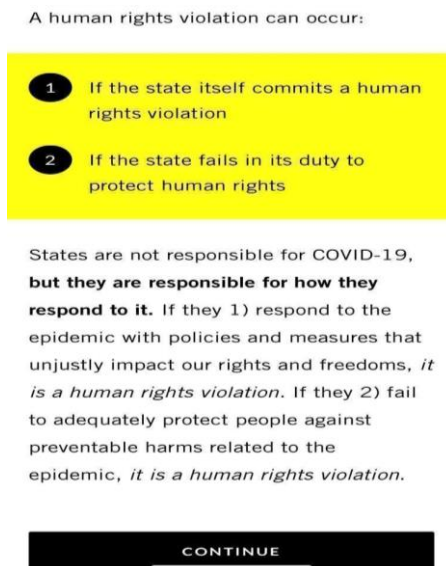
A escolha do curso em seu início se dá pelos “5 Momentos de Esperança frente à Crise do Coronavírus” (Figura 1). Essa opção de começar com momentos positivos é muito válida, visto a avalanche de informações realistas, porém negativas, sobre a Pandemia, em especial nos seus períodos mais agudos. A introdução do curso é pertinente para atrair a pessoa cursista no seu início, com esperança, ilustrada por uma conjunção de corpos infantis, de traços étnico-raciais asiáticos. As crianças são o futuro, as crianças são possibilidades positivas, nada mais coerente do que o início do material ter essa representação corpórea. Sobre o corpo no contexto da COVID, uma pessoa entrevistada da Anistia Internacional diz que:

O corpo é importante pelo contexto geral do movimento em si, por ser uma organização que busca por meio do ativismo, participação social, educar e levar conhecimento sobre situações de violação, acaba tendo que utilizar o corpo como mecanismo para que as pessoas visualizem que você existe, para que as pessoas se identifiquem. Inclusive nessa Pandemia deu uma diminuída nessa representação, pois não teve tantos corpos dispostos a lutar e impacta no ativismo geral, então acaba prejudicando a participação, tem pessoas que não saem, pessoas que não tem celular, ou não tem celular com qualidade de imagem e som, não tem internet, e isso acaba impactando bastante (Pessoa entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

Interessante o fato dessa fala emanar a relação intrínseca entre a presencialidade do ativismo com a força do ativismo digital. Consequentemente, como a ausência do acesso aos dispositivos digitais e à internet impacta negativamente no ativismo e também na educação.

Na sequência, o curso opta por um caminho de identificação sobre violações de Direitos Humanos na Pandemia, na esfera estatal (Figura 2). O curso promove leituras e atividades para identificar quando o Estado comete uma violação dos Direitos Humanos e quando o Estado falha nos deveres de proteção aos Direitos Humanos (Figura 3).

Figura 2 - Como reconhecer as violações de Direitos Humanos pelo Poder Público



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

Figura 3 - Mais Considerações sobre Direitos Humanos
More human rights considerations

There are numerous types and examples of human rights concerns related to COVID-19. Below you can familiarize yourself with a few more:

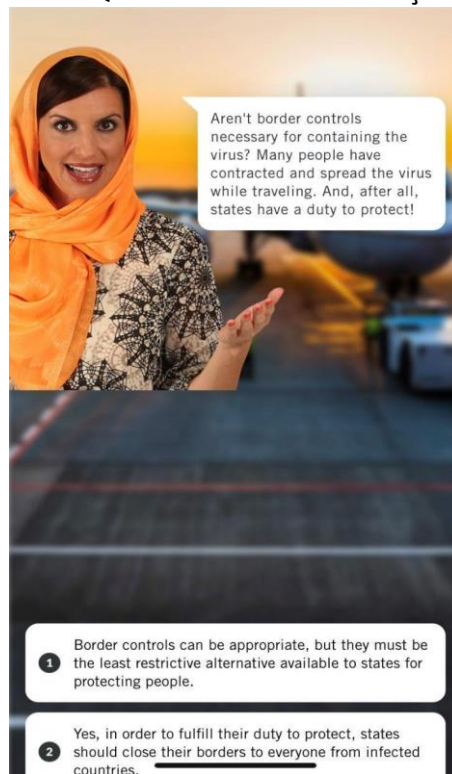


Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

As violações dos Direitos Humanos, em alguns contextos, se tornam tão corriqueiras que sem um processo que interrompa essas violências, elas não se tornam algo a ser combatido pela sociedade, mas sim algo assimilado como “natural”. Esse deve ser um dos fatores para que o material e-learning e m-learning procure exemplificar quais violações de Direitos Humanos podem ocorrer durante a Pandemia, como o Direito de buscar asilo, o Direito à informação, o

Direito à liberdade de expressão, o Direito à saúde, entre outros.

Figura 4 - Questão com Mulher Mulçumana



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

Nessa sequência de exercícios que se inicia com a temática dos limites do controle estatal das fronteiras entre países, três tipos de corpos são escolhidos para interagir com a pessoa cursista. Um corpo mulçumano feminino (Figura 4), um corpo de uma mulher asiática e um corpo de um homem negro:

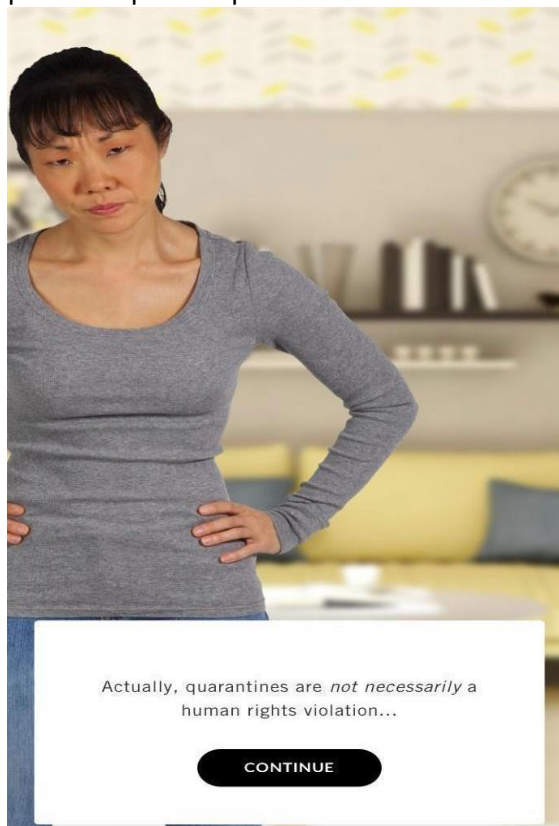
Hoje em dias as pessoas não podem ver mais sub-representadas, é uma preocupação que tá no mundo, se a gente quer agir com uma instituição conectada com o mundo. Tem um esforço, mas tem um caminho pela frente (Pessoa Entrevistada da Anistia Internacional, 2022).

Interessante essa escolha de corpos não-brancos para compor o curso de COVID. A Anistia Internacional escolhe corpos não representados majoritariamente na comunicação de massa e isso educa para um olhar de diversidade, de protagonismos de outras raciais, etnias e gêneros corpóreos. Esta escolha converge com o que vislumbramos neste artigo como o ideal conceitual da Educação em Direitos Humanos.

No curso, em cada questão, se a resposta é adequada, ou seja, ela não viola um Direito Humano, a reação do corpo humano é positiva, expressa por um sorriso. Se a resposta é inadequada, a expressão é triste ou decepcionada, com a explicação do porquê a resposta indica

uma violação ao Direito Humano (Figura 5).

Figura 5 - Exemplo de resposta equivocada no exercício com mulher asiática



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

Na referida figura 5, se optou por uma resposta que dizia que a quarentena era uma violação aos Direitos Humanos, sendo que a quarentena não é necessariamente uma violação, como comunica o curso. A quarentena é uma medida de combate à disseminação do coronavírus, eficaz em muitos países, com intuito de não ter surtos do vírus e mortes por ausência de leitos, aparelhos e profissionais de saúde para o devido atendimento.

Já na figura 6, a resposta positiva acerca da quarentena tem uma reação de aprovação da figura feminina, acompanhada da descrição de que em alguns casos a quarentena é sim uma medida que protege Direitos Humanos e não os viola. Por vezes, é preciso limitar alguns Direitos em prol de Direitos mais urgentes, como o caso do “Direito de ir e vir” ser cerceado em prol do “Direito à Saúde” e do “Direito à Vida”.

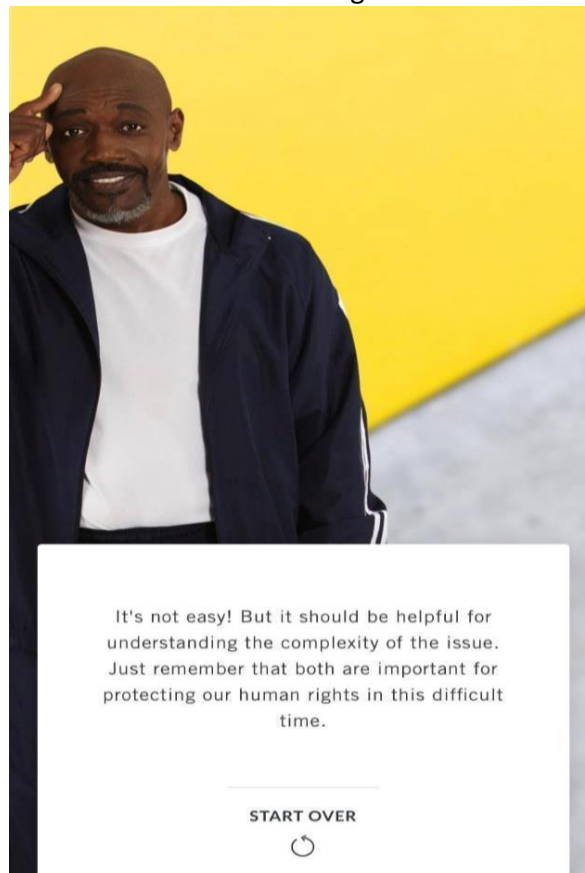
Figura 6 - Exemplo de resposta adequada no exercício com mulher asiática



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

O curso “COVID & Human Rights” promove a oportunidade de quando se erra, começar novamente, vide o indicativo de “start over” (Figura 7). Como é um curso autoinstrucional, não há competitividade, nem pressuposta colaboração com outras pessoas, ainda que seja possível fazer o curso coletivamente.

Figura 7- Começar de novo uma questão respondida errada: exercício com o corpo de um homem negro



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

Repara-se que o curso autoinstrucional possui limitações evidentes, e talvez seja recomendado para pessoas já iniciadas na determinada área ou a serem realizados com acompanhamento paralelo de uma pessoa educadora:

Apesar das deficiências das iniciativas de aprendizagem remota, alguns aspectos positivos e inovações são observados. O ensino remoto e híbrido, que se tornou uma necessidade com a chegada da pandemia, tem o potencial de transformar o futuro da aprendizagem se os sistemas forem fortalecidos e a tecnologia for mais bem aproveitada, em complemento a professores qualificados e melhor apoiados. (UNESCO and UNICEF, 2021).

Na sequência do curso, alguns exemplos de atitudes para agir pelos Direitos Humanos na Pandemia, como “Manter a Calma! (Figura 8). O curso, em seu conteúdo, varia de assuntos levemente mais complexos, como potenciais violações de Direitos Humanos promovidas pelo Estado, para orientações mais simples sobre procedimentos quanto à Pandemia. Uma opção pertinente, que pode ter atraído e ainda atrair pessoas em diferentes níveis de acesso ao conhecimento para o seu curso.

Figura 8 - “Manter a Calma” como uma ação que faz a diferença na Pandemia

Click through the slides below for some inspiration for how you can show solidarity in these circumstances:



Fonte: Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional. Acesso em 20/06/2022

Após essa etapa de indicações de boas ações pelos Direitos Humanos na Pandemia, o curso parabeniza o cursista por sua finalização e indica outros cursos para serem feitos no próprio aplicativo “Academia de Direitos Humanos da Anistia Internacional”. Existe também a possibilidade de compartilhar o curso em mídias sociais e em meios comunicacionais, como o e-mail, para que mais pessoas possam fazer este e outros cursos do aplicativo.

Considerações para o momento

Como construções, os Direitos Humanos podem ser reconstruídos com atenção maior aos grupos que são historicamente e atualmente mais oprimidos nas sociedades. Nesta pesquisa, se verificou que a Educação em Direitos Humanos exercida pela Anistia Internacional, através do curso “COVID & Human Rights”, possui interlocuções fundamentais com o Corpo e a diversidade representada através desta categoria.

Dentro desta análise, se destacou, além do Corpo, a Inclusão Sociodigital como categorias relevantes para o campo da EDH. Com os estudos em questão, o artigo considerou que o curso analisado promove uma EDH que não atende plenamente aos ideais de um mundo corporalmente inclusivo, porém há iniciativas e escolhas metodológicas notáveis, como a priorização de corpos

historicamente e contemporaneamente oprimidos.

A metodologia se mostrou adequada para as intenções iniciais deste trabalho, podendo ser alargada em outros trabalhos, para aprofundar as análises das categorias aqui em evidência, bem como ampliar a análise de outros dispositivos digitais da Anistia Internacional que promovem a EDH.

O caráter anônimo conferido às pessoas entrevistadas forneceu maior liberdade para que nas entrevistas se fosse alcançado um conteúdo mais próximo do que idealizamos como “verdade”. No entanto, por terem sido entrevistas virtuais, a análise corpórea se mostrou prejudicada, tendo o artigo focado de fato nas palavras proferidas e não na forma em que elas foram comunicadas verbalmente ou corporalmente.

Se considera para o momento que a relação dos pressupostos da Educação em Direitos Humanos da Anistia Internacional com o Corpo e a Inclusão Sociodigital em destaques, deve ser ainda mais estudada, pois a EDH é fruto de lutas e saberes históricos de grupos oprimidos. Se verificou que o curso sobre COVID e Direitos Humanos possui o DNA da EDH, podendo ter ainda maior inclusão aos corpos surdo-mudo ou cegos, com maior acessibilidade, além da disponibilização de mais idiomas possíveis para as pessoas que tivessem interesse no curso.

O curso “COVID & Human Rights” promove a relação dos Direitos Humanos com a COVID, comunica esperança e boas notícias sobre o combate ao vírus, descreve as obrigações estatais frente à Pandemia do Coronavírus, quais seriam as potenciais violações de Direitos Humanos que podem ocorrer na pandemia e como agir em prol dos Direitos Humanos na Pandemia.

Dentro do referido curso, com a discussão sobre EDH, Corpo, pontuamos que os aspectos destacados no artigo para serem considerados para a devida Inclusão Sociodigital são de difícil alcance para um curso autoinstrucional como o curso aqui analisado, pois a consideração das realidades locais, o acesso à alimentação, o acesso à saúde, o acesso a algum dispositivo digital, acessibilidade, o acesso à internet não são garantidos pelo curso e tampouco pela organização transnacional. Seria improvável, inclusive dar conta de todos esses aspectos, sendo uma organização desta natureza.

No curso, o corpo é amplamente utilizado, com diversidades de gênero, etnicidade e raça, portanto o aspecto da diversidade corpórea é aqui alcançado. As emoções expressas pelos corpos também ganham destaques, reforçando a interatividade com a pessoa cursista, algo importante em um curso online e auto-instrucional. Educar através das tecnologias é uma arte, essencialmente complexa, que possui mais camadas para dar conta quando pensamos no contexto Pandêmico e no aspecto da Inclusão Sociodigital, portanto este artigo não esgota o

assunto, mas colabora com o avanço teórico acerca dos referidos campos aqui estudados.

Referências

AMADO, João. **Manual de investigação qualitativa em educação**. Coimbra: imprensa da universidade de Coimbra, 2013.

BAUER, M. “Análise de conteúdo clássica: uma revisão”. In: Bauer, M. W. Gaskell, G. (ED.). **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som um manual prático**. 7 Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.189-217.

BONI, V; QUARESMA, S. “Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais”. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v. 2, n. 1, p. 68- 80, jan./jul., 2005.

BOVO, C. **Anistia Internacional: roteiros da cidadania-em-construção**. 1a. ed. São Paulo. Annablume - Co-edição FAPESP, 2002. v. 1. 315p.

CLAUDE, Richard P.; ANDREPOULOS, George. (Orgs.). **Educação em direitos humanos para o século XXI**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência, 2007, p.1-865.

DAMASCENO, H. L. C. ; NEVES, B.C. ; SILVA, R. N. **Práticas leitoras em E-readers: um estudo do tipo etnografia virtual**. Revista Estudos Aplicados em Educação, v. 5, p. 8-20, 2020.

LATHER, P. **Research as praxis**. Harvard Education Review, 56, 257-277, 1986.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**. Antropologia e sociedade - Campinas, SP, Papirus, 2003.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

PEDRÓ, Francesc. **A tecnologia e as transformações na educação**. Documento básico. UNESCO, **Cooperação Representação Brasil**. Fundação Santillana. 2016. Disponível em: https://www.fundacionsantillana.com/PDFs/santillana_LAC150216_Portugues.pdf. Acesso em: 30/11/2022.

SADER, E. “Contexto histórico e educação em direitos humanos no Brasil: da ditadura à atualidade”. In: **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teóricos metodológicos**. João Pessoa, Editora UFPB. 2007.

SANTOS, B. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. 1.ed. --Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SILVA, M. **Do corpo objeto ao sujeito histórico: perspectivas do corpo na história da Educação brasileira**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2020. v. 1. 295p.

UNESCO and UNICEF, The World Bank. **The State of the Global Education Crisis: A Path to**

Recovery. Washington D.C., Paris, New York: The World Bank, UNESCO, and UNICEF, 2021.
Disponível em: [World Bank Document](#). Acesso em 24/01/2022.

ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. “A linha do tempo da educação em direitos humanos”. In: RODINO, Ana Maria; TOSI, Giuseppe; FERNANDEZ, Mónica Beatriz; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. (Org.). **Cultura e Educação em Direitos Humanos na América Latina**. 1 ed. JOÃO PESSOA: Editora da UFPB, 2014, v. 1, p. 29-60.

Milagre que se fez:

Reflexões sobre cartas e bilhetes ex-votivos para a saúde

*José Cláudio Alves de Oliveira*¹
*Alexandra Santos Ribeiro*²

Submetido em: 29/04/2024

Aceito em: 03/06/2024

RESUMO

A gênese do termo ex-votos remonta aos povos gregos e romanos e traz em sua semântica o reconhecimento de fé, sendo materializado nas peças que simbolizam o agradecimento de uma graça alcançada, em muitos casos referentes à cura de uma doença. Os ex-votos podem se apresentar de diversas formas. Entretanto, este artigo objetiva analisar alguns aspectos das cartas e bilhetes ex-votivos pesquisados através do projeto Ex-votos do Brasil, que visa identificar e catalogar a vasta tipologia dos ex-votos brasileiros. O recorte, aqui, se justifica por trazer elementos advindos de um processo Folkcomunicação e linguístico, com bases teóricas que fundamentam a importância e a força que o ex-voto tem como medium.

PALAVRAS-CHAVE

Ex-votos; Saúde; Cura; Folkcomunicação.

¹ Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil (2004). Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil (2023). Pós-doutorado em Comunicação e Tecnologias, pela UMinho, Portugal (FAPESB BOL2757/2012, CAPES BEX18009/12-3) (2012). Pós-doutorado PNPd/CAPES em Ciência da Informação na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) (88882.317832/2013-01) (2019). Professor Associado IV do Departamento de Museologia da UFBA. Professor permanente dos Programas de pós-graduação em Ciência da Informação (PPGCI) e Museologia da UFBA (PPGMUSEU). Pesquisador do CNPq. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Museologia da UFBA (PPGMUSEU). Coordenador do Núcleo de Pesquisa dos Ex-votos. Participou como membro da Comissão de Área Interdisciplinar da Capes.

² Graduada em Letras pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, Mestranda em Museologia na UFBA. Experiência na área de Linguística, com ênfase em Linguística Cognitiva. Pesquisa os Ex-votos Biográficos no Santuário do Senhor Bom Jesus do Bomfim, em Salvador, Bahia. É integrante do Grupo de Estudos sobre os Cibermuseus e do Núcleo de Pesquisa dos Ex-votos.

Miracle that was taken: reflections on ex-votive letters and tickets for health

ABSTRACT

The genesis of the term ex-votos dates to the Greek and Roman people and brings in its semantics the recognition of faith, being materialized in pieces that symbolize gratitude for a grace achieved, in many cases referring to the cure of an illness. Ex-votos can present themselves in diverse ways. However, this article aims to analyze some aspects of the ex-votive letters and notes researched through the Ex-votos do Brasil project, which aims to identify and catalog the vast typology of Brazilian ex-votos. The focus here is justified by bringing elements arising from a Folkcommunicational and linguistic process, with theoretical bases that substantiate the importance and strength that the ex-voto has with the medium.

KEY-WORDS

Ex-votos; Health; Healing; Folkcommunication.

Milagro que se realizó: reflexiones sobre las cartas exvotivas y los boletos por la salud

RESUMEN

La génesis del término exvotos se remonta al pueblo griego y romano y trae en su semántica el reconocimiento de la fe, materializándose en piezas que simbolizan el agradecimiento por una gracia conseguida, refiriéndose en muchos casos a la curación de una enfermedad. Los exvotos pueden presentarse de diferentes maneras. Sin embargo, este artículo tiene como objetivo analizar algunos aspectos de las cartas y notas exvotivas investigadas a través del proyecto Exvotos do Brasil, que tiene como objetivo identificar y catalogar la amplia tipología de exvotos brasileños. votos. El enfoque aquí se justifica por traer elementos surgidos de un proceso comunicacional y lingüístico folklórico, con bases teóricas que fundamentan la importancia y fuerza que tiene el exvoto ante los medios de comunicación.

PALABRAS-CLAVE

Exvotos; Salud; Curación; Comunicación popular.

Introdução

A prática de ex-votos remonta à Antiguidade greco-romana e ainda hoje está presente nos grandes Santuários religiosos. De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, o termo "ex-voto" significa Imagem, quadro, ou objeto, em madeira ou em cera, que se coloca em capela ou igreja, para comemorar um voto ou uma graça alcançada. Ou seja, os objetos ex-votivos são resultantes de um compromisso feito pelo devoto ao santo; e quando isso acontece, ele apresenta um ex-voto em gratidão pela graça alcançada. Portanto, o ex-voto é um símbolo da fé, expresso através de múltiplas formas, como testemunho por uma graça ou desejo alcançado.

Na nossa compreensão, e aqui baseados no campo da folkcomunicação, o ex-voto é um *medium* que testemunha fatos e acontecimentos, narrados por um "agraciado" de alguma santa ou santo, ou até mesmo de um deus, e que leva à sociedade como forma informacional e divulgadora daquilo que foi ocorrido e que teve "a mão divina".

No passado, eram os próprios fiéis que criavam os ex-votos. Hoje em dia, a maior parte é feita sob encomenda por artesãos, conhecidos como "milagreiros", os quais os moldam conforme o milagre a pedido do devoto. Outro método de produção dos ex-votos é em série, feitos em pequenas e médias empresas, a exemplo dos tradicionais ex-votos em parafina. Falamos dos tradicionais, já estereotipados em suas formas, porque o ex-voto pode ter formatos diversos, cuja configuração está implicada na fé de cada pessoa. Com isso, objetos industrializados, manufaturados, orgânicos etc., podem vir a ser um ex-voto.

Os motivos de entrega dos ex-votos - desobrigação do voto - são variados. De acordo com Ferguson (1999), a causa mais comum é a gratidão pela recuperação da saúde e pela sobrevivência de acidentes. Os ex-votos oferecidos por fiéis em momentos de doença geralmente são representações simbólicas de figuras e expressões humanas marcadas pela dor, doença e sofrimento, feitas com base nas características únicas e nos aspectos peculiares do milagre.

Os ex-votos refletem a natureza humana perante as suas limitações, fragilidades físicas e mentais, esperanças e a ênfase na finitude da vida. Eles testemunham a ligação entre os mistérios que há na humanidade e o mistério divino, entre o visível e o invisível e representam,

artisticamente, a realidade transcendental, e proporcionam forma material e representação das cenas que se crê como o momento do milagre.

A saúde e a fé têm se entrelaçado ao longo das diferentes culturas, deixando um legado de artefatos e obras que constroem narrativas socialmente compartilhadas e estéticas que, em algumas ocasiões, atravessam gerações. Neste contexto, o foco, aqui, está em apresentar e discutir as cartas de agradecimento pela saúde como fontes valiosas para compreender a dinâmica histórico-social, sendo elas fontes ricas para explorar o passado a nível local, regional e nacional.

Ao longo da história, as concepções sociais sobre saúde e doença sempre foram influenciadas por uma variedade de saberes e conhecimentos populares. Em civilizações antigas, a percepção estava impregnada de crenças mágicas, onde a doença era atribuída a forças sobrenaturais fora do controle do indivíduo, e o tratamento envolvia rituais religiosos (Sevalho, 1993; Volich, 2000). A saber, os mesopotâmicos acreditavam que a origem das enfermidades residia na possessão por demônios, e a cura dependia do exorcismo dos possuídos (Sevalho, 1993).

Os egípcios começaram a considerar a influência natural na saúde e doença:

"Admitiam a existência de um princípio, 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).

Os gregos receberam dessa cultura certa tradição de relacionamento natural com a saúde e doença, ainda presente em sociedades sem acesso aos avanços da medicina contemporânea e suas consequências na forma como vivenciam sua própria saúde (Foucault, 1984), além de manterem, junto com a adoção das práticas modernas de cuidado, os conhecimentos populares embasados em sistemas de crenças e cerimônias.

Na prática ex-votiva, a enfermidade e a cura são atribuídas ao sagrado, não enfatizando qualquer implicação subjetiva na experiência psicológica, já que é o poder divino - externo e superior ao sujeito suplicante - que acolhe o indivíduo doente, cuidando de suas feridas e decidindo sobre a cura. Segundo Barros (1977), Frade (2006) e Oliveira (2017), a escassez de recursos materiais e culturais intensifica a prática das promessas e da espera por milagres, principalmente em comunidades desprovidas de acesso a políticas de saúde e educação,

contribuindo para a predominância de atitudes sociais fundamentadas em uma visão mágica do mundo.

Considerando a ineficácia das políticas de atenção básica (Ministério da Saúde, 2006) que não contemplam outras formas de representar os processos de saúde e doença, compreendemos que os conhecimentos e práticas populares disponíveis são em muitos casos, meios de intervenção na área da saúde. Na ausência desses saberes e práticas da medicina convencional, por exemplo, restam à eficácia das crenças, responsáveis por moldar maneiras de se integrar socialmente na família e na comunidade. Em situações existenciais que nos aproxima cada vez mais da finitude e da morte, a prática religiosa cria um espaço subjetivo capaz de acomodar as adversidades humanas em que o sagrado atribui significado às experiências individuais e coletivas, especialmente em relação ao sofrimento como nos casos de doenças.

Saúde e fé: uma relação de vida

O ser humano é um complexo e único, cuja natureza humana é formada por elementos interconectados e interdependentes nos campos social, biológico, psicológico e espiritual. Assim, qualquer dano em um desses aspectos afetará a saúde integral da pessoa (Huf, 2002; Ferraz, 1997; Wilber, 2006).

A maioria das doenças deve ser avaliada sob diferentes perspectivas: física (incluindo o uso de medicamentos e cirurgias), interna (considerando emoções e atitudes psicológicas), cultural, religiosa e mundial (envolvendo a percepção da doença, a interação entre profissionais de saúde e pacientes, a postura das famílias e os valores culturais afetados pela doença), assim como aspectos sociais e econômicos (como seguros de saúde e sistemas de assistência social). Cada uma destas dimensões abarca os níveis físico, emocional, mental e espiritual da pessoa (Wilber, 2006).

Historicamente a humanidade tem reverenciado algo além de sua compreensão racional, o qual, de forma instintiva e intuitiva, tem influenciado na construção de conhecimento, práticas, crenças e valores em diversas culturas, sob a influência do contexto sociocultural, político e histórico.

A religiosidade surge diante da incompletude do ser humano. Ela possui uma dimensão institucional e satisfaz a necessidade do indivíduo em transcender a realidade crua, seja através

da adoração a uma divindade específica, ao poder da natureza, à prática da caridade, à veneração de imagens de santos (Alves, 1986; Sommerhalder, 2006). Portanto, a estrutura sociocultural das sociedades, no contexto da religiosidade, influencia a compreensão, os conhecimentos e as práticas no tratamento de problemas de saúde de maneira singular, a saber:

“(...) é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica, que nas pessoas acordam os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas, aquele que reza e súplica sem saber direito a quem (...)” (Alves, 1986, p. 11).

Nota-se, portanto, que diante a um diagnóstico de doenças grave, o indivíduo confronta a ideia da própria morte, ele sente a necessidade de dar um sentido, um significado à sua existência, muitas vezes encontrando isso por meio da espiritualidade (Rocha; Fleck, 2004). E nesse caminho, vale ressaltar, diversas manifestações religiosas que ocorrem por todo o Brasil, podemos destacar algumas, como o Círio de Nazaré, no Norte, a festa do Padre Cícero e do Bom Jesus da Lapa, no Nordeste, a celebração de Nossa Senhora dos Navegantes, no Sul, a de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, entre muitas outras. Em Goiás, por exemplo, há uma significativa presença da religiosidade católica, com destaque para a festa do Divino Pai Eterno em Trindade, que atrai uma grande participação popular e tem impacto significativo no contexto socioeconômico da região.

Estes eventos congregam milhares de indivíduos que expressam sua religiosidade e raízes culturais e históricas, buscando agradecer santos, divindades e Deus por benefícios materiais, espirituais e de saúde que fogem à resolução da medicina biologicista. Evidenciam-se demonstrações de fé e devoção através de peregrinações extensas, participação em novenas, missas e oferendas de objetos como forma de cumprir promessas feitas pelo auxílio recebido da entidade superior, neste contexto que aqui trazemos e ilustramos com as cartas ex-votivas.

As enfermidades e as cartas ex-votivas

Sob uma perspectiva comunicacional, as cartas e bilhetes ex-votivos são portadores de mensagens e informações, estejam eles digitados, manuscritos ou datilografados. É possível analisar questões como gramática, discurso e explorar tópicos divulgados nas salas de milagres,

que revelam aspectos individuais e temas que destacam as relações sociais. O ex-voto não tem sua origem na escrita, o que seria dizer relevos, pergaminhos ou papiros na antiguidade. Sua criação inicial está associada às esculturas de membros do corpo humano, enquanto a escrita surgiu, muito após, no período renascentista como complemento às pinturas, quando quadros ex-votivos traziam, no plano inferior ou lateral direito, da composição, legendas descrevendo a graça.

No Brasil, entre os séculos XVI e XVII, o ex-voto foi introduzido por meio das tábuas ex-votivas, especialmente presentes em Minas Gerais e em Angra dos Reis (Figura 1). A região Mineira se destaca, quantitativamente, como o principal polo dos ex-votos pictóricos, sob o nome de Tábuas Votivas Mineiras.

Pequenas placas ex-votivas, em madeira, trazem nas suas legendas, mesmo que com alguma perda de informação, as descrições das graças obtidas pelo crente, a exemplo do “*Milagre que fez o glorioso São Benedito a Procopio filho de Eugenia, estando m.to mal de sarampo que ficou m.to perigoso sua Mãe, apegandoce com o glorioso santo, ficou melhor o menino. Anno de 1864*”. (Figura 1)

Figura 1 - Tábua ex-votiva a Procopio. Angra dos Reis, Rio de Janeiro

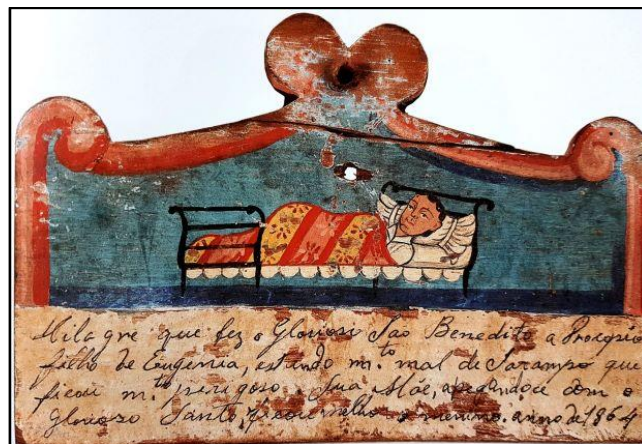


Foto: José Cláudio Alves de Oliveira

A composição mostra Procopio acamado, sozinho num espaço que não traz qualquer fonte decorativa, cujo plano figurativo é chapado em tonalidade azul. O enfermo, de cor parda e cabelos pretos, encontra-se deitado com cabeça encostada ao travesseiro branco, está

coberto com um cobertor nas tonalidades laranja e vermelha. A cama é do estilo metal, em tonalidade preta. (Oliveira, 2022, p. 40)

Procopio, filho de Eugenia teve a sua cura do sarampo a partir da fé depositada, por ele, a São Benedito. O ex-voto testemunha o tipo de doença, a natureza em que se encontrava a pessoa, a época e até mesmo o lugar. Um *medium*, como traz Beltrão (1980), que explicita fatores escondidos das pessoas mais simples da sociedade, e que podemos, aqui, expandir para fatores da memória coletiva, para a continuidade de uma tradição, esteja ela evocando a saúde ou outro ganho na vida.

Com o avanço das tecnologias da comunicação, especialmente da fotografia, os ex-votos pictóricos tornaram-se raros no Brasil a partir dos anos 1950. No entanto, eles continuam sendo amplamente cultuados em Portugal, México e Itália. Na primeira metade do século XX, por volta dos anos 1950, os fotógrafos começaram a ocupar o lugar dos artistas que desenhavam *milagres*, apresentando imagens de fiéis doentes, mas curados em leitos hospitalares ou em suas próprias camas. Sem precisar de palavras, essas fotos demonstravam a redenção após o cumprimento da promessa feita.

Na década de 1950, muitos exemplares de ex-votos fotográficos já vinham com bilhetes anexados ou com a escrita no verso do papel fotográfico à época em branco e preto, quando trazia ali a narrativa do acontecimento, em grande parte casamentos, batismos e formatura; mas também com pessoas fotografadas em seus leitos de hospitais, recuperando-se de cirurgia, ou nos exemplos dos acidentes, com os carros batidos, destroçados, e pessoa, salva, narrando em escrita o ocorrido. (Figura 2)

Figura 2 – Carta e fotografias. Santuário de Matosinhos, MG



*Agradeço ao Sr Bom Jesus
Uma graça recebida em maio de 1971
Quando meu filho Jair Sofreu um acidente de automóvel batendo com a camioneta, a qual ficou
totalmente destruída
E ele ficando muito machucado
Recuperando-se por um verdadeiro milagre por uma graça do Sr Bom Jesus.
Sua mãe Maria Garcia Neto.
De Paraiso Garci M. G.*

Foto: Projeto Ex-votos das Américas: etapa América do Sul

No exemplo da figura 2, fotografias de um acidente, e um bilhete da senhora Maria Garcia, de Minas Gerais, que agradece ao senhor Bom Jesus, pela salvação do seu filho, Jair, acidentado em um desastre de carro, e se recupera no hospital. O cuidadoso bilhete é cercado pelas pequenas fotografias em branco e preto, que detalham o acidente automobilístico em 1971, numa das fotos o carro completamente destruído, e outra fotografia com o filho hospitalizado, num leito de hospital onde teria a sua recuperação. O bilhete especifica o período

do acidente, não demarcando o dia. E tem o zelo em demonstrar, como em uma carta comum, a origem e autoria e os cuidados médicos em imagem e o seu reforço, em texto, com a fé em atenção à saúde do corpo que passava pelo sofrimento, mas que dava os sinais da recuperação.

É a partir da década de 1950 que a multiplicidade de ex-votos dispostos pelas salas de milagres em todo o país já mostrava a presença de fé das pessoas, seus anseios, história de vida, em formatos que não se restringia a pinturas, fotografias e esculturas. Os ex-votos aparecem, naquela década, em representações do corpo humano em cera, as fotografias saltam em um quantitativo maior, objetos de uso cotidiano, bilhetes, cartas, roupas, adereços passam também a fazer parte dos acervos criados pelo povo, e entre eles bilhetes e cartas, em formatos manuscritos e datilografados, ganham presenças. São testemunhos do elo entre o humano e o sagrado e se remetem as memórias coletivas.

As cartas e bilhetes vão ganhando contornos com o tempo. De manuscritos a datilografados e desses aos digitados na década de 1990. E nesse caminho, os manuscritos e digitados suplantaram os datilografados devido à ótica dos tempos, quando a máquina de datilografar torna-se mais rara para a escrita. Hoje em dia observamos os manuscritos em maior volume, posto que eles vêm em alguns momentos: singular, quando apenas ele é trazido em sua forma em papel de caderno ou uma folha A4; em uma folha qualquer rasgada; no verso de uma fotografia; ao lado ou no verso de um convite ou de um resultado de exame médico, como trazemos na figura 3.

Figura 3 – Bilhete ex-votivo. Senhor do Bomfim – Bahia

DATA ATEND.: 01/06/2009 DATA DO LAUDO: 16/06/2009

Material: 01 coloração especial + 04 peças: Fragmentos de corpo, antro e fundo gástricos + pesquisa de H.pylori.

Dados Clínicos: 1. Biópsia de corpo e antro para pesquisar H.pylori.
2. Biópsia de lesão gástrica elevada, séssil, com sinal de tenda presente, rósea com mucosa normal, de cerca de 0,3 mm em fundo gástrico - Lesão submucosa?

Suspeita Diagnóstica: Cid: K29.7.

MACROSCOPIA: Em separado:
(1) corpo e antro: recebidos em formol, 04 fragmentos irregulares de tecido branco e elástico, medindo o maior 0,3 x 0,2 x 0,2cm.
(2) fundo: recebidos em formol, 03 fragmentos irregulares de tecido branco e elástico, medindo o maior 0,3 x 0,2 x 0,2cm.

Secções: (1) 04 (todo material incluído)
(2) 03 (todo material incluído)

MICROSCOPIA: O exame histológico permite firmar o(s) seguinte(s) diagnóstico(s):

DIAGNÓSTICO: 1) GASTRITE CRÔNICA QUIESCENTE MUITO DISCRETA
A pesquisa de H.pylori foi negativa
2) MUCOSA GÁSTRICA DE CORPO/FUNDO NOS LIMITES DA NORMALIDADE HISTOLÓGICA
A pesquisa de H.pylori foi negativa

FA/rif

Dr. Paulo R.F. Athanasio
Creneb 5155

Agradeço ao Nosso Senhor do Bomfim graças alcançadas. Obrigado meu glorioso e saudoso Senhor do Bomfim. estou muito grata, muito obrigado, estou feliz os meus exames todos negativos
ASS. EGB

"Agradeço ao Nosso Senhor do Bomfim graças alcançadas. Obrigado meu glorioso e saudoso Senhor do Bomfim. estou muito grata, muito obrigado, estou feliz os meus exames todos negativos
ASS. EGB"

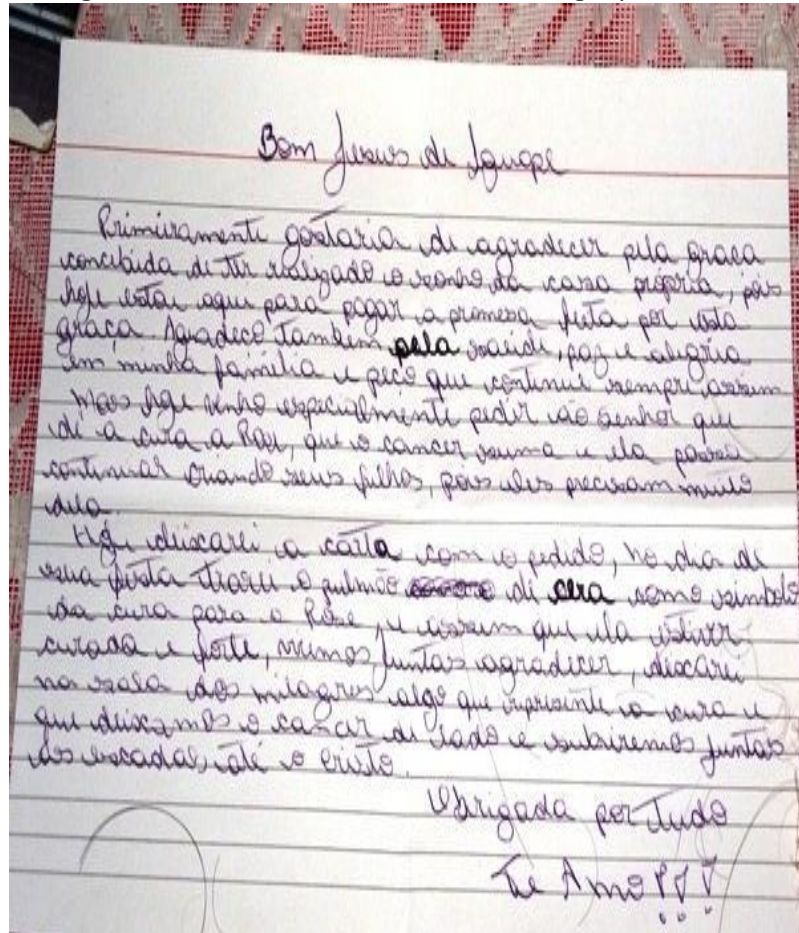
Fonte: Projeto Ex-votos do Brasil

O exemplo supracitado, documentado no Senhor do Bomfim (Figura 3) é uma ilustração de que o testemunho ex-votivo demonstra a aproximação ao tema *doença e saúde*, explicitada diante da cura, como demonstra neste bilhete anexado ao exame com resultado negativo a bactéria H. pylori que causa úlceras no estômago e nos intestinos. Essa situação representa de forma sucinta o discurso de gratidão por uma graça alcançada, características que caracterizam a escrita ex-votiva com a genuína intenção de também alcançar a compreensão do público.

O ex-voto biográfico, exposto aos olhares de curiosos, comprova sua confiabilidade como meio de uma aproximação de uma sensibilidade, que englobam características íntimas e

coletivas, expondo valores culturais e narrando histórias de vida que refletem a identidade do local, da região e do país. Através da narrativa, percebe-se a predominância de cartas e bilhetes escritos à mão, talvez devido à economia, rapidez e praticidade na composição de narrativas, como na carta ex-votiva documentada no santuário de Iguape, São Paulo, ilustrada na figura 4.

Figura 4 – Carta ex-votiva. Bom Jesus de Iguape – São Paulo



Bom Jesus de Iguape

Primeiramente gostaria de agradecer pela graça concebida de ter realizado o sonho da casa própria, pois hoje estou aqui para pagar a promessa feita por esta graça. Agradeço também pela saúde, paz e alegria em minha família e peço que continue sempre assim mas hoje venho especialmente pedir ao Senhor que dê a cura a Rose, que o câncer suma e ela possa continuar criando seus filhos, pois eles

precisam muito dela.

*Hoje deixarei a carta com o pedido, no dia de
sua festa trarei o pulmão de cera como símbolo
de cura para a Rose, e assim que ela estiver
curada e forte, viremos juntas agradecer,
deixarei na sala dos milagres algo que
represente a cura e deixamos o câncer de
lado e subiremos juntas as escadas até o Cristo.*

Obrigada por tudo

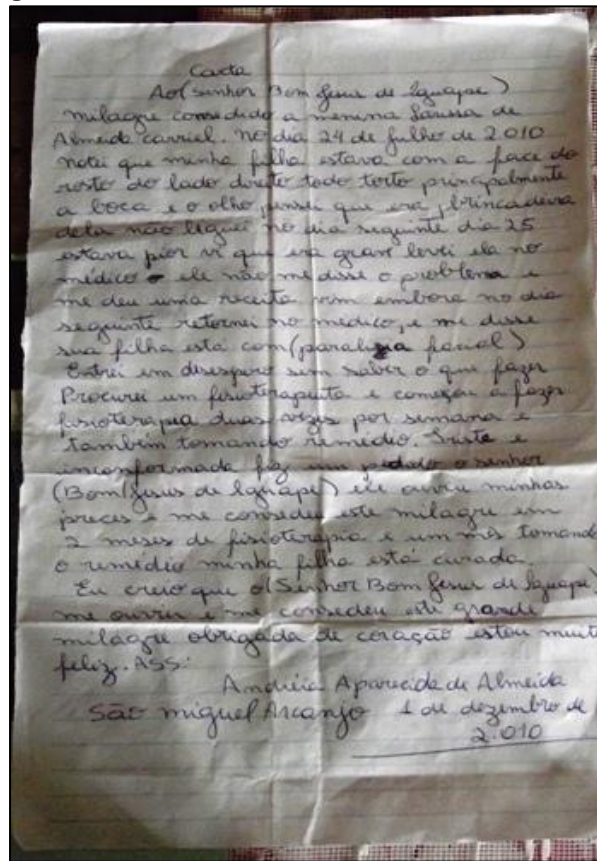
Te amo!!

Fonte: Projeto Ex-votos do Brasil

Até a década de 1980, essa tipologia ex-votiva ainda era de cartas e bilhetes datilografados. Vale dizer que a preocupação com a gramática e a linguagem é secundária diante da intenção de expor uma causa, um problema ou um momento. Um exemplo ilustrativo é o agradecimento e, ao mesmo tempo, o pedido expresso por um membro da família. Na parte identificada como 'pedido', percebe-se a preocupação com a proteção que Bom Jesus do Iguape pode oferecer à Rose em seu diagnóstico de câncer (Figura 4), em sua narração de vinte linhas cursivas em esferográfica azul.

É também do santuário de Iguape o ex-voto que traz a carta manuscrita em quinze linhas cursivas em uma folha de pautas, escrita em esferográfica azul, com a história da *menina Larissa de Almeida Carriel* (Figura 5), *acometida de paralisia facial*, após consulta e diagnóstico médico, a sua mãe *se apegou ao santo* e dedicou a cura da menina, embora, também, revelando na carta os cuidados médicos que a Larissa teve.

Figura 5 – Carta ex-votiva. Senhor Bom Jesus de Iguape



“Carta Ao (Senhor Bom Jesus de Iguape)

Milagre consedido a menina Larissa de Almeida Carriel. No dia 24 de julho de 2010 notei que minha filha estava com a face do rosto do lado direito todo torto principalmente a boca e o olho. Pensei que era, brincadeira dela não liguei no dia seguinte dia 25 estava pior vi que era grave levei ela no médico ele não me disse o problema e me deu uma receita vim embora no dia seguinte retornei no médico, e me disse sua filha está com (paralisia facial) Entrei em desespero sem saber o que fazer Procurei um fisioterapeuta e começou a fazer fisioterapia duas vezes por semana e também tomando remédio. Triste e inconformada fiz um pedido o senhor (Bom Jesus de Iguape) ele ouviu minhas preces e me consedeu este milagre em 2 meses de fisioterapia e uês tomando o remédio minha filha está curada. Eu creio que o (Senhor Bom Jesus de Iguape) me ouviu e me concedeu este grande milagre obrigada de coração estou muito feliz. ASS:

Andréia Aparecida de Almeida
São Miguel Arcanjo 1 de dezembro de 2010”

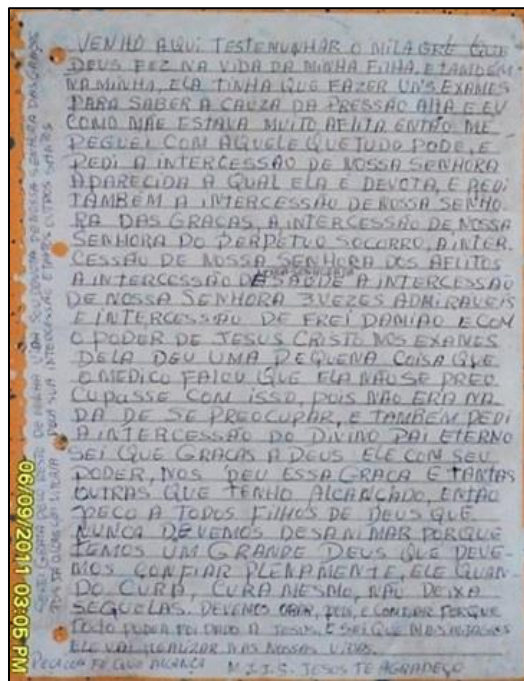
Fonte: Projeto Ex-votos do Brasil

Outras características comunicacionais marcantes que sobressaem na maioria das cartas e bilhetes ex-votivos são a ortografia, a fonética e o uso de termos da linguagem coloquial que deixam em evidência o nível de escolaridade e traço cultural do “pagador da promessa”. As narrativas são redigidas em geral na terceira pessoa, com sintaxes nem sempre claras, num vocabulário popular e sem ortografia formal.

É importante assinalar que tudo isso mostra a espontaneidade, e provoca a simpatia de quem contempla os ex-votos biográficos, notadamente quando o pesquisador ou a pesquisadora da temática percebe a linguagem regional do Nordeste, do Norte, do Sudeste ou outra região brasileira. Ademais, mostra que, no universo comunicacional dos ex-votos, mesmo a gramática “errada” traz a compreensão ao observador, (LUHMANN, 1992), como se percebeu na carta da mãe da Larissa a Andréia (Figura 5).

Outro ex-voto biográfico (Figura 6), assinado com as iniciais M.J.J.S., narra a história da filha da autora (ou autor), que fornece à carta ex-votiva palavras de sucesso e em geral é bastante objetivo. Ao mesmo tempo, as palavras, trazidas em caixa-alta, são usadas como recurso prático da composição, para tecer uma informação mais precisa do fato ocorrido, do nome dos padroeiros, da enfermidade, do estado do convalescido.

Figura 6 – Cartas ex-votivas. São Joaquim Do Monte – Pernambuco



“Venho aqui testemunhar o milagre que Deus fez na vida a minha filha, e também na minha, ela tinha que fazer uns exames para saber a causa da pressão alta e eu como mãe estava muito aflita então me peguei com aquele que tudo pode e pedi a intercessão de nossa senhora das graças a intercessão de nossa senhora do perpetuo socorro, a intercessão de nossa senhora dos

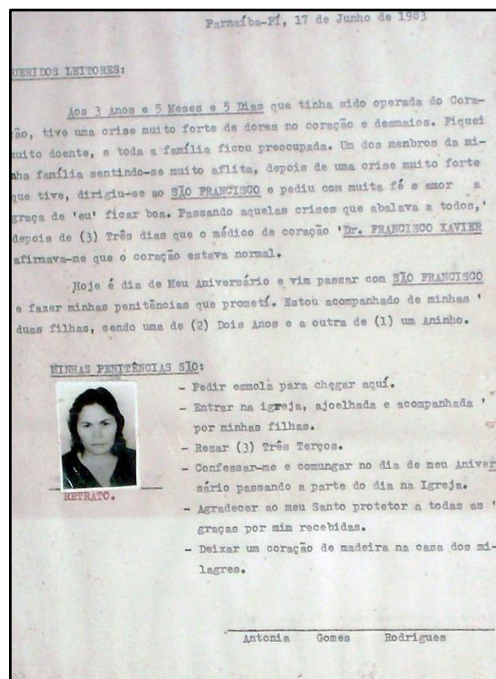
*afritos, a intercessão de nossa senhora da saúde
a intercessão de nossa senhora 3 vezes
admiráveis e intercessão de frei damiao e com o
poder de jesus cristo nos exames dela deu uma
pequena coisa que o médico falou que ela não se
preocupasse com isso, pois não era nada de se
preocupar, e também pedi a intercessão do
divino pai eterno sei que graças a deus ele com
seu poder, nos deu essa graça e tantas outras
que tenho alcançado, então peço a todos filhos
de deus que nunca devemos desanimar porque
temos um grande deus que devemos confiar
plenamente, ele quando cura, cura mesmo, não
deixa sequelas. Devemos orar, pedi, e confiar
porque todo poder foi dado a jesus, e sei que
mais milagres ele vai realizar nas nossas vidas.
Peça com fé que alcança
M.j.j.s. jesus te agradeço.”*

Fonte: Projeto Ex-votos do Brasil

Cabe assinalar uma preocupação pela caligrafia. Como também, o predomínio da palavra “intercessão”, sempre em menção ao “milagre que fez” tal santo após fulano ter invocado o pedido àquele padroeiro em um difícil momento; e a referência aos padroeiros protetores. Em sua narrativa, traz o esforço e a percepção de que olhares iriam ver o seu testemunho fixado na sala de milagres, como é percebido: “*Ele vai realizar nas nossas vidas. Peça com fé que alcança*”. Certamente que ela percebera a importância que aquela história teria, não somente com um padroeiro, mas com a sociedade.

Trazemos no exemplo a seguir, um ex-voto que apresentamos em livros, em congressos e em artigo, e que para nós é um dos maiores exemplos de ex-voto biográfico, não somente por retratar a saúde, mas porque ele se dirige, primeiramente, ao público. O ex-voto da senhora Antônia é exemplo do que o Luiz Beltrão tratou em sua tese como *medium da cultura popular*. (Figura 7).

Figura 7 – Carta ex-votiva. São Francisco das Chagas - Canindé, Ceará



Parnaíba-Pí, 17 de Junho de 1983

Queridos leitores:

Aos 3 anos e 5 Meses e 5 Dias que tinha sido operada do Coração, tive uma crise muito forte de dores no coração e desmaios. Fiquei muito doente, e toda a família ficou preocupada. Um dos membros da minha família sentindo-se muito aflita, depois de uma crise muito forte que tive, dirigiu-se ao SÃO FRANCISCO e pediu com muita fé e amor a graça de 'eu' ficar boa. Passando aquelas crises que abalava a todos, depois de (3) Três dias que o médico de coração Dr. FRANCISCO XAVIER afirmava-me que o coração estava normal.

Hoje é dia de Meu Aniversário e vim passar com SÃO FRANCISCO e fazer minhas penitências que prometi. Estou acompanhado de minhas duas filhas, sendo uma de (2) Dois Anos e a outra de (1) um Aninho.

Minhas penitências são:

Pedir esmola para chegar aqui.

Entrar na igreja, ajoelhada e acompanhada por minhas filhas. Rezar (3) Três Terços.

Confessar-me e comungar no dia de meu Aniversário passando a parte do dia na Igreja.

Agradecer ao meu Santo protetor a todas as graças por mim recebidas. Deixar um coração de madeira na casa dos milagres.

Antonia Gomes Rodrigues

Fonte: Projeto Ex-votos do Brasil

O ex-voto supracitado, da senhora Antônia Gomes Rodrigues, exemplifica perfeitamente a prática ex-votiva dedicada à saúde. Datilografado e com sua foto 3x4 colada ao lado, Antônia se dirige aos presentes na sala de milagres em Canindé, Ceará. Ela tem consciência de que muitas pessoas irão ver o seu ex-voto. Por isso, ao se comunicar, não se

direciona diretamente a São Francisco das Chagas, o padroeiro de Canindé, mas sim às pessoas: "Queridos Leitores". Sua intenção é compartilhar com o público as suas penitências e sacrifícios para chegar até o santuário. Isso ilustra claramente o processo comunicativo entre o fiel, o espaço da sala de milagres e os espectadores presentes, além de, claro, mostrar a graça alcançada com o restabelecimento da sua saúde.

Considerações finais

Por meio das análises discursivas das cartas e bilhetes ex-votivos, é possível enxergar as diferenças entre os níveis de escolaridade e classes sociais, faixas etárias; observamos a relevância atribuída em testemunhar perante o santo e, ao mesmo tempo, perante o público, as graças alcançadas, a saúde reestabelecida.

Esses elementos são perceptíveis nos discursos, na expressividade, bem como na variação das linguagens que carregam consigo sentidos próprios e ritmos exclusivos de expressão por meio do objeto ex-votivo, aqui notadamente alusivos à melhora da saúde e o livramento da morte.

Portanto, ao ir a um espaço de salas de milagres e igrejas católicas, processar uma comunicação para comprovar a graça ao santo, necessita apenas de uma folha de papel, com erros gramaticais ou não, mas com o objetivo de demonstrar o que o padroeiro ou padroeira trouxe como graça ao seu corpo e ao seu bem-estar, livrando a pessoa da enfermidade ou da morte e, conseqüentemente, perpetuar a memória associada à vitória da sua saúde.

Referências

ALVES, Isidoro. **A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré**. Estudos Avançados, 2005

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

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Teoria e Metodologia**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.

BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/ex-voto/>. Acessado em 04 de junho de 2024.

FERGUSON, Richard. (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>.

FRADE, Cáscia. **Santo de casa faz milagre: a devoção a Santa Perna**. São José dos Campos: Fundação Cultural Cassiano Ricardo, Centro de Estudos da Cultura Popular, 2006.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia del riesgo**. Guadalajara: Walter de Gruyter Co., 1992.

Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção à Saúde. (2006). Política Nacional de Atenção Básica. Brasília

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de.; LUQUE AGRAZ, Elin; PÉRRE, Caroline. **Ex-votos do México: tradição e transgressão**. Curitiba: CRV, 2017.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **Ex-votos biográficos**. Maringá: Viseu, 2022

PROJETO EX-VOTOS DO BRASIL, Disponível em: <https://projetoex-votosdobrasil.net/ex-votos-do-brasil-2/> . Acesso em 21 de abril de 2024.

SEVALHO, Gil. **Uma abordagem histórica das representações sociais de saúde e doença**. Cadernos de Saúde Pública, 1993.

SOMMERHALDER, Aline; ALVES, Fernando Donizete. **O jogo e a Educação da Infância: Muito prazer em aprender**. Curitiba, PR: CRV, 2006.

WILBER; Ken. **Espiritualidade integral: uma nova função para a religião neste início de milênio**. São Paulo: Aleph, 2006.

Líderes-folk nas práticas integrativas de saúde: o reconhecimento das benzedeadas no processo de cura¹

Cristina Schmidt²

Thais de Camargo Oliva³

Submetido em: 13/05/24

Aceito em: 03/06/24

RESUMO

O presente artigo versa sobre a inserção das tradicionais Benzedeadas nas atividades de saúde oferecidas aos segmentos comunitários, utilizando-se de recursos ancestrais, em conjunto com as ações oficiais de atendimento. Objetiva-se refletir sobre a religiosidade popular e o conhecimento ancestral com o processo de cura, o papel de líderes de folk neste processo. Ainda objetiva-se avaliar as relações que permeiam a coexistência entre as benzedeadas e o sistema oficial de saúde a partir da análise de algumas experiências de inserção das Benzedeadas em programas oficiais de saúde. Para tanto, foi desenvolvida pesquisa exploratória, com uma abordagem qualitativa, baseada em pesquisa bibliográfica e documental, em livros, periódicos, websites e estudo de ações que já estão em prática em algumas cidades e Estados, valendo-se do método dedutivo. Por derradeiro, constatou-se o reconhecimento do ato de benzer como Patrimônio Imaterial da Cultura, sendo necessário o fortalecimento das políticas públicas de reconhecimento dos saberes e fazeres coletivos das benzedeadas; importante também a validação desses agentes enquanto líderes na transmissão de conhecimentos por meio de suas práticas de benzimento para a saúde prestados de forma gratuita e solidária à comunidade em geral. A Convivência e Integração entre os métodos tradicionais de cura e os programas oficiais de saúde, permitem um avanço na luta contra as mais variadas formas de repressão e marginalização dos saberes tradicionais de cura, e ainda viabilizando a manutenção e repasse de tais conhecimentos.

¹ Essa investigação se iniciou em 2017, quando uma reflexão inicial foi apresentada no evento CONGREFAC realizado pela Faculdade Bertioga, na cidade de Bertioga-SP.

² Pós-doutora em Comunicação para o desenvolvimento regional pela Universidade Metodista de São Paulo/Cátedra UNESCO. Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), e mestre em Teoria e Ensino da Comunicação pela UESP (Universidade Metodista de São Paulo).

³ Doutoranda em Direito sob a linha de pesquisa Dimensões Instrumentais das Políticas Públicas na Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC, Mestre em Direito da Saúde: Dimensões Individuais e Coletivas, pela Universidade Santa Cecília -UNISANTA (2019), Especialista em Direito Processual Civil pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2007). Integrante do Grupo de Pesquisa: "Políticas Públicas no Tratamento de Conflitos", UNISC/CNPq.

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Benzedeiras; Patrimônio Imaterial; Políticas Públicas; Saúde Coletiva.

Folk leaders in integrative health practices: recognizing healers in the healing process

ABSTRACT

This article is about the insertion of traditional Benzedeiras in health activities offered to community segments, using ancestral resources, in conjunction with official care actions. The aim is to reflect on popular religiosity and ancestral knowledge with the healing process, the role of folk leaders in this process. The objective is also to evaluate the relationships that permeate the coexistence between faith healers and the official health system based on the analysis of some experiences involving the inclusion of healers in official health programs. To this end, exploratory research was developed, with a qualitative approach, based on bibliographic and documentary research, in books, periodicals, websites and studies of actions that are already in practice in some cities and states, using the deductive method. Finally, the act of blessing was recognized as Intangible Cultural Heritage, making it necessary to strengthen public policies to recognize the collective knowledge and practices of faith healers; It is also important to validate these agents as leaders in the transmission of knowledge through their health blessing practices, provided free of charge and in solidarity with the community in general. Coexistence and integration between traditional healing methods and official health programs allow progress in the fight against the most varied forms of repression and marginalization of traditional healing knowledge, and also enabling the maintenance and transfer of such knowledge.

KEY-WORD

Folkcommunication; Benzedeiras; Intangible Heritage; Public policy; Public Health.

Líderes de folkcom en prácticas integrativas de salud: reconocimiento de benzedeiras en el proceso de curación

RESUMEN

Este artículo aborda la inserción de las tradicionales Benzedeiras en las actividades de salud ofrecidas a segmentos comunitarios, utilizando recursos ancestrales, en conjunto con acciones oficiales de atención. El objetivo es reflexionar sobre la religiosidad popular y los saberes ancestrales con el proceso de curación, el papel de los líderes de folkcom en este proceso. El

objetivo es también evaluar las relaciones que permean la convivencia entre los curanderos y el sistema oficial de salud a partir del análisis de algunas experiencias de inclusión de los curanderos en los programas oficiales de salud. Para ello, se desarrolló una investigación exploratoria, con enfoque cualitativo, basada en investigaciones bibliográficas y documentales, en libros, publicaciones periódicas, sitios web y estudios de acciones que ya se encuentran en práctica en algunas ciudades y estados, utilizando el método deductivo. Finalmente, el acto de bendición fue reconocido como Patrimonio Cultural Inmaterial, por lo que es necesario fortalecer políticas públicas para reconocer los saberes y prácticas colectivas de los curanderos; También es importante validar a estos agentes como líderes en la transmisión de conocimientos a través de sus prácticas de bendición de la salud, brindadas de forma gratuita y solidaria con la comunidad en general. La convivencia e integración entre los métodos de curación tradicionales y los programas oficiales de salud permiten avanzar en la lucha contra las más variadas formas de represión y marginación de los conocimientos de curación tradicionales, y también posibilitar el mantenimiento y la transferencia de dichos conocimientos.

PALABRAS-CLAVE

Folkcomunicación; Benzedeiras; Patrimonio Inmaterial; Políticas públicas; Salud Pública.

Introdução

As chamadas Benzedeiras e a ancestralidade que as envolve fazem parte da cultura popular brasileira, mais intensificada em algumas regiões, carregam em sua imagem e práticas valorosas conferindo-lhes uma posição de destaque nas comunidades em que atuam.

Ligadas a uma tradição que relaciona prática cultural, religiosidade e medicina popular as benzedeiras representam, para muitas pessoas e comunidades, a esperança de cura do corpo e da alma. Inclusive, o ponto central para quem crê está na “cura divina”, pois os benzedores representam os canais por onde a intervenção de entidades superiores – espíritos ou santos – chegam até o enfermo.

No campo da folkcomunicação essas pessoas são definidas como grupos marginalizados messiânicos. Marginalizados dos processos oficiais da medicina, benzedor e paciente muitas vezes não têm acesso a centros de saúde pelo custo ou pela localização; e, messiânicos por crerem na oração e seus oragos como práticas terapêuticas e de cura compondo um repertório popular para tratamentos da saúde (BELTRÃO, 1980, 147).

A prática da reza sob o prisma antropológico e sociológico tem constituído elemento da “cultura imaterial”, sendo reconhecida pelo Instituto do Patrimônio histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Esse reconhecimento da reza está no bojo de uma legitimação de toda uma

ancestralidade que caracteriza os povos e comunidades tradicionais em seus saberes e fazeres, em seus conhecimentos das plantas e da natureza, em seus rituais religiosos e em suas práticas curativas.

Por isso, as benzedeadas ou rezadeiras possuem uma importante função nos grupos sociais que mantêm essas referências e práticas culturais tradicionais. Ainda, como são reconhecidas nesse contexto como conselheiras, curandeiras, religiosas e até líderes comunitárias, líderes folk, acabam sendo muitas vezes o principal elo entre a população e os órgãos oficiais de atendimento à saúde.

Nessa linha, o artigo que segue aborda pontos amplos que estão relacionados a essas personagens – benzedeadas e benzedores – contextualizando os aspectos identitários e culturais, seus processos de transmissão oral de conhecimento por gerações ao longo da história que os torna patrimônio imaterial. Além disso, busca identificar o papel das benzedeadas nas comunidades em que atuam enquanto líderes-comunicadores ou folk-ativistas para a conciliação entre conhecimento tradicional e sistema oficial de saúde para proporcionar resultados positivos ao bem-estar coletivo.

Complementando a reflexão, serão apresentadas algumas iniciativas que têm sido responsáveis pelo “Ofício das benzedeadas” direcionando sua atuação de forma a complementar e auxiliar os serviços oficiais de atendimento médico nas comunidades, em diferentes regiões do país. Essas experiências de atuação conjunta demonstram a relevância das benzedeadas como líderes-folk do conhecimento tradicional e função social, como ativistas para o reconhecimento profissional de práticas integrativas para as ações de saúde oficiais, como promotoras de confiança das comunidades para viabilização de políticas de saúde.

Para tanto, foi desenvolvida pesquisa exploratória, com abordagem qualitativa, baseada em pesquisa bibliográfica e documental. Livros e periódicos foram utilizados para fundamentar as reflexões e análise; documentos de websites governamentais com legislações pertinentes, de portais jornalísticos e de organizações e entidades que registram ações que já estão em prática em algumas cidades e Estados como Sobral(CE), e Maranguape(CE) – “Programa Soro, Raízes e Rezas”, e do município de Rebouças/PR, que já regulamentou a atividade de benzedeadas, através da Lei municipal nº1.401/2010 regulamentada pela Decreto nº 027/2010 e São João do Triunfo/PR, Lei municipal nº 1.370/2011.

Atuação da líder-comunicadora, religiosidade e saúde

O homem em sua essência busca explicar suas origens e fins, demonstra consciência da morte e deseja encontrar o sentido da vida. Por isso, mobiliza-se em buscar conhecimentos variados que vão do senso comum, ao científico, até o religioso. A religiosidade se configura enquanto dimensão correspondente à abertura da consciência ao significado e à totalidade da vida, possibilitando uma recapitulação qualitativa de seu processo vital (MONTEIRO, 2007 apud VANDERLEI, 2010), tendo a fé como uma característica regular da sua constituição mental e emocional, bem como uma fonte de força positiva para a vida (LEVIN, 2009 apud VANDERLEI, 2010).

A religiosidade relaciona-se com uma busca do sagrado com questões sobre significado e propósito da vida e com a crença em aspectos espiritualistas para justificar a existência e seu significado (VANDERLEI, 2010). O sagrado como curador da alma e do corpo também se verifica em estudos que demonstram a potência que a fé religiosa tem sobre a saúde física e mental, definindo-se como eventual fator de prevenção ao desenvolvimento de doenças, e até de possível redução de agravamento de sintomas, revertendo o impacto de diversos males.

Na área da psicologia, por exemplo, Jung fez um amplo estudo sobre a potência da religião enquanto processo de consciência de si mesmo, resolvendo conflitos, acolhendo e superando sintomas. Para ele a religião tem uma função psíquica muito importante, pois traz aspectos profundos do inconsciente que vão contribuir com o processo terapêutico. Os rituais religiosos materializam esses aspectos e funcionam como canais de escoamento de carga energética abrindo possibilidades de tratamento e cura (JUNG, 2012).

Nos próprios pronunciamentos da Organização Mundial da Saúde (OMS) se verifica a tendência de integrar ciência e espiritualidade. Desde a Assembleia Mundial de Saúde de 1983, a inclusão de uma dimensão não material ou espiritual de saúde vem sendo discutida extensamente, a ponto de ter modificado a primeira proposta de saúde para "um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, social e espiritual e não meramente a ausência de doença" (FLECK, 2003 apud SILVA, 2017).

A ideia de a fé deter recursos para a cura remonta de tempos tão longínquos quanto a própria medicina tradicional. Tal ideário concebe uma redução do senso de fatalismo ou desamparo em face da imprevisibilidade do ambiente, promove o sentimento de otimismo levando à percepção de que os acontecimentos vão acabar bem e, por fim, constrói um juízo de imortalidade e confiança em Deus e no seu poder que, em conjunto, são fatores considerados decisivos para a cura (LEVIN, 2009 apud VANDERLEI, 2010).

Eliade (1992) explica que tomando a perspectiva do *homo religiosus* se adentra um mundo complexo, que remete ao mundo “primitivo” ligado às culturas originárias em que o “mundo foi criado por Deuses” onde o Cosmos “vive e fala”, e isto proporciona uma relação com o extraordinário, com a vida cósmica. “É por essa razão que, a partir de certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcosmo. Ele faz parte da criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos” (ELIADE, 1992, p.135).

A religiosidade popular que se desdobra do catolicismo tradicional ao pentecostalismo, dos cultos espíritas às religiões afro-brasileiras, têm como base a salvação da alma e do corpo. Por isso, existe a crença plena da existência da intervenção de espíritos ou santos para a realização da “cura divina”, de modo milagroso, muitas vezes sem a necessidade de tratamentos clínicos ou acompanhamento médico.

Nesse contexto, a fé desempenha papel muito importante na vida das pessoas que têm vivência religiosa, e em um ritual como a reza ou benzimento ela é intensificada. Estabelece-se nesse ritual uma relação de confiança e entrega aos símbolos ou às pessoas que representam ou mediam a atuação divina para a cura das doenças e o alívio das angústias.

No passado, as benzedeadas tiveram sua imagem desvirtuada de suas funções originárias. Uma parte tradicionalista da comunidade cristã somada a uma elite intelectualizada incipiente foi responsável por disseminar ideias supersticiosas no processo de construção das crenças de um povo, gerando preconceitos e marginalizações. Entretanto, para os estudiosos e religiosos engajados nos processos tradicionais da cultura popular e para a população humilde e pobre das periferias urbanas e rurais, a figura da rezadeira (ou do rezador) sempre esteve relacionada com uma autoridade de saberes indispensáveis para a ‘cura’ de males graves que acometiam diferentes pessoas e segmentos sociais.

As benzedeadas diferem de outras formas místicas e religiosas utilizadas comumente como instrumentos e “agentes a serviço da cura” através de orações ou preces, conforme definição de alguns estudiosos dessa temática, a exemplo de Oliveira (1985). Segundo o autor, a bênção é um veículo que possibilita ao seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, e com os homens de outro e entre ambos, simultaneamente.

As benzedeadas não se apresentam com qualidades mediúnicas e não possuem conhecimentos esotéricos, estando inseridas como agentes tradicionais de cura, como por exemplo, curandeiros, raizeiros, parteiras, dentre outros, que se inserem em formas de “pensar e fazer” saúde através do conhecimento popular. Elas estão inseridas no grande arcabouço do que é compreendido e reconhecido como Patrimônio Imaterial da Humanidade, que abarca saberes e fazeres dos povos originários que são repassados de geração em geração até os dias atuais (UNESCO, 2003).

Esse contexto lhes confere autoridade sobre os conhecimentos tradicionais e permite, aos olhos de quem crê, um contato com o sagrado proporcionando um bem à saúde por meio da reza ou do benzimento. As benzedeadas tornam-se líderes-comunicadoras e realizam um processo de comunicação em seus grupos e comunidades que Beltrão (1980) chama de “fluxo de comunicação em dois estágios”: primeiro elas recebem o conhecimento tradicional, e segundo transfere para a comunidade por meio do benzimento.

O papel de líder-comunicador ou líder folk facilita também outro fluxo: elas recebem informações dos programas oficiais de atendimento à saúde e, no segundo momento, mediam o contato da comunidade com o sistema de saúde e os médicos, inclusive. Isso ocorre, conforme Beltrão (1980, p.31) por vários motivos: 1. As benzedeadas fazem parte da realidade de quem as busca, isso facilita a comunicação e o encaminhamento a outros segmentos; 2. Tanto elas quanto a comunidade compartilham das mesmas características e realidade social, gerando confiança e facilitando o auxílio e a influência; 3. As líderes Folk ou de opinião geralmente têm uma especialidade a qual dominam, no caso as benzedeadas rezam e benzem; 4. Reconhecidas em seu conhecimento tradicional, exercem influência em seu grupo social; 5. As líderes têm mais tendência a se expor em setores que são relevantes para suas esferas.

E, no que diz respeito às práticas espirituais de cuidado e de cura, popularmente conhecidas como rezas e benzeções (atos de benzer ou rezar para cuidar ou curar), as mesmas também são compreendidas como estratégias do saber popular criadas, desenvolvidas e (re)significadas pelas

culturas locais (SILVA, 2017). O benzimento está compreendido no campo tradicional da cura e cuidado com a saúde, sendo a benção um ato de súplica, de imploração, de pedido insistente aos deuses para que eles dispam dos seus mistérios e se tornem mais presentes, mais concretos, para quetragam boas novas, produzindo benefícios aos mortais (NERY, 2006 apud ROCHA 2014).

A inserção dessas práticas de benzimento em programas institucionais se deu através do diálogo com o poder público a fim de fortalecer o reconhecimento e a valorização de políticas públicas voltadas às demandas dos povos autodefinidos como detentores de ofícios tradicionais de cura, fortalecendo localmente e regionalmente a efetivação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, instituída pelo Decreto Federal nº 6.040/2007, em consonância com a Constituição Federal em seus artigos 215 e 216, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), colaborando, assim, para a construção de políticas públicas no campo do patrimônio imaterial. E para a implementação das benzedeadas nas atividades de saúde oferecidas aos segmentos comunitários têm sido utilizadas diversas estratégias que envolvem meios de comunicação e atividades na área da educação, de modo a agregar os conhecimentos tradicionais aos métodos de atuação do Poder Público nas orientações e aconselhamentos da medicina oficial.

A busca pela saúde pela 'cura' da mais simples à mais profunda enfermidade, faz parte da natureza e da condição humana. Por isso, as estratégias para encaminhar as pessoas ao processo de tratamento são diversas e devem estar em sintonia com a classe social a que pertence cada segmento social e indivíduo. Outro fator complicador é o processo de comunicação e interação entre médico e paciente, que ainda esbarra em um acentuado quadro de dificuldades. As consultas são feitas muito rapidamente, os médicos não dispõem de tempo para ouvir os pacientes e, muitas vezes, não conseguem manter um diálogo a partir das dificuldades encontradas na compreensão do próprio contexto vocabular. E, é exatamente esse o lugar e o papel do líder-comunicador que são as benzedeadas.

Assim, a presença das rezadeiras nas ações de saúde também reforçam as estratégias de intervenção nas mais variadas comunidades, com a inclusão das manifestações da cultura e da própria religião do povo, em uma linguagem própria a comunidade que entende e é compreendida. Esse é reconhecidamente um processo de folkcomunicação mediado pelas líderes de Folk, é uma forma de aproximar os habitantes de uma comunidade com personagens, lideranças formais e informais. São pessoas que desfrutam de algum tipo de respeito e

credibilidade e que efetivamente podem intervir no processo de mudança e desenvolvimento de uma determinada localidade.

Desse modo é possível dizer que o processo de 'cura' começa a acontecer a partir do momento em que ocorre efetivamente o processo de comunicação e interação. (SILVA, 2004). Diante desses e de outros obstáculos, ainda existem pacientes que não procuram um médico, um especialista na área de saúde para um exame/diagnóstico mais preciso dos males que estão lhe causando algum tipo de sofrimento.

Por isso a importância das benzedeadas enquanto mediadoras, e dos projetos de organizações governamentais e não governamentais que buscam as mais diversas estratégias para melhor conscientizar notadamente os segmentos de baixa renda. Têm como foco as pessoas que não dispõem de planos de saúde ou que não estão devidamente esclarecidas da necessidade de um acompanhamento sistematizado por um especialista da área médica, para a prevenção ou tratamento das doenças e enfermidades, tendo na atuação das benzedeadas, diante de sua forte inserção nas camadas sociais em que atuam, uma possibilidade de melhorar o bem estar social.

O benzer como patrimônio e saúde integrativa

Conforme indicado acima, o ato de benzer assim como as benzedeadas estão situados no campo de conhecimento dos povos originários tradicionais, e conforme o Decreto 6040/2007 os povos e comunidades tradicionais são:

I- Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição.

Esse decreto ainda define o que é um território tradicional e o uso sustentável realizado nesses espaços por esses povos.

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;

e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Tal marco legal está inserido no contexto da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) que tem por objetivo reconhecer formalmente a existência e as especificidades desses segmentos populacionais, garantindo os seus direitos territoriais, socioeconômicos, ambientais e culturais, sempre respeitando e valorizando suas identidades e instituições (SCHMIDT, 2020).

Mas, anteriormente a isso, foram realizadas muitas reflexões no meio acadêmico e político no sentido de compreender os saberes e fazeres desses povos originários expressos na cultura popular a fim de reconhecer como aspectos constituidores da formação histórica-cultural brasileira. Nesse sentido, buscou-se amparo na Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, que ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial.

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer, celebrações, formas de expressões cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e, nos lugares como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas.

No mesmo compasso, a UNESCO (2003) reconhece como Patrimônio imaterial "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Na legislação brasileira o Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000 instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) - consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR); e, seguindo a tendência internacional, o IPHAN classificou a cura por meios não tradicionais como um patrimônio imaterial da cultura brasileira.

O patrimônio cultural imaterial (...) diz respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas) (IPHAN, 2017).

Existem benzedeadas por todo o território brasileiro, assim como outros povos tradicionais principalmente em áreas rurais e periféricas das cidades, em que acabaram distanciadadas geograficamente e marginalizadas dos processos sociais, tendo pouco acesso às políticas públicas de cunho universal. Nesse ambiente, rememoram e usam os conhecimentos e práticas tradicionais como mecanismos para superação de problemas diversos, inclusive os de saúde.

Especificamente, a prática da reza se caracteriza como um “ofício”, categoria difundida nas políticas culturais do Estado, porque em torno dela há um processo de aprendizagem e manutenção de um saber. O reconhecimento do benzimento pelo IPHAN fundamentou-se no Artigo 216 da Constituição (Brasil, 1988), que estabelece:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: bens culturais materiais e imateriais.

Os bens culturais de natureza imaterial, ao serem considerados patrimônios, devem ser preservados pelo Estado e pela sociedade. O patrimônio imaterial é repassado de geração para geração, recriado pela comunidade e seu meio, além de promover diversidade (IPHAN, 2017).

Considerar a benzeção ou benzimento um patrimônio imaterial é importante, visto que essa prática ainda entra em conflito com o referencial médico em vigor. Pois, como já mencionamos, até os dias atuais ainda é alvo de discriminação social e religiosa. Loyola (1984) acrescenta que o curandeirismo e a medicina tradicional convivem ao mesmo tempo, dividindo o mesmo espaço, às vezes em um momento de oposição e em outras de aceitação por parte dos profissionais da saúde. A autora ainda destaca prevalecer nestes indivíduos que benzem sua função terapêutica e não religiosa, e isso os configura como referência em suas comunidades para o alívio de problemas de saúde física e emocional.

Conforme apresentado anteriormente, o surgimento das práticas populares de saúde ocorreu inicialmente nos segmentos e comunidades tradicionais rurais e urbanas consideradas no campo da folkcomunicação como grupos culturalmente marginalizados. Beltrão (1980, p.103) define tais grupos como aqueles que ficam à margem dos processos estabelecidos oficialmente por possuírem conhecimentos e experiências que se contrapõem ao generalizado hegemonicamente. Esses grupos constituem um legado cultural tradicional com conhecimentos ancestrais transmitidos entre famílias, de geração a geração, tendo seu manejo em bases históricas, mitológicas ou folclóricas, religiosas e até políticas.

A transmissão do conhecimento nesses grupos são mantidos pela tradição oral ocorre em sua maioria por meio da observação ou por mecanismos próprios de informação/formação. Tais procedimentos podem ser compreendidos como processos de folkcomunicação onde ocorrem a transmissão de ideias, saberes e práticas próprias ao meio, às comunidades tradicionais.

Porém, se antes esses conhecimentos tradicionais das benzedeadas voltavam-se em práticas somente para as populações afastadas dos centros urbanos e sem recurso, hoje elas se adaptam às grandes cidades tornando-se complementares ao modelo oficial de cura (MATOS; GRECO, 2005). Há ainda que se considerar que, na atualidade, a opção por práticas complementares é objeto de interesse como terapêutica para muitos usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), independentemente de sua classe social.

Segundo Vasconcelos (2009) a visão dualista que ainda persiste separa a matéria do espírito considera as ações ligadas à espiritualidade como inválidas para origem e cura das doenças, além de imbuir nos profissionais da saúde o preconceito quanto a essas práticas, marginalizando-as, enquanto potência, na resolução de problemas de saúde dos usuários do SUS.

As práticas populares de saúde, constituídas ao longo da história da saúde no Brasil, não foram consideradas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) por muito tempo, não obstante serem utilizadas e reconhecidas por relevante parcela da população brasileira. A oficialidade de tais práticas se deu no Brasil, a partir de 2006, quando o Ministério da Saúde instituiu a PNPIC, obtendo-se um grande avanço histórico, visto que racionalidades médicas tais como Homeopatia, Medicina Antroposófica e Medicina Tradicional Chinesa, assim como sistemas terapêuticos tais como fitoterapia, Acupuntura, Crenoterapia e Termalismo, passaram a constituir parte integrante, embora complementar, do sistema hegemônico até então vigente.

Foi constatado em algumas experiências realizadas em conjunto com programas de saúde pública ligadas ao SUS, cuja atuação alcançou comunidades onde muitas pessoas relutavam em procurar o atendimento médico, as benzedeadas desenvolveram um importante papel, atuando como agentes de saúde, identificando algumas doenças e requisitando o aparato médico necessário, que não seria acionado sem a intervenção destas verdadeiras líderes comunitárias em algumas localidades.

Os atendimentos se iniciam na atenção básica, principal porta de entrada para o SUS. De acordo com o Ministério da Saúde, evidências científicas têm mostrado os benefícios do tratamento integrado entre medicina convencional e práticas integrativas e complementares. Somam-se a essas ações um crescente número de

profissionais capacitados e habilitados, e também com maior valorização dos conhecimentos tradicionais de onde se originam grande parte dessas ações. (REZENDE, 2022)

Quando participantes de ações em conjunto com os modelos oficiais de saúde, as benzedeadas passam a ser valorizadas pelo aparato institucional e governamental. Desconsiderando os estereótipos que as ligam pejorativamente ao folclore, passam a ser consideradas pelo poder público como cidadãs detentoras de um saber e de uma capacidade de diálogo com a comunidade que o sistema de saúde convencional não alcança.

Algumas experiências de sucesso

Conforme será apresentado a seguir o benzimento, enquanto uma antiga prática utilizada para curar mazelas como quebranto em crianças e mal olhado em adultos, “espinhela caída” e também “bucha virado”⁴ pode, ao se associar com o Sistema Oficial de atendimento à saúde, estabelecer uma relação de mútuos benefícios, sem competição entre o sistema de saúde e as benzedeadas. Estas, por já serem reconhecidas em sua comunidade podem atuar de modo complementar e, quando capacitadas, como excelentes agentes de saúde identificando casos que precisam de atendimento médico. E, valendo-se de sua respeitabilidade na comunidade, podem viabilizar a aceitação e o acesso ao atendimento de saúde adequado a uma parcela maior da população.

Ao longo do presente estudo se identificou e selecionou algumas iniciativas que conciliam a atuação das benzedeadas em perfeita harmonia com o Sistema Oficial de Saúde e tem produzido bons resultados.

O modelo adotado nessas experiências buscou não estabelecer uma competição entre o sistema de saúde e as benzedeadas. Mas buscou viabilizar uma atuação conjunta em que essas líderes de folk, atuando em diversas comunidades com seus conhecimentos e práticas, puderam identificar diversos casos que careciam de benzimento mas também de atendimento médico especializado.

⁴ Expressões utilizadas popularmente para relacionar a alguns problemas de saúde como depressão, alergias, soluços, estomatites, gastrites, lordose.

Em Brasília, por exemplo, existe a Escola de Almas Benzedeadas que promove sessões de benzimento nas Unidades Básicas de Saúde, trazendo a benzeção como ofício. Essa atividade permite que as pessoas se sintam acolhidas, revelem suas queixas, seus desconfortos; isso possibilita às benzedeadas atuarem de acordo com a demanda, benzendo e orientando sobre o consumo consciente de alimentos que promovem a saúde, outros que auxiliam na cura como chás de ervas medicinais, assim como cuidar de plantas e estabelecer uma conexão com a natureza em atos simples como andar descalço e tomar sol.

As sessões começam com uma roda de orações evocando energias dos antepassados, apelando por uma conexão de amor, fraternidade, solidariedade e compaixão. Em seguida, pedem que o silêncio seja mantido até a hora do benzimento e cada um dos presentes é chamado por ordem de chegada.

Conforme explica Rezende (2022) esse trabalho que foi implantando nos postos de saúde do Distrito Federal estão no âmbito das Práticas Integrativas e Complementares (PICS) reconhecidas pelo SUS. Nessas localidades os tratamentos com práticas terapêuticas baseadas em conhecimentos tradicionais são utilizados para prevenção de diferentes doenças como a ansiedade, estresse, hipertensão, entre outras. Tais recursos podem ainda ser recomendados como paliativos mediante a situação de pacientes crônicos.

Com essa atuação conjunta ao meio médico oficial, as pessoas das mais diferentes classes sociais chegam para participar das sessões mensais promovidas pelas benzedeadas da Escola de Almas. E, de acordo com dados dos centros de saúde, o resultado tem surpreendido; pois, ao invés de pacientes em busca de atendimento ambulatorial e medicamentos de modo excessivo, a busca é pelo acolhimento das benzedeadas que ampara emocionalmente, reflete num bem estar, e possibilita um encaminhamento médico e/ou medicamentoso mais pontual. Como dito acima, é um trabalho conjunto que não dispensa o atendimento e os serviços médicos, mas traz muitos benefícios.

De acordo com o Ministério da Saúde (MS), o reconhecimento desse trabalho conjunto entre a medicina convencional e as práticas integrativas e complementares tem ampliado as experiências em diversas regiões do país. Conforme avaliação do próprio MS, existem muitas evidências científicas que comprovam os benefícios e efetividade nessa parceria. Tais resultados fazem com que haja um número cada vez maior de profissionais capacitados e habilitados para

essas práticas e também ocorra maior valorização dos conhecimentos tradicionais de onde se originam grande parte dessas ações (REZENDE, 2022).

Outro exemplo, no município de Maranguape (CE), um programa denominado “Programa Soro, Raízes e Rezas”, envolvem as práticas tradicionais do benzimento e reza em conjunto com os atendimentos de medicina convencional. O projeto vem sendo desenvolvido por duas décadas, e iniciou em 1999 com a ação de agentes de saúde para a identificação e cadastramento de 155 rezadeiras. Um percurso de alguns anos levou à ações de reconhecimento dessas atividades como conhecimento tradicional e patrimônio; em seguida, ações para a troca de conhecimentos tradicional-científico, e a legitimação dessas rezadeiras como referências em suas comunidades e fora delas (CAVALCANTE, 2006).

De acordo com Cavalcante (2006) a partir de 2003 elas foram capacitadas para integrar o Programa Saúde da Família, somando o uso de suas práticas de benzimento aos conhecimentos de saúde coletiva para que pudessem orientar sobre a necessidade da higiene, do consumo de água filtrada e da importância do soro caseiro. Isso pelo fato de o programa ter sido criado com a finalidade de superar a alta mortalidade infantil no município porque trazia como causa primária a desidratação. Em meados dos anos 2000 essa parceria já é considerada muito bem sucedida para o município e região, pois reverteu a realidade dramática no que se referia a questões sanitárias infantis.

As benzedeadas também foram incluídas na Estratégia Saúde da Família, como Agentes Não Formais de Cura em Sobral no Ceará, colaborando com a dramática situação da saúde infantil, e também na diminuição dos casos de hanseníase e tuberculose no Município e, ao mesmo tempo, sendo valorizadas enquanto pertencentes à cultura local (COSTA, 2009).

Nesse município foi desenvolvido um programa para o treinamento de 250 benzedeadas e cerca de 60 responsáveis por terreiros, que foram cadastradas no serviço de saúde integrativa e complementar. Estas, atuando em diferentes comunidades, puderam identificar diversos casos que careciam de atendimento médico. Um exemplo é o encaminhamento de pacientes com manchas na pele, para diagnóstico e possível tratamento de hanseníase. Dados recentes da Secretaria de Saúde de Sobral mostram que dentre diversos resultados positivos apontados nesses projetos, destaca-se a redução da taxa de mortalidade infantil, com queda registrada nos dois últimos anos (2022 e 2023) de 14,05% para 8,72%. (SOBRAL, 2024)

Neste levantamento ainda, outros dois municípios paranaenses podem ser citados como exemplo: Rebouças e São João do Triunfo que incorporaram, a partir da legislação municipal, a prática da benzeção como complementar à Estratégia de Saúde da Família (ESF), passando a existir uma cooperação entre o SUS e benzedeiros. Por meio de duas Leis Municipais de Reconhecimento dos Detentores de Ofícios Tradicionais de Cura formalizam legalmente as benzedeiros como participantes da rede de atenção à saúde. A primeira delas no Município de Rebouças/PR, inscrita sob o número 1.401/2010 e regulamentada pela Decreto nº 027/2010 e outra no Município de São João do Triunfo/PR, inscrita sob o número 1.370/2011.

No município de São João do Triunfo, a Lei Municipal 1.370/11, reconhece a identidade coletiva das benzedeiros e regulariza o livre acesso às plantas medicinais por parte dos detentores de ofícios tradicionais de cura, propondo a construção de uma política municipal específica com acolhimento das práticas tradicionais de cura no sistema formal de saúde. Almeida (2011) apud SIMÕES (2014), relata que o projeto de lei foi inicialmente apresentado pela vereadora e também benzedeira Marta Drabeski (PSB), mas foi impedida do ato por ser ela mesma benzedeira, então o Vereador Mario Cesar da Silva (PT) assumiu a apresentação.

A Câmara Municipal promulgou, enfim, a Lei n.1370/11, em 22 de fevereiro de 2012, com a seguinte súmula: dispõe sobre o processo de reconhecimento dos Ofícios Tradicionais de Cura, em suas distintas modalidades: benzedores(as), curadores(as), remedieiros(as), costureiros(as) de rendidura ou machucadura, massagistas tradicionais e parteiras e regulamenta o livre acesso a coleta de ervas e plantas medicinais nativas, no Município de São João do Triunfo, Paraná. (SIMÕES, 2014).

No tocante ao município de Rebouças a Lei Municipal 1.401/2010 foi sancionada pelo prefeito Luiz Everaldo Zak (PT). Importante destacar aqui que Rebouças foi o primeiro município do país a oficializar a prática de benzedeiros, curadores, “costureiro de rendiduras” ou “machucaduras” (SIMÕES, 2014). Simões (2014) ressalta ainda que tão importante quanto os resultados decorrentes da promulgação das duas leis é o processo de luta e mobilização que antecederam estes dois instrumentos normativos.

Tanto benzedeiros como outros conhecedores tradicionais foram sendo motivados e mobilizados pelo Movimento Aprendizes de Sabedoria (MASA). Esse movimento é formado por:

Benedeiros e Benzedores, Curandeiras e Curadores, Costureiras e Costureiros de Rendidura e/ou Machucadura, Rezadeiras e Rezadores, Remedieiras e Remedieiros,

Massagistas Tradicionais, Parteiras e Aprendizes de benzedura representados como detentores de ofício tradicional de cura e de saúde popular, associados a saberes, conhecimentos e práticas tradicionais, implicados num cenário de conflitos por reconhecimento e redistribuição de direitos (MASA, 2024).

Esse movimento social se mantém ativo nos municípios de Irati, Rebouças, São João do Triunfo e Rio Azul, região centro sul do estado do Paraná. Durante seus mais de 10 anos de história com notória atuação enquanto lideranças comunitárias ou líderes de Folk, se vangloriam por seu sucesso na articulação política que resultou até o momento em “três leis municipais de reconhecimento de suas práticas, uma lei estadual, a abertura de um parque municipal para proteção de nascentes de água sagradas para as benzedeadas, e um viveiro municipal comunitário com plantas medicinais” (MASA, 2024).

Nas palavras expressas pelo MASA em seu portal fica evidenciada a luta perseverante do grupo em se manter enquanto grupo, com papel fundamental para a saúde e para as futuras gerações, reconhecidamente ligado às práticas tradicionais, mas em coexistência “com outras práticas terapêuticas legitimadas pelo saber científico por meio de mecanismos de re-existência e se mantém em constante processo de ressignificação, integrando o leque de práticas culturais humanas de cuidado individual e coletivo” (MASA, 2024).

Considerações finais

Como foi demonstrado ao longo do artigo, o benzimento é uma antiga prática utilizada para curar mazelas simples de mal estar até o amparo a tratamentos mais complexos e pode, ao se associar com o Sistema Oficial de atendimento à saúde, estabelecer uma relação de mútuos benefícios, sem competição entre o sistema de saúde e os sujeitos que benzem. Estas benzedeadas, por já serem distintas em sua comunidade, podem atuar de modo natural e, quando capacitadas, ampliam sua atividade como agentes de saúde, identificando casos que precisam de atendimento médico. E, valendo-se de sua credibilidade na comunidade, podem viabilizar a aceitação e o acesso ao atendimento de saúde adequado a uma parcela maior da população.

Verificamos que a integração de benzedeadas e curadores ao Sistema Oficial de Saúde passa a ocorrer na medida em que as práticas curativas desses sujeitos populares foram sendo oficialmente reconhecidas como Patrimônio Cultural Imaterial. E, com isso, suas atividades foram descritas, caracterizadas, e localizadas num arcabouço de conhecimentos ancestrais que compõem a cultura dos Povos Tradicionais. Um processo que tem sido muito longo e minucioso

de identificação, de descrições detalhadas e muitos apontamentos e considerações científicas para, em seguida, irem para livros de registros oficiais.

Vimos que o caminho foi trabalhoso até tais conhecimentos serem reconhecidos pela Constituição Brasileira de 1988, depois em inventários e legislações do IPHAN, e até em documentos internacionais como os relatórios da UNESCO. Passando também pelo Ministério da Saúde, por processos internos ao Sistema Único de Saúde, até chegarem ao reconhecimento dos municípios dentro do escopo dos tratamentos integrativos e complementares de saúde. Todo esse percurso, entretanto, não se restringe a validação de uma atividade de tratamento de saúde, é uma história de reconhecimento e fortalecimento cultural de grupos que até então eram marginalizados dos processos hegemônicos de saúde e bem estar oficiais.

Nas diferentes experiências apresentadas foi possível verificar a integração das benzedeadas ao sistema oficial de saúde enquanto agentes de saúde em ações integrativas e complementares. Mas também ficou evidenciado o papel dessas representantes atuantes dos Povos Tradicionais, com seus conhecimentos ancestrais, sendo agentes comunicadores e transmissores de seu ofício e também como articuladores de pessoas distanciadas da medicina tradicional. As benzedeadas identificando, orientando, encaminhando pessoas resistentes ou marginalizadas para tratamentos médicos convencionais; estabelecendo diálogo com seu grupo e também com os grupos de especialistas da área de saúde. Usando suas rezas e seus recursos naturais para a cura do corpo e da alma.

Por isso, é essencial a intensificação da luta por políticas públicas de reconhecimento das culturas populares em seus saberes e fazeres enquanto patrimônios imateriais, das benzedeadas e de seus serviços de saúde prestados de forma gratuita e solidária à comunidade em geral. Nesse movimento de reconhecimento das benzedeadas elas se fortalecem enquanto agentes comunicadores, atores de comunicação/informação em seus grupos e comunidades, atuam como agentes de folkcom sabendo exatamente como se dirigir ao seu público. Assim, para além da saúde a luta se amplia contra todas as formas de repressão e marginalização dos conhecimentos e saberes tradicionais de cura como estratégia de manutenção e transmissão desses conhecimentos.

Verificou-se que o MASA vem atuando para o desenvolvimento de ações de resgate e manutenção cultural das benzedeadas no Paraná e em diversas regiões do país. Este movimento

atua constantemente para o reconhecimento público e valorização das práticas tradicionais e dos seus agentes, a valorização de seu ofício e reivindicam maior participação social.

Por fim, considera-se que o reconhecimento das benzedeadas no âmbito da Cultura dos Povos Tradicionais, suas práticas religiosas e curativas como Patrimônio Imaterial, e sua atividade enquanto um ofício do campo da saúde enquanto tratamento integrativo e complementar é resultado de uma atuação constante, persistente e resistente dessas líderes-folk. Assim como, as experiências positivas demonstram como essas líderes em suas práticas têm papel fundamental para a saúde em coexistência às práticas da medicina clássica, e ainda como guardiãs e transmissoras desses conhecimentos. A convivência e integração permitem um avanço na luta contra as mais variadas formas de marginalização dos saberes tradicionais, e ainda viabiliza a continuidade de tais conhecimentos.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. **Boletim Informativo– conhecimentos tradicionais e mobilizações políticas: o direito de afirmação de identidade de benzedeadas e benzedores, município de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná.** Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Manaus, v.1, n.1, abr. 2012 apud SIMÕES, J. P. Benzedeadas de Maruípe: uma prática de cuidado humano em extinção. 2014. 140f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências da Saúde, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/1211>. Acesso em: 15.04.2024.

ALMEIDA, A. W. B. **Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural – diversidade linguística e identidade coletiva.** Raízes, Campina Grande, v.33, n.1, p.137-152, jan./jun. 2011. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_264.pdf. Acesso em: 15.04.2024.

BELTRÃO, I. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados.** São Paulo, Cortêz, 1980.

CAVALCANTE, Simone Gadêlha. **Entre a ciência e a reza: Estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-CE.** Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – UFRRJ. 2006. Disponível em https://institucional.ufrj.br/portalcpsda/files/2018/08/2006.Disserta%C2%BA%C3%BAo.simone_gadêlha.pdf. Acesso em 08.05.2024

COQUEIRO, J.M.. FIGUEIREDO, A.M.. SIMÕES, J.P. **A natureza cuidadora da benzedeadas: uma prática oficiosa de cura e resistência.** 2º. SIMPÓSIO DE SAÚDE E AMBIENTE Desenvolvimento, conflitos territoriais e saúde: ciência e movimentos sociais para a justiça ambiental nas políticas públicas. Eixo 2. A função social da ciência, ecologia de saberes e outras experiências de produção compartilhada de conhecimento. Belo Horizonte – MG, 19 – 22. Outubro. 2014.

COSTA, E.P. **Benedeiras no sistema oficial e saúde do Ceará: relações entre religiosidade e medicina popular.** 2009. 83f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)– Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

DA SILVA, L.C.. **A participação das rezadeiras nos projetos de saúde comunitário estado da paraíba.** Disponível em: <http://www.revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/viewFile/463/330>. Acesso em:15.04.2024.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FLECK MP de A, Leal OF, Louzada S, Xavier M, Chachamovich E, Vieira G et al. **Desenvolvimento da versão em português do instrumento de avaliação de qualidade de vida da OMS (WHOQOL-100).** Revista Brasileira de Psiquiatria: 1999; 21:19-28.

IPHAN (Instituto do patrimônio histórico e artístico nacional). **Patrimônio Histórico** <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em:15.04.2024.

IPHAN (Instituto do patrimônio histórico e artístico nacional). **Patrimônio Imaterial** <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234> . Acesso em:15.04.2024.

LEININGER, M. ; Mc FARLAND, M.(2006) – **Culture Care Diversity and Universality.**A Worldwide Nursing Theory. Boston: Jones and Barlett Pubs. XVI. 413 p. 2ª Edição. ISBN:0-7637-3437-3. Disponível em: <https://madeleineleininger.webnode.com/conceitos>. Acesso em:20.04.2024.

LEVIN, Jeff. **How Faith Heals: A Theoretical Model.** Explore. v. 5, n. 2, Mar./Apr. 2009. apud LOYOLA, M. A. Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: DIFEL, 1984.

MATOS, I.; GRECO, R. M. **Curandeirismo e Saúde da Família: conviver é possível?** Revista APS - Atenção Primária à Saúde, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 4-14, jan./jun. 2005.

MASA. **Movimento de Aprendizizes de Sabedoria.** Disponível em: <https://agroecologiaemrede.org.br/experiencia/masa-movimento-de-apredizes-de-sabedoria/> Acesso em 10.05.2024.

SIMÕES, J. P. **Benedeiras de Maruípe: uma prática de cuidado humano em extinção.** 2014. 140f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências da Saúde, 2014. Disponível em:<http://repositorio.ufes.br/handle/10/1211>. Acesso em 20.04.2024.

REZENDE, Jader. **Benedeiras cumprem importante papel na saúde pública.** Postado em 06/11/2022 06:00 / atualizado em 06/11/2022 06:00. Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2022/11/5034675-benedeiras-cumprem-importante-papel-na-saude-publica.html>. Acesso em 08.04.2024.

SCHMIDT, C. **Povos e comunidades tradicionais na contemporaneidade e o papel da folkcomunicação.** ANAIS XX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação - Intercom, 2020. Disponível em https://portalintercom.org.br/anais/nacional2020/lista_area_DT6-FK.htm. Acesso em 03.04.2024.

SECRETARIA DE SAÚDE DE SOBRAL. **Sobral registra queda no índice de mortalidade infantil.** 2024. Disponível em: <https://www.sobral.ce.gov.br/informes/principais/sobral-registra-queda-no-indice-de-mortalidade-infantil>. Acesso em 09.05.2024.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.** Paris, 17 de outubro de 2003/2006. Disponível em https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por. Acesso em 20.04.2024.

O ex-voto e o papel da folkcomunicação no processo de diálogos interculturais em cuidados de saúde

*Andrea de Matos Machado*¹

*Nelson Reis da Silva Neto*²

*José Cláudio Alves de Oliveira*³

Submetido em: 13/05/24

Aceito em: 10/06/24

RESUMO

Este artigo examina como as narrativas ex-votivas entrelaçadas à biomedicina refletem práticas de saúde populares através da folkcomunicação. Analisamos ex-votos na Sala de

¹ Doutora em Artes Visuais (UFBA); mestre em Gestão e Tecnologia Industrial (SENAI CIMATEC); mestranda em Museologia (UFBA); especialista em Educação Profissional e Tecnológica (SENAI CETIQT); especialista em Design de Produtos (UNEB), graduada em Desenho Industrial (UNEB). Coordenadora STEM do Programa Garotas 4.0. e docente do SENAI CIMATEC; docente e membro do NDE no Colegiado de Design da UNEB. Interesses em inteligência artificial; design e contemporaneidade; interatividade multinível; experiências gamificadas; aprendizagem adaptativa; tecnologias digitais [AR/VR]; impressão 3D; Project Based Learning (PBL); DBR (Design Based Research); museografia interativa, acessibilidade e inclusão; tecnologias assistivas e cibercultura.

² Pós-graduando (Mestrado Acadêmico) em Museologia, pelo PPGMuseu/UFBA; Graduado em Arquivologia/Bacharelado, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA; Graduado em Administração/Bacharelado, pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - IFBA; Graduando em Museologia/Bacharelado, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA; Graduado em Biblioteconomia e Documentação/Bacharelado, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA; Pós-graduado (Especialização) em Gestão Pública Municipal, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA; Pós-graduado (Especialização) em Gestão Pública Geral, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB; Pós-graduado (Especialização) em Gestão de Pessoas com Ênfase em Gestão por Competências, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA; Pós-graduando (Especialização) em Gestão Social e Políticas Públicas do Patrimônio Cultural, pela Universidade Federal da Bahia - UFBA.

³ Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil (2004). Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil (2023). Pós-doutorado em Comunicação e Tecnologias, pela UMinho, Portugal (FAPESB BOL2757/2012, CAPES BEX18009/12-3) (2012). Pós-doutorado PNPd/CAPES em Ciência da Informação na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) (88882.317832/2013-01) (2019). Professor Associado IV do Departamento de Museologia da UFBA. Professor permanente dos Programas de pós-graduação em Ciência da Informação (PPGCI) e Museologia da UFBA (PPGMUSEU). Pesquisador do CNPq. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Museologia da UFBA (PPGMUSEU). Coordenador do Núcleo de Pesquisa dos Ex-votos. Participou como membro da Comissão de Área Interdisciplinar da Capes.

Milagres da Basílica do Senhor do Bomfim e relatos de graças do Memorial Irmã Dulce, observando como a fé se mescla à escassez de acesso a tratamentos médicos convencionais. Utilizando métodos qualitativos, como análise documental e de conteúdo, o estudo destaca como os ex-votos manifestam relações individuais e coletivas com a biomedicina. Esses objetos e narrativas populares, servem como medium comunicadores que incorporam saberes ordinários e resistem às epistemologias dominantes, valorizando conhecimentos tradicionais e práticas espirituais. O estudo reforça o papel das práticas espirituais em fortalecer laços sociais e identidades culturais, contribuindo para o bem-estar de comunidades marginalizadas.

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Ex-votos; Saberes populares; Biomedicina; Saúde comunitária.

The ex-voto and the role of folkcommunication in the process of intercultural dialogues in health care

ABSTRACT

This article examines how ex-votive narratives intertwined with biomedicine reflect popular health practices through folk communication. We analyzed ex-votos in the Sala de Milagres at the Basílica do Senhor do Bomfim and testimonials of graces from the Irmã Dulce Memorial, noting how faith blends with limited access to conventional medical treatments. Employing qualitative methods, such as document analysis and content analysis, the study highlights how ex-votos manifest individual and collective relationships with biomedicine. These objects and popular narratives serve as communicative mediums that incorporate ordinary knowledge and resist dominant epistemologies, thus valuing traditional knowledge and spiritual practices. The study underscores the role of spiritual practices in strengthening social bonds and cultural identities, contributing to the well-being of marginalized communities.

KEY-WORDS

Folkcommunication; Ex-votos; Popular Knowledge; Biomedicine; Community Health.

El exvoto y el papel de la comunicación popular en el proceso de diálogo intercultural en el cuidado de la salud

RESUMEN

Este artículo examina como las narrativas exvotivas entrelazados con la biomedicina reflejan prácticas de salud populares a través de la folkcomunicación. Analizamos exvotos en la Sala de Milagros de la Basílica del Señor do Bomfim y relatos de gracias del Memorial Irmã Dulce, observando como la fe se mezcla con el acceso limitado a tratamientos médicos convencionales. Utilizando métodos cualitativos, como el análisis documental y de contenido, el estudio destaca como los exvotos manifiestan relaciones individuales y colectivas con la biomedicina. Estos objetos y narrativas populares sirven como medios comunicadores que incorporan saberes ordinarios y resisten a las epistemologías dominantes, valorizando los conocimientos tradicionales y las prácticas espirituales. El estudio refuerza el papel de las practicas espirituales en fortalecer lazos sociales e identidades culturales, contribuyendo al bienestar de las comunidades marginadas.

PALABRAS-CLAVE

Folkcomunicación; Exvotos; Saberes populares; Biomedicina; Salud comunitaria.

Introdução

O presente estudo examina a interseção da folkcomunicação e práticas religiosas, centrando-se na potencialidade das narrativas ex-votivas como vetores de conhecimento e cultura em ambiências museológicas. Esta abordagem é crucial dado que a folkcomunicação se manifesta como um domínio significativo na contestação das estruturas de poder tradicionais, especialmente no âmbito da saúde, onde práticas e saberes vernaculares são frequentemente subalternizados face aos paradigmas dominantes da biomedicina.

No contexto dedicado ao diálogo entre folkcomunicação, saúde e saberes populares, ressalta-se a importância da transmissão e legitimação de conhecimentos muitas vezes marginalizados pelas epistemologias eurocêntricas (SIMÕES, 2019; LANDER, 2005). Esta interação acadêmica, situada na interface entre a comunicação e a saúde pública, revela o esforço entre os métodos de cura tradicionais e a medicalização imposta, discutindo as dinâmicas de poder que definem o que é considerado como conhecimento legítimo.

As narrativas ex-votivas, documentadas e comprovadas a partir da Sala de Milagres da Basílica do Senhor do Bomfim e do Memorial Irmã Dulce, ambos localizados na capital baiana Salvador, exemplificam a robustez da folkcomunicação no que tange ao testemunho da saúde e ao bem-estar comunitário (Figura 1). Este estudo sugere que tais narrativas não são apenas

expressões culturais de fé, mas também manifestações de práticas comunitárias de cuidado e resistência. Nesse ínterim, sua inclusão em espaços musealizados não só preserva essas tradições, mas também as recontextualiza, proporcionando uma maior acessibilidade e interação com um público mais vasto e diversificado.

Figura 1 – Ex-voto biográfico

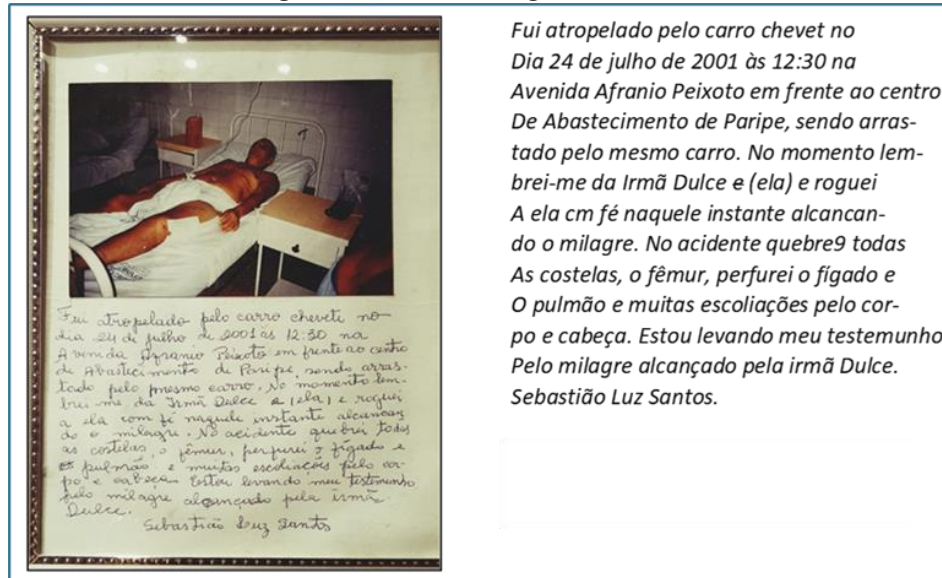


Foto: José Cláudio Alves de Oliveira. Abril de 2024.
Sala de milagres do Santuário de Santa Dulce dos Pobres

Em uma perspectiva contemporânea, desafia as posições de conhecimento estabelecidas para promover um engajamento mais profundo e crítico com o patrimônio cultural. Assim, este trabalho visa não apenas explorar a aplicação da folkcomunicação em contextos de saúde através de um prisma museológico, mas também contribuir para o debate mais amplo sobre como as epistemologias marginalizadas podem ser revitalizadas e valorizadas em face da colonialidade do saber (OLIVEIRA E BARBOSA, 2020; REIS, 2022). Deste modo, a folkcomunicação é apresentada como uma forma, não somente acadêmica, mas eficaz de resistência cultural e um mecanismo indelével para a promoção da saúde comunitária, sublinhando a necessidade de uma abordagem decolonial que valorize os saberes locais e fomente diálogos interculturais significativos.

Abordagem metodológica

Este estudo explora as dinâmicas complexas de folkcomunicação no contexto da saúde, especialmente como ela se manifesta através de narrativas ex-votivas em espaços expositivos. Refletindo sobre o esforço entre saberes tradicionais e biomedicina, investiga-se como o acesso a essas narrativas pode servir como uma ferramenta de legitimação para práticas de saúde marginalizadas.

Para capturar a complexidade das interações entre os ex-votos e a saúde dos indivíduos, utilizamos uma metodologia que emprega análise documental e análise de conteúdo de narrativas ex-votivas, destacando como essas expressões de fé e gratidão se entrelaçam com práticas de cuidado e prevenção de doenças. Essas abordagens foram escolhidas para explorar tanto os aspectos materiais quanto os discursivos das narrativas ex-votivas, permitindo uma avaliação detalhada das expressões culturais e espirituais manifestadas por meio desses relatos. A combinação desses métodos forneceu uma base sólida para entender como esses relatos são vivenciados e valorizados pelas comunidades, além de revelar suas implicações para o bem-estar e a saúde dos indivíduos envolvidos.

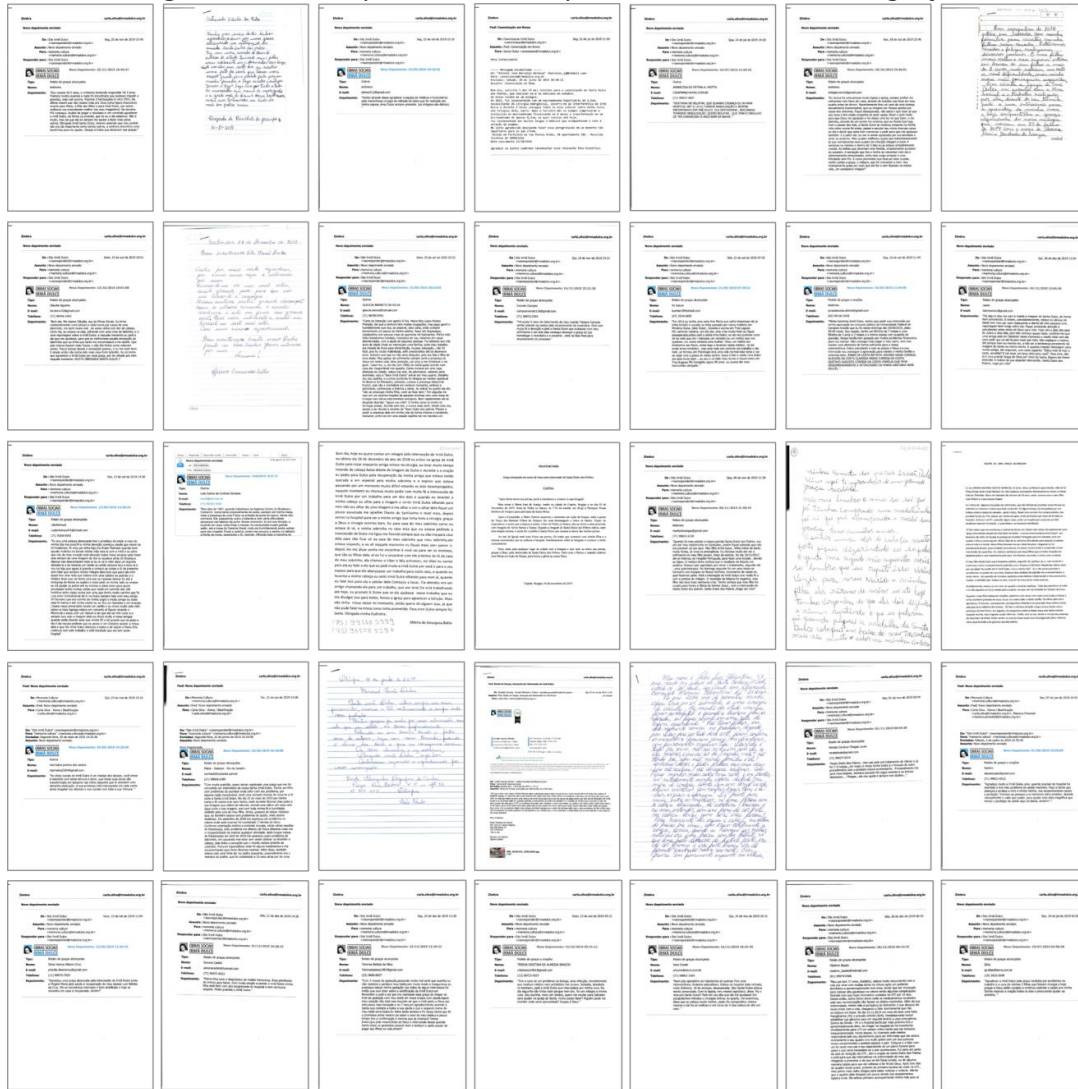
A análise documental, como primeiro método empregado, envolveu a coleta sistemática das narrativas, incluindo textos manuscritos, objetos e imagens que os fiéis deixam em lugares sagrados como forma de agradecimento pelas graças recebidas. Este método permitiu a catalogação e o exame das formas físicas dessas oferendas, assim como das experiências relatadas, oferecendo uma base material para a investigação. Assim, foi possível obter um registro histórico e contextual das práticas e narrativas ex-votivas, observando variações nas tradições ao longo do tempo. Este aspecto é fundamental para entender como as práticas e significados associados aos ex-votos evoluíram e como são mantidos ou modificados nas comunidades atuais. A análise documental, tal como descrita por Minayo (2009), serve como uma ferramenta poderosa neste estudo, permitindo a exploração de documentos como fontes ricas e multifacetadas. Essa abordagem é fundamental para a investigação de fenômenos complexos que requerem uma compreensão detalhada e minuciosa, especialmente quando se trata de valores, motivações e significados intrínsecos expressos nos relatos de graças.

Complementar à análise documental, a análise de conteúdo foi aplicada aos textos dos ex-votos e aos relatos de graças alcançadas. Este método qualitativo permitiu uma investigação detalhada das mensagens e dos temas expressos nesses textos, facilitando a compreensão de como os indivíduos articulam suas experiências de doença, cura e agradecimento. A análise de conteúdo foca na identificação de padrões recorrentes, temas, e categorias dentro dos dados, que ajudam a elucidar as percepções subjacentes e as crenças em torno da saúde e da doença. Além disso, essa abordagem ajudou a explorar como os fiéis e devotos percebem o impacto dos ex-votos em sua saúde física e mental, oferecendo compreensões sobre as funções psicológicas e emocionais dessas práticas. A análise de conteúdo foi aplicada conforme as técnicas propostas por Bardin (2011), incluindo análise de categorias, temática e de enunciação que possibilitaram a identificação de padrões recorrentes e temas emergentes nos textos, iluminando as dimensões emocionais e espirituais expressas pelos indivíduos. Este método é particularmente útil para discernir como as experiências de doença, cura e gratidão são articuladas, refletindo uma gama de percepções e crenças em torno da saúde e da doença.

A realização de estudos longitudinais é particularmente valiosa para este tipo de pesquisa, permitindo observar como os efeitos dos ex-votos se desdobram ao longo do tempo. Esta abordagem não só enriquece o entendimento das influências imediatas, mas também das repercussões prolongadas dessas práticas na vida dos participantes. A integração desses métodos demanda um cuidadoso desenvolvimento de uma estrutura analítica que respeite e reflita tanto os aspectos mensuráveis quanto às experiências subjetivas dos envolvidos. A análise dos dados coletados visa oferecer uma perspectiva holística e informada sobre o papel das narrativas ex-votivas e ex-votos na saúde mental e física, considerando a profundidade dos significados culturais e a precisão das evidências empíricas.

O universo de pesquisa envolveu uma seleção diversificada de fontes primárias, configuradas em 35 relatos de graças alcançadas por intercessão de Irmã Dulce ou Santa Dulce Dos Pobres (ver Figura 2). Foi escolhido o ano de 2019 por ser o ano de canonização de Irmã Dulce, considerada santa pelo povo antes mesmo de sua canonização.

Figura 2 – Fontes primárias correspondentes aos relatos de graça



Fonte: Própria autoria (2024)

Da mesma forma, foram analisadas três tipologias de ex-votos da Sala de Milagres da Basílica do Senhor do Bomfim em variados contextos culturais e geográficos. Tais práticas são comumente observadas em espaços sagrados como igrejas, santuários e templos, onde a comunidade se reúne para práticas religiosas e espirituais, tornando esses locais pontos cruciais para a coleta de dados. O envolvimento de profissionais de saúde e especialistas em estudos culturais e religiosos é essencial para fornecer uma visão multidimensional dos impactos dos ex-votos. Esses profissionais contribuem com sua expertise na interpretação dos efeitos observados e na compreensão dos significados atribuídos pelos praticantes a essas oferendas.

O procedimento metodológico adotado para a compreensão dos dados se fundamenta nos princípios delineados por Creswell (2007), que enfatiza a relevância da coleta e análise de dados predominantemente textuais e visuais na pesquisa qualitativa. Esses dados, ricos em detalhes e profundidade, oferecem uma perspectiva valiosa para a interpretação de fenômenos sociais e humanos sob diferentes óticas epistemológicas.

A análise documental envolveu duas etapas cruciais para a gestão e análise dos dados coletados, assegurando uma manipulação eficiente e uma análise robusta das informações. Inicialmente, procedeu-se à organização dos dados, um processo que envolveu a padronização de todos os registros coletados. Essa etapa foi essencial para uniformizar os documentos em um formato digital, facilitando sua posterior manipulação e análise. Tal uniformização permitiu a conversão dos dados para um formato que apoia a integridade e a comparabilidade das informações. Complementar a essa ação, desenvolveu-se um banco de dados detalhado contendo metadados essenciais de cada registro. Esses metadados incluíam informações chave que enriquecem o contexto dos dados e apoiam consultas e análises mais precisas e direcionadas. A segunda etapa do processo metodológico consistiu na catalogação minuciosa dos metadados, que envolveu a definição e organização da estrutura dos dados. Este processo abrangeu a classificação dos registros segundo critérios de enquadramento temporal, especificando mês e ou ano de cada evento narrado. Além disso, a localização geográfica de cada relato foi sistematicamente registrada, juntamente com a contextualização das narrativas, que poderiam variar entre contextos individuais, familiares ou comunitários. Essa categorização metódica dos metadados é vital para a análise subsequente, permitindo uma compreensão das dinâmicas temporais e espaciais, assim como das variações contextuais nas práticas e experiências relatadas.

A técnica de análise de conteúdo foi aplicada para explorar padrões, temas e significados em relatos de graças, ajudando a entender como essas narrativas são construídas e percebidas pelo público. Esta abordagem permitiu uma investigação das dimensões simbólicas e emocionais das narrativas e a comunicação das experiências de intercessão divina e foi imprescindível para identificar categorias temáticas recorrentes e aprofundar o entendimento sobre os motivos, sentimentos e esperanças que levam os devotos a expressarem seus agradecimentos. Os resultados destacam a prevalência de certos temas, como cura, proteção, milagre, intervenção divina, frequentemente entrelaçados nas

narrativas. Os relatos de graças alcançadas não apenas compartilham experiências pessoais e coletivas de superação, mas também reafirmam a importância das redes de apoio comunitário, enfatizando a interação entre o bem-estar físico e espiritual.

Integrar a análise documental com a análise de conteúdo dentro de um quadro interdisciplinar possibilita uma compreensão holística dos ex-votos como práticas culturais e espirituais. Isto foi essencial para construir uma base de evidências que possa legitimar e formalizar o reconhecimento dos ex-votos não apenas como expressões culturais, mas como recursos valiosos para o apoio à saúde, o bem-estar comunitário e a regulação emocional.

Os métodos de análise documental e de conteúdo revelaram *insights* significativos sobre o impacto dos ex-votos na saúde mental e física da comunidade. Através da análise documental, foram catalogadas diversas formas de ex-votos, incluindo objetos, imagens e textos escritos que os praticantes oferecem em locais sagrados como expressão de gratidão por curas ou intervenções percebidas. A abordagem proporcionou uma visão abrangente das práticas materiais dos ex-votos, identificando variações nas tradições e evoluções ao longo do tempo, assim como a persistência de certos temas e símbolos. Já a análise de conteúdo revelou padrões recorrentes nas narrativas de doença e cura. Os temas de cura, intervenção divina e gratidão foram comumente observados, indicando uma conexão espiritual que transcende a simples prática ritualística. Essas narrativas frequentemente articulam uma interação entre a experiência de saúde adversa e a percepção de um milagre ou intervenção divina, o que parece fortalecer a resiliência mental e emocional dos indivíduos.

A correlação desses achados com os resultados de análises qualitativas e quantitativas proporcionou uma compreensão mais profunda do papel dos ex-votos como um suporte para a saúde mental e bem-estar comunitário. Imagens de ex-votos e excertos de relatos de graças alcançadas, utilizados como fontes primárias, ilustram vividamente como essas práticas estão imbricadas nas vidas dos praticantes, oferecendo não apenas consolo espiritual, mas também funcionando como um catalisador para a regulação emocional e o manejo do estresse.

A discussão desses resultados destaca a importância de reconhecer as práticas ex-votivas como legítimas e benéficas no contexto mais amplo da saúde comunitária, notadamente inserida num processo folkcomunicacional. Ao atestar essas práticas no âmbito das políticas de saúde, pode-se promover uma inclusão cultural que respeita a diversidade das

experiências de saúde e reconhece a validade de formas de conhecimento tradicionalmente marginalizadas.

Os métodos interdisciplinares, unidos ao processo de folkcomunicação apontados por Luiz Beltrão (1980; 2001; 2004), aplicados neste estudo, revelam como os ex-votos atuam como poderosos mediadores entre o sagrado e o cotidiano, influenciando positivamente a saúde mental e física dos praticantes. Esses achados são cruciais para informar futuras políticas de saúde pública que buscam integrar e valorizar as práticas culturais no cuidado holístico à saúde.

Diálogos possíveis

O diálogo entre as tradições populares e as práticas biomédicas contemporâneas é marcado por tensão e desequilíbrios significativos no reconhecimento e na valorização de conhecimentos. Em contextos de saúde, especialmente em comunidades vulneráveis, essas disparidades revelam não apenas a marginalização de práticas tradicionais, mas também a subjugação de saberes profundamente enraizados em culturas específicas. A folkcomunicação emerge como um campo fértil para explorar essas interseções, promovendo uma reflexão crítica sobre as dinâmicas de poder que definem e delimitam o que é considerado conhecimento legítimo. Assim, propomos aqui uma contextualização das narrativas ex-votivas, tradicionalmente utilizadas em agradecimentos, como instrumentos de comunicação e afirmação cultural que desafiam a hegemonia da biomedicina e reivindicam um espaço para os saberes populares no discurso sobre saúde.

A folkcomunicação, conforme teorizada por Beltrão (1980; 2001; 2004) e outros estudiosos subsequentes (MELO, 2003), é compreendida aqui como um processo que transcende a simples transmissão de informações, organizada como um mecanismo para a preservação da identidade cultural. Surge como uma poderosa ferramenta para estudos de processos e expressões das classes populares, oferecendo um meio de resistência contra a marginalização de conhecimentos não eurocêntricos. No contexto da saúde, essas narrativas populares, muitas vezes integradas em práticas ex-votivas, contêm conhecimentos intergeracionais sobre cuidados e remédios caseiros, refletindo um profundo senso de comunidade e identidade cultural. Essas narrativas fornecem um meio vital para as comunidades expressarem suas compreensões e métodos de cura, muitas vezes passadas de

geração em geração. Essas práticas, embora muitas vezes desacreditadas pelas estruturas formais de poder médico e científico, carregam consigo um potencial significativo para o fortalecimento comunitário e a promoção da saúde de maneira holística.

O papel da folkcomunicação na promoção de diálogos interculturais em cuidados de saúde, particularmente envolvendo narrativas ex-votivas, ocorre em contextos em que a diversidade cultural influencia diretamente as práticas médicas e as percepções de saúde e cura. Essa interação se manifesta de maneira significativa em ambientes multiculturais, onde a necessidade de compreensão e respeito mútuo entre diferentes sistemas de crenças e práticas médicas é essencial para o bem-estar comunitário e individual (Figura 3). Narrativas ex-votivas e ex-votos são expressões materiais ou verbais de gratidão e pedidos de auxílio, frequentemente associados a contextos religiosos ou espirituais, que refletem experiências profundas de sofrimento, doença e subsequente recuperação, atribuídas à intervenção divina ou sobrenatural. Esses elementos são mais do que artefatos culturais; eles funcionam como pontes comunicativas que transportam saberes populares e tradicionais, muitas vezes marginalizados por práticas médicas dominantes.

Figura 3 - Ex-voto biográfico híbrido - escultura e bilhete

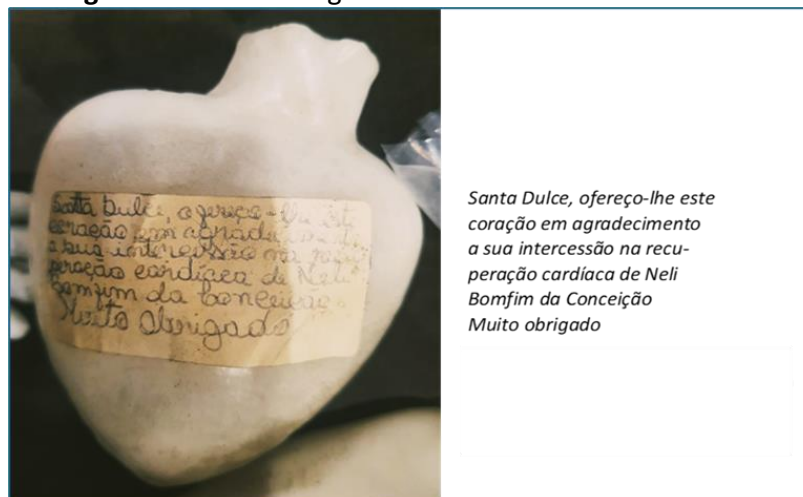


Foto: José Cláudio Alves de Oliveira. Abril de 2024.
Sala de milagres do Santuário de Santa Dulce dos Pobres

Em cenários de saúde, onde a biomedicina prevalece, a inclusão de ex-votos e de narrativas ex-votivas em diálogos terapêuticos pode facilitar uma maior compreensão entre profissionais de saúde e pacientes de diferentes backgrounds culturais (CAMARGO JÚNIOR,

2005). Esta prática não só enriquece a relação terapêutica, mas também promove uma abordagem de cuidado mais holística, reconhecendo e integrando dimensões espirituais e emocionais que são centrais para muitas comunidades. Ao tratar dessas expressões de fé e esperança, o viés folkcomunicação serve como uma ferramenta vital para desafiar as hierarquias estabelecidas pelo saber médico convencional, abrindo espaço para que práticas baseadas em conhecimentos tradicionais e populares sejam consideradas válidas dentro de protocolos de tratamento e prevenção. Ao facilitar esse tipo de diálogo intercultural, os profissionais de saúde podem descolonizar suas práticas, reconhecendo que a saúde é multifacetada e que os saberes não biomédicos têm valor terapêutico e preventivo significativo.

Narrativas folkcomunicaçãosex-votivas, ex-votos e ou relatos de graças alcançadas, embora repletas de potenciais benefícios, enfrentam vários entraves e problemas que podem complicar sua implementação e eficácia como intervenções de saúde complementares. Dentre eles estão os próprios desafios de legitimação e validação de narrativas ex-votivas e práticas culturais no contexto da biomedicina dominante.

O reconhecimento

Sem a validação científica ou o reconhecimento formal, essas práticas podem ser marginalizadas ou vistas como inferiores, diminuindo a eficácia dos diálogos interculturais na saúde. Nesse ínterim, propomos questionar como as práticas associadas aos ex-votos podem ser metodologicamente avaliadas dentro dos padrões de evidência biomédica para determinar seus impactos potenciais na saúde mental e física dos indivíduos, contribuindo assim para sua validação e reconhecimento formal no sistema de saúde. Uma lacuna de pesquisa significativa a considerar reside na insuficiência de estudos interdisciplinares que combinam métodos quantitativos e qualitativos para avaliar a eficácia e a segurança dessas práticas. Embora haja uma crescente aceitação da importância das práticas espirituais e socioemocionais em contextos comunitários e a necessidade de sua inclusão nos sistemas de saúde, a maioria dos estudos tende a focar na validação biomédica (Figura 4) estrita através de ensaios clínicos controlados, que podem não ser completamente aplicáveis aos sistemas de conhecimento tradicional, ou em análises etnográficas que, embora ricas em contexto

cultural, frequentemente não atendem aos critérios de evidência exigidos pela medicina convencional.

Figura 4 - Ex-voto bibliográfico de laudo médico

Foto: Projeto Ex-votos do Brasil (2013)
Sala de milagres do Santuário de Santa Dulce dos Pobres

O presente estudo vai de encontro a uma metodologia interdisciplinar que integre abordagens qualitativas e quantitativas (CRESWELL, 2007; MINAYO, 2009; BARDIN, 2011) para avaliar empiricamente os efeitos dos ex-votos na saúde mental e física da comunidade, buscando legitimar e formalizar o reconhecimento dessas práticas como um apoio complementar a saúde mental, bem-estar comunitário e regulação emocional (CAMARGO JUNIOR, 2005).

A investigação das narrativas ex-votivas, ex-votos e relatos de graças como elementos folkcomunicações constitui uma estratégia essencial para elucidar o impacto da cultura e da espiritualidade na promoção da saúde mental, do bem-estar comunitário e da regulação emocional. Esses artefatos, que são profundamente enraizados em práticas culturais e religiosas, transcendem a mera expressão de fé, afetando significativamente as dimensões psicológicas e sociais dos indivíduos e das comunidades.

Comunicação popular entre o sagrado e o científico

Narrativas ex-votivas e ex-votos frequentemente simbolizam manifestações de gratidão por curas ou pela superação de adversidades significativas, incluindo crises de saúde mental. Tal expressão de gratidão e o reconhecimento de uma intervenção transcendental podem reforçar a resiliência emocional, promovendo uma recuperação mais eficaz e sustentada. Além disso, a prática de compartilhar essas experiências reforça a identidade comunitária e fortalece as redes de apoio social, que são essenciais para a saúde mental comunitária. Essas redes sociais, enriquecidas por práticas compartilhadas, são reconhecidas por mitigar os efeitos de adversidades psicológicas, facilitando processos coletivos de cura e apoio.

Adicionalmente, a criação e o compartilhamento de narrativas ex-votivas permitem aos indivíduos uma forma de processamento emocional. Estudos em psicologia narrativa (Howard, 1991) demonstram que articular experiências traumáticas ou desafiadoras por meio de narrativas pode ser terapêutico, ajudando na reestruturação cognitiva e emocional. Deste modo, ex-votos atuam como um mecanismo de regulação emocional, auxiliando os indivíduos na construção e reconstrução de suas narrativas pessoais e coletivas. Este questionamento das normas estabelecidas promove uma inclusão cultural mais ampla nos cuidados de saúde e sugere uma abordagem mais equitativa e holística à saúde e ao bem-estar.

Os ex-votos, que variam desde objetos artesanais simples até criações artísticas complexas, são examinados não apenas como manifestações de devoção religiosa, mas como veículos de conhecimento médico alternativo e resistência cultural. A análise destaca a forma como esses objetos e as histórias que eles encapsulam contestam a marginalização das práticas de saúde tradicionais e funcionam como uma forma de resistência à colonialidade do saber, que privilegia epistemologias eurocêntricas. Ao reconhecer os ex-votos como componentes que objeta e lega uma massa crítica à folkcomunicação na saúde, podemos aqui reafirmar o seu valor, também, na formação de vetores de artistas culturais, mas também reforçar a necessidade de uma abordagem decolonial na saúde que valorize os saberes locais. Isso implica um desafio direto às práticas de medicalização que dominam o cenário global de saúde, ressaltando que as práticas de cura tradicionais e as narrativas populares associadas a elas oferecem alternativas válidas e eficazes para o bem-estar comunitário.

Os ex-votos se constituem a materialização de relações estabelecidas entre o (a) devoto (a), que fora agraciado com algum “milagre”, e o (a) seu (sua) santo (a) padroeiro (a), a quem a pessoa agraciada ou em momento de graça, recorreu como última instância para concessão de benefícios que lhe foram negados pelo desprovimento de políticas públicas inclusivas. Daí o imaginário religioso, católico e pagão, consolidam credibilidade junto aos habitantes dos territórios de difíceis “[...] situações existenciais, nas quais a proximidade com a finitude e a morte é premente [...]” (Teixeira et al, 2010, p. 128), assim tendendo a alcançar dimensões antes ocupadas pela racionalidade científica nas áreas da saúde, como a biomedicina...

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. (TEIXEIRA *et al*, 2010, p. 127).

Daí, “[...] não existindo tais saberes e práticas da racionalidade médica, por exemplo, resta a eficácia da rede social de crenças, [...]” (Teixeira et al, 2010, p. 127) recorrendo-se às alternativas populares, com histórias difundidas nos espaços consagrados, como a Sala de Milagres do Senhor do Bomfim, e que fogem ao entendimento do metódico rigor científico eurocentrado, por aquelas ainda serem desprovidas das comprovações lógicas ao já consolidado pela normatividade.

No entanto, as práticas populares constituem saberes também tradicionais, genealogicamente herdados e que se mantêm usuais por atenderem às necessidades, individuais e coletivas, dos carecidos de assistencialismo. Dentre esses hábitos está a produção, manufaturada e artesanal, de peças ex-votivas, representativas da expressividade cultural de determinados grupos ou de forma individual.

As crenças no poder de cura ante a intervenção divina, reconhecida e reverenciada no meio sociocultural em que se encontra o indivíduo enfermo, confronta a episteme das ciências relacionada à saúde, ou sua ausência, cujo atendimento, desde os idos hipocráticos, se dá nos locais institucionalizados, geralmente hospitais, clínicas e postos, onde seus profissionais vêm emitindo diagnósticos, base aos critérios de procedimentos normativos,

aprovados por órgãos reguladores como a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), com posterior proposição de tratamentos convencionais, por vezes ineficazes, às diversas doenças, ou, nos casos mais graves, quando o paciente é desengana a qualquer possibilidade de recuperação, por paliativos fármacos que atenuam o seu martírio.

Em condições de irrevogável condenação ao óbito, após esgotados todos os recursos que a ciência biomédica provê aos desvalidos assistidos, sendo a desassistência, sobretudo, a principal causa deste fatídico desfecho, alguns, por inconformismo, perseveram na luta pela sobrevivência, esperançosos de que, ao pactuarem promessas às divindades, terão restituídas sua saúde. Nisso, é possível delinear as condições sanitárias em que se encontram, ou encontravam, os habitantes de alguns territórios, sejam urbanos ou rurais, numa delimitação temporal específica, base às fontes informativas, bi e tridimensionais, prevalentes nos espaços expositivos democratizados ao povo e que ressoam as suas aclamações por restabelecimento físico e mental. O cumulativo de ex-votos nos templos do povo, advindos das várias camadas sociais, mostra que as conquistas celebradas perpassam por circunstância que o abastamento financeiro não é suficiente para conceder, aos socioeconomicamente favorecidos, o utópico desejo ambicionado, surreal às limitações humanas, mas com possibilidades junto às entidades dotadas de algum poder divino, sobre-humano, a quem faz-se necessário fazer votos.

A desobriga envolve a materialização da momentânea relação, representativa ao tipo de graça alcançada, mas também interligada às condições de vida de atores sociais numa dura realidade em que a ausência do poder público é sobrepujada pelo poder divino, que, em contrapartida: ampara, acolhe, conforta e, principalmente, cura. Cura esta que, na crença religiosa, inclusa a cristã católica, provém do sobrenatural e tem sua manifestação nos organismos e vidas terrenas, portanto um atributo que sobrepõe à frágil condição humana, estando além do seu entendimento cognitivo, ainda preso às amarras da sistematização metodológica que o direcionam às observações fenomenológicas e leituras de mundo sob lentes trincadas.

Os objetos ex-votivos são, portanto, a "[...] forma representativa da expressão popular que transmite mensagens codificadas, inteligíveis à audiência usuária do canal de comunicação [...]" (MIRANDA; OLIVEIRA; SILVA NETO, 2022, p. 207) também úteis aos pesquisadores como insumos primários, sorvidos de depoimentos centrados no eixo

das vivências e experiências, presentes e passadas, dos seus antigos detentores, que deixam sua digital sobre as representações materiais folkmediáticas, carregadas de marcas das aflições circunstanciais, que transmitem até mesmo uma mensagem contrária ao que seria invasivo na medicina, como mostra um ex-voto híbrido, identificado e documentado na Sala de Milagres do Bomfim (Figura 5).

Figura 5 - Ex-voto híbrido em bilhete, escultura em parafina e fita



Foto: Nelson Reis da Silva Neto. 2022.
Santuário do Senhor do Bomfim, Salvador, Bahia, Brasil.

Na grande maioria dos casos, a pessoa depoente da graça alcançada, num resumo manuscrito, numa carta ou bilhete, publiciza informações relacionadas às afetações da falta de saúde, discorrendo em seu texto: seu nome, data e identificação do que para ela é um milagre. Em outros momentos, como acima mostramos, a informação vem quase que oculta, como se a pessoa agraciada quisesse entreter o observador/espectador, trazendo modelamento escultórico, a localização da enfermidade no corpo, seguido da indicação do santo devoto ao qual credita tal façanha, simbolizado por amarras de fitas, em cor verde, que é uma das insígnias que remetem à imagem do Senhor do Bomfim, constando a inscrição do seu nome em letra de imprensa neste elemento.

Ante o demonstrado, é observada na representação o uso de interfaces múltiplas à comunicação, que se complementam em torno de uma única temática, a saúde, sendo segmento da cultura material popular, atrelada à fé religiosa, em que os adeptos "[...] apenam

aos santos, e a Deus, para curar-se de doenças, por vezes facilmente superáveis, - quando há remédios e assistência médica -, dando uma medida da precariedade do atendimento de saúde que se tem no Brasil [...]" (OLIVEIRA, 2022, p, 45).

A ausência desses recursos, essenciais à sobrevivência humana, bem como sua limitada atuação junto aos grupos flagelados, minam a confiança no sistema público de saúde, sob responsabilidade do Estado, desencadeando a expansão de sistemas alternativos de tratamento, já vigentes na tradição popular, dentre eles o espiritual, que se encontram disponíveis ao socorro das classes marginalizadas.

Considerações finais

Aqueles que obtiveram o prodígio da cura, ao efetivarem desobriga de peça representativa deste fenômeno, em espaços popularmente consagrados, reafirmam três ideias: a da efemeridade humana; as limitações científicas voltadas à biomedicina; e a transcendência pelo método curativo da sabedoria popular.

As comprovações da cura, por vias alternativas, severamente questionadas pelas ciências médicas e biomédicas, que as avaliam como anomalias ineficazes, provindas do senso comum, são provocativas ao campo até então indubitável, cuja sistematização metódica cede espaço, cada vez mais, aos fazeres nativos das crenças populares, que vêm promovendo "[...] modificações no cenário como resposta aos avanços culturais [...]" (CURY, 2014, p. 57).

No entanto, algumas das informações de que valem a biomedicina para a sua diagnose, como a *anamnese*, também constam nos registros ex-votivos de tipologia biográfica, percorridos, nalguns casos, com extrema riqueza de detalhes, sendo a reprodução fidedigna do que fora passado ao Santo ou à Santa durante o voto, no intuito de que este (a), cientificado (a) de toda a situação sobre o caso que lhe foi confiado à cura, pudesse agir com maior rapidez e precisão. Daí é pontuado este enlace, entre a diligência biomédica e o interesse do devoto em suprir as lacunas do seu casuístico quadro clínico, transparecendo à entidade superior, por espontânea e inconsciente *anamnese*, o:

[...] recolhimento da história do paciente, com um roteiro padronizado que passa pela anotação de alguns dados de identificação e sociodemográficos (profissão, idade, cor, entre outros), seguidos da identificação da queixa (ou queixas) presentes do paciente, passando, a seguir, a uma cronologia e contextualização destas: a ordem em que os sintomas surgem, sua relação entre

si e com outros eventos, adoecimentos anteriores, doenças presentes na família. (CAMARGO JUNIOR, 2005, p. 191).

Mas tais informações também figuram nos objetos híbrido-modelados, que são ex-votos de características heterogêneas e modelados ante o uso de elementos comunicativos ligados à representação dos aspectos plurais da graça alcançada. São constituídos de múltiplos elementos midiáticos que comunicam por linguagem gráfica e, ao mesmo tempo, representações escultóricas de partes do corpo humano, relacionados ao contexto do fenômeno, e que, no caso da Figura 6, carrega significações de superação no âmbito da saúde, sendo a curada uma providência divina, onde, do ponto de vista de Oliveira (1997, p. 9), é "[...] a forma mais conhecida de ex-votos."

Figura 6 - Ex-voto com interface comunicativa multimidiáticas



Foto: Nelson Reis da Silva Neto. 2022.

Santuário do Senhor do Bomfim, Salvador, Bahia, Brasil.

Os direcionamentos dos relatos, seja pela linguagem visual da representação esculpida em madeira, ou pela decodificação dos caracteres escritos, que compõem a mancha textual do registro de atendimento, autoral do socorrista, profissional este da área da saúde, dotado de competência para atendimentos emergenciais, seguidos do acompanhamento e emissão de relatórios. Numa breve leitura ao conjunto informativo publicizado, integrado pelas três plataformas midiáticas, a saber: escritos no suporte papel; imagética, por foto 3x4; e figuração esculpida em madeira, é desenhada toda a história da agraciada, Sr.^a Maria Oliveira, que

consta seu nome completo do relatório produzido, seguido de outros dados, também coincidentes às coletas feitas por anamnese.

É possível fazer associação direta entre o relato passado pelo socorrista e a identificação pessoal da agraciada, tanto pelas notas remissivas aos seus registros documentais quanto pela revelação, por fotografia, da sua imagem facial, explicitando seu desejo de manter tais conexões durante o processo comunicativo com a audiência Folk, que por vezes compartilha dos mesmos acometimentos, formando um coletivo comunitário que a compreende. Esta rede cultural, por similaridade, materializa suas chagas através dos ex-votos representativos, possibilitando análises sociais da saúde pública que venham a mensurar o nível de agravo do seu desprovemento, abarcando os ramos da medicina e biomedicina, principalmente nas regiões de maior concentração das representações sanitárias ex-votivas, como segue na Figura 7.

Figura 7 - Ex-votos escultóricos sobre chagas nos pés



Foto: Nelson Reis da Silva Neto. 2023.
Santuário do Senhor do Bomfim, Salvador, Bahia, Brasil.

Os ex-votos, expostos por suspensão, se encontram depositados, também, na Sala de Milagres da Basílica do Senhor do Bomfim, reunindo, sob um mesmo gênero e tipologia, objetos que fazem menção aos problemas de saúde, vigentes no entorno do local da desobriga, comuns às mesmas enfermidades, se não, decerto, ao ponto corporal de

acometimento, asseverando a gritante falha dos métodos convencionais adotados pela medicina e biomedicina, ocorrendo-se à misericórdia divina.

Referências

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011, 229 p.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Editora Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação, de fatos e de expressão de ideias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: Teoria e Metodologia**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2004.

CAMARGO JUNIOR, Kenneth Rochel. **A Biomedicina**. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15(Suplemento):177-201, 2005.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre, RS: Artmed, 2007.

CURY, Marília Xavier. **Museologia e Conhecimentos, Conhecimento Museológico - uma perspectiva dentre muitas**. *Revista Museologia & Interdisciplinaridade*, Vol. 3, nº 5, maio/junho de 2014, pp. 55-73.

HOWARD, George S. **Culture tales: A narrative approach to thinking, cross-cultural psychology, and psychotherapy**. *American psychologist*, v. 46, n. 3, p. 187-197, 1991.

LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

MELO, José Marques de. **Folkcomunicação, contribuição brasileira à Teoria da Comunicação**. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 1, n. 1, 2003.

MINAYO, M. C. S. **O desafio da pesquisa social**. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2009. p. 9-29.

MIRANDA, S. M.; OLIVEIRA, J. C. A.; SILVA NETO, N. R. S. **Dos Bits aos Átomos: os ex-votos como folkmedia**. In: Conferência Brasileira de Folkcomunicação, nº 20, 2021. Disponível em: <http://www.redefolkcom.org/ja-esta-disponivel-o-e-book-dos-anais-da-folkcom-2021/>. Acesso em: 12 ago. 2022.

OLIVEIRA, Franciane da Silva Santos; BARBOSA, Lia Pinheiro. **Epistemologias marginalizadas: a questão racial no debate sociológico latino-americano**. Afro-Ásia, n. 62, p. 338-390, 2020.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves. **Ex-votos da Sala de Milagres do Santuário de Bom Jesus da Lapa: sociedade, religião e arte**. 2. ed. Ponta Grossa: Atena, 2022. 84 p.

PIEIDADE, Maria Requião. **Introdução a teoria da classificação**. Rio de Janeiro: Interciência, 1977. p. 9-145.

REIS, Diego dos Santos. **A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a univers (al) idade**. Educação & Sociedade, v. 43, p. e240967, 2022.

SIMÕES, Gabriel Lima. **A riqueza dos saberes populares: pela valorização das epistemologias não eurocentristas**. In: Congresso Internacional de Política Social e Serviço Social: desafios contemporâneos; Seminário Nacional de Território e Gestão de Políticas Sociais; Congresso de Direito à Cidade e Justiça Ambiental. 2019. p. e3008-e3008.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcante *et al.* **O Corpo em Estado de Graça: ex-votos, testemunho e subjetividade**. Revista Psicologia & Sociedade, n. 22 (1): 121-129, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/F6sWnykz4sMdpW4hxc6hZGc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 jun. 2024.

**A surra¹ que a literatura de cordel deu na comunicação pública
em saúde: análise de conteúdo de folhetos de prevenção e
combate à dengue**

Alberto Magno Perdigão²

Submetido em: 02/05/2024

Aceito em: 05/06/2024

RESUMO

O artigo se localiza no campo da folkcomunicação, mais especificamente nos folhetos informativos da literatura de cordel. Analisa o conteúdo de folhetos que tratam do tema dengue, sua prevenção e tratamento. Admite, como hipótese, que as narrativas apresentadas nos referidos folhetos ampliam a difusão dos mesmos conteúdos divulgados pela comunicação pública, junto ao público leitor ou ouvinte da literatura de cordel. Preliminarmente, mensura a proporção de folhetos de iniciativa privada e pública numa amostra de exemplares que abordam o tema doença/saúde.

PALAVRAS-CHAVE

Folkcomunicação; Literatura de cordel; Folheto informativo; Comunicação pública; Dengue.

**The beating that cordel literature gave to public health
communication: content analysis of leaflets to prevent and
combat dengue**

¹ Palavra tradicionalmente utilizada nos títulos dos folhetos de cordel para se referir à superioridade de um cantador sobre o seu oponente, como se vê no antológico A grande surra que o poeta Cordeiro Manso, de Maceió, levou de João Athayde por ter ido desafiá-lo (Recife, edição do autor, 1923).

² Jornalista com atuação na comunicação alternativa/jornalismo popular. Professor convidado de comunicação alternativa e comunitária da Universidade de Fortaleza. Mestre em Políticas Públicas e Sociedade. Realiza pesquisa no campo da folkcomunicação, sobre o folheto informativo da literatura de cordel, com ênfase no folheto de temas políticos. É autor, entre outras obras, de Política e Literatura de Cordel (RDS, 2022, 365 p.) e Pretas e Pretos na Literatura de Cordel (RDS, 2023, 350 p.).

ABSTRACT

The article is part of the field of folkcommunication, more specifically in the information leaflets of cordel literature. The article preliminarily measures the proportion of leaflets from private and public initiatives in a sample of copies that address the theme of illness/health. The article analyzes the content of leaflets that deal with the topic of dengue, its prevention and treatment, admitting, as a hypothesis, that the narratives presented in these leaflets increase the dissemination of the same content disseminated by public communication, among the reading public or listeners of cordel literature.

KEY-WORDS

Folkcommunication; Literature of twine; Information leaflet; Public communication; Dengue.

El golpe que la literatura de cordel dio a la comunicación en salud pública: análisis de contenido de folletos para prevenir y combatir el dengue

RESUMEN

El artículo se sitúa en el ámbito de la comunicación popular, más concretamente en los folletos informativos de la literatura cordeliana. Analiza el contenido de folletos que abordan el tema del dengue, su prevención y tratamiento. Admite, como hipótesis, que las narrativas presentadas en los citados folletos amplían la difusión de los mismos contenidos difundidos por la comunicación pública, entre el público lector o oyente de literatura de cordel. Preliminarmente, mide la proporción de folletos de iniciativas públicas y privadas en una muestra de ejemplares que abordan el tema enfermedad/salud.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación popular; Literatura de cordel; Panfleto de información; Comunicación pública; Dengue.

Rádios, TVs e jornais
Estão sempre comentando
É revista, é internet...
É panfleto orientando
Sociedade assustada
E o mosquito atacando

Os Estados Brasileiros
Dos sertões aos litorais
Nos vilarejos e aldeias
Cidades e Capitais
São constantes os registros
De vítimas nos hospitais.

(Poeta popular Jota Gomes, de Icapuí (CE), versando sobre a dengue)

Introdução

Quando este artigo começou a ser escrito, no dia 11 de abril de 2024, o portal de notícias do Governo Federal, o Agência Brasil, informava que “autoridades sanitárias confirmaram 363 mortes por dengue no Brasil” (BRASIL/EBC/AGÊNCIA BRASIL, *on-line*). “Há ainda 763 óbitos em investigação e que podem ter sido causados pela doença, totalizando 1.126 mortes confirmadas ou suspeitas até o momento”, completava a notícia baseada na contagem do Painel de Monitoramento das Arboviroses do Ministério da Saúde e que se referia a um período de pouco mais de quatro meses - de 1 de janeiro a 8 de abril de 2024.

Segundo o portal, “o país contabilizava naquele momento 1.342.086 casos de dengue e um coeficiente de incidência da doença de 660,9 casos para cada grupo de 100 mil habitantes”, indicando mais um surto da doença, desta feita atingindo severamente os estados de Minas Gerais, com 464.223 casos prováveis, seguido de São Paulo (238.993), Paraná (128.247) e do Distrito Federal (122.348), respectivamente das regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste. Entretanto, desde a década de 1980, “a dengue vem ocorrendo no Brasil de forma continuada” (BRASIL/FIOCRUZ, *on-line*), atingindo também as regiões Norte e Nordeste.

A cada novo surto de dengue, a União e os governos estaduais investem em campanhas publicitárias de cunho educativo, as quais se localizam no campo da comunicação pública. O objetivo recorrente é informar sobre como se proteger da doença e sobre como buscar atendimento e cura. Os meios de comunicação de massa e da internet, quase que inteiramente privados no Brasil, participam paralela e espontaneamente do esforço de comunicação pública, prioritariamente atualizando a evolução ou o declínio do número de casos e óbitos, e alertando a população mais vulnerável. A efetividade da

comunicação pública ou privada, entretanto, de difícil mensuração, talvez se apresente abaixo do alcançável.

É o que se pode intuir observando os números de casos e de mortes, a extensão das áreas atingidas e a duração do patamar crítico do surto; a invencível má destinação de resíduos sólidos nas cidades e negligência com os reservatórios de água dentro de casa; a falta de vacinas para todas as faixas etárias e a sobra de doses nos postos para as faixas convocadas a tomar o imunizante (BRASIL/MINISTÉRIO DA SAÚDE, *on-line*); a subnotificação e a automedicação, por parte dos doentes; a demanda superaquecida e os diagnósticos equivocados no sistema público de saúde. E, então, o mosquito segue vencendo o Estado, o mercado e a sociedade.

Nos dois casos, também se observa que os fluxos comunicacionais são predominantes verticais. Partem dos gabinetes da burocracia estatal ou das redações rumo aos territórios, às vezes, isolados e empobrecidos, onde a informação circula fortemente pela oralidade - não só pela leitura ou pela comunicação massiva - e pelas redes sociais reais do território - não só pelas redes sociais virtuais do não-território proporcionadas pela internet. Desconhecem ou desconsideram, via de regra, outras possibilidades, talvez mais efetivas, oferecidas pela folkcomunicação e suas múltiplas possibilidades (BENJAMIM, 2013; LUYTEN, 2013; PERUZZO, 2022), notadamente as de caráter folkcomunicacional.

O presente artigo traz, como primeira premissa, a compreensão de que a comunicação pública tem como proponente e protagonista o poder público - Executivo, Legislativo e Judiciário -, para assegurar a informação de caráter público, a expressão da cidadania e o diálogo público político entre o Estado e a sociedade - como previsto em legislação específica no Brasil; e tendo, como “expectativas”, alimentar o conhecimento cívico, facilitar a ação pública e garantir o debate político (ZÉMOR, 2003).

‘Alimentar o conhecimento cívico’ (...) é fazer o cidadão reconhecer-se como parte num diálogo, como também sujeito, e não só objeto de uma comunicação; (...) um interlocutor com consciência cívica que o faz falar e também de eventuais silêncios do governo ou do Estado. ‘Facilitar a ação pública’ é estabelecer um campo fértil de interlocução e, portanto, favorável à elaboração, realização, avaliação e à realimentação de políticas públicas (...). ‘Garantir o debate político’ (...) é estimular o confronto de ideias (...) entre os poderes públicos e os cidadãos (...). (PERDIGÃO, 2010, p. 96-97).

Como segunda premissa, o artigo oferece o entendimento de que o folheto informativo da literatura de cordel (também chamado de acontecidos, de circunstância, de ocasião) é uma mídia folkcomunicacional alternativa, popular e contra-hegemônica, frente

aos meios de comunicação de massa tradicionais (PERDIGÃO, 2022). É informativa porque trata dos mesmos fatos e temas da mídia tradicional, e sob os mesmos critérios de noticiabilidade. É alternativa porque se apresenta como um outro jornal; é popular porque é uma elaboração do povo, para o povo e com o povo; e contra-hegemônica porque é resistente, na forma e no conteúdo, no mister de narrar a vida sob a ótica não-elitista, não opressora.

[A folkcomunicação] congrega camadas significativas da sociedade seja rural, seja urbana, alienada do processo desenvolvimentista e que utilizam meios de folk para a expressão de suas informações, ideias e anseios, como os folhetos de cordel, as cantorias, os contos, as danças, os autos populares, a talha, a cerâmica. São grupos culturais marginalizados intelectual, econômica e geograficamente e/ou grupos urbanos socialmente marginalizados, ora pelo reduzido poder aquisitivo de sua renda econômica que não lhes permite o acesso aos meios citados, ora por contestação à cultura ou à organização social estabelecida (...). (BELTRÃO, 2013, p. 512).

Este mergulho investigativo qualitativo tem como objeto de estudo o folheto informativo de saúde que aborda a doença dengue. Pergunta-se de que tratam os folhetos sobre dengue, tendo, como hipótese, que as narrativas apresentadas ampliam a difusão dos conteúdos divulgados pela comunicação pública no público leitor ou ouvinte da literatura de cordel. Usa-se, como metodologia, a análise de conteúdo, tendo como critérios as seguintes palavras (ou ideias relacionadas): *mosquito, doença, prevenção, combate, tratamento e epidemia*. Antes, entretanto, busca, de forma exploratória, mensurar a proporção de folhetos publicados como instrumentos de comunicação pública.

O folheto informativo de saúde

O assunto saúde está no folheto informativo da literatura de cordel como objeto e como reflexo de um assunto que sempre ocupou a literatura oral e também as conversas cotidianas. Entenda-se saúde como os temas e fatos relacionados à doença ou à não-doença e outros temas direta e proximamente relacionados a estas duas ideias. Na classificação temática do folheto informativo (PERDIGÃO, 2022), saúde é um dos subtemas do tema demandas cotidianas, constante do eixo temático políticas públicas. A proposta de organização deste universo da literatura de cordel é aberta; contempla cinco eixos, cada um composto por temas e subtemas, os quais também podem ser subdivididos.

Estão no subtema saúde as enfermidades em geral, sejam elas conhecidas ou desconhecidas do território; raras ou frequentes; evitáveis, curáveis ou incuráveis; assintomáticas, de sintomas leves ou letais; sejam os casos isolados ou de um surto, de uma

epidemia ou de uma pandemia. Estão também as práticas e representações culturais do território quanto à prevenção, ao diagnóstico, à sintomatologia, às terapias e à cura. Milagres e curas sobrenaturais; homenagens a médicos, à medicina e a centros de saúde; adoecimentos e mortes causados pelo trânsito, pelo tabagismo e pelo uso de substâncias como álcool e drogas outras etc são do âmbito da saúde pública, portanto não integram o referido subtema.

Uma pesquisa quantitativa sobre o folheto de saúde realizada nos acervos digitais do Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular - CNFCP (BRASIL/CNFCP, on-line) aponta algumas pistas relevantes, que podem suscitar investigações mais amplas e profundas. A busca de dados feita por meio das palavras saúde e doença apontou 2.328 títulos que contêm pelo menos uma das duas palavras na capa ou nos versos, sendo que 82 títulos se referem às palavras nos termos tratados aqui - correspondendo a 3,52% do total. A investigação dispensou rastrear outros acervos digitais de grande porte, dada a expressividade numérica da amostra oferecida pelo CNFCP.

Dos 82 folhetos localizados, 60 foram publicados por iniciativa particular do autor ou de alguma entidade privada, correspondendo a 73,17%; outros 22, ou 26,83%, foram editados como ação de comunicação pública por órgãos dos poderes Executivo de municípios, estados e da União, ou por entes de caráter jurídico público, como empresas e fundações. Observe-se que a proporção de folhetos publicados por iniciativa particular é cerca de três vezes maior do que a de exemplares usados como ferramenta de comunicação pública, que pouco ultrapassam 1/4 do total. Ou seja, proporcionalmente, o folheto privado ocupa o lugar do relativamente ausente folheto público.

Tomando por base os critérios jornalísticos que selecionam os temas e fatos a serem oferecidos pelos meios de massa e pelos sítios da internet - como a proximidade no tempo, a proximidade no espaço, o ineditismo, o impacto social, o impacto econômicos etc -, é possível observar um rol de assuntos mais comuns entre os folhetos de saúde. A partir do oferecido pelo acervo do CNFCP, têm-se mais frequentes os temas da medicina natural/popular e remédios caseiros/naturais, que são da tradição dos territórios que produzem e consomem literatura de cordel e que, não raros, encontram dificuldade de acesso a consulta e prescrição médicas. Totalizam 21 folhetos, representando 25,60% do total, e 13 destes são ações de comunicação pública.

AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis ficam com 20 folhetos, correspondendo a 24,39% do total, mas apenas 3 são de comunicação pública. Orientações

de prevenção e cuidados em saúde física e mental totalizam 12 folhetos, ou 14,63% do total, sendo 3 os de iniciativa pública. Com 10 folhetos, ou 12,19%, aparecem as endemias (dengue, cólera, gripes, gripe suína, tuberculose e hanseníase), sendo 3 os de caráter público. Os folhetos sobre sanitaristas (Oswaldo Cruz e Rodolfo Teófilo), têm 5 frequências (6,09%), sendo um deles público. Os livretos sobre cânceres (de mama e de próstata) têm igualmente 5 ocorrências, nenhuma de caráter público.

A lista se conclui com os folhetos sobre doenças transmitidas por vetores (barbeiro, carrapato e caramujo), com 4 (4,82%), sendo 1 público; sobre diabetes e hipertensão, com 3 (3,65%), e nenhum público; e sobre outras doenças (glaucoma e anorexia), com 2 (2,43%), e nenhum público. Desta forma, extrai-se que, dos 82 folhetos da amostra, 24 foram publicados como instrumentos de comunicação pública, o que corresponde a 29,26%, ou seja, entre $\frac{1}{4}$ e $\frac{1}{3}$ do total. Que em apenas uma variável, medicina natural/popular e remédios caseiros/naturais, a proporção de folhetos públicos alcança 61,90% dos 21 títulos, ficando as demais categorias com proporções que variam entre nada e 30,00%.

Não foi objetivo da exploratória, mas, além das quantificações, é possível observar que doenças endêmicas apresentam frequência intermediária de 10 folhetos (12,19%), sendo 4 sobre dengue - nenhum destes como iniciativa de comunicação pública. É possível considerar também que são relativamente mais frequentes os folhetos sobre as maneiras próprias e da tradição do território de evitar ou curar doenças, sem depender do serviço público. Talvez para registrar e dar longevidade a saberes e práticas que se originaram na oralidade e que sofrem a permanente ameaça de desaparecer diante de outras práticas de profilaxia e de terapia que não são de base popular e local. Há de se investigar.

É factível considerar, ainda, o relativamente grande número de folhetos que abordam a AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis, que, talvez, representem um risco maior, inclusive de morte, para as populações com menor acesso à informação sobre prevenção e aos meios de tratamento, portanto mais vulneráveis àquelas doenças. Há de se investigar. Finalmente, registre-se que o acervo do CNFCP, não obstante sua grandeza e qualidade, pode estar a merecer novas aquisições, dado que não oferece folhetos sobre enfermidades contemporâneas e de grande exposição na mídia tradicional, como covid e influenza, gripe aviária e doença da vaca louca, ansiedade e depressão.

O que dizem os folhetos sobre dengue

A presente análise de conteúdo foi realizada sobre a amostra de 16 folhetos da coleção particular do autor. Os livretos foram publicados em cinco diferentes estados de quatro regiões, a saber: Ceará, com seis exemplares, seguido de Pernambuco (5), Rio de Janeiro (3), Distrito Federal (1) e Pará (1). Os folhetos foram publicados em épocas distintas, sendo o mais antigo datado de 1998, período da primeira epidemia contemporânea, e o mais recente publicado em 2017. Os demais anos de publicação, 2002 (2), 2004 (1), 2007 (1), 2008 (2), 2009 (1) e 2016 (2), coincidem com períodos em que se verificou grande número de casos de dengue na região de atuação do poeta-repórter. Cinco dos folhetos foram publicados sem data.

Figura 1 - Seleção de folhetos de cordel sobre a temática da dengue



Fonte: Acervo do autor

Figura 2 - Seleção de folhetos de cordel sobre a temática da dengue



Fonte: Acervo do autor

A amostra é formada pelos seguintes folhetos: *A Dengue Judia e Mata: como evitar?*, de Zé Govim (32 estrofes em sextilhas); *A Dengue tá aí*, de Antônio Amorim Pereira (16 versos em sextilhas); *A Peleja de Zé Dengoso contra a Política do Veneno*, de Hércules Amorim e Lia Giraldo (12 estrofes em décimas); *Aedes Aegypti: o mosquito da dengue*, de Abraão Rodrigues (60 estrofes em sextilhas); *Cordel de Combate à Dengue*, de Altair Leal (16 estrofes em décimas); *Cuidado! Ele Pode te Ferroar!!!*, de Francisco Zênio (26 estrofes em sextilhas); *Defenda-se contra o Dengue*, de Manoel Santamaria (24 estrofes em sextilhas); *Dengue, né Brinquedo Não!!*, de Pedro Ernesto de Jesus (22 estrofes em septilhas); e *Dengue: Vamos Combater!*, de Rivani Nasario (24 estrofes em septilhas).

A lista continua com *Dengueladen: O Mosquito Está Mais Forte*, de Davi Teixeira (24 estrofes em sextilhas); *Diálogo do Pescador sobre o "Aedes aegypti"*, de Jota Gomes (24 estrofes em sextilhas); *Guerra ao Mosquito*, de Ducarmo Souza (27 estrofes em septilhas); *Guerra contra a Dengue*, de Dodó Félix (32 estrofes em sextilhas); *O Mosquito da Dengue em Literatura de Cordel*, de José Evangelista (32 estrofes em sextilhas); *Para Combater a Dengue, Zica e Chikungunya o Remédio é a Prevenção*, de Gerardo Carvalho Frota (38 estrofes em sextilhas); e *Vamos Evitar a Dengue*, de José João dos Santos (32 estrofes em septilhas). Em toda a amostra, apenas um folheto teve patrocínio público.

Os folhetos da amostra trazem na capa títulos palavras ou expressões que remetem à apresentação do mosquito transmissor da dengue e dos riscos de expandir a infecção (a dengue tá aí, né brinquedo não, o mosquito está mais forte); que fazem um alerta para o risco da doença e para a necessidade de preveni-la (cuidado, defenda-se, como evitar, vamos evitar); e que conclamam os leitores e ouvintes a se engajarem num enfrentamento de vida ou morte (vamos combater, para combater guerra ao mosquito, guerra contra a dengue). As capas apontaram a oportunidade de considerar seis critérios de análise, a saber: mosquito, doença, prevenção, combate, tratamento e epidemia.

Dez dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *mosquito*. Por este critério, extraíram-se dados sobre o inseto, o transmissor. Em *Diálogo do Pescador sobre o “Aedes aegypti”*, para apresentar “um bicho que assombra”, o poeta-repórter narra uma conversa cotidiana ocorrida numa região praiana, entre um pescador-comerciante e um popular. Os trechos apresentados como dados, a seguir, estão transcritos conforme o original.

Disse Chico: O ser humano
É mesmo muito esquisito
Adoça água do mar
Põe satélite no infinito
Tira energia do vento
E não domina um mosquito

Hoje não se ouve mais
Falar em “bicho papão”
Fantasma de encruzilhada
Lobisomem e batatão
Mas tem um bicho que assombra
Da criança ao ancião

Um tal de aedes aegypti
Que percorre continentes
Provocando muitas mortes
Deixando muitos doentes
Desafiando a ciência
Dos homens inteligentes

Um vivente tão pequeno
Que não pesa um miligrama
Não mede meio centímetro
Não tem couro nem escama
Mas de tanto causar pânico
Já está criando fama

Por onde o aedes passa
Com seu ataque sinistro
Preocupa Presidente
Governador e Ministro
Sua existência revela

Um negativo registro

Secretário de Saúde
Treme só de ouvir falar
Agentes de endemias
Pede pro povo ajudar
Até as forças armadas

Já tiveram que atuar (GOMES, s/d, p. 2-4).

Onze dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *doença*, aqui significando a sintomatologia apresentada pelo infectado. Em Guerra contra o Mosquito, o poeta-repórter descreve sintomas do corpo e do ânimo, e afirma que “o paciente imagina que está prestes a morrer”. Não é possível afirmar, mas, embora escritos em terceira pessoa, os versos, dado o realismo que sugerem, parecem ter surgido da experiência de um poeta-repórter acometido pela doença.

Não estamos resguardados
da picada traiçoeira...
De repente, eis os sintomas:
dor de cabeça, tonteira,
febre alta com fastio
e no corpo uma canseira.

Todo o dia, a noite inteira,
dói o corpo e, um momento,
exausto, o doente busca
minorar o sofrimento...
Mas descobre que é melhor
não tomar o medicamento.

Não tem gosto o alimento
que nem na garganta não passa.
Tudo gira ao seu redor,
a dor o corpo transpassa.
E o mundo fica embaçado
como se envolto em fumaça.

Com a consciência a lassa,
vai-se o gosto de viver.
Ausenta-se a alegria
pra dá lugar ao sofrer.
O paciente imagina
que está prestes a morrer.

Assim, nesse padecer,
passa horas, passa dias.
Horas longas, nebulosas,
noites insones, sombrias.
Parecem não ter mais fim
as terríveis agonias.

Arrastam-se vários dias,

até que haja uma melhora.
E durante esse período
a vida corre lá fora,
pois o tempo implacável,
por nós passa e vai embora. (FÉLIX, 2002, p. 4-5).

Quatorze dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *prevenção*, aqui significando os meios indicados pelas autoridades sanitárias à população para reduzir a infestação do mosquito e/ou a sua picada. Em *Para Combater a Dengue, Zika e Chikungunya o Remédio é a Prevenção*, quatorze estrofes são destinadas ao assunto. Aqui são transcritas seis que ensinam como “evitar que o mosquito tenha proliferação”. Observe-se que o poeta-repórter se dirige diretamente ao leitor ou ouvinte do folheto.

Vamos agora aos cuidados
De controle e prevenção
Que você e a comunidade
Devem colocar em ação
Para evitar que o MOSQUITO
Tenha proliferação.

Vasos de plantas com água
Se você quiser cultivar
Por cima da água areia
Grossa deve colocar.
Desse berço do mosquito
Na certa vai se livrar

Se as garrafas tão sem uso
Têm que ser esvaziadas
E em lugares bem cobertos
Elas devem ser guardadas
E pra maior segurança
Devem ficar emborcadas.
(...)

Tem agora um repelente
Bem fácil de preparar
Meio litro de álcool e 10 gramas
De cravo e é só agitar
Deixe 4 dias curtindo
Nas pernas braços passar.
(...)

Quem bebe água de pote
Deixe a boca bem coberta
Com uma touca amarrada
Seja uma pessoa esperta.
Pois o mosquito anda doido
Pra encontrar uma boca aberta.
(...)

Mantenha seu quintal limpo
E a caixa d'água vedada
Quando o Agente Sanitário
Em seu lar fizer parada
Acolha-o deixando-o entrar

E siga a orientação dada. (FROTA, 2017, p. 5-6; 7; 8).

Onze dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *combate*, aqui significando as providências das autoridades sanitárias para reduzir a infestação do mosquito, os números de casos da doença e de mortes. Em *Dengue, Né Brinquedo Não*, o poeta-repórter registra em linguagem matuta, num misto de alívio e esperança, o trabalho de administrar larvicida nas casas e de orientar os moradores, feito pelos agentes de combate a endemias. Em *Guerra ao Mosquito*, a poeta-repórter registra com descrédito a participação das Forças Armadas no combate ao mosquito transmissor. E em *Vamos Evitar a Dengue*, o poeta-repórter relata a falta de estrutura do sistema público de saúde para socorrer os doentes.

Cumeçô amiorá
aquela cituação
nóis mandemo o home entrá
cum a lanterna na mão
passô logo pu quintá
i cumeçô logo a butá
um pó nas coisa do chão
(...)
Aí quando foi lá pas tanta
I eu já tava mêi neivoso
o caba infim s'alevanta
i mim fala mêi jeitoso:
derrame as água dos lito
que isso é coisa do mosquito
aquele peste teimoso (JESUS, s/d, p. 7).

Os pelotões do Exército
Vão fazer a vistoria.
Em terrenos com sujeiras
Também em casa vazia.
Orientando as pessoas
A criar condições boas
Limpando sua moradia.
(...)
Tantos casos no Brasil
Já virou epidemia.
O mosquito agora ataca
De noite, também de dia.
Prevenção anunciada
Até as Forças Armada
Mas não se tem garantia. (SOUZA, 2016, p. 4; 6).

Seja razão seja medo
Nós temos que combater
Essa praga de mosquito
Que faz o povão sofrer
Por falta de atendimento

De médico e medicamento
Faz muita gente morrer

Vamos combater a dengue
Unidos todos iguais
Aterrando as poças da água
Pelas ruas e quintais
Que traz a epidemia
E faz crescer todo dia
As filas nos hospitais. (SANTOS, 2008, p. 5).

Três dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *tratamento*, aqui significando as terapias adequadas para amenizar os sintomas da dengue e prevenir o seu agravamento. Em *Cuidado! Ele Pode te Ferroar!!!*, a orientação é dirigida ao doente, para que “vá ao serviço de saúde” em busca de vacina e de medicação correta. Em *Defenda-se contra o Dengue*, vê-se um reforço do argumento contra a automedicação e a sugestão do uso da homeopatia prescrita por especialista. E em *A Dengue tá aí*, o poeta-repórter não só corrobora contra a automedicação, mas também recomenda repouso ao paciente.

Uma picada é tão fatal
Poderá no corpo aparecer
Manchas avermelhadas
Dias após dias a suceder
Vá ao serviço de saúde
E se vacine para não sofrer.
(...)
O soro tem efeito positivo
Sem dano colateral
Um coquetel antialérgico
É um tratamento medicinal
Corta e febre amarela
E a fraqueza em geral. (ZÊNIO, 1998, p. 6; 7).

Não tome anti-inflamatório,
Antibiótico ou coisa igual.
Deixe a critério do médico.
Ele é quem tem cabedal,
E os exames vão mostrar
A natureza do mal.

Dizem os especialistas
Do ramo da homeopatia
Que, no aumento das plaquetas
Sanguíneas que propicia
Esse tratamento inibe
O risco da hemorragia. (SANTAMARIA, s/d, p. 3-4).

E se você desconfiar
que está tocado dela
não tome qualquer remédio

pra não alimentar ela
repouse na sua rede
e saia só na janela
(...)
Repouso é fundamental
em sua recuperação
repouse e tome Tylenol
pra não ir pra escuridão
porque se ela voltar
você vai para o caixão (PEREIRA, s/d, p. 6; 7).

Três dos folhetos da amostra oferecem estrofes sobre o critério de análise *epidemia*, aqui significando a expansão ou a abrangência da doença. Em *Aedes Aegypti: O mosquito da Dengue*, o poeta-repórter fala da epidemia no Ceará, comparando o avanço da dengue a “uma enxurrada”. Em *O Mosquito da Dengue em Literatura de Cordel*, o poeta-repórter compara a “captura” de um “danado” que fez vítimas em Brasília, Rio de Janeiro e Recife. Em *A Peleja de Zé Dengoso contra a Política do Veneno*, os poetas-repórteres se referem a um mosquito que chegou ao Brasil pela Bahia, que provocou uma primeira epidemia em Roraima, que voltou à Bahia, para, depois, estar “em todo o Brasil”. Observe-se, neste caso, que é o mosquito quem fala, ele é o protagonista da narrativa.

A maioria das cidades
Do estado do Ceará,
Já foi total invadida
Mesmo assim sem se falar
Naquelas que imunes
Querem do mosquito safar.

A cifra é muito grande
De cidade infestada,
Novos casos vão surgindo
É ver uma enxurrada,
Com crescimento das águas
Numa grande disparada. (RODRIGUES, 2009, p. 13).

Até a Polícia Federal
Fez o retrato falado
O Exército saiu na captura
Do “Mosquitinho” danado
De Brasília foi ao Rio de Janeiro
E não foi capturado.

O “Mosquito” no Recife
Anda pintando miséria
Matou gente em San Martin
Mangueira e Casa Amarela
Pra eliminar o “Mosquito”
O “LAFEPE” fez uma vela. (EVANGELISTA, 2008, p. 5).

Começando a história do começo
Eu cheguei de mansinho, só no tombo
Escondido na esquadra de Colombo
Que a América virou pelo avesso.
Eu habitava em outro endereço
Os países de climas variantes
A Tailândia, viveiro de Elefantes
Todo o grande africano continente
Não é só o mosquito que é culpado
De transmitir a dengue pra essa gente.

Sou apenas um agente condutor
Desse vírus que estraga a alegria
Fui embora, mas voltei pra Bahia
E em Roraima a doença se alastrou
E se agora em todo Brasil estou
É porque alguém não teve clareza
De prever o pior e com presteza
Cuidar bem da saúde do doente
Não é só o mosquito que é culpado
De transmitir a dengue pra essa gente. (AMORIM; GIRALDO, 2004, p. 4)

Considerações finais

Este artigo tratou do folheto da literatura de cordel no seu papel de informar sobre as formas de prevenção e tratamento da dengue, que é do âmbito da comunicação pública em saúde, prevista em lei para ser executada pelo poder público.

Perguntou-se de que tratam os folhetos sobre dengue, tendo, como hipótese, que as narrativas apresentadas ampliam a difusão dos conteúdos divulgados pela comunicação pública no público leitor ou ouvinte da literatura de cordel.

A amostra de 16 folhetos foi construída a partir da coleção do autor, Usou-se, como metodologia, a análise de conteúdo, tendo como critérios seis palavras (ou sinônimos): mosquito, doença, prevenção, combate, tratamento e epidemia.

Inicialmente, mensurou-se a proporção de folhetos de iniciativa privada e de iniciativa pública numa amostra de 82 folhetos sobre doença/saúde, extraídos do acervo digital do Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular.

Concluiu-se que dos 82 folhetos localizados, 60 foram publicados por iniciativa particular do poeta-repórter ou de alguma entidade privada, correspondendo a 73,17%; outros 22, ou 26,83%, foram editados como ação de comunicação pública.

Da análise de conteúdo, observou-se que os seis assuntos-critérios estão contemplados na amostra, com mosquito em dez exemplares, doença em onze, prevenção em 14, combate também em onze e epidemia em três.

Concluiu-se, desta forma, que o folheto da literatura de cordel de iniciativa privada que trata sobre a dengue são mais frequentes que os de iniciativa pública na proporção aproximada de 3 para 1.

E que o referido folheto cumpre a missão de informar sobre a doença, suas formas de prevenção e tratamento, confirmando, assim, a validade da hipótese de que narrativas apresentadas ampliam a difusão do conteúdo-objeto da comunicação pública.

Referências

AMORIM, Hércules; GIRALDO, Lia. **A peleja de Zé Dengoso contra a política do veneno**. S/d: s/d, 2004.

ATHAYDE, João Martins de. **A grande surra que o poeta Cordeiro Manso, de Maceió, levou de João Athayde por ter ido desafiá-lo**. Recife: edição do autor, 1923.

BELTRÃO, Luiz. “Comunicação popular e região no Brasil”. In: MELO, José Marqus de; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). *Metamoforse da folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

BELTRÃO, Luiz. “O folclore como discurso”. In: MELO, José Marques de; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). *Metamoforse da folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

BENJAMIM, Roberto. “Folkcomunicação: os veículos de manifestações da cultura popular”. In: MELO, José Marqus de; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). *Metamoforse da folkcomunicação: antologia brasileira*. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

BRASIL/CNFCP. **Cordelteca**. Disponível em: <http://acervosdigitais.cnfcp.gov.br/>. Acesso em: 18/04/2024.

BRASIL/EBC/AGÊNCIA BRASIL. **Brasil tem quase mil mortes por dengue em investigação**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2024-03/brasil-tem-quase-mil-mortes-por-dengue-em-investigacao#:~:text=ouvir%3A,ou%20suspeitas%20at%C3%A9%20o%20momento>. Acesso em: 11/04/2024.

BRASIL/FIOCRUZ. **Dengue: vírus e vetor**. Disponível em: <https://www.ioc.fiocruz.br/dengue/textos/longatraje.html>. Acesso em: 11/4/2024.

BRASIL/MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Ministério da Saúde elabora estratégia para redistribuição das vacinas da dengue**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2024/marco/ministerio-da-saude-elabora-estrategia-para-redistribuicao-das-vacinas-da-dengue>. Acesso em: 15/04/2024.

EVANGELISTA, José. **O Mosquito da dengue em literatura de cordel**. Recife: edição do autor, 2008.

FÉLIX, Dodó. **Guerra contra a dengue**. S/d: s/d, s/d.

FROTA, Gerardo Carvalho (Pardal). **Para combater a dengue, zica e chikungunya o remédio é a prevenção**. Fortaleza: Edições Cecordel, 2017.

GOMES, Jota. **Diálogo do pescador sobre o “Aedes aegypti”**. Icapuí (CE): edição do autor, s/d.

GOVIM, Zé. **Dengue judia e mata: como evitar?**. Crato (CE): Sesc Crato, 2016.

JESUS, Pedro Ernesto de M. **Dengue, né brinquedo não!!**. Juazeiro do Norte (CE): Projeto Sesc Cordel, 2002.

LEAL, Altair. **Cordel de combate à dengue**. S/d: Paulista (PE): edição do autor, 2007.

NASARIO, Rivani. **Dengue: vamos combater!**. S/d: Editora Coqueiro, s/d.

LUYTEN, Joseph M. “Conteúdo da comunicação popular”. In: MELO, José Marqus de; FERNANDES, Guilherme Moreira (Orgs.). **Metamorfose da folkcomunicação: antologia brasileira**. São Paulo: Editae Cultural, 2013.

PERDIGÃO, Alberto. **Comunicação pública e TV digital: interatividade ou imperatividade na TV pública**. Fortaleza: EDUECE, 2010.

PERDIGÃO, Alberto. **Política e literatura de cordel: o folheto como mídia informativa alternativa, popular e contra-hegemônica**. Fortaleza: RDS, 2022.

PEREIRA, Antônio Amorim. **A dengue tá aí**. Juazeiro do Norte (CE): Projeto Sesc Cordel, s/d.

PERUZZO, Maria Círcia M. Krohling. **Pedagogia da comunicação popular e comunitária nos movimentos sociais**. Porto Alegre: Sulina, 2022.

RODRIGUES, Abraão. **Aedes aegypti: o mosquito da dengue**. Juazeiro do Norte (CE): edição do autor: 2009.

SANTAMARIA, Manoel. **Defenda-se contra o dengue**. S/d: edição do autor, s/d.

SANTAMARIA, Manoel. **Defenda-se contra o dengue**. S/d: Edição do autor, s/d.

SANTOS, José João dos (Mestre Azulão). **Vamos evitar a dengue**. S/d: edição do autor, 2008.

SOUZA, Ducarmo. **Guerra ao mosquito**. Belém: Isvá Editora, 2016.

TEIXEIRA, Davi. **Dengueladen: o mosquito está mais forte**. S/d: edição do autor, s/d.

ZÉMOR, Pierre. “La communication public”. In: SILVA, Luiz Martins da (Org.). Comunicação pública. Brasília: Casa das Musas, 2003.

ZÊNIO. Francisco. **Cuidado! Ele pode te ferrear!!!**. Brasília: Edição do autor, 1998.

O uso das plantas medicinais como prática transformadora no processo ensino-aprendizagem

*Douglas Junio Fernandes Assumpção¹
Sônia Maria Corrêa do Amaral²*

Submetido em: 24/04/24

Aceito em: 04/06/24

RESUMO

Este trabalho apresenta uma pesquisa que teve como objetivo sensibilizar e conscientizar os alunos do campo sobre a importância das plantas medicinais em seus quintais. O foco investigativo foi direcionado para o conhecimento e a compreensão das representações sobre o uso de plantas medicinais pela população rural do Município de Igarapé-Miri, no Estado do Pará. O procedimento metodológico adotado consistiu em um estudo de caso realizado em uma Escola Estadual Rural no município de Igarapé-Miri, com os alunos do Ensino Médio do Programa EJA-CAMPO das Águas e das Florestas. Utilizando uma abordagem qualitativa, a pesquisa buscou explorar a percepção e o envolvimento dos alunos com as plantas medicinais em seu contexto local. Os resultados revelaram que os discentes demonstraram grande disposição e entusiasmo em relação à atividade proposta, demonstrando interesse genuíno no conhecimento das plantas medicinais. Esta experiência proporcionou uma oportunidade única para os alunos desenvolverem suas potencialidades enquanto exploravam os benefícios e usos das plantas medicinais em seu ambiente cotidiano.

PALAVRAS-CHAVE

Plantas medicinais; Prática Transformadora; Saúde.

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e do Programa de Pós-graduação em Administração (PPGAD) da Universidade da Amazônia (UNAMA). Pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Ensino em Saúde (PPGES) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Possui graduação em Comunicação Social - Habilitação em Multimídia e Relações Públicas (IESAM, 2010, 2012), graduação em Jornalismo (UNAMA, 2017) e graduação em Estética e Cosmética (UNAMA, 2022). Mestre em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA, 2013); Doutor em Comunicação e Linguagens (UTP, 2018).

² Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) da Universidade da Amazônia (UNAMA). Mestra em Ensino de Língua Portuguesa e suas Respectivas Literaturas pela Universidade do Estado do Pará (UEPA).

The use of medicinal plants as a transformative practice in the teaching-learning process

ABSTRACT

This work presents research that aimed to raise awareness among rural students about the importance of medicinal plants in their backyards. The investigative focus was directed towards knowledge and understanding of representations about the use of medicinal plants by the rural population of the Municipality of Igarapé-Miri, in the State of Pará. The methodological procedure adopted consisted of a case study carried out in a Rural State School in the municipality of Igarapé-Miri, with high school students from the EJA-CAMPO das Águas e das Florestas Program. Using a qualitative approach, the research sought to explore students' perception and engagement with medicinal plants in their local context. The results revealed that the students demonstrated great willingness and enthusiasm in relation to the proposed activity, demonstrating genuine interest in the knowledge of medicinal plants. This experience provided a unique opportunity for students to develop their potential while exploring the benefits and uses of medicinal plants in their everyday environment.

KEY-WORDS

Medicinal plants; Transformative Practice; Health .

El uso de plantas medicinales como práctica transformadora en el proceso de enseñanza-aprendizaje

RESUMEN

Este trabajo presenta una investigación que tuvo como objetivo concientizar a los estudiantes rurales sobre la importancia de las plantas medicinales en sus patios traseros. El foco de la investigación estuvo dirigido al conocimiento y comprensión de las representaciones sobre el uso de plantas medicinales por parte de la población rural del Municipio de Igarapé-Miri, en el Estado de Pará. El procedimiento metodológico adoptado consistió en un estudio de caso realizado en un Estado Rural. Escuela del municipio de Igarapé-Miri, con alumnos de secundaria del Programa EJA-CAMPO das Águas e das Florestas. Utilizando un enfoque cualitativo, la investigación buscó explorar la percepción y el compromiso de los estudiantes con las plantas medicinales en su contexto local. Los resultados revelaron que los estudiantes demostraron gran disposición y entusiasmo en relación a la actividad propuesta, demostrando interés genuino en el conocimiento de las plantas medicinales. Esta experiencia brindó una

oportunidad única para que los estudiantes desarrollaran su potencial mientras exploraban los beneficios y usos de las plantas medicinales en su entorno cotidiano.

PALABRAS-CLAVE

Plantas medicinales; Prática Transformativa; Salud.

Introdução

Este estudo faz parte de uma pesquisa cujo objetivo, a partir de um projeto escolar, é sensibilizar os alunos que vivem em áreas rurais para a importância das plantas medicinais cultivadas em seus quintais. Nosso foco de investigação reside no entendimento e na compreensão das representações sobre o uso de plantas medicinais pela população rural do município de Igarapé-Miri, no Estado do Pará

Também nos propusemos a investigar os métodos de preparo das plantas medicinais, bem como os locais onde os participantes obtêm esses recursos terapêuticos em ambientes diversos, explorando uma flora de grande diversidade e, em grande parte, desconhecida do ponto de vista farmacológico. A conservação desse recurso beneficia-se da preservação do conhecimento sobre seus usos, especialmente em situações graves, onde o diagnóstico médico se torna fundamental.

A Educação do Campo busca uma educação justa e igualitária em um país soberano, sendo a escola um espaço de convívio e análise crítica, onde se deve levantar questões educacionais baseada na interdisciplinaridade para elaboração de outra proposta de educação para desenvolvimento de todos os alunos do campo (RIBEIRO, 2004).

Mas, ainda se percebe que a educação do campo, salvo algumas iniciativas, não tem sido uma prática constante, o que ocorre é uma escola da cidade no campo, que aproveita os mesmos materiais didáticos, as mesmas formações de professores e o mesmo currículo. Em contrapartida, algumas escolas estaduais e municipais buscam, por meio de projetos, resgatar seus valores e cultura para trabalharem em um processo ensino aprendizagem que possibilite ao aluno a compressão do conhecimento pedagógico relativo ao campo.

Por esta razão, nesta pesquisa buscou-se trabalhar com os alunos de uma Escola Estadual Rural no município de Igarapé-Miri com os alunos do Ensino Médio do Programa EJA-CAMPO das Águas e das Florestas para garantir a oferta do Ensino Médio aos sujeitos em seus

territórios tradicionais com fundamentos filosóficos da prática educativa humanizadora e libertadora que tem como matriz formadora a terra.

Partindo deste pressuposto, que visa o conhecimento empírico que o discente tem, procurou-se trabalhar com o tema as plantas medicinais para transformar este conhecimento em temas geradores para o desenvolvimento da leitura e da escrita, através do processo de letramento. As plantas medicinais são usadas pelas pessoas desde sua existência e a informação a respeito da forma de preparo para o uso correto das ervas visando à cura de diversas doenças, passadas de geração em geração de forma oral, por meio de contato direto com aqueles que detém esse saber (ALVEZ, 2023).

Além disso, é importante ressaltar o papel significativo das plantas medicinais para a comunidade. Observa-se uma ampla variedade dessas plantas na comunidade escolar. Reconhecemos a necessidade de despertar o interesse dos alunos em aprender como utilizar essas plantas para elaborar receitas caseiras e identificar seus nomes. Muitas famílias possuem plantas medicinais, porém não sabem como utilizá-las adequadamente.

Vale salientar que as plantas medicinais são aquelas cujas informações empíricas têm princípio ativo de que é capaz de aliviar ou curar doenças (BRAGANÇA, 1996). Por essa razão, o presente projeto propôs o estudo das plantas medicinais mais utilizadas pela comunidade da Vila do Suspiro. Observa-se que as plantas medicinais são usadas desde tempos antigos, com a informação sobre a forma correta de preparo das ervas para a cura de diversas doenças sendo transmitida oralmente de geração em geração, através do contato direto com os detentores desse conhecimento. Além disso, o projeto visa integrar esse conhecimento tradicional ao contexto educativo, sensibilizando os estudantes sobre a importância de utilizar remédios adequados para combater as doenças do corpo.

Beltrão (1980) relata que a relação entre saúde e Folkcomunicação trata-se de um campo de estudo que visa em explorar as dinâmicas culturais e comunicativas envolvidas na transmissão e compartilhamento de conhecimentos relacionados à saúde dentro de uma comunidade. No cerne dessa interação está a forma como as práticas de saúde tradicionais são transmitidas oralmente ao longo das gerações, por meio de narrativas, rituais e práticas culturais, constituindo um valioso patrimônio imaterial de saberes (BRADRÃO, 2019).

A Folkcomunicação, em sua aplicabilidade, reconhece o conhecimento sobre o uso de plantas medicinais como uma das manifestações mais significativas. Essas plantas,

frequentemente encontradas no ambiente local, são valorizadas por suas propriedades terapêuticas e integradas às práticas de cura tradicionais. A transmissão desse conhecimento ocorre por meio de relatos de experiências pessoais, histórias familiares e comunais, além de rituais e celebrações que envolvem o uso dessas plantas (BELTRÃO, 1980).

Torna-se evidente que a Folkcomunicação transcende a mera transmissão de informações sobre o uso de plantas medicinais, atuando também na formação de atitudes e comportamentos em relação à saúde. Ao integrar essas práticas tradicionais em suas rotinas diárias, os membros da comunidade não apenas expressam sua identidade cultural, mas também fortalecem os laços comunitários. Além disso, a abordagem holística da saúde promovida pela Folkcomunicação reconhece a interconexão entre corpo, mente e espírito, enfatizando a importância do equilíbrio e da harmonia para o bem-estar geral. Essa compreensão ampliada da saúde contribui para a promoção de estilos de vida mais saudáveis e sustentáveis dentro das comunidades

Beltrão (1980) ressalta que a relação, existente, entre saúde e Folkcomunicação não é estática, mas sim dinâmica e adaptável. À medida que as comunidades evoluem e se transformam, também o fazem suas práticas de saúde e seus meios de comunicação. Nesse sentido, é fundamental reconhecer e valorizar a riqueza cultural e o conhecimento local presentes nas tradições de saúde populares, ao mesmo tempo em que se promove o diálogo intercultural e a colaboração entre os sistemas de saúde tradicionais e biomédicinas.

Desta forma, o trabalho observa a Folkcomunicação como uma estratégia de comunicação que visa promover a conscientização e o engajamento dos alunos da comunidade escolar em relação ao uso e à importância das plantas medicinais em suas vidas. (BELTRÃO, 2001).

Através dessa abordagem, busca-se estabelecer uma conexão mais próxima entre os estudantes e o conhecimento sobre as propriedades medicinais das plantas, incentivando-os a explorar e valorizar os recursos naturais disponíveis em seu ambiente.

Uso Terapêutico das Plantas Medicinais

Inicialmente, como uma maneira de apresentar este trabalho faremos uma breve apresentação teórica da Educação do Campo, neste contexto ressalta-se que Educação do Campo tem em sua origem histórica de insatisfação com a educação tradicional de ensino, pelo

fato que ela é fruto da resistência dos movimentos populares pelo direito a uma educação apropriada para os alunos do campo. Este direito pressupõe o campo como um local de produção social de conhecimento e não mais um lugar de parado estático (CALDART, 2005) e sim, um espaço de luta, de conhecimento cultural, social e científico.

Neste sentido, salienta-se o conhecimento popular sobre as plantas na educação do campo a respeito de seu uso e suas virtudes terapêuticas que vêm sendo utilizadas durante séculos, e diversos desses conhecimentos empíricos encontram-se disponíveis atualmente.

Vale ressaltar que, nas regiões amazônica e nordeste do Brasil, apesar da produção industrial de diversos remédios fitoterápicos, as pessoas dessas áreas costumam utilizar plantas medicinais na forma in natura, colhidas de suas hortas, bem como plantas secas empacotadas ou adquiridas a granel nos mercados locais. No entanto, como adverte Lorenzi (2008), para o uso correto das plantas medicinais em tratamentos clínicos, é essencial que a seleção das plantas seja baseada em sua segurança e eficácia terapêutica, fundamentadas tanto na tradição popular quanto na validação científica.

Conforme a Resolução CNE/CEB 1, de 03 de abril de 2002, que estabeleceu as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, a identidade da escola do campo está vinculada a realidade da população do campo que inclui os saberes próprios dos discentes, assim como instituiu os saberes da memória coletiva das comunidades campestres. A lei também enfatiza que a identidade do campo se embasa “[...] na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associam as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país” (Brasil/MEC, 2002, p. 1).

A Educação do Campo está associada ao estilo de trabalho e vida da população do campo, e por decorrência ao saber socialmente produzido neste local. Dentro deste panorama, Freire (1983) sugere a aproximação teórico-prática através da organização curricular, partindo da realidade vivida pela população, visando contribuir com a transformação da realidade social e para a solução das problemáticas coletivas. Para o autor, a partir da conscientização dos sujeitos, os mesmos deverão ser sensibilizados para transformar sua realidade, mediante a ação - reflexão - ação.

A Resolução de Diretoria Colegiada (RDC n.º14, de 31 de março de 2010), dada pela ANVISA, trata do registro do medicamento fitoterápico que vigora até os dias atuais em que

ênfatiza que fitoterápico o obtido com emprego específico de matéria-prima ativa vegetal, de que a segurança e eficácia são validadas mediante levantamento etnofarmacológico de emprego, documentação tecnocientífica ou evidência clínica são considerados medicamentos (Brasil, 2010).

A utilização das plantas medicinais como recurso terapêutico é bastante difundida em todo o mundo, e 67% das espécies vegetais medicinais são provenientes de países em desenvolvimento. Elas são consideradas como terapia complementar ou alternativa para a saúde e seu uso tem sido crescente. O emprego das plantas está geralmente fundamentado no conhecimento popular e, muitas vezes, os pacientes relatam sua utilização aos profissionais de saúde.

A experiência no uso terapêutico das plantas medicinais torna-se frequentemente associada aos mais idosos, que muitas vezes estão envolvidos na preparação de remédios à base de plantas. Entre os idosos, o uso de plantas medicinais como forma de tratamento parece ser proeminente, especialmente como uma prática de automedicação, mesmo quando há disponibilidade e acesso a medicamentos industrializados.

A abordagem ao estudo de plantas medicinais a partir da tradição oral pode contribuir com os estudos farmacológicos, fotoquímicos e agrônômicos sobre essas plantas, com grande economia de tempo e dinheiro. Ela nos permite planejar a pesquisa a partir de um conhecimento empírico já existente e muitas vezes consagrado pelo uso contínuo, que deverá então ser testado em bases científicas (AMOROZO, 1996).

Partindo deste pressuposto, Amorozo e Gely (1988) afirmam que plantas medicinais são todas as espécies vegetais que tenham um valor de caráter curativo, sendo utilizada em diversas comunidades, em que os sujeitos que a utilizam acreditam que a mesma possui propriedade real benéfico para cura, em que serve na prevenção, no tratamento de distúrbios, disfunções ou doenças de pessoa e animais.

O conhecimento sobre as plantas medicinais, estando no domínio público, foi e continua sendo o principal recurso terapêutico para muitas comunidades e grupos étnicos. Essa prática, caracterizada pelo uso de recursos naturais para tratamento e cura de doenças, remonta aos primórdios da história humana, sendo tão antiga quanto a própria espécie. (PINTO, FLOR e BARBOSA, 2014).

Atualmente as plantas medicinais representam a principal matéria médica utilizada pelas chamadas medicinas tradicionais, ou não ocidentais, em suas práticas terapêuticas, sendo a medicina popular a que utiliza o maior número de espécies diferentes (HAMILTON, 2003).

O uso da medicação à base de ervas remonta às mulheres das tribos primitivas, em que elas extraíam as plantas para utilizá-las na cura de diversas doenças. Nesse período, à medida que a população ia desenvolvendo seus conhecimentos, assim para suprir as suas necessidades de sobrevivência, constituíram-se vários papéis sociais para os membros da comunidade em que habitavam. O primeiro desses papéis foi o de curandeiro. Uma espécie de médico que desenvolvia substâncias das plantas visando à cura de doenças que porventura acontecessem em alguns sujeitos da comunidade (SIMÕES, SCHENKEL e SIMON, 2001).

Para tanto, de acordo com Amorim (2003), as utilidades das plantas são resultantes de uma série de influências culturais, como a dos colonizadores europeus, indígenas e africanos. Porém, o conhecimento popular é desenvolvido por meio da cultura do homem e os seus medicamentos naturais, o qual ainda vive ligado à natureza, explorando sua potencialidade através dos medicamentos antroposóficos, pela experimentação sistemática e constante (ELISABETSKY, 1997).

Os medicamentos antroposóficos têm origem natural, sendo que suas matérias-primas e ingredientes são obtidos diretamente da natureza. Estes medicamentos utilizam minerais, cristais, metais, plantas - incluindo diferentes partes delas - e órgãos animais ou seus produtos como base para sua produção.

Essa escolha parte do princípio de que a evolução humana apresenta uma estreita relação com o desenvolvimento dos reinos da natureza. O que a natureza produziu (e ainda hoje produz) em matéria de formas e substâncias, tudo o que existe no âmbito de fora da organização humana, era ligado a esta em tempos passados (DA CRUZ MONTEIRO e BRANDELLI, 2017).

Durante o seu desenvolvimento, a espécie humana adquiriu mais independência em relação à natureza. Tornou-se repleta de possibilidades, sem se especializar em uma só função, como ocorre com os animais. Aprendeu a dominar os processos naturais e a usá-los em seu favor. Ao longo do tempo, adquiriu liberdade individual e flexibilidade. Mas, por outro lado, essa independência também trouxe a possibilidade de errar e de adoecer.

No organismo humano saudável, coexistem aspectos minerais, vegetais e animais, que são harmonizados pela organização do Eu. De acordo com a antroposofia, uma filosofia criada por Steiner (2008), essa organização do Eu é responsável por integrar os diferentes aspectos do ser humano, promovendo equilíbrio e saúde. Steiner defende que a saúde resulta da harmonização desses elementos e que a medicina antroposófica busca tratar o indivíduo como um todo, considerando não apenas os sintomas físicos, mas também os aspectos emocionais, mentais e espiritual.

Quando o ser humano adoecer, ele se iguala de certa forma aos fenômenos unilaterais observados na natureza. A possibilidade de cura é obtida pelo emprego de substâncias naturais, análogas aos processos doentios instalados no paciente. Tais substâncias estimulam e auxiliam o organismo a compensá-los, restabelecendo o equilíbrio.

Rudolf Steiner revitalizou ideias antigas, profundamente sábias, e as trouxe à luz da compreensão moderna, especialmente nas áreas da medicina e farmácia. Ele apresentou de maneira tangível e concreta a concepção de que aquilo que está separado nos reinos da natureza - mineral, vegetal e animal - encontra-se integrado no ser humano através das organizações física, vital e anímica (STEINER, 2006). Em termos steinerianos, isso é expresso como corpo físico, etérico e astral. O ser humano, ao longo de sua vida, integra e humaniza a natureza. Somente aquilo que é individualmente humanizado é assimilado e incorporado ao corpo físico.

Substâncias e processos idênticos aos observados nos reinos mineral, vegetal e animal constituem o ser humano, possibilitando a este a vida. O organismo humano digere as substâncias provenientes desses reinos, que servem de alimento, transformando-as em substância humana. O mesmo acontece em um nível mais elevado, onde, a partir de sua organização do Eu, o homem transforma, purifica e desenvolve suas qualidades anímicas não físicas (STEINER, 2009).

Assim, a fabricação de medicamentos para atender à terapia antroposófica leva em conta essa visão humana, a qual prepara a substância para ser consumida por ele, por meio de processos farmacêuticos especiais, visando à saúde e o bem-estar das pessoas.

Todavia, saúde não é só uma palavra que destaca a ausência de doenças, ela também envolve o bem-estar físico, mental e social do ser humano e está garantida no Artigo 196, da Constituição Federal de 1988, na qual destaca que todos têm direito e é dever do Estado,

garanti-la por meio de políticas públicas sociais e econômicas que venham reduzir o risco de doença e de diversos agravos e também ao acesso universal igualitário a serviços às ações visando a promoção, proteção e recuperação dos sujeitos (BRASIL,1988).

Perante a esse aspecto, constata-se que a promoção da saúde tem tudo a ver com comportamento individual, assim como o da dimensão coletiva sendo, este último caso, uma questão intimamente relacionada às políticas públicas que deve oferecer às pessoas condições de vida dignas para a prevenção contra a ausência de saúde o que não significa que se deve esperar somente intervenção externa para que, de fato, se conquiste uma boa saúde.

Metodologia como prática educativa transformadora em uma escola rural no município de Igarapé-Miri no estado do Pará

Neste estudo, adotamos o método de pesquisa de estudo de caso, utilizando uma abordagem qualitativa. Essa abordagem nos permite examinar evidências, tanto verbais quanto visuais, para compreender um fenômeno de forma profunda. Os resultados deste estudo são fundamentados em dados empíricos, os quais foram coletados de maneira sistemática a partir de uma ampla revisão bibliográfica. A pesquisa exploratória, descritiva e explicativa foi conduzida de acordo com as diretrizes propostas por Gil (2008, p. 44), a “pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”. Para Marconi e Lakatos (2009), o levantamento bibliográfico deve ser considerado como o primeiro caminho de uma pesquisa científica para a construção de uma efetiva produção acadêmica.

Desta forma foi de grande relevância ter aprofundado o conhecimento do tema “o uso das plantas medicinais como prática transformadora no processo ensino-aprendizagem, assim como foi desenvolvida a pesquisa por meio de aportes teóricos, evidenciando a concomitância da informação dos livros e a relação destes com as teorias levantadas, via questionamentos e se efetuar esclarecimentos quanto ao resultado pretendido, o qual verem a seguir:

A atividade foi iniciada com a apresentação do projeto no dia 16 de abril de 2024 e teve uma duração de três dias (de 17 a 19 de abril de 2024), totalizando 12 horas/aula. Trabalhamos com uma turma de 22 alunos do 3º ano do Ensino Médio na modalidade EJA-Campo (Educação de Jovens e Adultos para o Campo) no turno da noite. A EJA-Campo trata-se de uma modalidade

educacional voltada para jovens e adultos que vivem em áreas rurais, adaptando o currículo e as metodologias para atender às especificidades e necessidades do campo. Esta modalidade busca não apenas a alfabetização e educação formal, mas também a valorização dos saberes locais e o desenvolvimento de competências que contribuam para a melhoria da qualidade de vida no meio rural. A atividade foi fundamentada nas habilidades da BNCC (Base Nacional Comum Curricular): (EF02CI06), que consistem em identificar as principais partes de uma planta, suas funções, a relação com o ambiente e sua importância para os demais seres vivos (BRASIL/BNCC, 2018).

A metodologia adotada abrangeu diferentes abordagens, incluindo atividades orais, escritas, de produção de desenhos e aulas expositivas dialogadas, juntamente com a realização de seminários. Essa diversidade permitiu que os alunos desenvolvessem suas habilidades e adquirissem competências relacionadas ao projeto de intervenção, que tinha como tema central "O uso das plantas medicinais como prática transformadora no processo de ensino-aprendizagem". Durante as atividades, o foco esteve na exploração e explicação dos conceitos relacionados às plantas medicinais.

Para conduzir o estudo, contamos com uma variedade de recursos materiais, incluindo diferentes tipos de vasos contendo plantas medicinais, apostilas, papel, canetas, cola, acesso à internet, cadernos, papel A4, computador e Datashow. Além disso, utilizamos recursos como quadro magnético, livros didáticos e paradidáticos, entre outros materiais disponíveis.

A avaliação do processo de ensino-aprendizagem foi realizada por meio de atividades sequenciais, nas quais as professoras incentivaram os alunos a refletirem sobre seu próprio aprendizado. Os alunos foram avaliados com base em sua participação, tanto individual quanto em grupo, sua criatividade e envolvimento nas atividades.

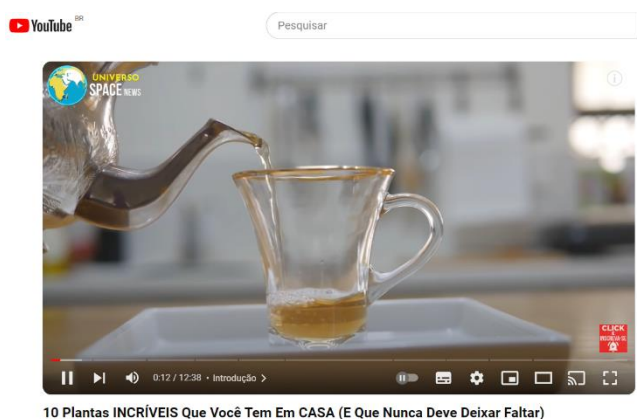
A avaliação também foi realizada por meio da observação do desempenho dos alunos em diversas atividades, como trabalhos em grupo, seminários, produção de receitas, levando em consideração critérios como participação, pontualidade, interesse, criatividade e pesquisa.

No primeiro dia, em 17/04/2024, a atividade teve a duração de 04 (quatro) horas/aula, foi realizada uma roda de conversa como parte da metodologia proposta. Nessa roda de conversa, houve uma aula expositiva e dialogada, onde foram feitas as seguintes perguntas orientadoras: "Você sabe o que são plantas medicinais?", "Quem tem plantas medicinais em casa?", "Quem gosta de plantas medicinais?", "Quais plantas medicinais vocês conhecem?" e

"Qual a utilidade das plantas medicinais em nossas vidas?" Essa abordagem permitiu a troca de conhecimentos e experiências entre os participantes, incentivando a reflexão e a construção coletiva do aprendizado sobre o tema das plantas medicinais.

Foi apresentado um vídeo “10 Plantas incríveis que você teve em casa (e que nunca deve deixar faltar)”³ relacionadas sobre a importância das plantas medicinais, como é representado na figura 01.

Figura 1 – 10 Plantas incríveis que você teve em casa (e que nunca deve deixar faltar)



Fonte: Youtube(2024)

Após a exibição dos vídeos, os alunos receberam um livro contendo vários desenhos de plantas medicinais, acompanhados de explicações sobre suas utilidades. Em seguida, foi solicitado aos alunos que produzissem um cartaz para ser apresentado na próxima aula.

No segundo dia, 18/04/2024, mostramos aos alunos os diversos tipos de plantas medicinais que existem dentro da comunidade. Após a apresentação, discutimos a respeito de realizarmos uma horta medicinal em um espaço ao lado da escola.

No terceiro dia: 19/04/2024 (4h/a) houve a construção de um pequeno livro com os tipos de plantas medicinais denominados de “Diário da memória do meu povo, onde foram escritos os nomes das plantas e a sua importância para a saúde”.

Diante do exposto, constatou-se que os discentes estavam dispostos e muito entusiasmados em meio a tarefa, deslumbrando com a atividade ao mesmo tempo em que desenvolviam suas potencialidades. Verificou-se que muitos dos alunos sabiam, por exemplo,

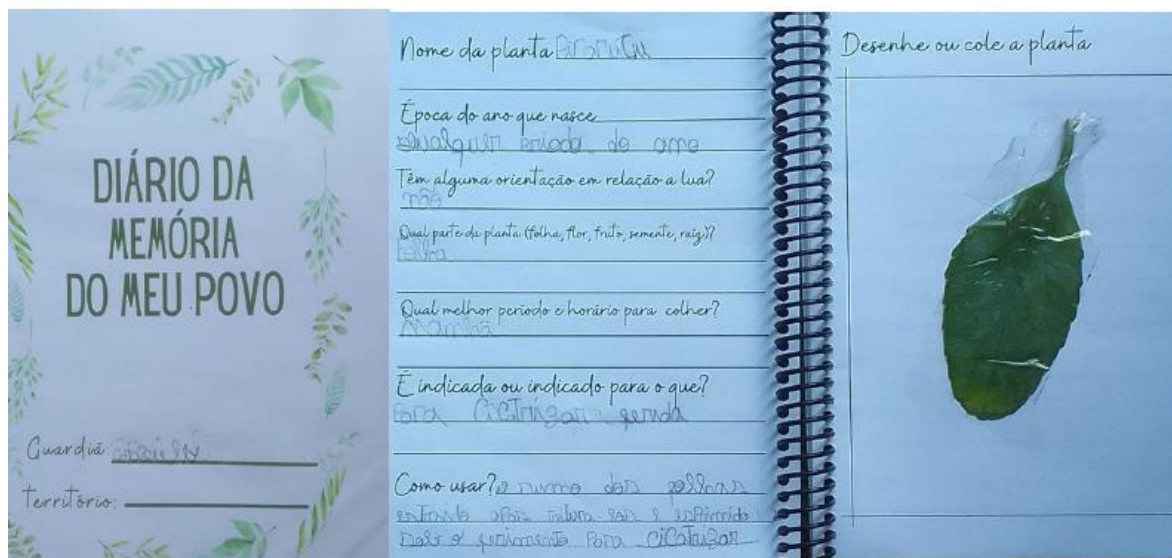
³ <https://www.youtube.com/watch?v=pQdV3xhjGOw>

que o consumo de chás era bom para determinado problema de saúde e quais eram considerados “comuns” em suas residências.

Neste sentido, vale salientar que a elaboração do livreto foi de suma relevância, uma vez que facilitou a interação dos alunos e desenvolveu seus conhecimentos acerca do assunto que estava sendo debatido no cotidiano da sala de aula. Assunto este que incentivou os educandos a buscarem nas casas de seus vizinhos vasos de plantas que eles não tinham em seus lares e que muitos dos quais colheram em sua comunidade não os conheciam e nem sabiam quais eram seus benefícios.

O livro desenvolvido, como forme a imagem 02 abaixo, completou um estudo teórico a respeito das plantas medicinais historicamente empregadas pelos indígenas.

Figura 2 – Livro elaborado pela turma



Fonte: Banco de imagem dos pesquisadores (2024)

O livreto elaborado, pelos alunos, possui as informações sobre as plantas medicinais estudadas, suas propriedades terapêuticas e métodos de preparo. Além disso, dicas sobre como cultivar essas plantas em casa e sugestões para o seu uso medicinal.

A partir deste estudo, pode-se perceber que os alunos se comprometeram a valorizar ainda mais o ambiente ao seu redor. Em suas reflexões, durante a atividade, expressaram o desejo de promover uma educação sustentável, destacando a importância de cuidar das plantas para alcançar uma vida melhor e mais saudável. As discussões realizadas durante o projeto revelaram a consciência dos alunos sobre a interdependência entre o meio ambiente e o bem-estar humano.

Considerações Finais

Sabe-se que enfrentar as limitações do trabalho escolar tradicional é um desafio complexo, uma vez que é essencial compreender e lidar com os diversos fatores sociais, políticos e culturais que permeiam o ambiente educativo. No entanto, com este trabalho, almeja-se não apenas captar a atenção dos alunos em sala de aula, mas também promover uma abordagem interdisciplinar e integrada ao conteúdo de Ciências, direcionando o foco para o fascinante mundo das plantas medicinais. Por meio da folkcomunicação, busca-se não apenas transmitir conhecimentos sobre o uso terapêutico das plantas, mas também resgatar e valorizar a sabedoria ancestral deixada pelos seus antepassados.

Ao explorar o campo das plantas medicinais, os educandos são convidados a se engajar em uma jornada que transcende os limites de uma única disciplina, permitindo a integração de diversos temas para estudo nas demais áreas curriculares. Dessa forma, busca-se não apenas transmitir conhecimentos sobre o uso terapêutico das plantas, mas também resgatar e valorizar a sabedoria ancestral deixada pelos seus antepassados.

Ademais, este trabalho proporciona uma oportunidade única para os alunos desenvolverem habilidades essenciais em diferentes áreas do conhecimento. Através da exploração das plantas medicinais, os alunos são incentivados a aprimorar suas habilidades de leitura e escrita, enquanto investigam o significado dos nomes das plantas e exploram seu potencial terapêutico. Além disso, são desafiados a aplicar o raciocínio lógico-matemático ao compreenderem os processos de cultivo e preparo das plantas medicinais, bem como a explorar o espaço geográfico onde ocorrem tais cultivos.

Não menos importante, a arte também desempenha um papel fundamental nesse processo de aprendizagem. Os alunos são convidados a expressar sua criatividade por meio do desenho, representando as diversas variedades de plantas medicinais de forma visualmente estimulante. Dessa forma, a arte se torna uma ferramenta poderosa para aprofundar o entendimento dos alunos sobre as características e propriedades das plantas, além de enriquecer sua experiência de aprendizagem de maneira significativa.

As plantas medicinais são fonte de recursos que atuam no corpo, como medicamentos para diversos males que aparecem nos animais e no ser humano. A cura ou alívio de doenças por meio do costume das plantas medicinais constitui-se atualmente elemento de pesquisas

científicas com validade comprovada diante da fitoquímica. Desta definição, define-se o conceito de 'plantas medicinais', como toda e qualquer planta que atue de maneira benéfica no combate ou minimização de qualquer lesão no organismo humano (ARAÚJO, 2016).

Diante do exposto, espera-se que este trabalho faça com que os estudantes apontem reflexão e ação que possam contribuir para uma educação de qualidade que vem fazer parte integrante no currículo escolar. Neste sentido, espera-se também que as metodologias aplicadas em classe a fim de tornar as aulas mais atrativas para os alunos despertem neles a motivação e conseqüentemente o interesse, estabelecendo metas e objetivos para superar obstáculos que dificultam sua aprendizagem.

Referências

- ALVES, Greyciane Balieiro. **As práticas de cura de rezadores e rezadeiras no município de Tonantins-Am.** 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Instituto de Natureza e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, 2023. Orientadora: Nilvânia Mirelly Amorim de Barros. Coorientador: Widney Pereira de Lima, George Michael Alves de Lima. Disponível em: <http://riu.ufam.edu.br/handle/prefix/6055>. Acesso em: 03 jun. 2024.
- AMORIN, Elba Lúcia Cavalcante de et al. **Fitoterapia: instrumento para uma melhor qualidade de vida.** Infarm, v. 15, n. 1, p. 66-69, 2003.
- AMOROZO, Maria Cristina de Mello; GELY, Anne. **Uso de plantas medicinais por caboclos do Baixo Amazonas.** Barcarena, PA, Brasil. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Botânica, 4 (1): 47-131, 1988.
- AMOROZO, Maria Cristina de Mello. **Uso e diversidade de plantas medicinais em santo Antonio de Leverger, MT, Brasil.** Acta Botânica Brasilica, v. 16, n. 2, p.189-203, 2002.
- ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier de. **Raízes da cura: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Mezinheiras do Cariri cearense.** 2016. 164 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente)-Universidade Federal do Ceará, 2016.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias.** Porto Alegre/RS: EDIPUCRS, 2001.
- BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos meios de comunicação espontâneos e populares.** 2. ed. São Paulo: Editora Paulinas, 1980.

BRANDÃO, Priscilla Pantoja do Nascimento. **Saberes Culturais Ribeirinhos: o brincar e a cultura infantil a partir das narrativas dos moradores da comunidade de Arraiol-Arquipélago do Bailique/AP**. Mestrado em Educação. Universidade Federal do Amapá, Macapá, AP, 2019

BENJAMIN, Roberto. **Comunicação Popular: Metodologia e Práticas**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BRAGANÇA, Luiz Antonio Ranzeiro de et al. **Plantas medicinais antidiabéticas: uma abordagem multidisciplinar**. 1996.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1998**. Ministério da Educação, Brasília-DF. 1998.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular: Educação Infantil e Ensino Fundamental**. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2018.

BRASIL. **Ministério da Educação. Resolução CNE/CEB 1, de 03 de abril de 2002**. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Resolução RDC nº 14, de 31 de março de 2010**. Dispõe sobre o registro de medicamentos fitoterápicos. Diário Oficial da União. 5 abr 2010; Seção 1:85-7.

CALDART, Rosiele Salete. **Elementos para a construção do Projeto Político e Pedagógico da Educação do Campo**. In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. Cadernos temáticos: educação do campo. Curitiba, SEED, 2005. p. 23-34.

DA CRUZ MONTEIRO, Siomara; BRANDELLI, Clara Lia Costa. **Farmacobotânica: Aspectos Teóricos e Aplicação**. Artmed Editora, 2017.

ELISABETSKY, Elaine. **Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras**. In: RIBEIRO, D. Suma etnológica brasileira. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

HAMILTON, Alan. **Medicina, Plantas e conservação**. InternationalPlantsConservation Unit, WWF-UK, 2003.

MATOS, Francisco José de Abreu; LORENZI, Harri. (2008). **Plantas medicinais no Brasil: nativas e exóticas**. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos da Metodologia Científica**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

PINTO, Luciana do Nascimento; FLOR, Alessandra Simone Santos de Oliveira; BARBOSA, Wagner Luiz Ramos. **Fitoterapia popular na Amazônia Paraense: uma abordagem no município de Igarapé-Miri, estado do Pará nos anos de 2000 e 2008**. Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada (2014). Disponível em: <https://rcfba.fcfar.unesp.br/index.php/ojs/article/download/146/144/> Acesso em 24 de abr. 2024.

SIMÕES, C. M. O.; SCHENKEL, E. P.; SIMON, David. **O guia decepar chora de ervas: 40 receitas naturais para sua saúde perfeita**. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

STEINER, Rudolf. **Fisiologia e terapia: baseadas na ciência espiritual**. São Paulo: João de Barro; 2009

STEINER, Rudolf. **Minha vida – Rudolf Steiner: a narrativa autobiográfica do fundador da Antroposofia**. São Paulo: Antroposófica; 2006.

STEINER, Rudolf. **Fundamentos da Terapia Antroposófica**. São Paulo: Editora Antroposófica, 2008.

Comunicação, cura e poder¹

João Paulo de Campos Silva²

Submetido em: 28/04/2024

Aceito em: 05/06/2024

RESUMO

Os missionários da Companhia de Jesus se constituíram como importantes agentes sociais e políticos na Colônia, permitindo que a presença da coroa fosse sentida. Logo, estes homens assumiram para si os cuidados com a saúde dos habitantes da colônia, permitindo à Ordem erguer um significativo arcabouço de conhecimento, cuja circulação restrita entre seus membros, conferiram-lhes uma importância política na Corte portuguesa. A comunicação, aqui, é colocada como uma ferramenta de mobilização de poder frente às situações vivenciadas pelos missionários, por sua dimensão política. Por fim, buscamos evidenciar o papel da circulação do conhecimento missionário no procedimento de disputas pela configuração do poder no mundo colonial.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação; Política; Jesuítas; Disputas simbólicas; Brasil colonial.

Communications, healing and power

ABSTRACT

The missionaries of the Society of Jesus emerged as significant social and political agents in the Colony, allowing the presence of the crown to be felt. As these men took on the responsibility for the health care of the colony's inhabitants, this enabled the Order to build a significant body

¹ Este trabalho é uma parte extraída e adaptada da dissertação de mestrado defendida no dia 27/03/24 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design (FAAC), vinculada à Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho”/Unesp, sob orientação da Prof.^a Associada Maria Cristina Gobbi. O trabalho foi realizado com apoio da Capes.

² Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Faculdade de Arquitetura, Artes Comunicação e Design, vinculada à Universidade Estadual Paulista - Unesp (Campus de Bauru) e graduando em Jornalismo pela mesma instituição. Possui graduação em História (2019) pela Universidade Estadual Paulista - Unesp (Campus de Franca) e graduação em Pedagogia (2021) pela Universidade Paulista. É membro do Grupo de Pesquisa "Pensamento Comunicacional Latino-Americano (PCLA)".

of knowledge, the restricted circulation of which among its members conferred political importance upon them in the Portuguese Court. Communication, in this context, is positioned as a tool for gathering power in the face of situations experienced by the missionaries, due to its political dimension. Lastly, we seek to highlight the role of the circulation of missionary knowledge in the process of power configuration in the colonial world.

KEY-WORDS

Communication; Politics; Jesuits; Symbolic disputes; Colonial Brazil.

Comunicación, sanación y poder

RESUMEN

Los misioneros de la Compañía de Jesús se constituyeron como importantes agentes sociales y políticos en la Colonia, permitiendo que la presencia de la corona se sintiera. A medida que estos hombres asumían la responsabilidad del cuidado de la salud de los habitantes de la colonia, esto permitía que la Orden construyera un significativo cuerpo de conocimiento, cuya circulación restringida entre sus miembros les confería importancia política en la Corte portuguesa. La comunicación, en este contexto, se posiciona como una herramienta para reunir poder frente a las situaciones vividas por los misioneros, debido a su dimensión política. Por último, buscamos resaltar el papel de la circulación del conocimiento misionero en el proceso de configuración del poder en el mundo colonial.

PALABRAS-CLAVE

Comunicación; Política; Jesuitas; Disputas simbólicas; Brasil colonial.

Introdução

A aliança entre os cuidados com a saúde do corpo e a saúde da alma, desde muito, servira como ferramenta à missão jesuítica de conversão dos indígenas que habitavam as terras coloniais portuguesas (Leite, 2022; Viotti, 2014). Anchieta, por exemplo, desde sua chegada, relatou em cartas³ sobre a grande procura que havia da parte dos indígenas aos padres enfermeiros (Gesteira, 2004, p. 76).

³ O trecho comentado é o seguinte: “Uma criança de quatro ou cinco anos de idade, assaltada de grave enfermidade, rogava muitas vezes em pranto à mãe que a trouxesse ao Templo, e a mesma criança, gemendo diante do altar, dizia na sua própria língua: “Ó Padre, cura-me!” Esta, interrogada por seu pai, se porventura queria que lhe chamassem aquele feiticeiro para lhe aplicar o remédio, chorando com grandes lamentos

Observar as práticas medicinais mostra-se útil para a análise da compreensão das disputas simbólicas envolvidas no cotidiano colonial uma vez que o conhecimento desenvolvido para estes fins atrelava-se às descobertas de novas virtudes, e estas descobertas eram mediadas por um processo que envolvia não somente a comunicação interpessoal (entre os indivíduos envolvidos nas relações de cura, por exemplo), mas toda uma reelaboração nos sistemas epistemológicos que envolviam as concepções de mundo – religiosidade – existente no decurso do choque entre as culturas jesuítica e aquelas já presentes nas terras coloniais.

Antes de tentarmos traçar um panorama completo destes encontros culturais, pretendemos aqui resgatar essas práticas demonstrando como o conhecimento adquirido sobre virtudes da natureza local e a reelaboração dos sentidos que se incutiam no processo de cura e a circulação de elementos naturais e saberes (na forma de manuscritos) constituíam atos comunicativos e, que estes, denotavam a construção de um poder simbólico cujo acúmulo, seria importante para a própria conservação material – e por que não, política – da Ordem.

Partiremos das discussões propostas por Bourdieu a respeito do *'habitus'* e da posição no campo simbólico em disputa. Em suas palavras, “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (Bourdieu, 1989, p. 7-8). Tal poder age subjetivamente no indivíduo ou em um grupo, no sentido de que ele reveste a construção da realidade de tal modo, “[...] que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica* [da concordância de pensamento entre os sujeitos]: o sentido imediato do mundo [...]” (Bourdieu, 1989, p. 9).

Já o conceito de *campo*, pelo qual práticas estão distribuídas de acordo com o espaço e o tempo em que se observa, só existe e se legitima, por meio das relações sociais (de concordância ou disputa) sobre a verdadeira faceta dessas práticas, que aqui, seria a verdadeira cura, ou a legitimidade do próprio ato de curar. Esta ideia, de um campo em disputa entre os atores sociais envolvidos nos processos de cura é significativa, pelo fato destes missionários transitarem entre duas maneiras de se perceber a realidade concreta – a sua, religiosa e cristã, predominante no Velho Mundo, e àquela com a qual se depararam entre as diferentes populações indígenas com as quais tiveram contato, tomada como falseada, baseada em mitos.

lançou-se por terra, dizendo que não com ele, mas com o auxílio de Deus lhe seria restituído o antigo vigor: o que o mesmo Senhor operou, pois, aplicado pelos nossos irmãos um certo remédio, recobrou a tão esperada saúde” (Anchieta, 1554 in **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões, 1988, p. 52 *apud* Gesteira, 2004, p. 76)

Bourdieu, ao discutir a gênese do campo religioso, nos demonstra importantes apontamentos sobre a construção social que os missionários tinham imbuídos, não somente em sua percepção do mundo, mas principalmente sobre as estruturas de ação que serviam à sua prática missionária. Tais estruturas, parte de um processo maior de elaboração de um capital simbólico de ordem religiosa, vão ao encontro de um outro conceito elaborado pelo sociólogo francês, o *habitus*.

O *habitus* pode ser definido como um “[...] sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto [...]” (Bourdieu, Saint-Martin, 1976, p. 18). Tais disposições são resultado direto da experiência social do indivíduo, que é assimilada a partir de sua existência em um dado grupo, sendo um conjunto de agir, sentir, pensar e compreender a realidade imediata nutrido pela socialização da qual faz parte.

Além de agirem “internamente” dentro do indivíduo, elas operam na totalidade do grupo, orientando as escolhas e tomadas de decisões, moldando o estilo de vida e, sobretudo, sendo fundamentais para a compreensão da reprodução das estruturas sociais que moldam a construção de um determinado saber.

Em outras palavras,

O *habitus* fornece ao mesmo tempo um princípio de sociação e de individuação: sociação porque as nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (assim podemos falar de um *habitus* masculino, de um *habitus* nacional, de um *habitus* burguês, etc.); individuação porque cada pessoa, ao ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ações e representações presentes) [...]. (Wacquant, 2017, p. 38).

No contexto de importância que a cura representava para todos aqueles que construíam uma sociedade colonial no Brasil, partindo dos moldes elaborados por Bourdieu, a disputa pela “verdadeira cura” não se limitava ao ato concreto de restabelecer a saúde do indivíduo enfermo, adquirindo contornos políticos, uma vez que os missionários se punham como antagonistas de outras práticas de cura desempenhadas pelos diferentes agentes, em especial os pajés, ao mesmo tempo que representavam a Coroa portuguesa no território.

As disputas simbólicas em torno da cura

Desde o início de sua empresa, conhecer as virtudes naturais da terra fez-se necessário aos missionários. O “paraíso terreno” (Holanda, 2000; Castelnau-L'Estoile, 2006; Leite, 2011) logo se tornaria um espaço desafiador para a missionação e as mazelas desconhecidas pelos jesuítas seriam um entrave persistente. Essas práticas, já eram desenvolvidas por estes mesmos missionários na Europa e o contato com a nova natureza e com diferentes grupos indígenas dinamizou o processo de reconhecimento dos elementos naturais, desde antes do estabelecimento de suas boticas junto aos Colégios. A nova natureza, enfermidades, e o aprendizado das práticas curativas e virtudes locais apesar de útil, logo entraram em choque com o próprio campo de compreensão de doença e cura oriundos da tradição jesuítica.

O desenvolvimento da Farmácia e da própria Medicina ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII tiveram raízes em tratados clássicos de Hipócrates e Galeno. As doenças eram entendidas em uma acepção que congregava visões médicas e religiosas, principalmente no sentido de estabelecerem condutas aos corpos. Os tratados de medicina do período traziam evidências de uma concepção religiosa da saúde e os próprios cirurgiões à época aconselhavam aos proprietários de escravos, dar-lhes o sacramento e a buscarem Deus para a cura das enfermidades de seus escravizados (Abreu, 2006).

Os missionários da Companhia de Jesus, integrantes de uma tradição letrada, formavam-se nas artes curativas, com base no saber ilustrado predominante, mas também, aproximando-se dos saberes empíricos, desenvolvendo mecanismos que foram importantes para sua sobrevivência no decurso de sua missionação. Vale destacar, portanto, que os missionários foram importantes atores na construção deste campo de conhecimento unindo duas formas de saberes que, em outras palavras, seria a “[...] admissão e louvor do uso da experiência aliada à reflexão e a teoria, combatendo o mero empirismo” (Viotti, 2012, p. 10).

Tendo em vista a incorporação de um *habitus* investigativo sobre as virtudes naturais, os missionários passaram, então, a lutar pela legitimação de suas práticas entre os diferentes grupos com os quais tiveram contato. Tal busca por legitimação, configura-se como uma disputa, na qual o monopólio do capital simbólico que gira em torno dos atos de curar, sua legitimidade, e quem poderia praticá-los, está em jogo.

Esta atitude desempenhada pelos missionários pode ser compreendida como parte estruturante do próprio campo religioso no qual se inserem. Segundo Bourdieu (2015), o desenvolvimento das grandes religiões universais, tais como o cristianismo aqui observado, está atrelado ao desenvolvimento das primeiras cidades, pois a oposição fundamental entre estas e o campo se dava a partir da divisão entre trabalho material e trabalho intelectual, uma vez que a vida no campo constituía obstáculos para a racionalização de práticas e crenças religiosas. Este processo de separação entre dois tipos de trabalho resulta na

[...] monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e, portanto, raros) [...] (Bourdieu, 2015, p. 39 – destaques do autor).

Como consequência dessa monopolização, o campo religioso vai se constituindo a partir “[...] da desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam, por esta razão, em leigos [...] destituídos do *capital religioso* enquanto trabalho simbólico acumulado” (Bourdieu, 2015, p. 39 – destaques do autor). Um desdobramento dessa monopolização do capital simbólico do trabalho de curar não se manifestou apenas no exercício em meio aos indígenas aldeados, estendendo-se, também, para a sociedade colonial que se desenvolvia.

Os missionários europeus não eram os únicos que estruturavam saberes e práticas a favor de seus interesses. Mesmo desenvolvendo um papel importantíssimo nos cuidados com a saúde, a sociedade não deixou de buscar alívio em outros nichos de conhecimentos – conhecidos como empíricos, estes

[...] eram homens ou mulheres que praticavam curas baseados em suas experiências com ervas, no conhecimento hereditário de mezinhas, na imitação de procedimentos médicos correntes [...] mas, essencialmente, sem uma formação direcionada para o exercício da Medicina (Viotti, 2012, p. 21).

Frente a esse quadro de “concorrentes”, os jesuítas passaram, então, a incorporar em seu capital simbólico próprio, referências e práticas que remetiam àquelas já validadas no âmbito colonial, apropriando-se do saber empírico corrente, e utilizando-os segundo conceitos

oriundos da tradição católica (Viotti, 2012). Conceitos estes, que concebiam o corpo humano de maneira negativa, associando aos aspectos físicos uma desvalorização da vida, resultados dos pecados cometidos. Desenvolve-se, então, uma medicina eclesiástica que aliava o cuidado físico ao espiritual, mas ainda assim, com preceitos voltados para a moralização e controle dos corpos (Fleck, 2017).

Num sentido mais amplo, tal busca pelo domínio (subjetivo e objetivo) dos corpos daqueles que se encontravam juntos aos missionários, ganham contornos políticos, uma vez que a sua vinda e permanência nas terras coloniais da América – mas também em domínios de outras regiões – tinham como um de seus propósitos, a representação da Coroa e a construção de uma sociedade europeizada em todos os domínios sócio-políticos.

Corpo, comunicação e religião

A saúde é central nesta discussão do ponto de vista em que é percebida como um campo indissociável da própria percepção da vida - individual e coletiva. H. G. Gadamer (2006) diz que ela constitui um elemento de busca pelo ser humano, a partir do momento em que sua ausência é percebida e, por isso, seu impacto na percepção do corpo é duplo, agindo na percepção própria do enfermo sobre a sua condição, e também na do outro – do grupo – para com o enfermo.

Segundo Gadamer, cuidar da saúde através dos próprios modos de vida é uma tarefa especial de todo ser humano, que “[...] converge num campo de ação bem mais amplo de nossa civilização [...]” uma vez que, “Por toda a parte estamos de posse de um crescente ser-capaz-de-fazer (Können) humano [...], e importa inseri-lo em um todo regido por princípios do regime político.” (2006, p. 8). O campo da saúde pode ser compreendido como um espaço de ação que engloba subjetividades mais complexas do que só aquelas contidas no ato de curar, ou mesmo do acúmulo de novos saberes adquiridos pela mediação das populações originárias.

O campo das artes curativas encontrava-se permeado por estruturas subjetivas que orientavam o conhecimento elaborado em terras coloniais e sua circulação entre diferentes regiões, orientadas em uma tentativa de legitimação da figura missionária na Colônia e, conseqüentemente, na legitimação política da Ordem.

Gadamer desenvolve seu argumento elucidando o caráter diferenciado de “técnica” e “teoria” que este campo congrega, para depois discorrer sobre o movimento característico da relação médico-paciente, na qual tal prática está inserida⁴. O autor argumenta que a particularidade envolvente nas artes curativas se relaciona com a ideia de “equilíbrio” do corpo – ideia já presente nos escritos médicos basilares na compreensão médica dos missionários – e também, com o equilíbrio do corpo com o todo social.

Em suas palavras,

Nessa medida, o paralelo entre a arte do discurso e a arte de curar também é correto no sentido de que a situação do corpo passa a integrar a situação do ser humano como um todo. Sua posição no todo do ser não é somente no sentido da saúde, mas, num sentido mais abrangente, uma posição equilibrante. Doença, perda de equilíbrio, não significa apenas um fato médico-biológico, mas também um processo histórico de vida e um processo social (Gadamer, 2006, p. 49).

O corpo, um elemento já relevante para os campos da saúde e da religião, que constituem parte do pano de fundo que permeia as relações que apresentamos, ganha importância e se torna objeto de juízo à comunicação. Medicina e religião se encruzilharam dentro dessas perspectivas sobre a saúde e doença, avançando juntas no sentido de configurar uma tentativa de domínio dos corpos, de uma moralização destes que seriam um receptáculo da alma (Fleck, 2004). É no âmbito do domínio que a comunicação entra em cena como importante mecanismo de regimento e ordenação da vida social.

No campo da comunicação, o corpo, propriamente dito, emerge no contexto de ascensão da escrita alfabética, que reordena a forma como o mundo seria compreendido. Cádima (2002) discorre sobre, apontando que após a instituição de um regime pós-alfabético do olhar, as mediações simbólicas do domínio e do poder se transformam, assumindo um caráter majoritariamente visual.

Na trilha das mudanças sociais que marcaram a evolução do saber médico e farmacêutico, a comunicação ganha o corpo, uma vez que este torna-se um

[...] quadro legível e, por consequência, susceptível de ser traduzido no acto de escrever num espaço que seja considerado com um espaço de linguagem. Em

⁴ Gadamer, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde** / tradução de Antônio Luz Costa. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 9-43

virtude do desdobramento do corpo ante o olhar, o que é visto e conhecido, não só é possível de sobreposição como também de permuta (tradução). O corpo é um número à espera que deixe de ser um criptograma. O que a partir do século XVII até ao século XVIII torna possível a conversibilidade do corpo conhecido [...] (Certeau, 1980, p. 9-10 *apud* Cádima, p. 59).

Toda esta relação entre sujeição do corpo e disciplinarização do olhar que emerge no interior das mudanças político-sociais, dialoga com as questões sobre a perspectiva religiosa relativa aos missionários e às suas ações adotadas no decurso de sua presença na colônia. A religiosidade, portanto, torna-se o palco onde a comunicação se desenvolve entre os agentes sociais.

Cádima contribui à discussão ponderando a relação entre surgimento da escrita e sua função de dominação ao observar os usos postos em práticas pela escrita, como na elaboração de documentos censitários, catálogos oficiais, inventários, entre outros tipos de documentação, tão caros à estrutura burocrática da Companhia de Jesus. O autor nos aponta que o surgimento do alfabeto fonético e, posteriormente, o desenvolvimento da escrita tipográfica são dois momentos marcantes de uma ruptura nos modos de dominação.

Em suas próprias palavras, é a

[...] emergência de novos modos de dominação que correspondem, no fundo, à introdução de um novo modo de comunicação, instituindo assim um novo dispositivo de sujeição inerente à mega-máquina da formação imperial desconhecido das sociedades orais [...] (Cádima, 2002, p. 45).

E, mais a frente, citando Louis Quéré⁵,

Modificando o sistema de comunicação, a escrita transforma não-somente o sistema socio-cultural mas também todo o modo de dominação. Mais precisamente, a escrita substitui uma dominação anônima, abstrata e descontextualizada por uma dominação mediatizada por diversos indivíduos (os decanos, os padres, os proprietários de bens de raiz...) e pelos grupos que constituem a vizinhança (um controle, portanto, de conveniência). O escrito é um efeito correlativo não unicamente da constituição de um aparelho de dominação burocrática (possibilidade de registro, assento, recenseamento, e de apuro contabilístico) mas também da exaltação da troca mercantil e da Lei como meios de regulação dominantes (Quéré, 1982, p. 124-125 *apud* Cádima, 2002, p. 45).

⁵ Quéré, Louis. **Des miroirs équivoques** - aux origines de la communication moderne, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

O campo da religião se mostra como substrato subjetivo de todos os agentes encarregados da missão colonizadora, mas principalmente dos missionários aqui analisados. Além disso, cabe dizer que, os aspectos apresentados sobre o campo religioso, tomando por base o trabalho desenvolvido por Pierre Bourdieu, nos permite compreender que os processos de disputa e relações sociais desenvolvidas sob ele são, em maior ou menor grau, comunicativos, uma vez que a religião consiste em comunicação (Gordo, 2017).

Erlim Gordo traz a associação do campo religioso com o da comunicação, partindo do pressuposto que o ser humano é um ser de expressão, logo, é por meio da comunicação – e suas diversas manifestações – que a religiosidade toma forma. A comunicação aqui, é trazida em um sentido amplo, como um conjunto de expressões (como arte, mitologia ou rituais) que se desenvolvem conforme a vida e suas relações sociais se complexificam. A religiosidade aparece, então, como uma tentativa de compreensão da realidade (Gordo, 2017).

Erlim Gordo desenvolve uma perspectiva à luz da crítica histórica sobre a presença da comunicação desde muito cedo na raça humana, fazendo um retorno aos grupos pré-históricos e demarcando o ser humano como um ser comunicante, produtor e intérprete de símbolos que muitas vezes lhes serviam como uma possibilidade de contato mediado entre o mundano e o divino.

Citando Mircea Eliade (2010, p. 38), Erlim Gordo nos conduz à reflexão de que

À proporção que se aperfeiçoava, a linguagem aumentava seus meios mágico-religiosos. A palavra pronunciada desencadeava uma força difícil se não impossível, de anular. Crenças similares ainda sobrevivem em várias culturas primitivas e populares. São encontradas também na função ritual das fórmulas mágicas do panegírico, da sátira, da execração e do anátema nas sociedades mais complexas. A experiência exaltante da palavra como força mágico-religiosa conduziu às vezes à certeza de que a linguagem é capaz de assegurar os resultados obtidos pela ação ritual (Gordo, 2017, p. 40).

Essa reflexão nos permite compreender o campo das condutas ligadas aos processos curativos como práticas que se encontravam, também, no campo da comunicação, uma vez que haviam disputas e apropriações por parte dos religiosos, de diversas práticas e saberes já estabelecidas entre os grupos indígenas com os quais mantiveram contato, e entre os colonos da sociedade em desenvolvimento. Neste sentido, podemos remeter à questão dos símbolos e significados presentes nas ações curativas como uma via comunicativa, uma vez que

concepções de saúde, cura e doenças, ainda estavam relacionadas a um caráter mágico-religioso (Fleck, 2017).

Segundo o autor, o elemento simbólico “[...] unifica a comunicação com a cultura [...]” (Gordo, 2017, p. 43), um espaço por excelência onde a Religião transita. Na esteira de sua argumentação, o autor elenca 12 suposições que nos servem de apoio para nossa explicação:

- A humana é a única das espécies de animais com capacidade de representação simbólica.
- Esta singular capacidade se deve à possibilidade de codificação, transmissão, intercâmbio, decodificação e armazenamento abstrato de símbolos, é dizer, à comunicação.
- A comunicação é essencialmente simbolização.
- Os símbolos são construções sociais intelectivas comunicáveis por diferentes linguagens.
- A base de toda relação social é o intercâmbio simbólico.
- Todo comportamento humano é simbólico.
- Todo símbolo é interpretado desde uma estrutura de significação, vale dizer, uma cultura.
- A simbolização é constitutiva e resultante da cultura.
- A produção e o manejo de símbolos são um componente central da humanização da espécie.
- O homem é um animal simbólico, um animal comunicante culturalmente condicionado.
- A simbolização não se resume a um único modo de representação.
- A Comunicação define também – junto a outros elementos – a natureza humana (Gordo, 2017, p. 43-44).

Olharmos para o campo religioso como permeado de comunicação em suas estruturas, faz possível estender esse contexto formativo dos missionários que atuavam na Colônia. É possível, também, perceber similitudes dentro das estruturas no âmbito comunicativo utilizadas para alcançarem seus objetivos e tornar a empresa possível nos diferentes cenários que enfrentaram ao longo dos séculos de sua permanência.

Dito isto, compreender os aspectos mágico-religiosos envolventes nos processos curativos como estruturas comunicacionais nos garante uma interpretação de tais fatos como um universo de trocas simbólicas, e ao pormos a religião como um patamar comunicativo da vida social humana, podemos entender que,

[...] comunicar, referindo-se aos sistemas de crença religiosa, remete a um princípio estrutural de funcionamento dos próprios sistemas: combinar elementos ou partes que compõem o universo dos significados que uma religião

elabora a partir da fundação e que desenvolve no decorrer do tempo (Pace, 2009, p. 10 *apud* Gordo, 2017, p. 50).

A relação do indivíduo com o metafísico, o sagrado, depende da compreensão mútua do grupo social destes símbolos que estão sendo evocados. No caso da cura e do conhecimento das virtudes naturais, ambos os grupos aqui referidos tinham sua própria subjetivação e compreensão da realidade concreta da natureza – cada qual com suas particularidades, mas que não se anulavam. Pelo contrário, missionários incorporavam o saber aprendido em suas estruturas simbólicas, entretanto, eliminavam o caráter mediador dos povos originários (e de outros praticantes das artes curativas), creditando as “novas descobertas” aos irmãos que se lançaram ao escrutínio da natureza e, sobretudo, à Deus (Fleck, 2017).

Atuação prática e monopólio do saber

Desde a chegada dos primeiros inacianos, a tentativa de estabelecer um diálogo direto, passando pelas peças teatrais usadas para a conversão até a própria criação de uma gramática geral, também utilizada com o intuito da catequização, significou que práticas comunicativas foram sempre empenhadas. Ao longo de sua permanência, essas práticas não se limitaram apenas à esfera do diálogo – muito menos ao território colonial português.

Segundo Gesteira (2004), o campo da saúde era um aspecto muito importante para a vida colonial naquele momento. Conquistar e conhecer a natureza sob a ótica das virtudes medicinais dos elementos locais era parte imprescindível para a garantia dos estabelecimentos europeus nas novas sociedades. Ela nos diz que

A “botânica médica” aparece como um campo de saber privilegiado [...], pois esse conhecimento era desenvolvido de forma sistematizada e, no caso específico da América portuguesa, controlado, sobretudo, por agentes sociais interessados na edificação de uma sociedade no Novo Mundo, entre os quais destacam-se os missionários da Companhia de Jesus (Gesteira, 2004, p. 72).

Ainda segundo a autora, neste momento de reconhecimento e domínio sobre o Novo Mundo, as concepções de cura existentes muitas vezes relacionavam-se intimamente com o

sobrenatural – fato que perduraria ainda em meados do século XVIII⁶. Este “lugar comum” onde a cura encruzilhava-se com aspectos mágico-religiosos constituiu-se como um campo fértil para que, no decorrer de sua empresa, os membros da Companhia de Jesus se colocassem como a figura portadora das habilidades necessárias para restaurar a saúde dos enfermos.

José Eisenberg, dizia que a tentativa de

[...] compreensão da cultura dos pagãos brasileiros permitia que os jesuítas achassem modos mais eficazes e prudentes de adaptar a linguagem, costumes e normas do cristianismo ao modo de vida dos nativos. Os jesuítas descobriram, contudo, que a conversão dos índios por esses meios estava sujeita a sérios limites. Com a chegada ao Brasil da terceira leva de jesuítas advindos de Portugal, os irmãos começaram a redesenhar as táticas de conversão, ampliando assim suas atividades para além da simples pregação da palavra. Neste novo contexto, a cura dos índios doentes tornou-se um importante instrumento de conversão (2000, p. 61).

Neste contexto, os processos envolvidos no conhecimento e elaboração de medicamentos à época de seu estabelecimento assumem contornos de dominação política: já em meados do século XVII, no Estado do Brasil⁷, era notório o reconhecimento que a Coroa portuguesa tinha sobre a responsabilidade que os jesuítas assumiram de cuidar da saúde da população local e, com isso, o caráter de autoridade que adquiriam (Gesteira, 2004). Um dos desdobramentos dessa configuração de autoridade pode ser observado na disputa entre o missionário e autoridade da cura, na figura dos pajés, das sociedades tradicionais que já existiam.

Junto a isso, o intento de batizar os nativos fora, desde sempre, um mote para guiar a missão dos missionários nas terras do Novo Mundo. Pressupondo uma percepção da vida como sendo um meio para a salvação, “[...] o significado do batismo, compartilhado pelos inicianos, implicava a possibilidade de assegurar aos índios a glória de Deus” (Resende, 2003, p. 231).

⁶ No que diz respeito às influências religiosas – divinas – existentes nas práticas médicas na Europa, Bruno M. Boto Leite faz um ótimo estudo sobre qual episteme existia na formação médica dos padres da Companhia de Jesus. Cf.: Leite, Bruno Martins Boto. **Medicina de Padre: Estudo sobre os fundamentos culturais da medicina jesuítica no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011. Sobre a persistência do caráter mágico envolvente na cura de enfermidades, conferir MARQUES, Vera Regina Beltrão. *Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista*. In: **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. 2003. p. 163-195.

⁷ Aqui, optamos pela utilização do termo Estado do Brasil, representando uma região administrativa colonial da Coroa, para opormos à região do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa opção se deu, pois, as boticas referenciadas na ‘Coleção de várias receitas...’ são pertencentes a esta região administrativa.

Assim, então, os cuidados com a saúde foram tomando protagonismo nas ações missionárias, ainda no primeiro século da colonização e, principalmente, após a chegada de Anchieta (Gesteira, 2004).

Ao falar das missões jesuíticas-guaranis do século XVII, Resende (2003) discute como neste espaço de socialização forçada e violenta, os indígenas ali presentes moveram estratégias para assegurar a preservação de seus costumes. Os conflitos deflagrados nestes espaços, não menos violentos que a própria realidade que enfrentavam os indígenas, encontravam-se, também, na ordem dos saberes de cura. Segundo a autora,

Os pajés, como eram chamados entre os nativos, ocupavam um espaço privilegiado entre os guaranis [...]. Acreditava-se que eram os responsáveis pelas atividades que norteavam a vida social e religiosa. Eram eles que afugentavam os maus espíritos, sendo também os intérpretes dos agouros anunciados pelos cantos dos pássaros ou pelo rastejamento dos lagartos [...]. Mas eram sobretudo seus rituais mágicos que se atribuía o seu poder de cura (Resende, 2003, p. 244).

Dada a importância contida na posição ocupada por estes entre o seu grupo, os missionários logo perceberam que seu êxito não viria por vias de supressão total; antes, para melhor superar o obstáculo que estes líderes representavam, a sua conversão poderia ter maior eficácia e, para tanto, diversos processos comunicativos da ordem da ação e do discurso foram utilizados nesse primeiro momento.

Mesmo dando ênfase às ações dos missionários, não podemos deixar de salientar que, em muitas vezes, tal assimilação de conhecimento e desenvolvimento de saberes e práticas não se deu de forma autônoma, contando com aprendizado a partir de fontes indígenas, mesmo estas muitas vezes sendo deliberadamente suprimidas, atribuindo o conhecimento adquirido intermediado pela observação da natureza ou do conhecimento indígena, ao Criador. (Fleck, 2017).

Um ponto que indica este caráter ativo dos grupos aldeados é relatado por Silva, quando os jesuítas passaram a regulamentar o uso dos sacramentos nos indígenas, por um lado, pois “Muitos índios acreditavam que o sacramento é que causava a morte.” (Silva, 2003, p. 59), por outro, porque

[...] buscavam o sacramento apenas como remédio corporal, desvirtuando seu verdadeiro sentido. Esta “confusão” da parte dos índios, chamada por Leite (1938,

pp. 273-274) de “superstição e interesse, que misturam religião e medicina”, parece ter sido combatida pelos jesuítas. Porém, não se pode deixar de considerar o quanto os próprios são responsáveis por ela, uma vez que eles mesmos combinavam medicina do corpo e da alma, e ainda, atribuíam um valor curativo ao sacramento, embora esperassem que uma vez batizados, os índios passassem a viver de maneira cristã (Silva, 2003, p. 59).

Este entendimento é um reflexo do caráter ativo presente nos Guarani ali reduzidos. Não é equívoco, portanto, imaginarmos que nestes espaços onde se reuniam diferentes etnias e padres havia, de ambas as partes, negociações em torno das práticas e saberes curativos.

Para os missionários havia, num primeiro momento, a necessidade de conhecer a natureza para combater toda a sorte de males que afligiam os aldeamentos de maneira mais eficiente; posteriormente, a tentativa de monopolizar do capital simbólico em torno das práticas serviu-os como mecanismo de dominação, ao mesmo tempo que o conhecimento dos elementos da terra serviam como elementos de negociação, pois este conhecimento, antes de registrados em manuscritos, eram de domínio dos povos originários. Em outras palavras, eles

Reconheciam um saber indígena, embora estivessem convictos de que todas as descobertas haviam sido fruto do esforço e da adaptação dos próprios europeus, os únicos com capacidade de perceber e discernir o mundo natural americano (Gesteira, 2004, p. 62).

Segundo Monteiro (2000), desde o início da empresa jesuítica de colonização, houve uma política linguística entre os missionários e os índios da costa brasileira, mas destaca que

Diferentemente das missões orientais, onde a tradução da doutrina em línguas nativas permitia a sua leitura pelos conversos, no Brasil a escrita não cumpria esta mesma função, antes colocando à disposição dos leitores missionários as fórmulas e os diálogos a serem postos em ação no encontro entre abarés, ou padres, e índios. A prática da evangelização, afinal de contas, repousava sobretudo na oralidade. Entre os índios das missões, conforme se verifica nos relatos dos jesuítas, a palavra falada em voz alta predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever. De fato, os jesuítas prestavam atenção às formas retóricas adotadas pelos “índios principais” e, em muitos casos, até imitavam este estilo na pregação do Evangelho (Monteiro, 2000, p. 39).

O espaço do aldeamento tornou-se um cenário privilegiado não só para a incorporação das diferentes etnias indígenas na sociedade colonial, como também para agregar as disputas estabelecidas em torno deles por diversos agentes coloniais (Almeida, 2000). Isso porque, na

própria formação, desenvolvimento e permanência destes espaços, a negociação entre missionários e líderes indígenas – os Principais – estava presente.

Segundo Almeida, “A ameaça de extermínio e de escravização somada às dificuldades crescentes de sobrevivência nos sertões dadas às guerras intensas com seus contrários e estrangeiros [...]” (2000, p. 85) foram fatores de influência para o aldeamento, entretanto, ela ressalta que o cenário

[...] não impediam os índios de negociar suas perdas, buscando garantir as melhores possibilidades de sobrevivência, como se percebe na documentação. [...] A vontade [...] emerge dos documentos como fator relevante para seu ingresso nos aldeamentos e dependia do balanço entre as dificuldades enfrentadas no sertão e as condições que lhes eram oferecidas (Almeida, 2000, p. 86).

Mesmo que a vontade dos Principais, levadas em consideração pelos agentes, constituem-se como elemento de negociação e reconhecimento entre as partes, não podemos ignorar o caráter violento que estes encontros carregavam em si.

[...] os aldeamentos significaram uma forma de arregimentação de mão-de-obra indígena para a colonização, mesmo que não fosse o objetivo principal da ação dos jesuítas. Mas a violência desse processo proporcionou a destruição de vários grupos indígenas (Tavares, 2016, p. 46).

A demonstração de um reconhecimento de ambas as partes sobre o outro, apontam que dentro dos acontecimentos observados, a disputa envolvendo os agentes indígenas e europeus não representavam uma submissão de um grupo ao outro, ao contrário, mostram o desenvolvimento de novas estratégias de compreensão que não eram unilaterais, pois, mesmo levando em conta a força maior representada pelos missionários, havia uma complexidade nas relações estabelecidas entre os grupos, a partir da qual constituía-se um poder de negociação, maior ou menor, a depender das circunstâncias.

Da segunda metade do século XVI e ao longo do XVII, essa seria, em partes, a configuração da realidade colonial: a Companhia de Jesus ganharia cada vez mais importância na vida cotidiana da sociedade em formação, atuando em diversas frentes. Seu intento primeiro, de angariar novas almas à Igreja e novos súditos às Coroas ibéricas ainda seguia, e ao seu encontro, esses homens foram aperfeiçoando seus mecanismos de dominação, tanto no

sentido da tentativa de catequização, quanto no sentido de administrar a vida secular dos colonos. Os jesuítas desenvolveram diferentes estratégias para o sucesso e manutenção de sua missão, sendo os Colégios estruturas-chave para seu funcionamento, como a formação de noviços, constituição de um clero, além da formação em práticas manuais úteis (Leite, 2022).

No século XVIII, a sociedade colonial se encontrava em diferentes arranjos ao comparada com os séculos anteriores. Com o desenvolvimento populacional nos principais centros, a importância dos Colégios aumentava e, por conseguinte, naqueles que havia boticas, elas tornaram-se uma peça central para a sobrevivência e desenvolvimento da empresa jesuítica.

Vale ressaltar que, para além das mudanças observadas na sociedade colonial, a Metrópole, ainda que à passos tímidos, entrava em um momento que levaria, na segunda metade do XVIII, a uma intensa reformulação sócio-política, afetando o âmbito econômico e o campo farmacológico do saber – áreas nas quais os missionários já haviam penetrado profundamente como agentes sociais e construíram um conjunto de saberes específicos (Caminha, 2017).

Considerações finais

Neste momento da colônia brasileira, a presença jesuítica já mostrava bem estabelecida, com Colégios representando um centro organizativo de suas diversas instâncias de atuações e, suas boticas, uma importante fonte de renda que serviria para manutenção e expansão da atuação missionária. Dos Colégios aqui trazidos, dois já apresentavam um padre boticário responsável pela botica própria ainda no século XVII, sendo eles no Rio de Janeiro e Bahia, em 1670 e 1679 respectivamente. No Colégio de Recife, por sua vez, o primeiro registro dessa função só viria a aparecer no século XVIII, em 1732 (Leite, 2022).

Mesmo contando com a estabilidade da presença jesuítica – e de suas boticas – na vida cotidiana, os missionários ainda assim enfrentavam diversos “concorrentes” na escolha daquele que aplicaria a medicina aos corpos enfermos entre os colonos. Havia diversas medicinas e saberes desembarcados nestas terras e com o avanço do ensino médico em Portugal, os missionários passariam a esbarrar agora com a medicina douta, cujos membros iniciaram uma oposição às práticas dos Inacianos.

No século XVIII, os portugueses revisitam a emancipação da medicina da influência religiosa, um processo que começou no século XVII. Isso traz de volta ao centro das discussões as conexões entre corpo e paixões, ou corpo e alma. Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), renomado por suas reformas no ensino médico em Portugal durante o século XVIII, considera essencial expandir a jurisdição da medicina para assegurar seu sucesso e predominância na área da cura (Viotti, 2014).

Neste contexto, o século XVIII, seria então um momento de tensões. Na colônia, a presença missionária já bem estabelecida, apontava um acúmulo de provisões que, em partes, gerava diminuição da sua dependência em relação a Coroa. Segundo Leite (2022, p. 16), “A primeira menção ao lucro gerado pela produção farmacêutica dos padres aparece no catálogo trienal de 1694. Nele, fala-se unicamente do lucro da botica do Colégio da Bahia [...]”, sendo registrado o equivalente a 400 escudos romanos⁸, representando, em meio a outros valores que recebiam, cerca de 3,7% dos lucros daquele Colégio.

Esses valores eram significativos dentro da realidade em que cada Colégio estava inserido. No XVIII, o do Rio de Janeiro já era o mais bem estabelecido entre os outros, principalmente pela posição privilegiada que a cidade passara a ocupar no universo colonial brasileiro. Mesmo com essa importância política proeminente, fora a Botica do Colégio da Bahia aquela que, em termos absolutos, rendia maior provimento financeiro para a Ordem no Brasil, obtendo em média 1.200 escudos romanos; a do Rio de Janeiro, por sua vez, apresentava uma média de 600 escudos romanos; e a de Olinda, variava entre uma média de 100 a 150 escudos romanos (Leite, 2022, p. 18-19).

Tais apontamentos nos é relevante, uma vez que

Essas farmácias, que acumulavam uma importante carga de saberes científicos, constituíam-se, portanto, em função dos lucros da ordem, mas não só: elas dirigiam-se também para o provimento dos moradores da sociedade luso-americana do período moderno. Era a nobreza local, o clero, os mercados, os artesãos e outros grupos sociais aqueles que adquiriam os medicamentos fabricados pelos padres e que davam o retorno monetário à produção dos mesmos, ainda que parte dessa produção fosse escoada para os desvalidos, como

⁸ Sobre estes valores, em nota, Bruno Martins Boto Leite nos explica que a contabilidade das rendas obtidas pelos missionários era feita em escudos romanos pois os documentos eram constantemente enviados para a sede da Ordem, em Roma. Segundo o autor, “O escudo romano (*écu romain*) era equivalente a 840 réis portugueses [...]” (2022, p. 17 – destaques do autor).

os escravos, e empregada junto às populações indígenas das missões (Leite, 2022, p. 19)

Não nos parece errado apontar que o conjunto das ações missionárias (tomada do saber indígena sobre a natureza, desenvolvimento de uma prática de fabricação medicamentosa, os lucros auferidos na venda e os usos próprios destes medicamentos) serviram, em partes, como mecanismos de acúmulo de poder e construção de uma soberania financeira para a Ordem nas colônias, além de uma construção de um “prestígio político”, no sentido de que estes homens tinham, ao fim e ao cabo, um grau de autoridade entre a população com a qual viviam.

A comunicação, antes de ser a estrutura dominante neste balanço de poder, tornou-se uma das ferramentas utilizadas em determinadas etapas, e definidas cada qual à sua utilidade. Antes como meio de disputar um espaço de prestígio com os grupos originários aldeados, depois, como acúmulo de conhecimento e circulação do mesmo entre os membros da Ordem, agindo como mecanismo de negociação. Dessa forma, compreender o campo simbólico que regia as relações sociais àquele momento surge como uma maneira efetiva de compreender melhor outros aspectos de dominação e disputas que estavam dispostas.

Retomando os conceitos de Bourdieu aqui trabalhados, tal configuração põe à mostra como a comunicação, na forma de uma circulação de conhecimento restrito, serviu uma dupla-função à Ordem: num primeiro momento, se mostrou útil como mecanismo de legitimação da figura do padre ante os “inimigos” da fé, com foco nos pajés, que tinham o monopólio simbólico da cura; posteriormente, com o andamento das reformas educacionais e ampliação da capilaridade jurídica sobre a prática e o ensino da medicina no Reino, fora utilizada como mecanismo de negociação para a própria manutenção da Ordem, fato este que pode ser observado pela própria natureza de alguns manuscritos médico-farmacêuticos que chegaram até nós.

O *habitus* missionário jesuítico, intrínseco em diversas facetas da vida cotidiana dos padres refletiu-se como o mecanismo funcional, que permitiu com que as atividades médico-farmacêuticas se desenvolvessem de tal forma, que fosse útil para mais de uma etapa da empresa missionária, tanto no trato com as diferentes etnias com as quais conviveram, como também no enfrentamento das reformas que foram levadas à cabo no campo político.

Referências

ABREU, Jean Luiz Neves. **O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII**. 2006.

ABREU, Jean Luiz Neves. **Prédicas para a alma e o corpo: algumas questões para a compreensão da doença no contexto luso-brasileiro do século XVIII**. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 9, n. 17, p. 118-137, 2017.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português**. 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas – SP. 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique. **Goftts de classe et styles de vie**. (Excerto do artigo "Anatomie du goftt".) Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 5, out. 1976, p. 18-43. Traduzido por Paula Montero.

CÁDIMA, Francisco Rui Nunes. **História e crítica da comunicação**. 2ª edição. Lisboa: Séc. XXI, 2002.

CAMINHA, Viviane Machado. **Medicamentos jesuítas: Representações da escrita científica através da coleção de várias receitas - 1766**. 2017. 227 f. Tese (doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CARNEIRO, Henrique. **O saber fitoterápico indígena e os naturalistas europeus**. Fronteiras, v. 13, n. 23, p. 13-32, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COHEN, Ilka Stern. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)**. Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), 2006.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **A medicina da conversão: apropriação e circulação de saberes e práticas de cura (Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII)**. Revista de Estudios Marítimos y Sociales, v. 1, n. 11, p. 34-80, 2017.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75)**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 11, p. 635-660, 2004.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho (ed). **Coleção de várias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Tradução de Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. **A cura do corpo e a conversão da alma-conhecimento da natureza e conquista da América, séculos XVI e XVII**. Topoi (Rio de Janeiro), v. 5, p. 71-95, 2004.

GORDO, Luís Erlin Gomes. **Comunicação (i)material com as divindades: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular**. 2017. 162f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. – (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

LEITE, Bruno Martins Boto. **Boticas, boticários e cultura farmacêutica nos estabelecimentos da Companhia de Jesus no 'Estado do Brasil', 1670-1759**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 17, 2022.

LEITE, Bruno Martins Boto. **Medicina de Padre: Estudo sobre os fundamentos culturais da medicina jesuítica no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1600208>. Acesso em: 27 set. 2023.

PACE, Enzo. **Narrar a Deus: a religião como meio de comunicação**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 24, n. 70, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v24n70/a01v2470.pdf>.

PASQUALI, Antonio. "Um breve glossário descritivo sobre comunicação e informação". In: MELO, José Marques de; SATHLER, Luciano. Direitos à comunicação na sociedade da informação. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005, p. 15-48.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. "Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo". In: Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. 2003. p. 231-272.

SILVA, Paulo José Carvalho da. **Medicina do corpo e da alma: os males corporais e o exercício da palavra em escritos da antiga Companhia de Jesus**. Memorandum, 5, 55-68. 2003. Acesso

em 25/out./2023.Disponível

em:<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/silva01.htm>

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América Portuguesa**. 1995. Dissertação (Mestrado em História das Idéias). - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 9. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **As práticas e os saberes médicos no Brasil colonial (1677-1808)**. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, Universidade Estadual Paulista —Júlio de Mesquita Filho, Campus de Franca. 2012.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. **Entre homens de saber, de letras e de ciência: médicos e outros agentes da cura no período colonial**. Clio. Série História do Nordeste (UFPE), v. 32, p. 5-27, 2014.

WACQUANT, Loïc. **Esclarecer o habitus**. Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 14, 2017.

RIF

arti

artigos

artigo

gos

A narrativa do Boto

Claudia Vanessa Bergamini¹

Submetido: 16/02/2024

Aceito: 04/05/2024

RESUMO

A proposta deste artigo é realizar a análise de textos da produção em verso e prosa do poeta popular paraense Antonio Juraci Siqueira, o Boto. Justifico essa escolha por se tratar de um disseminador da cultura amazônica, já que em suas produções há ecos linguísticos, culturais, lendários e populares da Amazônia paraense; assim, busco trazer para o âmbito acadêmico os textos do autor, dando-lhe um espaço em que possa haver uma legitimação acadêmica para esses valores de produção popular, oriundos de uma tradição, pois em cada região do Brasil há escritores inseridos no meio do povo, em cujas composições residem lendas, mitos e fatos reais que chegam em linguagem simplória, carregada de significação. Por meio dessa linguagem, são construídas histórias apoiadas em uma concepção de mundo específica e na tradição popular, e são, pois, essas características abordadas neste estudo.

PALAVRAS-CHAVE

Narrativas populares; Cultura amazônica; Tradição popular.

The Boto's narrative

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze texts produced in verse and prose by the popular Pará poet Antonio Juraci Siqueira, known as Boto. I justify this choice because he is a disseminator of Amazonian culture, since in his productions there are linguistic, cultural, legendary and popular echoes of the Pará Amazon; Thus, I seek to bring the author's texts to the academic sphere, giving him a space in which there can be academic legitimization for these values of popular production, originating from a tradition, as in each region of Brazil there are writers

¹Tem graduação em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2006), graduação em Pedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul (2021), mestrado em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2012) e doutorado em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2018). Atualmente é professora da Universidade Federal do Acre.

inserted among the people , in whose compositions reside legends, myths and real facts that arrive in simple language, full of meaning. Through this language, stories are constructed based on a specific conception of the world and popular tradition, and these characteristics are therefore addressed in this study.

KEY-WORDS

Popular narratives; Amazonian culture; Popular tradition.

La narrativa del Boto

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar textos producidos en verso y prosa por el poeta popular de la provincia del Pará, Antonio Juraci Siqueira, conocido como Boto. Justifico esta elección porque es un divulgador de la cultura amazónica, ya que en sus producciones hay ecos lingüísticos, culturales, legendarios y populares de la Amazonía del Pará. Así, busco llevar los textos del autor al ámbito académico, dándole un espacio en el que pueda haber legitimación académica para estos valores de producción popular, provenientes de una tradición, ya que en cada región de Brasil hay escritores insertados entre el pueblo, en cuyas composiciones residen leyendas, mitos y hechos reales que llegan en un lenguaje sencillo, lleno de significado. A través de este lenguaje se construyen relatos a partir de una concepción específica del mundo y de la tradición popular, características por las que se aborda en este estudio

PALABRAS-CLAVE

Narrativas populares; Cultura amazónica; Tradición popular.

Quem é o Boto?

El indígena remaba parejo, de pie, en la popa de la delgada embarcación.

(Luís Sepúlveda, *Un viejo que leía novelas de amor*)

Iniciar este artigo com a epígrafe de Luís Sepúlveda foi inevitável, uma vez que a imagem do poeta Antonio Juraci Siqueira ressoa em minha memória tal qual a do indígena a que se refere o texto. Em um de seus poemas escreveu que “E em cada rosto caboclo existe um índio escondido, enclausurado em si mesmo, discriminado, oprimido, escravo em sua própria terra

trazendo o grito de guerra no coração reprimido” (SIQUEIRA, 2007a, p. 92) e ficou em mim a imagem forte desse caboclo que também representa o escritor. Marajoara das margens do Cajari (Afuá, Pará), o Boto, como é conhecido Antonio Juraci, de menino teve contato com a literatura de cordel, daí emanou seu interesse por outros gêneros literários que ele vem produzindo ao longo da vida, a saber, trova, cordel, conto, crônica e poema. Com mais de 80 títulos publicados de forma independente e uma produção ativa, sobretudo nas redes sociais, ele tem Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, estado em que vive e ainda atuou como professor de Filosofia e de Sociologia, participa de vários institutos litero-culturais, performista, oficinairo de literatura e contador de histórias. Trata-se de um escritor referência em Belém e em grupos nacionais, a exemplo da UBT, União Brasileira de Trovadores, em que se filiou há mais de 40 anos.

Embora conte com 80 livros publicados e atividades várias ligadas à disseminação da cultura amazônica, da trova, da prosa, da poesia, no âmbito acadêmico, o nome de Antonio Juraci Siqueira não costuma circular no âmbito acadêmico; ou melhor dizer, já circulou, quando Ivone Caldas Carvalho, em 2015, em sua dissertação, estudou os saberes do imaginário amazônico na formação e na produção do poeta. Merecedor de louvores o trabalho defendido por Carvalho, na Universidade Federal do Pará, no qual a ênfase recaiu sobre as significações que a performance e o texto do poeta ativam na memória coletiva do público, em específico, dos estudantes, momento em que o ouvinte do poeta se depara com um “disseminador da cultura amazônica, já que em suas produções há ecos linguísticos, culturais, lendários e populares da Amazônia paraense (CARVALHO, 2015, p. 146). Cito ainda o artigo ‘Eu, o Boto: o imaginário das águas na mitopoesia de Juraci Siqueira’ (2018), de autoria de Sabrina Augusta da Costa Arrais e Silvia Sueli Santos da Silva, inserido nos Anais do II Encontro Nacional de Etnocologia. As autoras desenvolveram a análise explorando a vastidão de imagens incorporadas nos versos do poeta, imagens estas que, segundo Arrais e Silva (2018), se legitimam nas configurações culturais múltiplas, nas quais o homem se encontra mergulhado desde os tempos arcaicos. Por fim, não menos importante, tem-se a tese de Hiran de Moura Possas, de 2015, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, na área de Comunicação e Semiótica. Possas examinou, em cordéis e textos jornalísticos produzidos por

Siqueira, a quem ele chamou de artista ‘marginal’ paraense, a trajetória do verbo criativo, da palavra expressiva e os sentidos críticos dela.

À exceção desses trabalhos desenvolvidos no âmbito acadêmico, não alcancei outros estudos que se dedicassem a algum aspecto da poética do Boto paraense.

Além da ausência de um olhar mais apurado a poetas que, a exemplo de Siqueira, emanam do povo e a ele especificamente se dirigem, a escolha por analisar neste artigo textos da produção desse Boto poeta se justifica por se tratar de um disseminador da cultura amazônica, já que em suas produções ressoam os ecos de um povo, de uma cultura, de uma manifestação linguística da Amazônia paraense. De tal modo, ao me deparar com os textos por ele produzidos, entendi que, de fato, ele é o que diz ser, o filho do Boto, e o poeta explica: “o encantamento dessa frase carrega crítica e reflexão” (SIQUEIRA, 2016), e continua sua explicação por um viés sociológico em que observamos a verdade do Boto:

A minha “mãe” é a Amazônia e o “boto” em questão é o Capitalismo, esse moço bonito que nos seduz, nos enraba e depois nos abandona prenhes de dívidas e dúvidas. É o mesmo boto que em tempos idos, travestido de regatão, comia nossas tapuias em troca de um corte de chita ou de um vidro de perfume. E a “minha mãe”, a exemplo da “Mama África” do Poeta, também é mãe solteira, também foi e continua sendo estuprada e emprenhada por esse boto malino, tanto física quanto cultural e economicamente. Ontem, na base do “dá ou desce”, a ferro e fogo; hoje, na mesma base, só que com armas muito mais sofisticadas, sedutoras e eficientes (SIQUEIRA, 2016).

Na explicação de Siqueira, é perceptível a consciência em relação à exploração da região em que ele vive, e vislumbramos que, ao menos esse Boto, se vale de uma arma, não sedutora, sofisticada e eficiente, como o Capitalismo, mas da palavra, por meio da qual ele constrói suas reflexões. A “Mama África do Poeta” é referência à letra Mama África, canção de 1994 de Chico César, por meio da qual o compositor narra a vida de tantas mulheres de São Paulo e, por extensão, do Brasil. Mulheres estas que vivem para a servidão em todos os sentidos, sem, no entanto, deixarem de oferecer aos seus a generosidade materna.

Siqueira fez parte de um dos episódios do quadro Me leva, Brasil, do jornalista Maurício Kubrusly, foi então que em âmbito nacional ficou conhecido como ‘Filho do Boto’. No entanto,

desde 1989 ele já era, em sua cidade, o Boto; o tempo passou e o Boto paraense continuou a assim ser tratado no Pará e em outros estados do Norte, onde ecoam suas histórias.

O boto é um ser que se transforma e sua figura múltipla não se limita ao mito que, mais comumente, circula nos livros infantis. Na região amazônica, essa multiplicidade pode ser vista na interação entre o boto e os pescadores; nas narrativas que transformam o boto em homem que circula entre o povo nas festas e seduz as moças, enfeitando-as; ou ainda nos terreiros de religião de matriz africana, nos quais o boto é uma entidade:

ligada à linha do fundo da Encantaria (aqui empregamos os termos “religiões de matriz africana” e “encantaria” no sentido dado pelos estudos de religião; “linha do fundo” é um termo nativo mobilizado para se referir à linha de trabalho com os encantados na Amazônia marajoara) A Encantaria amazônica nos oferece, neste contexto, diferentes contrastes; entre este mundo e o outro, ou entre o aspecto maléfico e perigoso dos botos, de um lado, e, de outro, as alianças traçadas com eles em suas manifestações como guias espirituais” (VASCONCELOS, SÜSSEKIND, 2020, p. 17-18).

Essas perspectivas distintas sobre o boto amazônico entrelaçam diferentes horizontes narrativos e em um desses horizontes está Antonio Juraci Siqueira, o Boto, com suas histórias. E como todos nós somos feitos de histórias, este artigo se ocupa de analisar narrativas, histórias nas quais o Boto circula, eternizando-se na memória do leitor.

Minha escolha poderia ter pendido para outros escritores situados na Amazônia, sobretudo aqueles cujo nome já circula em âmbito nacional, a exemplo de Milton Hatoum. Não se faz novidade dizer que a escolha pelo cânone literário é permeada de subjetividade (BLOOM, 1995), haja vista que a seleção das obras e autores passa pela ideologia, pelo gosto, pelo crivo e pelo conhecimento de quem irá escrever sobre elas. Perrone-Moisés (1998) apontou para a mesma direção, enfatizando que a história da literatura não se faz isenta de valor e escolha, haja vista que nela está implicada uma noção de natureza literária. “Grosso modo, pode-se afirmar que é dominante na historiografia literária brasileira a arbitrária correspondência entre natureza literária e a história da escrita e da imprensa, de modo que suportes não impressos de circulação do texto literário são tergiversados e até excluídos das histórias literárias” (FERNANDES, 2012, p. 137). Essa reflexão fizemos não com a pretensão de discutir que obra ou não deva ser considerada dentro do cânone nacional. Por si, discutir isso já demandaria páginas

e páginas devido à sua extensão e complexidade, como bem tratam obras que se voltam ao tema; a esse respeito sugerimos um artigo interessante de Eduardo Coutinho (1996), ou artigo também interessante de Luiz Roberto Cairo Veloso (2001).

À contramão de desejar ampliar o debate, busco com este artigo propor uma reflexão que amplie o espaço, no âmbito acadêmico, para esses valores de produção popular, oriundos de uma tradição, pois em cada região do Brasil nos deparamos com escritores, em verso e prosa, inseridos no meio do povo, em cujas composições residem lendas, mitos e fatos reais que nos chegam em linguagem simplória, carregada de significação. Por meio dessa linguagem, são construídas histórias apoiadas em uma concepção de mundo específica e na tradição popular.

Tecidas essas considerações, passo agora a tratar dos excertos extraídos das composições de Antonio Juraci Siqueira, com o objetivo de valorizá-las e voltar o olhar para os aspectos da cultura amazônica que se fazem latentes no enredo que o escritor vai tecendo às margens dos limites entre a lenda e a realidade. Dessa maneira, a metodologia empregada é pautada em material bibliográfico, cujo propósito é dar solidez às análises realizadas.

O Boto contador de histórias

Dentre os tantos livros publicados, de forma independente por Antonio Juraci Siqueira, é possível verificar a presença do contador das histórias em muitas delas.

Na narrativa ‘Eu, o Filho do Boto’, do livro Histórias à beira-rio, notamos a presença de um narrador em primeira pessoa que vai justamente explicar ao leitor a origem dessa alcunha, filho do Boto. A narrativa inicia com um introito de que o narrador se vale para contextualizar o leitor. De tal modo, lemos:

Entre as figuras mitológicas que povoam o imaginário popular amazônico, a do boto, sem sombra de dúvida, está entre as mais conhecidas. É quase impossível encontrar alguém, tanto na cidade quanto no interior, que não conheça a história do “rapaz de branco” que dança nas festas e emprenha as caboclas por ele mundiadas. Um genuíno caboclo sedutor com seu inseparável chapéu de abas largas que esconde parte de seu rosto enigmático e o buraco que tem no meio da cabeça. Este intróito, como diria Kail Dubond, é para contar de que maneira eu me tornei “o filho do boto” (SIQUEIRA, 2012).

Na leitura do excerto, verificamos o narrador que se coloca na história, assume a autoria do que narra e, inclusive, deixa claro que só escreveu essa parte do texto com um único fim, contar sua história. Na sequência, temos um tom quase de causo, por meio do qual o narrador apresenta o espaço da narrativa e marca temporalmente o fato.

Em 1989, salvo engano, escrevi um poema para participar de uma programação do “dia das bruxas”, na Casa da Linguagem e o illustrei com a figura de um homem vestido de branco e chapéu na cabeça, saindo de dentro d’água. Tirei várias cópias e fixei uma delas na parede do açougue onde trabalhava, no bairro da Condor.

Certo dia uma mocinha entra no açougue e depara com o dito poema sugestivamente nomeado: “Eu, o Boto”. Lê o poema, fita a figura por uns instantes, lança um olhar comparativo entre eu e o rapaz de branco e pergunta: (SIQUEIRA, 2012).

A partir desse ponto do texto, o narrador se vale do discurso direto e dá voz à mocinha que vai travar uma conversa com ele. A moça pergunta “É o senhor?”, ao passo que ele, para não perder a oportunidade, responde afirmativamente. Nesse momento, é perceptível como a presença do mito do Boto se faz latente entre os povos amazônicos, nesse caso, da Amazônia paraense. No entanto, vale destacar que “a interação com o referencial mítico se dá por meio de experiências particulares, e não de uma coletividade etnicamente definida” (LIMA, 2013, p. 195). Dito de outro modo, são as experiências de cada um ou de cada grupo que legitimam a crença no Boto. Já há muito que estudos apontam para o fato de a construção do “mito do Boto ocultar temáticas que encobriam a luxúria e a lascividade de homens que utilizavam da situação patriarcal para praticar relações fora dos laços matrimoniais e incestos” (FONSECA E COSTA, 2020, p. 13). Por isso, podemos dizer que a crença está ligada à experiência da pessoa, família ou grupo.

A moça hesitou um pouco em acreditar, mas logo começou a defender a existência do Boto e a contar uma história, que o narrador reproduziu: “seus pais, oriundos do interior, já viram não uma, mas diversas vezes o tal rapaz. Seu pai, hoje morando em Belém, chegou mesmo a dar um tiro de espingarda no maroto que atirou-se n’água como gente e foi boiar lá na frente, já na pele de um boto tucuxi”.

Por meio do discurso indireto, confirmamos a crença da moça e de sua família; crença esta que, metonimicamente, ampliamos para a comunidade, pois não se trata o mito de uma

teoria irreal ou mesmo uma criação fantasiosa. Eliade (2016) afirma ser o mito uma realidade viva, uma vez que é vivido por uma comunidade ou indivíduo e, de tal maneira, é considerado verdadeiro por estar estritamente imbricado à realidade daquelas pessoas. Também Lima (2013) chama atenção ao fato de ser uma tradição dos botos provocarem medo, serem animais malinas e gaiatos, haja vista terem poderes sobrenaturais.

Ainda que o narrador conte que tentou persuadir a moça de que tudo era mentira, ela não acreditou e “passou a defender com veemência e convicção a existência do tal rapaz de branco”. Então, finaliza a narrativa de um modo bem-humorado, dizendo que “A partir daí e depois de ouvir outras histórias sobre a malina criatura, já não tenho convicção sobre minha verdadeira paternidade. Quem garante que meu pai, que Deus o tenha entre seus santos, não foi corneado pelo boto? Sei lá...”

Em nosso entendimento, a narrativa de Siqueira advém de um fato da memória, reflete cenas do cotidiano por ele ter vivido em um universo do qual se torna cocriador.

A experiência de cocriador também percebemos em ‘De como o açaí deixou de ser veneno’, do livro Histórias à beira-rio. Narrada em primeira pessoa, o narrador busca na memória um fato do passado. E começa assim: “Das muitas histórias do arco da velha que ouvi quando criança, no Marajó, gosto desta, contada pelo tio Tavino, que explica por que o açaí não faz mal a ninguém. Nem mesmo quando tomado azedo, de um dia para outro, sem nenhum processo de conservação”.

Observamos que a narrativa se constrói em torno do açaí, fruto abundante em vários estados do Norte do país, mas com maior concentração no Pará. A história do arco da velha faz parte da infância do narrador. O personagem, Tio Tavico, dizia “do alto de sua sabedoria cabocla, que o açaí não era veneno”, e o narrador se vale do discurso direto para dar voz ao personagem:

No tempo em que Nosso Senhor Jesus Cristo andava pelo mundo, passando um dia, em companhia de São Pedro, por baixo de um açazeiro, encontrou vários caroços espalhados pelo chão. Curioso, apanhou um caroço e roeu. Em seguida, cativado pelo sabor peculiar do fruto, resolveu abençoá-lo para que todos pudessem desfrutar de suas nutritivas qualidades. E foi assim, segundo o tio Tavino, que a partir daquele momento o açaí velho de guerra deixou de ser veneno (SIQUEIRA, 2012a).

No relato do personagem, a presença da religiosidade cristã está marcada. Caminha para longe nosso intuito de adentrar em aspectos religiosos, mas vale dizer que a Amazônia foi palco de um jogo de interesses entre o mercantilismo e o cristianismo português, cada grupo entrou em cena para impor aos povos originários todo um sistema de valores, crenças e padrões inteiramente opostos aos que conheciam ou adotavam.

Na sequência da narrativa, o narrador retoma o discurso para finalizar o texto.

Em minha infância de menino do interior, eu acreditava em tudo o que os mais velhos contavam sem contestação. Nunca quis saber o tipo de “grau” que liberava o açaí para o consumo e ficava imaginando Nosso Senhor Jesus Cristo, com sua longa túnica branca e pés descalços, andando pelas matas do Cajari sempre acompanhado do seu amigo Pedro. E era como se estivesse vendo o momento da bênção: O Divino Mestre agachado e proferindo as santas palavras com os lábios roxos de açaí...

E que assim seja para sempre. Amém! (SIQUEIRA, 2012a).

Percebemos que o narrador agora adulto, embora não mais seja o menino do interior que em tudo acreditava, guarda uma memória doce, por assim dizer, desse episódio que se refaz como imagem de sua infância. Para finalizar, ainda que fique claro que, para o narrador, foi apenas a história lendária do tio Tavico, ele demonstra seu desejo de que a bênção continue.

Quanto à produção em verso, da vasta produção de Antonio Juraci Siqueira, a trova se destaca. A composição em redondilha maior com esquema de rimas ABAB introduz este texto em que Siqueira mistura prosa e verso para falar do Rio Cajari.

Quandoilhado entre alfarrábios, sinto saudades de ti, teu nome sai dos meus lábios numa oração: CAJARI! (SIQUEIRA, 2012a).

No texto, intitulado ‘Meu rio’, um lirismo saudoso é perceptível nos versos, em que notamos um eu-líricoilhado, mas não da forma que gostaria de estar, em sua ilha de Marajó, às margens do rio Cajari,ilhado em um volume imenso de papéis, de tal modo que o rio é apenas lembrança.

Na sequência do texto, deparamo-nos com uma prosa poética delicada e cheia de imagens metafóricas que apontam para a relação entre o poeta e o rio.

À primeira vista pode parecer um rio comum, um rio como outro qualquer. Mas não é. Esse é um rio especial: é o rio Cajari, o meu rio. Ele nasce no vale da minha infância e desemboca sereno e caudaloso dentro de mim, dentro de minha memória, lavando minha alma, fertilizando meu coração, devolvendo a minha infância (SIQUEIRA, 2012a).

Ainda que em prosa, a linguagem se apresenta com força poética, pois para falar da relação entre o rio e o narrador, as imagens vão sugerindo um amálgama entre eles. O rio é “a rua onírica onde o poeta perambula à cata de inspiração, onde o Boto mandingueiro vagueia nas noites enluaradas mundiando as cunhãs” e, por isso, está “diluído em minhas veias”.

O tom aqui mescla saudade e amor pelo espaço de onde emana inspiração e motivos para compor. Depois de apresentar-se como parte desse rio, o texto é finalizado com tom de advertência para que não seja feito mal algum ao rio, porque farão ao próprio poeta, posto que são um desde o início dos tempos.

O rio é um elemento vivo na Amazônia, entre ele e ela há uma relação íntima e antiga a partir da qual fecundou de forma poética o imaginário dos indivíduos. No excerto da prosa de Siqueira, o rio é um elemento encantador que mescla a realidade concreta com a memória e subjetividade do poeta.

Últimas palavras sobre o Boto

Mas nada peça fora do poema
Pois na vida só tenho a voz e o verbo
E nada sou além de sonho e pó.

(Antonio Juraci Siqueira, 1991)

As experiências humanas são infindas. Desde que nascemos, experimentamos. Cada um, porém, percebe o mundo à sua maneira, de forma que, para muitos, a infância é lembrada com pitadas de saudade, ao passo que outros a trazem efervescente, detalhada, viva dentro de si. Antonio Juraci Siqueira é uma dessas pessoas para quem a memória da infância se faz viva em poesia e em histórias, pois sua “canoa, de sonho e papel, cavalga nas ondas qual bravo corcel: Galope de flor sob as ondas do mar!”, como ele descreve em um de seus poemas de Mares – poemas de argila e sol (2010a).

A relação dele com o rio em cujas margens nasceu é intensa, o ambiente em que fora criado é o cenário inspirador de suas narrativas, o lugar de brincadeira, fonte de alimentação, meio de transporte.

Três foram os textos aqui analisados, conforme apontamos, eles são muitos, produzidos ao longo da vida do escritor, que hoje tem 73 anos. A escolha poderia ter recaído sobre textos com cunho mais político ou outros em que o humor se faz presente. Todavia, a intenção foi contemplar narrativas que trouxessem a lenda do boto por meio de palavras escritas por esse Boto paraense.

Nos excertos que aqui foram apresentados, foi perceptível a visão crítica do escritor quanto aos malefícios que a gana capitalista trouxe à Amazônia, toca-nos o olhar poético dele sobre o rio e o modo como se coloca ligado a ele e, ainda, o tom jocoso ao conversar com a moça e ali surgir o filho do Boto, e filho de Boto também é Boto.

Antonio Juraci Siqueira permite ao leitor o sabor de compreender o mundo com simplicidade de palavras, compreender o espaço do qual fala, partindo do mito do Boto, presente no imaginário amazônico, que serve de fundo para as narrativas que perpassam a memória, vão da infância até a presença do rio que, para o povo amazônico, é vida, é trabalho, é locomoção, é sustento.

Finalizo com a ideia de que no vasto Norte do país ressoam vozes como as de Antonio Juraci Siqueira, das quais emana uma linguagem simples, delicada e reveladora do homem que interage com seu contexto para eternizá-lo em palavras.

Referências

ARRAIS, Sabrina Augusta da Costa; Silvia Sueli Santos da. Eu, o Boto: o imaginário das águas na mitopoesia de Juraci Siqueira. **Etnocenologia. Anais do II Encontro Nacional de Etnocenologia**. 12 a 15 de junho de 2018. Belém, 2018. Disponível em: https://proceedings.science/etnocenologia-2018/trabalhos/eu-o-boto-o-imaginario-das-aguas-na-mitopoesia-de-juraci-siqueira?lang=pt-br&check_logged_in=1# Acesso em: 3 nov. 2023.

BLOOM, Harold. Uma elegia para o cânone. *In*: BLOOM, Harold. **O Cânone Ocidental**: os livros e a escola do tempo. 3.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

CARVALHO, Ivone Caldas. **Literatura e Educação na Amazônia**: Imaginário Poético em Antonio Juraci Siqueira. 165f. Dissertação. Mestrado em Educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2015.

COUTINHO, Eduardo. Literatura comparada, literaturas nacionais e o questionamento do cânone. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n° 3, p. 67-73, 1996. Disponível em: <https://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/37/38> Acesso em: 05 set. 2021.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. O ATRIBUTO DA VOZ: POESIA ORAL, ESTUDOS LITERÁRIOS, ESTUDOS CULTURAIS E ABORDAGEM CARTOGRÁFICA. **Revista da Anpoll 1(33)**, December 2012. DOI:10.18309/anp.v1i33.633 Disponível em: file:///C:/Users/claud/Downloads/O_ATRIBUTO_DA_VOZ_POESIA_ORAL_ESTUDOS_LITERARIOS_E.pdf Acesso em: 09 set. 2021.

FONSECA, Thalia Bastos da; COSTA, Verônica Prudente Costa. NARRATIVAS AMAZÔNICAS: REPRESENTAÇÕES DO MITO DO BOTO NAS NARRATIVAS DOS MORADORES ANTIGOS DA COMUNIDADE DA MISSÃO TEFÉAMAZONAS. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 17, p. 01-19, 2020. Universidade Federal de Santa Catarina. ISSN 1807-1384. DOI: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2020.e70131>.

LIMA, Deborah de Magalhaes. O homem branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). **Teoria & Sociedade**, Número especial. Antropologia e Arqueologias, p. 173-201. 2013.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Altas literaturas**: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos que a crítica ao discurso historiográfico. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

POSSAS, Hiran de Moura. **O jogral é Jornal**: devorações nas ‘acontecências’ de Antonio Juraci Siqueira. 122f. Tese. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SIQUEIRA, Antonio Juraci. **Mares- poemas de argila e sol**. Belém: Papachibé, 2010a.

SIQUEIRA, Antonio Juraci. Nós, os filhos do Boto. *In*: COSTA, Andriolli. **Colecionador de Sacis**. 08/05/2016. Disponível em: <https://coleccionadordesacis.com.br/2016/05/08/filhos-do-boto/> Acesso em: 5 set. 2021.

SIQUEIRA, Antonio Juraci. **Os Novos Versos Sacânicos**. Belém: edição do AUTOR, 2012a.

SIQUEIRA, Antonio Juraci. **Histórias à beira-rio**. Belém: edição do autor, 2012.

SIQUEIRA, Antonio Juraci. **Incêndios e Naufrágios**: antologia poética. Belém: Paka-Tatu, 2007a.

VASCONCELOS, Kauã; SÜSSEKIND, Felipe. Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento. **Dossiê**. UNB. Publicado em 25 de junho de 2020. Universidade Federal de Brasília. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.6618>.

VELOSO, Luiz Roberto Cairo. Memória cultural e construção do canône literário brasileiro. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 32-44, 1º sem. 2001. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10392> Acesso em: 06 set. 2021.

Anexos

EU, O FILHO DO BOTO

Entre as figuras mitológicas que povoam o imaginário popular amazônico, a do boto, sem sombra de dúvida, está entre as mais conhecidas. É quase impossível encontrar alguém, tanto na cidade quanto no interior, que não conheça a história do “rapaz de branco” que dança nas festas e emprenha as caboclas por ele mundiadas. Um genuíno caboclo sedutor com seu inseparável chapéu de abas largas que esconde parte de seu rosto enigmático e o buraco que tem no meio da cabeça.

Este intróito, como diria Kail Dubond, é para contar de que maneira eu me tornei “o filho do boto”.

Em 1989, salvo engano, escrevi um poema para participar de uma programação do “dia das bruxas”, na Casa da Linguagem e o illustrei com a figura de um homem vestido de branco e chapéu na cabeça, saindo de dentro d’água. Tirei várias cópias e fixei uma delas na parede do açougue onde trabalhava, no bairro da Condor.

Certo dia uma mocinha entra no açougue e depara com o dito poema sugestivamente nomeado: “Eu, o Boto”. Lê o poema, fita a figura por uns instantes, lança um olhar comparativo entre eu e o rapaz de branco e pergunta:

– É o senhor?

E eu, que não perco uma oportunidade para dar asas à imaginação, com ar de desinteresse sussurrei:

– Sou...

A garota, como se fosse a coisa mais natural do mundo, completa a pergunta:

– O senhor é boto?

Agora, com ar de resignação pela minha sina incomum, confirmei:

– Sou...

Desta vez, não sei se surpresa ou duvidosa:

– É??!!

– Na verdade – continuei - eu não sou boto. Sou filho de boto. Minha família morava no interior, meu pai era canoeiro e vivia viajando. Mamãe ficava sozinha e um dia o boto “malinou” com ela...

– Foi??!!

Não tive coragem de continuar mentindo e disse-lhe que tudo não passava de brincadeira, que essa história de boto que vira homem é pura balela e coisa e tal, história pra boi dormir.

Mas, para o meu espanto, a garota não concordou. Pelo contrário: passou a defender com veemência e convicção a existência do tal rapaz de branco. Afirmou que seus pais, oriundos do interior, já viram não uma, mas diversas vezes o tal rapaz. Seu pai, hoje morando em Belém, chegou mesmo a dar um tiro de espingarda no maroto que atirou-se n'água como gente e foi boiar lá na frente, já na pele de um boto tucuxi.

A partir daí e depois de ouvir outras histórias sobre a malina criatura, já não tenho convicção sobre minha verdadeira paternidade. Quem garante que meu pai, que Deus o tenha entre seus santos, não foi corneado pelo boto? Sei lá...

(Do livro *Histórias à Beira-rio*)

DE COMO O AÇAÍ DEIXOU DE SER VENENO

Das muitas histórias do arco da velha que ouvi quando criança, no Marajó, gosto desta, contada pelo tio Tavino, que explica por que o açaí não faz mal a ninguém. Nem mesmo quando tomado azedo, de um dia pro outro, sem nenhum processo de conservação.

Tio Tavino afirmava, do alto de sua sabedoria cabocla, que o açaí não era veneno “por um grau” e explicava:

– No tempo em que Nosso Senhor Jesus Cristo andava pelo mundo, passando um dia, em companhia de São Pedro, por baixo de um açazeiro, encontrou vários caroços espalhados pelo chão. Curioso, apanhou um caroço e roeu. Em seguida, cativado pelo sabor peculiar do fruto, resolveu abençoá-lo para que todos pudessem desfrutar de suas nutritivas qualidades. E foi assim, segundo o tio Tavino, que a partir daquele momento o açaí velho de guerra deixou de ser veneno.

Em minha infância de menino do interior, eu acreditava em tudo o que os mais velhos contavam sem contestação. Nunca quis saber o tipo de “grau” que liberava o açaí para o consumo e ficava imaginando Nosso Senhor Jesus Cristo, com sua longa túnica branca e pés descalços, andando pelas matas do Cajari sempre acompanhado do seu amigo Pedro. E era como se estivesse vendo o momento da bênção: O Divino Mestre agachado e proferindo as santas palavras com os lábios roxos de açaí...

E que assim seja para sempre. Amém!

(Do livro: *Os Novos Versos Sacânicos*)

Meu rio

Quando ilhado entre alfarrábios,

sinto saudades de ti,

teu nome sai dos meus lábios

numa oração: CAJARI!

À primeira vista pode parecer um rio comum, um rio como outro qualquer. Mas não é. Esse é um rio especial: é o rio Cajari, o meu rio. Ele nasce no vale da minha infância e desemboca sereno e caudaloso dentro de mim, dentro de minha memória, lavando minha alma, fertilizando meu coração, devolvendo a minha infância.

E não há decretos, leis, mandados nem resoluções que possam tirá-lo de mim. Ele está de tal maneira diluído em minhas veias que nenhuma força do mundo poderá secá-lo nem alterar seu curso. Você pode admirá-lo, banhar-se em suas águas, mas não poderá apossar-se dele! Ele me viu nascer, banhou meu corpo, matou minha sede e me deixou brincar de canoieiro

em suas águas plácidas tangendo meus barquinhos que hoje navegam na minha imaginação. Ele é a rua onírica onde o poeta perambula à cata de inspiração, onde o Boto mandingueiro vagueia nas noites enluradas mundiando as cunhãs. Portanto, tratem-no bem, pois o mal que a ele fizerem é a mim que farão, posto que somos um desde o início dos tempos.

Antonio Juraci Siqueira

O ex-voto como elemento folkcomunicação: uma análise sobre a simbologia do andor do festejo popular da Santíssima Trindade, em Manaus-AM

Gleilson Medins¹

Gabriel Ferreira Fragata²

Allan Rodrigues³

Submetido: 15/05/2024

Aceito: 10/06/2026

RESUMO

O andor utilizado na caminhada penitencial dos festejos da Santíssima Trindade, realizados em Manaus-AM, foi construído e melhorado nos últimos 11 anos, ganhando também uma dimensão simbólica potente e latente como ex-voto, conforme será apresentado neste texto, à luz da teoria da Folkcomunicação, de Luiz Beltrão (1980). Esta prática utilizada principalmente como pagamento de promessas é uma manifestação de comunicação popular, sobretudo dos milagres e graças alcançadas atribuídas à Santíssima Trindade. Neste artigo, nos voltamos à discussão teórico/conceitual sobre o andor como principal prática ex-votiva dos festejos da Santíssima Trindade, apresentando os principais elementos folkcomunicaçãois que edifica o relacionamento dos devotos com o sagrado.

PALAVRAS-CHAVE

Andor; Ex-voto; Folkcomunicação; Santíssima Trindade.

¹ Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/Ufam). Bacharel em Comunicação Social/ Jornalismo (ICSEZ/Ufam). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (Trokan/Ufam). Técnico Audiovisual da Faculdade de Informação e Comunicação da Ufam.

² Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam). Bacharel em Comunicação Social/ Jornalismo (ICSEZ/Ufam). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (Trokan/Ufam).

³ Doutor e Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/Ufam). Bacharel em Comunicação Social/ Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (Decom/Ufam). Líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia (Trokan/Ufam). Professor de Jornalismo da Faculdade de Informação e Comunicação da Ufam.

The ex-voto as a folkcommunicational element: an analysis of the symbolism of the andor of the popular celebration of the Holy

Trinity, in Manaus-AM

ABSTRACT

The walker used in the penitential walk of the Holy Trinity festivities, held in Manaus-AM, was built and improved in the last 11 years, also gaining a powerful and latent symbolic dimension as an ex-voto, as will be presented in this text, in the light of the theory of Folkcommunication, by Luiz Beltrão (1980). This practice, used mainly as the payment of promises, is a manifestation of popular communication, especially of the miracles and graces obtained attributed to the Most Holy Trinity. In this article, we turn to the theoretical/conceptual discussion about the andor as the main ex-votive practice of the festivities of the Holy Trinity, presenting the main folkcommunicational elements that build the relationship of the devotees with the sacred.

KEY-WORDS

Andor; Ex-voto; Folkcommunication, Holy Trinity.

El ex-voto como elemento comunicacional popular: un análisis del simbolismo del andor de la celebración popular de la Santísima

Trinidad, en Manaus-AM

RESUMEN

El andor utilizado en el paseo penitencial de las fiestas de la Santísima Trinidad, realizado en Manaus-AM, fue construido y perfeccionado en los últimos 11 años, adquiriendo también una potente y latente dimensión simbólica como exvoto, como se presentará en este texto, a la luz de la teoría de la Comunicación Popular, de Luiz Beltrão (1980). Esta práctica, utilizada principalmente como pago de promesas, es una manifestación de la comunicación popular, especialmente de los milagros y gracias obtenidas atribuidos al Santísimo Trinidad. En este artículo, pasamos a la discusión teórico-conceptual sobre el andor como la principal práctica ex-votiva de las festividades de la Santísima Trinidad, presentando los principales elementos comunicacionales folclóricos que construyen la relación de los devotos con lo sagrado.

PALABRAS-CLAVE

Andor; Ex-voto; Comunicação popular, Santíssima Trindade.

O início...

Antes de descrever os elementos do andor e os processos ex-votivos, julgamos necessário, primeiramente, entender como ocorrem os festejos em honra à Santíssima Trindade em Manaus. Realizado há 38 anos na área missionária Santa Catarina de Sena, na Arquidiocese de Manaus, o começo dessas manifestações no Amazonas data aproximadamente o início do século XX, no distrito Barreira do Andirá, zona rural do município de Barreirinha-AM, distante 330 quilômetros em linha reta da capital, Manaus. Sobre o início dessas manifestações que se estendem e foram ressignificados até os dias atuais, Maria Cleide Tenório, de 70 anos, nascida em Barreirinha e herdeira do artefato que simboliza a Santíssima Trindade, conta que o objeto religioso foi trazido de Portugal para o Brasil por seu bisavô, Francisco Alves Belém.

Na época, o imigrante português veio morar no Amazonas, possivelmente passando pelos municípios de Manaus, Parintins e partindo logo em seguida ao distrito de Barreira do Andirá, de acordo com os relatos de sua bisneta. A família de Francisco Alves Belém não possui informações da localidade de sua origem no país europeu, bem como não possui registros das atividades que exerceu no interior de Barreirinha. Tudo o que se sabe sobre o precursor do culto à Santíssima Trindade nesta região faz parte do legado de sua tradição oral.

Em solo amazônico, Francisco Alves Belém é apontado como propagador dos ensinamentos e ritos de devoção ao artefato religioso que representa o culto à Santíssima Trindade. A partir disso, passou adiante esta crença popular, que seguiu às gerações seguintes de sua família, até chegar à Maria Cleide Tenório, que é precursora do festejo na cidade de Manaus e atual guardiã e detentora do artefato da Santíssima Trindade. A princípio, as primeiras manifestações ocorriam em visitas aos ribeirinhos em pequenas embarcações por comunidades vizinhas do distrito Barreira do Andirá, sobretudo, levando o objeto sagrado da Santíssima Trindade, percorrendo quatro meses realizando novenas e a ladainha de “Nossa Senhora” (como é conhecida, Maria, mãe de Jesus Cristo no catolicismo).

A respeito do festejo, o ponto central é o artefato, com formato de um pombo imperial, que representa o poder do deus católico, uno e trino, e sua divindade. Abaixo, há um orbe ou esfera que representa o planeta Terra e uma coroa, com material feito de latão coberto numa massa utilizada em esculturas com pontos conectados por solda em um suporte prateado de ferro.

A cor do instrumento é dourada com alguns pontos desgastados pelo passar dos anos. Alguns elementos complementam o artefato com fitas de cores variadas: brancas, amarelas, vermelhas, verdes e azuis, que são amarradas debaixo do pombo (o pássaro simboliza o Espírito Santo na narratologia bíblica cristã católica), que é a única parte visível do artefato. O objeto que representa a Santíssima Trindade para esses devotos é semelhante à coroa do Divino Espírito Santo, originalmente criada pela Rainha Isabel como Império do Divino durante a expansão da colonização portuguesa, chegando ao arquipélago dos Açores, formado por nove ilhas, descobertas entre 1427 e 1452 por navegadores portugueses à serviço da Coroa.

Neste local são realizadas folias por um conjunto de cânticos tradicionais, para direção e o acompanhamento musical dos festejos (LEAL, 1994). A Coroa do Espírito Santo, forma consagrada de representação da divindade, constitui o elemento em torno do qual se estruturam os Impérios (LEAL, 1994). Os devotos da Santíssima Trindade de Manaus se identificam como cristãos católicos, e as manifestações à Santíssima Trindade seguem o calendário litúrgico da Igreja Católica, como solenidades realizadas durante quatro meses, iniciando no primeiro domingo da quaresma e terminando após o dia de Pentecostes.

No entanto, é leviano afirmar que esta crença e culto está diretamente ligada e/ou foi criada sob a tutela dogmática católica. Ao contrário, o culto à Santíssima Trindade tal qual apresentamos aqui, é uma manifestação de religiosidade popular enraizada na oralidade amazônica do grupo social recortado por este estudo, e nada tem a ver com os ritos institucionais da religião oficial (ou seja, a Católica), embora haja sincretismos e/ou eventuais parcerias para a realização de algumas festividades, entre os devotos e a comunidade católica de Santa Catarina de Sena, localizada no bairro Petrópolis, em Manaus, onde também é sediada a comunidade Aliança da Santíssima Trindade.

Sobre o simbolismo das práticas religiosas e as formas artesanais e/ou autônomas de comunicação com o sagrado no âmbito da Folkcomunicação, acerca da religiosidade popular, Menezes (2023, p. 86), assevera que:

De certo, toda religião pode apresentar formas concretas de comunicação material e imaterial com o sagrado (liturgias e ritos diversos). No entanto, os estudos folkcomunicacionais nos mostram que é na religiosidade popular que as relações comunicativas são mais sensivelmente perceptíveis em abundância. Dentro do universo de cultura popular, o crente se sente livre, no sentido de não ter que obedecer a dogmas institucionais para manifestar (no plano individual e coletivo) sua fé e relação comunicacional com o sagrado, ou seja, sua divindade protetora. E isso pode ter base nas suas expressões dialógicas ancestrais mais primitivas, a partir de suas relações com a natureza.

Os festejos da Santíssima Trindade envolvem ritos peculiares (diferentes e/ou similares aos praticados pela religião tradicional), como por exemplo, novenas, santo triságio angélico, ladainha, missa e a caminha penitencial, que é o momento em que o andor torna-se um ex-voto, de acordo com os pressupostos da Folkcomunicação, que aprofundaremos mais à frente. A apresentação popular do andor diante da comunidade durante o ato penitencial faz referência a uma das promessas praticadas anualmente nos festejos da Santíssima Trindade. Este item da caminhada penitencial tornou-se nos últimos anos, doação de famílias de devotos como forma de agradecimento por algum milagre atribuído à Santíssima Trindade.

Mediante a proposta deste artigo, utilizamos uma metodologia de abordagem qualitativa, descritiva e observacional, com os seguintes instrumentos utilizados para coleta de dados: câmera fotográfica, gravador de voz e bloco de notas no aparelho celular. As entrevistas foram feitas com um casal de devotos promesseiros da Santíssima Trindade com a técnica da entrevista em profundidade, sem roteiro (e postura) rígido/mecânico para perguntas e respostas. Para a análise do andor como elemento ex-votivo foram utilizados alguns procedimentos etnográficos como a realização de observação participante (*in loco*), com a descrição de cada item utilizado para sua construção, posteriormente, o registro das fotos, na sede da comunidade Aliança Santíssima Trindade, local onde fica guardado o objeto na capital amazonense.

O panorama folkcomunicacional

A Folkcomunicação⁴ é a única teoria da comunicação criada no Brasil. Seu precursor é o jornalista e pesquisador pernambucano, Luiz Beltrão, na década de 1960, época em que

⁴ A Folkcomunicação está em franco processo de expansão no Brasil e América Latina, e vem se reinventando ao longo dos anos. Hoje, traz consigo um potencial inter e multidisciplinar, pois, ao tratar os

concluiu sua tese de doutoramento pela Universidade de Brasília (UNB), cujo objeto de estudo foi justamente o florescimento da Folkcomunicação como uma teoria científica sistematizada, aplicável a todos os campos de interesse da comunicação, posto que já nasce com indicativos de multidisciplinaridade; fato consolidado posteriormente com o avanço de sua taxonomia diversa.

Beltrão foi o primeiro de seu tempo a observar (e sistematizar cientificamente) as diversas formas de expressividade popular (regionalismos, histórias, estórias, causos, contos, mitos, lendas, cartaz lambe-lambe, propaganda em boca-de-ferro, vestimentas ritualísticas e/ou indumentárias de folguedos, ritos religiosos etc), portanto, também formas comunicativas, consideradas primitivas pela sociedade erudito-hegemônica, mas que são altamente eficazes para sua audiência. A esses grupos sociais de cultura obscurecida, Beltrão (1976-1980) chamou de “marginalizados” inclusive, pelo jornalismo, que não trazia (inclusive atualmente) à luz o rico potencial comunicacional embutido nas camadas sociais “subalternas” da sociedade (BELTRÃO, 1980).

Desta feita, a Folkcomunicação nasce como alternativa para uma visão comunicacional mais humanizada voltada à valorização dos saberes tradicionais das populações cultural (em seus diversos aspectos), geográfica e midiaticamente marginalizadas. Tudo o que vem do povo e fala sobre o povo é objeto da Folkcomunicação (MENEZES, 2019). Os instrumentos, processos e procedimentos comunicacionais nos ambientes de cultura popular interessam à Folkcomunicação, porque ela tem na sua essência a subversão/transgressão àquilo que é imposto pelo capital social hegemônico.

A partir da trilha folkcomunicacional deixada por Beltrão, seus vários intérpretes se encarregaram de elevar a teoria a outros patamares científicos. Consolidando hoje, a Folkcomunicação como uma metalinguagem comunicacional, superando os padrões funcionalistas estruturais que forjaram todas as demais teorias da comunicação (estrangeiras) de que se tem registro. Podemos dizer, portanto, que o *folk* jornalista e/ou o pesquisador da *folk* capacita-se a superar a comunicação como um mero processo de transmissão de mensagens objetivas, linear e restrito, tendo na alteridade e no respeito às intersubjetividades

fenômenos comunicacionais dentro de uma estrutura de cultura popular em que estão inseridos outros traços da vivência humana (social, econômica, religiosa, cultural, étnica etc.), se coloca como agente provocador desses traços, evidenciando suas principais inferências e tensões ao se relacionar complexamente com outras áreas do saber (MENEZES, 2023, p. 16).

dos sujeitos o seu ponto de partida. Isso nos permite entender a comunicação como uma construção conjunta entre interlocutores (relacional), cujas ações envolvem discursos, costumes, sentidos e contextos diversos de interação.

Beltrão definiu que a linguagem dos públicos marginalizados é a folclórica. Mas é importante advertirmos aqui, que, ao definir este postulado como uma das bases de sua teoria, Beltrão não se referia a folclore como festa popular (embora esta faça parte deste universo). Para o autor, folclore é o “arcabouço de conhecimento do povo”. Portanto, todos os conhecimentos que vem da tradição oral (mitos, ritos, lendas, estórias...), repassados de geração em geração, compõem o folclore (como base cultural orientadora) dos diversos grupos sociais imersos nos ambientes de cultura popular. E esta bagagem cultural (base do etnoconhecimento dos diversos povos), ainda que sofra degradações por conta das incessantes transformações sociais e tecnológicas impostas pelas sociedades modernas, jamais desaparecerá, pois se trata subjetivamente de um processo cíclico do imaginário, um “eterno retorno”, como adverte Mircea Eliade (1992).

O ex-voto como gênero folkcomunicacional

A princípio, o folclorista Câmara Cascudo (2012) define o ex-voto como objeto doado aos santos, em satisfação de uma súplica atendida. A promessa também pode ser a obrigação de praticar ou não determinados atos, como “abrir mão de algo” (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 582).

Segundo Brandão (1980), os ex-votos, promessas, milagres, ou as graças alcançadas – focos analisados na tese de Beltrão –, advêm da religião do povo, milenar, do “catolicismo rústico do campesinato, do pentecostalismo tradicional, das modalidades arcaicas e atuais de cultos afro-brasileiros e os surtos messiânicos”. A partir dessas premissas, podemos compreender que o ex-voto pode ser a legítima expressão da religiosidade popular, onde objetos são ressignificados para o pagamento de uma promessa feita à determinada entidade, em um diálogo com o sobrenatural.

No sentido religioso, Câmara Cascudo (2012, p. 582) apresenta o ex-voto como a sobrevivência de votos tradicionais e antiquíssimos, nada ortodoxos, mas teimosamente julgados eficientes e agradáveis aos santos, como seriam os deuses mortos de outrora.

Segundo Rosa Maria Ferreira (2004) o ex-voto é “uma associação ricamente simbólica onde signo, ícone, significado e significante direcionam-se aos receptores anônimos numa forma rica em visualidade e sentido na transmissão de mensagens”. Luiz Beltrão define o “ex-voto como objeto “que se oferece nas capelas, igrejas, salas de milagres ou cruzeiros, em ação de graças por um favor alcançado do céu”. Trata-se de “manifestação folclórica” geralmente estendida como “expressão artística” ou percebida através da sua “finalidade diversional” (MARQUES DE MELO 2008, p. 84).

Marques de Melo (2008, p. 84) aponta que “há uma dupla significação, pois além do sentido explícito, ou seja, a demonstração da fé religiosa embute um sentido camuflado”. Dessa forma, entende-se que o ex-voto é muito mais do que os olhos podem ver e do que os devotos podem expressar por meio de objetos, ícones, pinturas em quadro ou telas, escultura, música, dança, teatro, um gesto concreto de sacrifício ou qualquer forma de pagamento de promessa. Nesse sentido, para que seja possível identificar ambos sentidos, Beltrão propõe estudar as peças expostas no altar ou nas paredes, neste caso, estudaremos o andor da Santíssima Trindade. E com base nisso, é possível decodificar as mensagens contidas (MARQUES DE MELO 2008, p. 84).

No que tange à religiosidade popular, na visão beltraniana (considerando todas as transformações e degradações intangíveis das sociedades), o ex-voto é a maneira particular que o devoto encontra para firmar um elo comunicativo (vitalício) na Terra com sua entidade (ou santo) protetora, no céu. Diferente da promessa tradicional do catolicismo erudito, onde o compromisso do fiel (ou seja, seu sacrifício ou gesto concreto) termina quando a graça é alcançada, e, portanto, sua dívida foi quitada.

Sendo, portanto, materializado num objeto profano transmutado em sagrado (a partir do contexto simbólico ritualístico em que está inserido), o ex-voto é uma potência simbólica potente e latente na religiosidade dos devotos da Santíssima Trindade, onde o artefato/andor representa um repositório de toda sorte de ex-votos praticados (no âmbito individual ou coletivo) pelos devotos da comunidade. Desta feita, o artefato/andor da Santíssima Trindade é, por seu turno, o maior ex-voto, ou seja, o objeto que encapsula toda a expressividade religiosa da crença dos devotos da comunidade Aliança da Santíssima Trindade e os une ao seu benfeitor sobrenatural maior: Deus.

O conceito e a origem do andor

De acordo com o dicionário Aurélio (2004), a palavra andor tem origem no sânscrito, quer dizer, hindola, 'redouça', pelo malaiala, andola. Ferreira (2004, p. 133) aponta que na língua portuguesa, andor é uma "Padiola portátil e ornamentada, sobre a qual se conduzem imagens nas procissões; charola, andas." Ainda segundo o dicionário Aurélio, a definição de padiola, refere-se a uma "espécie de tabuleiro retangular, com quatro varais, usado para transporte".

Sobre a definição de andor, encontramos no Thesaurus, vocabulário de objetos do culto católico, o seguinte:

Padiola com varais para transportar, na procissão, imagens ou relíquias de Santos, o Santíssimo Sacramento ou, na Quinta-Feira Santa, os Santos Óleos. Pode integrar um a dois pedestais e ser encimado por baldaquino. As imagens, os relicários (porta relicário processional) ou o seu suporte podem ser fixos à base da padiola. Quando 47 apresenta maior dimensão, com uma estrutura mais complexa e ricamente decorada, diz-se máquina processional. (ROCCA, 2004, p.58)

Silva (2020) aponta que além da questão conceitual, há também a dimensão simbólica do andor, em ocasiões religiosas, em que apontamos, por exemplo, na caminhada penitencial dos festejos da Santíssima Trindade. De acordo com Silva (2020) "o andor é fruto do imaginário que permeia o universo de festas, cultos e procissões religiosas, principalmente da Igreja Católica".

Até onde pudemos observar a literatura acadêmica não apresenta, claramente, como este artefato utilizado em manifestações religiosas (sobretudo populares) surgiu ou a origem de sua tradição. Por outro lado, um indício sobre a existência do andor está descrito no livro do Êxodo, na bíblia cristã, ao ser relatado a construção da "Arca da Aliança", que partiu da ordem de Deus, a qual servia para guardar as tábuas da lei, Araújo (2012).

As escrituras sagradas cristãs não utilizam o termo – andor - mas a descrição desse instrumento, bem como a sua simbologia e função, nos revela algumas semelhanças. Observemos a seguir, o trecho retirado da Bíblia, no livro do Êxodo:

Farão uma arca de madeira de acácia; seu comprimento será de dois côvados e meio, sua largura de um côvado e meio, e sua altura de um côvado e meio. Tu a recobrirás de ouro por dentro, e farás por fora, em volta dela, uma bordadura de ouro, Fundirás para a arca quatro argolas de ouro, que porás

nos seus quatro pés, duas de um lado e duas de outro. Farás dois varais de madeira de acácia, revestidos de ouro, que passarás nas argolas fixadas dos lados da arca, para se poder transportá-la. Uma vez passado os varais nas argolas, delas não serão mais removidos [...] Farás também uma tampa de ouro puro, cujo comprimento será de dois côvados e meio, e largura de um côvado e meio. Farás dois querubins de ouro; e os farás de ouro batido, nas duas extremidades da tampa, um de um lado e outro de outro, fixando-os de modo a formar uma só peça com as extremidades da tampa. Terão esses querubins suas asas estendidas para o alto, e protegerão com elas a tampa, sobre a qual terão a face inclinada. Colocarás a tampa sobre a arca e porás dentro o testemunho que eu te der. [...] (BÍBLIA, Êxodo, 25.10-21).

De acordo com Silva (2020), a descrição da construção da Arca da Aliança apresenta um padrão de medidas características da época, chamado de côvado, “determinado como a distância entre o cotovelo e a ponta dos dedos da mão aberta, ou seja, o tamanho do antebraço somado ao tamanho da mão” (WICHERT NETO, 2012, p. 156).

Trata-se, portanto, de “uma medida difundida nas civilizações antigas por volta de 3000 a.C., entre os povos egípcios, babilônicos e hebreus, no entanto, para cada um deles existiam diferenças de medidas” (SILVA 2020, p. 47). Entretanto, Wichert Neto (2012) aponta que entre as variações de cada povo, havia um, que era considerado como côvado comum, que aproximadamente equivalia a 45,7 cm. A partir dessas medidas apresentadas, podemos constatar que a arca da aliança media equivalente a 114,25 cm de comprimento, 68,55 cm de largura e altura, cuja tampa seria na mesma proporção (SILVA 2020, p. 48).

O exemplo dado apresenta notadamente semelhança nos aspectos formais entre a Arca da Aliança e o andor, sobretudo na função de transportar algo sagrado, como por exemplo uma imagem de um santo, ou até mesmo o próprio corpo de Cristo, tradicional na procissão de *Corpus Christi* (SILVA 2020). Desse modo, ambos carregam o sagrado em cujo trajeto prestam-se homenagens, seja na antiguidade com a Arca, bem como agora com os andores (SILVA 2020).

O andor como expressão do barroco

A ameaça protestante fez com que a Igreja Católica, por volta do século XVI, passasse a desenvolver o barroco. De acordo com Bedin (2014), foi preciso uma nova maneira de impor a fé, para que ela pudesse expandir-se em meio à nova maneira de pensar, ver e sentir que o mundo estava por iniciar. A partir disso “o barroco começou a ser utilizado pela Igreja

Católica” (Silva 2020, p 23). Enquanto estilo artístico, o barroco conseguia expressar com mais eficiência e fidelidade os ensinamentos que a Igreja Católica almejava passar para seus fiéis (Silva 2020). Dessa forma, foram através dos templos, ornamentados e com imagens sacras que se difundiam as ideias e dogmas da doutrina católica para a população de forma material.

Diante disso, Santos (2001) diz que o sentido do barroco é de cativar, envolver e seduzir o fiel. As representações barrocas tendiam ao exagero, para comover, e apelar para o sentimento do maravilhoso e sobrenatural (SILVA 2020). Além disso, buscava impressionar e animar o fiel, tocar a sensibilidade, de modo, a suscitar adesões. Destinava-se a levá-lo ao êxtase, e surpreendê-lo por meio da persuasão das representações. Mobilizava a vontade a apiedar-se, ter fé e glorificar aos santos. (2001, p. 13). Silva (2020, p. 24) diz que é do “barroco que possivelmente nasce o gosto e o rebuscamento que os andores adquiriram com o passar do tempo”.

Andores entalhados em madeira, com volutas e arabescos ornamentando, embelezando a estrutura que servira para colocar o santo ou a santa durante a procissão. Desse modo, além do culto no interior dos templos e residências, também havia e continua existindo o culto coletivo nas grandes procissões. Em suma, as imagens sacras barrocas, segundo Santos (2001), serviam para estimular e despertar os sentimentos de devoção do povo católico, para que pudessem elevar seu espírito a Deus (SILVA 2020, p. 24).

O andor da Santíssima Trindade como elemento folkcomunicacional

Construído no ano de 2012 para a caminhada penitencial, o andor tornou-se um tipo de ex-voto como elemento folkcomunicacional, pois é por meio dele, sobretudo de ornamentação onde leigos devotos da Santíssima Trindade, expressam sua gratidão e pagam promessas por milagres alcançados.

Há 11 anos o andor, que leva o artefato, é carregado pelos fiéis sob os ombros, ganhou uma resignificação, especialmente pela promessa da Família Viana, que desde a construção do andor para o festejo, particularmente no ano de 2023, se envolve na ornamentação, como forma de pagamento de promessa, ou ex-voto. Apesar de ter sido construído para cumprir uma função de carregar o artefato da Santíssima Trindade, o andor foi resignificado sobretudo pela prática de ex-voto envolvendo uma família de leigos devotos.

No ano de 2023, o andor foi pintado na cor dourada, ganhou novos adereços, como uma estrutura de uma fachada de igreja com um crucifixo no topo, que é feita de madeira compensada, conhecida na região amazônica como madeirite. As duas colunas da estrutura são em formato cilíndrico, enfeitados com dois barbantes pintados na cor dourada, com dois anjos que representam os querubins. Algumas pedrarias também foram utilizadas para acabamento da ornamentação do andor, conforme imagens abaixo.

Figura 1 - Andor da Santíssima Trindade



Foto: Gabriel Ferreira

Figura 2 - Andor da Santíssima Trindade

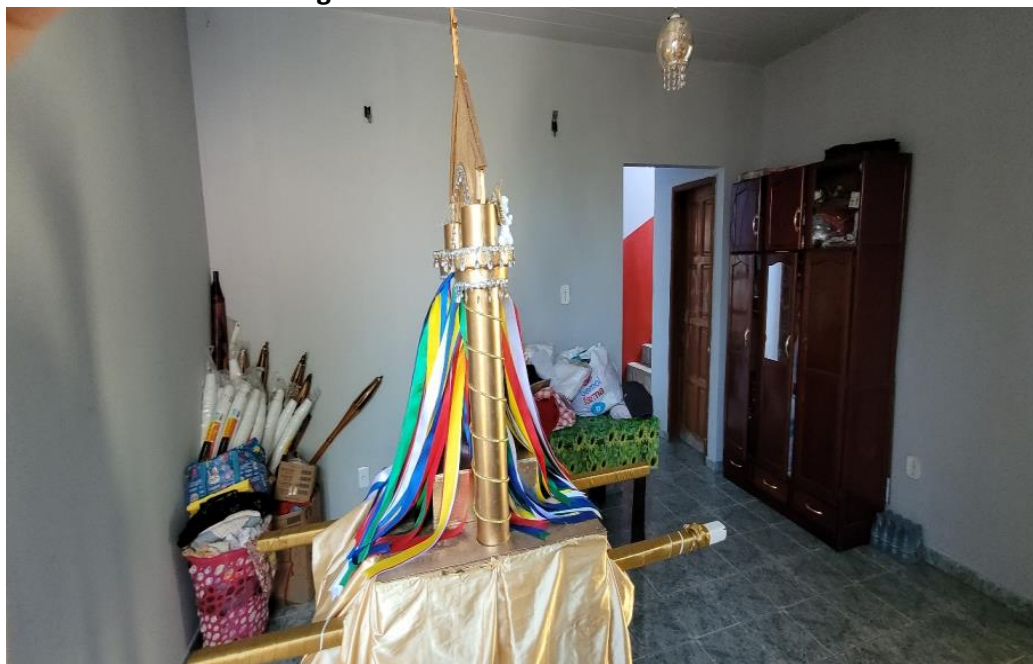


Foto: Gabriel Ferreira

Uma das promesseiras e devotas da Santíssima Trindade, Rosileuda Viana, expressa através da confecção e ornamentação do andor, principalmente do festejo deste ano, como pagamento de promessa, doação pelas graças alcançadas por sua família e que são atribuídas de acordo com sua fé, ao Deus Trino. A saber, a cura de um câncer e outras doenças de membros de sua família.

Em agradecimento, nós a família toda resolveu se reunir pra fazer esse andor em agradecimento por todas as graças que foram alcançadas, no caso o câncer do Roberto (irmão de Rosileuda), que ele teve, graças a Deus ele fez a cirurgia e ele foi curado, o câncer da Rita (prima de Rosileuda), ela também conseguiu a cura. Houve a doença da maria Gabriela (neta de Rosileuda), nós ficamos muito aflitos e graças a Deus isso a gente conseguiu e muitos outros pedidos que nós tínhamos, no caso a Leudinha (filha de Rosileuda que não conseguia engravidar e a gente sempre recorria a ela, a gente colocava a Leuda e nós alcançamos tudo isso. Teve a nossa sobrinha também, Sabrina, que conseguiu engravidar (Entrevista de Rosileuda Viana, 2023).

A reunião de todos os membros da Família Viana e a colaboração financeira para pagar a mão de obra da confecção do andor, e até mesmo o ato de carregá-lo sobre os ombros na caminhada penitencial da Santíssima Trindade, integra todo o processo de ex-voto gerado a

partir da promessa, e que, sobretudo, envolve o andor e comunica também esses milagres às outras pessoas participantes.

No âmbito da religiosidade popular, o ex-voto, em termos beltrianos, sempre será demonstrado por meio da iconicidade de um instrumento físico profano, que dentro de um contexto devocional de adoração é transmutado em sagrado, uma vez que se torna um símbolo de fé e de relacionamento metafísico com aquilo que o devoto considera sagrado/divino. O prefixo “ex” sugere exatamente a externalidade deste gesto concreto. E a necessidade de comunicar a todos a eficácia simbólica da sua relação com o sagrado, como explica Menezes (2023, p. 86):

Em grupos sociais de cultura *folk*, dar publicidade ao seu ex-voto é fundamental nessa dinâmica de cultura e religiosidade popular. É onde sua comunicação coletiva ganha potência, poder. É importante mostrar para todos que se tem uma relação íntima com a entidade sagrada e que seu elo na Terra com o santo (que está no céu) está sendo regularmente efetivado, resguardado. E dessa forma, os comunitários acreditam que fica provada de maneira incontestável a eficácia dessa comunicação perante todos. Por mais que pareça pouco aos olhos alheios, a graça recebida pelo fiel é uma prova concreta de que ele não está sozinho e de que conquistou a afetividade e confiança do santo, a qual jamais pretende quebrar, e ele vai evidenciar esse desejo no ex-voto. E a partir daí essa relação recíproca com um ente divino que habita um plano superior passa a preencher toda sua existência.

Nesse sentido, Rosa Maria Nales Davas (2004) apresenta a ideia de que o ex-voto é “uma associação ricamente simbólica onde signo, ícone, significado e significante direcionam-se aos receptores anônimos numa forma rica em visualidade e sentido na transmissão de mensagens”. Portanto, esta é a forma que o devoto encontrou para agradecer pelas bênçãos alcançadas na vida, como um veículo da linguagem [e religiosidade] popular, dos seus sentimentos (NAVAS 2004).

Assim, podemos associar a oferta do andor como agradecimento, ou pagamento de promessa da Família Viana, como prática de ex-voto à Santíssima Trindade. Um contrato vitalício com o santo (entidade ou qualquer outro ser ou força sobrenatural que o fiel considere sagrada) que deve perpetuar-se pela vida inteira. Em alguns grupos sociais tradicionais ribeirinhos do interior do estado do Amazonas, como os devotos do Corpo Santo, de Coari, por exemplo, retratados por Menezes (2023), a prática ex-votiva passa de geração em geração nas famílias.

Uma prática diferente das promessas tradicionais feitas dentro da doutrina oficial (erudito-hegemônica) católica, onde a dívida com o santo e/ou com Deus se encerra assim que a graça é alcançada e a promessa é paga pelo devoto com algum gesto concreto de doação ou privação, ou com a oferta de um objeto simbólico. Dentro da vasta taxonomia da Folkcomunicação, no que tange às práticas religiosas, os métodos e/ou atitudes subversivas e heterodoxas é o principal traço folkcomunicacional dentro dos ambientes de cultura popular. E este aspecto, quase sempre, é revelado no ex-voto e nos ritos que os cerca.

Ainda conforme análise, caracteriza-se o andor da Santíssima Trindade como parte da tipologia do ex-voto figurativo, segundo Marques de Melo (2008) cita Jorge Gonzalez (1981), pois trata-se de um objeto que expressa a graça alcançada, e geralmente é feito de metal, cera, marfim, osso, pedra ou madeira (MARQUES DE MELO 2008, p. 86). Com base no que é apresentado por Marques de Melo (2008, p. 93) o andor da Santíssima Trindade como ex-voto é pode ser classificado como gênero de folkcomunicação icônica, de formato devocional, pela expressão de fé e pagamento de promessa por meio da confecção e doação do andor.

A ressignificação do andor não somente como veículo para o artefato da Santíssima Trindade na caminhada penitencial, expressa sobretudo a representação simbólica do ex-voto como veículo folkcomunicacional, onde encontramos doações feitas pelos devotos da Santíssima Trindade. As flores naturais e os demais adereços que ornem o andor são também nesse sentido são de ex-votos de formato decorativo dentro do gênero icônico da folkcomunicação.

Últimas considerações

A prática do ex-voto forjada na iconicidade do andor, construído, conservado e ostentado de forma cíclica pelas famílias devotas da Santíssima Trindade, analisada a partir da teoria da Folkcomunicação revela mais um elemento significativo das expressões de religiosidade popular espalhadas pelo Brasil (muitas ainda obscurecidas pelo capital sociorreligioso hegemônico) que nos faz compreender sentidos mais amplos da relação comunicacional com o sagrado, para além da utilização e confecção do andor como instrumento ex-votivo, principalmente ao abordarmos o ex-voto como elemento folkcomunicacional, pois percebemos na mesma dinâmica contextual o sagrado e o profano

convergindo numa relação dialógica complexa, desprovidos de amarras ritualísticas de dogmas religiosos eruditos e/ou oficiais, embora em algum momento haja hibridismos.

A partir da concepção orgânica da religiosidade popular deste grupo social, esta breve incursão teórica constata e apresenta o andor como gênero icônico, que comunica e expressa, por meio do simbolismo do ex-voto, os milagres e graças alcançadas (eficácia simbólica). Além disso, apresentamos a relação do andor como o barroco como expressão artística e que se relaciona com o sentido religioso (especialmente o catolicismo) e/ou com o sentimento de religiosidade que impregna o imaginário de todas as sociedades, desde os tempos mais remotos.

A participação dos devotos da Santíssima Trindade nesta prática popular e singular católica produz sentido (s) em torno do andor e seus elementos inseridos no seu desenvolvimento e os processos de evocação do sagrado que ocorrem ao seu redor e por meio dele, da sua potência como símbolo.

Desta feita, este artigo buscou abordar de forma multidisciplinar o conceito e a prática do ex-voto (em termos folkcomunicacionais) a partir da análise do andor da Santíssima Trindade na cidade de Manaus, a fim de demonstrar (ainda que por meio de um recorte) que quando se trata de construir um relacionamento com o sagrado, a comunicação também tem um papel fundamental, que transpassa a instituição dogmática da igreja, posto que os signos de linguagem estão por toda parte e à disposição de todos (as); para seu uso interpretativo diverso.

Logo, há um vasto campo de identificação e produção complexa de conhecimento, especialmente nas camadas populares da sociedade, donde brota uma riqueza imensurável de saberes tradicionais (incluindo os religiosos), dos quais a Folkcomunicação se apropria para mostrar ao mundo que não há uma única forma de sistematizar o conhecimento. E para todas as formas existentes, a comunicação (como ciência e/ou instrumento informacional alegórico) tem um papel imprescindível e preponderante.

Referências

- BELTRÃO, L. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.
- BEDIN, A. G. **Barro: um estado de espírito**. Último Andar, [S.1.], n. 23, p. 84-92, abr. 2014. ISSN 1980-8305
- BÍBLIA, A. T. Êxodo. In: BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. 94. ed. São Paulo: Ave Maria, 2014. p. 101-143.
- CASCUDO, L. C., 1898-1986. **Dicionário do Folclore Brasileiro** / Luís daCâmara Cascudo. – 12 ed. – São Paulo: Global, 2012.
- ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa**. Aurélio Buarque de Holanda. 3. Ed. Curitiba: Positivo, 2004.
- LEAL, J. **As Festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de Antropologia Social** (Coleção Portugal de Perto; 29). Lisboa: 1ª edição. Publicações Dom Quixote, 1994.
- MENEZES, G. M. **Folkcomunicação e imaginário: narrativas e imagens do Corpo Santo na comunidade Terra Preta, em Coari-AM.**/ Gleilson Medins de Menezes. - Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023. 163 f.: il., color.; 31cm.
- MENEZES, G. M. **Resistência cultural pela fé: um estudo folkcomunicação do “Corpo Santo”**. 2019. 144 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.
- NAVA, Rosa Maria Ferreira Dales. **Folkcomunicação impressa na sociedade tecnológicomidiática. Notícia ou propaganda de fé?** PDF. 7ª Conferência Brasileira de Folkcomunicação, Lajeado, 2004.
- ROCCA, S. (Dir). **Thesaurus: Vocabulário de Objetos do Culto Católico**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa; Fundação da Casa de Bragança, 2004.
- SANTOS, P. R. S. **Igreja, arte e representação em salvador no século XVIII**. 2001. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- SILVA, E. A. **Símbolos estético-barrocos presentes na concepção de andores: aspectos sobre o imaginário católico**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Design) – Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2020.

RIF

entre

entrevista

entrevi

evista

RIF Entrevista

DOI - 10.5212/RIF.v.22.i48.0011

Paola Torres: “Uma coisa que pode me descrever é o ativismo”

**Entrevista com a médica e cordelista que usa a cultura popular
para ensinar sobre câncer¹**

Paola Torres: “One thing that can describe me is activism”

**Interview with the female doctor and cordelist who uses popular
culture to teach about cancer**

Paola Torres: “Una cosa que me puede describir es el activismo”

**Entrevista a la médica y cordelista que utiliza la cultura popular
para enseñar sobre el cáncer**

Alberto Magno Perdigão²

¹ Entrevista realizada em Fortaleza, em 29 de abril de 2024.

² Jornalista, mestre em Políticas Públicas e Sociedade, pesquisa sobre o folheto informativo da literatura de cordel, tendo como objeto o folheto de temas da política. É autor, entre outras obras, de *Política e Literatura de Cordel* (RDS, 2022, 365 p) e *Pretas e Pretos na Literatura de Cordel* (RDS, 2023, 350 p). E-mail: aperdigão13@gmail.com.



Foto: Alberto Magno Perdigão

Poesia redime e dá alento,
É remédio pra nossa imunidade,
Pode ser medicada com vontade,
Alivia a dor e o tormento,
Traz para o coração contentamento.
Pode usar, abusar, compartilhar.
Sua utilização é salutar!
É pra alma consolo e harmonia.
Medicina, cordel e cantoria
É remédio que veio pra curar.

(Paula Torres, versejando no livro *Andei por aí: narrativas de uma médica em busca da Medicina*)

A sala principal da casa tem folhetos de cordel com temáticas de saúde e feministas, arrumados num expositor de plástico transparente, como se vê nas bancas de jornal e pontos de venda de artesanato do Nordeste, ou como eu vi recentemente no Centro de Cultura Popular Mestre Noza, em Juazeiro do Norte, no Ceará. As capas trazem o nome da médica hematologista, pós-doutora, professora dos cursos de Medicina da Universidade Federal do Ceará (UFC) e da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), e integrante da Academia Brasileira de Literatura de Cordel (ABLCL) Paula Torres.

Na mesma parede, veem-se duas xilogravuras do mestre J. Borges, de Bezerros, Pernambuco, as mesmas que ilustram o livro da médica cordelista, *Andei por aí - narrativas de*

uma médica em busca da medicina (TORRES, 2018). No quarto ao lado, estão os tambores da cantora, compositora e instrumentista. Lembrei de guerreiros ancestrais, quase escutei a zabumba dos baiões do pernambucano-cearense Luiz Gonzaga, ritmando o arrastar do chinelo de rabicho nos salões de chão batido do sertão nordestino. O violão, a rabeca da multiartista e o gibão com que se apresenta estão guardados numa espécie de sacrário.

“Aqui funciona o Instituto Roda da Vida”, apresenta-me a casa abrindo os braços a fundadora e diretora da organização sem fins lucrativos que oferece yoga, meditação, biodança, arteterapia e grupos de leitura para pessoas com câncer. “É um espaço de acolhimento a quem está vivendo com o câncer, para quem tem o diagnóstico recente ou o medo de que o câncer retorne”, explica. “É uma grande roda. É uma ciranda de cuidado, de ajuda, de empoderamento, onde nós, os profissionais, ajudamos as pessoas e as próprias pessoas, ao serem ajudadas, ajudam outras pessoas”, completa.

Para a entrevista, sentamos entre livros que deixam ler um pouco da atuação diversa e plural da anfitriã. Um divã chique descansa no meio da sala. Um tamborete, mobília sagrada das casas do interior, quer ouvir a conversa. O encontro de perguntas e respostas flui fácil, rápido, como nas boas pelejas de cantadores. Logo vou percebendo estar diante uma brasileira que parece ter saído de um folheto da literatura de cordel. Alguém com a inteligência e a criatividade, com a resiliência e versatilidade de um João Grilo, de um Cancão de Fogo, de um Pedro Malasartes.

A primeira pergunta fiz a mim mesmo. Como arrancar a melhor fala dessa mulher tão completa e complexa, tão única e tão múltipla, alguém que pensa como pós-doutora e sente como popular. Ou seria o contrário? Alguém que vive entre as vidas e as mortes, entre a mais dura dor e a mais libertadora poesia. O jangadeiro destemido, o vaqueiro resistente e a rendeira perseverante numa pessoa só, ali, na minha frente... Nas resposta a seguir, estão alguns recortes da vida e da obra de Paola Torres, e, mais especificamente, como ela utiliza a literatura de cordel para ensinar sobre cânceres.



Foto: Alberto Magno Perdigão

Alberto Magno Perdigão: Quem é a Paola Torres?

Paola Torres: Eu sou uma professora, sou uma médica, sou cordelista, sou uma artista popular. Acho que sou uma pessoa multifacetada. Sou uma camaleoa. Dependendo do cenário onde eu estiver, eu vou vestir as minhas armas de Jorge e vou lutar. Uma coisa que pode me descrever é o ativismo. Em todos os lugares onde atuo, procuro sempre atuar politicamente. Porque eu acho que a política está indissociada do ser social. O ser humano é um ser político. Tudo que a gente faz está indissociado da política e do ativismo. Acho que estar no mundo é estar, de alguma forma, envolvido nas causas de todos.

Alberto Magno Perdigão: Qual é a cor mais frequente nesse camaleão?

Paola Torres: Vermelha, com certeza (risos).

Alberto Magno Perdigão: Quería saber em qual dessas frentes você mais se realiza.

Paola Torres: Com certeza, de artista popular. Se eu tivesse outra condição financeira, com certeza eu iria me dedicar muito mais à arte e a tudo que a arte tem para dizer e para transformar.

Alberto Magno Perdigão: O que você faz em arte?

Paola Torres: Eu sou cordelista. O cordel é, realmente, o meu forte. Acho que existe um preconceito muito grande com a literatura de cordel. Poucos escritores têm coragem de dizer que são cordelistas, porque o cordel é sempre considerado uma literatura inferior. Mas eu sou cordelista. É como eu gosto de expressar o que eu tenho que dizer. É uma força que vem da minha ancestralidade do sertão. Sou uma artista popular da área do cordel, da cantoria, da cultura popular, do maracatu, de ciranda, do baião, do xote, do xaxado, de tudo isso; dos martelos agalopados, tudo isso com poesia, com rima, métrica e oração.

Alberto Magno Perdigão: Você é uma pernambucana de Gravatá? É uma cearense de Fortaleza? Como você se reconhece?

Paola Torres: Eu sou pernamburense, porque sou metade pernambucana e metade cearense. Na verdade, eu já estou há 30 anos no Ceará. Eu já formei mais de 7 mil e 500 médicos, profissionais que passaram por mim. Acho que sou cearense pelo tempo de vida, foi o lugar onde mais vivi, tenho um filho cearense. Então é o lugar com que mais me identifico.

Alberto Magno Perdigão: Você é uma nordestina ou uma brasileira? Tem essa separação na sua cabeça?

Paola Torres: Eu sou de um lugar do sertão, sou uma sertaneja. É um lugar que é um sem-lugar e é um lugar de todos. Em todo lugar tem sertão. Tem sertão em Minas, tem sertão até no Rio Grande do Sul, em alguns lugares do Pampa. Eu sou desse lugar onde as pessoas são simples, onde a fala é singela, onde as pessoas partilham coisas; onde, talvez, sejam mais conscientes das adversidades da vida e da natureza, e, por compreenderem esta adversidade, partilham mais tudo que são e o que têm. Acho que eu sou desse lugar, o sertão, como eu entendo que o sertão seja.

Alberto Magno Perdigão: Como foi o seu encontro com a cultura popular?

Paola Torres: A coisa mais remota que eu lembro é a estante de livros do meu avô [Elias Torres], que minha mãe herdou. Dentro desta estante tinha tudo, desde a Constituição do Império do Brasil até cordéis de José Pacheco, de José Camelo. Meu avô era advogado, já não era vivo quando nasci. Meu avô era poeta, era político, era vereador da cidade dele. Meus pais também sempre gostaram muito de música, de cultura popular. Muito pequena, eu ia com o meu pai e a minha mãe de Águas Belas (PE) para São José do Egito (PE), para ver e ouvir Louro do Pajeú desafiando Pinto do Monteiro.

Alberto Magno Perdigão: Você cresceu num lugar de efervescência da cultura popular.

Paola Torres: Sim. A gente ia para a Missa do Vaqueiro. Ia para as quermesses da igreja arrematar no leilão o frango da festa. Meu pai levava cantadores para cantar lá em casa. Em Nazaré da Mata (PE), os caboclos de lança passavam pela minha casa no carnaval. Meu pai botava na frente da casa uma mesinha com [a cachaça] Pitu, caju, pitanga e limão, então eles faziam aquele bailado. Tinha as cambindas, que são um tipo de maracatu. Eu morei com meus pais em 14 cidades de Pernambuco e, em todas elas, a gente sempre estava envolvida nessas manifestações culturais.

Andei muito inda menina,
Cada ano uma cidade.
Sonhando com a Medicina,
Querendo prosperidade,
Só vim me aquietar num canto
Quando entrei na faculdade.
(TORRES, 2018, p. 18).

Alberto Magno Perdigão: O que veio primeiro, a música ou a poesia?

Paola Torres: Eu participei de um festival de música quando era adolescente e publiquei um livro de poesias. Mas nunca me imaginei seguindo essa carreira, escrevendo, sendo artista. Passei no vestibular e foram anos dedicados à Medicina. Até que [já como professora do curso de medicina da UFC] resolvi utilizar o cordel em sala de aula. Questões das neoplasias, dos cânceres, ensinando as pessoas do interior, então eu fui pegando gosto. Só publiquei a partir de 2016. Foi quando publiquei um livro [escrito em cordel], *Andei por aí - narrativas de uma médica em busca da medicina*, que foi minha tese de pós-doutorado.

Fui vivendo minha vida
Como pretendo contar:
Me formei em Medicina,
Onde achei o meu lugar.
No entanto minha sina
Era também de rimar.
(TORRES, 2018, p. 20).

Alberto Magno Perdigão: E o camaleão vermelho? Não esqueci essa imagem.

Paola Torres: (Risos) Adolescente, eu vivia na Zona da Mata Sul (PE). Foi naquela época em que o padre Vito Miracapillo³ foi expulso do Brasil. Era aquele momento bem tenso, quando João Batista Figueiredo era o presidente do Brasil e se estava tentando uma abertura política. Meti-me em vários conflitos, porque eu era da Pastoral da Terra e a Teologia da Libertação era muito forte. Eu era do movimento de base da Igreja Católica, evangelizava, então eu via aquele povo sofrendo muito, a carência de médicos, então eu decidi ser médica. Porque eu vou ajudar muita gente, vou transformar a vida de muitas pessoas, pensava. E assim foi, nunca mais deixou de ser.

Alberto Magno Perdigão: Como você usa a cultura popular na saúde?

Paola Torres: Uso em sala de aula, uso para conversar com os pacientes e com a classe médica. O cordel é uma forma muito direta de se comunicar com as pessoas. O cordel tem uma beleza estética incrível. Agora mesmo, escrevi *Neoplasias Hematológicas em Cordel* (TORRES, 2023). Este livro está concorrendo ao Prêmio Jabuti Acadêmico. Este é o primeiro ano do prêmio e eu fui aceita para concorrer. De alguma forma, a gente vai forçando as fronteiras dentro da universidade, dentro da academia, a gente vai empurrando e, com isso, vai tentando ampliar essa atuação da literatura de cordel em todas as instâncias.

Alberto Magno Perdigão: E a resposta do público?

Paola Torres: Tive uma experiência fantástica, ano passado. Este livro *Neoplasias Hematológicas em Cordel* foi lançado no Congresso Brasileiro de Hematologia e Hemoterapia, o Hemo, que acontece todos os anos em São Paulo, com 3 mil a 4 mil participantes da classe

³ Em 7 de setembro de 1980, durante a Ditadura Militar, o padre italiano da cidade de Ribeirão (Diocese de Palmares, em Pernambuco) se recusou a celebrar missas em comemoração à Independência do Brasil, motivo pelo qual foi condenado, pela chamada Lei do Estrangeiro, a ser expulso do país.

médica, enfermeiros e farmacêuticos. Eu autografei mais de 400 livros, durante quatro horas, e, depois, passei o congresso inteiro autografando livros. Essa experiência de traduzir linfoma, leucemia, mieloma numa linguagem que mesmo os médicos e os especialistas leem e se identificam, e riem, se divertem e aprendem. Isso é uma coisa maravilhosa.

Linfoma é uma doença
Penosa de se tratar,
Sorradeira, essa danada,
Não se pode ignorar.
Se o cabra descobrir logo,
Tem chance de se curar.
(TORRES, 2018, p. 23).

Alberto Magno Perdigão: E com os pacientes?

Paola Torres: Eu estava atendendo, no CRIO (Centro Regional Integrado de Oncologia, em Fortaleza), pacientes do SUS que vêm do interior. Chegou o seu Raimundo Gerson, com um livro, o *Andei por aí*, e disse, cheio de contentamento.: “Eu entendi esse livro todinho, nunca pensei que fosse entender o livro de uma doutora”. Quando os pacientes entendem, por exemplo [o folheto], *O Estatuto da Pessoa com Câncer* (TORRES, 2022) ou [o folheto] *A Peleja de Maria contra o Linfoma* (TORRES, 2020), ficam encantados, lendo e aprendendo. “Isso aconteceu comigo, doutora, foi desse jeito mesmo”, dizem. Eu me sinto recompensada.

Alberto Magno Perdigão: Por que esses livros e folhetos não estão no SUS?

Paola Torres: Já temos tudo no atendimento a pacientes com câncer. Falta fazer o óbvio. Falta somente um político influente que abrace isso realmente. Nós temos um ministro da Educação [Camilo Santana], que é cearense, que vem desse berço, temos o secretário da Política do Livro [do Ministério da Cultura, Fabiano Piúba], que também vem desse berço da cultura, e eu esperava que tivessem mais atenção à cultura popular.

Alberto Magno Perdigão: O que você destacaria da sua obra?

Paola Torres: A primeira obra, *Andei por aí - narrativas de uma médica em busca da medicina* (TORRES, 2018), com prefácio de Dráuzio Varella, é muito importante. É uma autoetnografia. Fala de uma menina matuta do interior de Pernambuco, que passa numa universidade pública, estuda, consegue fazer mestrado, doutorado, dessa história que se mistura com a dos meus

pacientes. Tem um segundo livro, que está sendo muito bem vendido, que é *Vamos Falar sobre Câncer?* (TORRES, 2019), em que falo do câncer como uma doença cujas mortes, a partir de 2029, segundo a OMS, vão se sobrepôr à morte dos eventos cardiovasculares.

Alberto Magno Perdigão: O que você diz, o que você ensina?

Paola Torres: Eu falo das coisas que a gente tem feito, dos agravos contra a saúde que levam ao câncer. Tem o *Essa tal Neoplasia* (TORRES, 2018), em forma de folheto, depois *Neoplasias Hematológicas em Cordel: desafios, conquistas e mistérios da hematologia*. Tem o *Leucemia sem Segredo: uma cartilha em cordel* (TORRES, 2020), com 5 mil exemplares distribuídos para o Brasil inteiro, que aborda a leucemia de uma forma bem didática para o paciente entender. Tem o *Estatuto da Pessoa com Câncer* (TORRES, 2022); *O SUS é de Todos Nós! um manifesto em cordel* (TORRES, 2023). São 17 livros e mais de 60 folhetos.

A minha causa maior -
Ensinar sobre o linfoma -
É preciso conhecer
Um a um cada sintoma.
São milhares de pessoas,
Cada hora aumenta a soma.
(TORRES, 2018, p. 23).

Alberto Magno Perdigão: O que você está fazendo agora?

Paola Torres: Acabei de ganhar um projeto da FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico) na área de humanidades, que é para este livro *Neoplasias Hematológicas em Cordel: desafios, conquistas e mistérios da hematologia*. Recebi o dinheiro, vou imprimir 5 mil exemplares e vou distribuir para os médicos da atenção básica. Vou dar cinco aulas-espetáculo em cinco cidades do Ceará. A ideia é trazer a cantoria para dentro das leucemias, dos linfomas e das neoplasias; chamar atenção, fazer um *imprinting* na cabeça e no coração das pessoas.

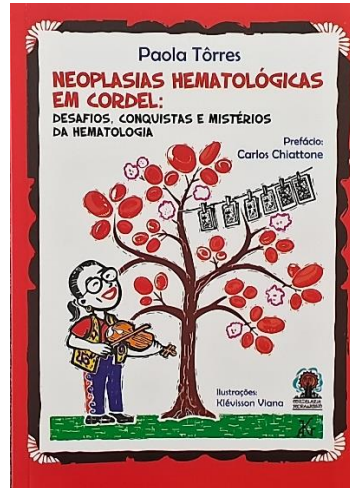
Alberto Magno Perdigão: Isso não poderia vir a ser um piloto para outros estados, para o Ministério da Saúde ou municípios isoladamente?

Paola Torres: Se eu conseguir fazer um documentário com uma equipe de cinema entrevistando pessoas, mostrando o impacto disso, o antes e o depois, acho que isso pode virar um movimento, para fazer uma grande campanha nacional de conscientização sobre o câncer.

Terminando a nossa prosa,
Falo a vossa senhoria
Que se pode misturar
Medicina com poesia.
O nome dessa ciência
É autoetnografia.
(TORRES, 2018, p. 26).

Figura 1 - Imagens dos livros e folhetos de Paola Tôrres





Referências

OLIVEIRA, Julie; TORRES, Paola. **A verdadeira história do Pavão Misterioso**. Fortaleza: Edições Cordel de Mulher, 2023.

TORRES, Paola. **Andei por aí: narrativas de uma médica em busca da medicina**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2018.

TORRES, Paola. **Essa tal Neoplasia**. Fortaleza: UFC; Instituto Roda da Vida, 2018.

TORRES, Paola. **Vamos Falar sobre Câncer?** Fortaleza: Editora IMEPH, 2019.

TORRES, Paola. **A Peleja de Maria contra o Linfoma: a saga do caroço**. Fortaleza: Edições Cordel de Mulher, 2020.

TORRES, Paola. **Leucemia sem Segredo: uma cartilha em cordel**. Fortaleza: Instituto Roda da Vida, 2020.

TORRES, Paola. **Estatuto da Pessoa com Câncer**. Fortaleza: Edições Rouxinol do Rinaré, 2022.

TORRES, Paola. **Neoplasias Hematológicas em Cordel: desafios, conquistas e mistérios da hematologia**. Fortaleza: Cordelaria Pedra do Reino, 2023.

TORRES, Paola. **O SUS é de Todos Nós!: um manifesto em cordel**. Fortaleza: Cordelaria Pedra do Reino, 2023.

RIF

ensaio

ensaio fotográfico

ensaio fotog

ráfico

João Paulo II: um santo milagreiro na devoção da piedade popular

Texto e fotos: Osvaldo Meira Trigueiro¹

Este ensaio tem como objetivo mostrar, com registros fotográficos, os peregrinos que vão ao Santuário de Fátima em Portugal, que rezam e depositam os ex-votos no monumento ao Santo Papa João Paulo II, localizado, estrategicamente próximo à Basílica da Santíssima Trindade e da Cruz Alta. O monumento fica numa das principais entradas de acesso ao recinto do Santuário, por onde passa grande número de pessoas. Com a instalação da estátua do Santo Papa, o Santuário de Fátima ganhou mais um espaço de orações, de pagamento de promessas e como consequência maior concentração de peregrinos e turistas no entorno da estátua. Nos últimos anos observa-se que um dos lugares mais frequentados no Santuário é a estátua de bronze de João Paulo II, com 3,5 metros de altura, de autoria do polonês Czesław Dżwiga e inaugurada em outubro de 2007 dois anos depois de sua morte em 2005 (FÁTIMA, 2011).

Inúmeros peregrinos pagam promessas e depositam ex-votos na base do monumento. Ao depositar o ex-voto no lugar sagrado, o peregrino cumpre o compromisso contratual de agradecimento da sua promessa considerada como paga, do desejo alcançado, do pedido da súplica atendida com a intercessão de um santo ou uma santa. O ex-voto é o anúncio do milagre para conhecimento de quem visita os lugares sagrados de romaria (Projeto de Ex-Votos do Brasil). Ou seja, é o desejo do devoto divulgar a graça alcançada, tornar público o pagamento da promessa e transmitir credibilidade com o santo ou santa da sua devoção (TRIGUEIRO, 2006). Quanto mais ex-votos depositados para determinado santo ou santa,

¹ Professor Associado aposentado da UFPB. Jornalista Profissional. Membro: Intercom, Rede Folkcom, Comissão Nacional de Folclore, Comissão Paraíba de Folclore/Brasil; Centro de Investigação Professor Doutor Joaquim Veríssimo Serrão/Portugal.

maior é a demonstração de graças alcançadas e a fama de milagreiro ou milagreira circula rapidamente nas redes de comunicação popular/alternativa operadas por peregrinos e turistas (BENJAMIM, 2002).

Não é mero acaso a procura ao monumento do Papa João Paulo II em Fátima; sua fama de milagreiro espalha-se por várias partes do mundo. É desse santo contemporâneo, que morreu em 2005, beatificado pelo seu sucessor Papa Bento XVI em 2011 e em 2014 João Paulo II é canonizado pelo Papa Francisco. Desta forma, este ensaio fotográfico pretende deixar documentada a devoção a João Paulo II no Santuário de Fátima, que tem na sua estátua um local de acolhimento de peregrinos que rezam e pagam promessas. O foco principal são os ex-votos antropomórficos (SILVA, 19810) como representações simbólicas do corpo humano inteiro ou parte, que são depositados no monumento a João Paulo II, em agradecimento por sua intercessão pela cura de graves enfermidades.

Foto 01 - Santuário de Fátima em Portugal – Um dos maiores Santuários marianos do mundo visitado anualmente por milhares de peregrinos e turistas



Foto 02 - Estátua do Santo Papa João Paulo II de autoria do polonês Czeslaw Dzwiga, no Santuário de Fátima e localizada estrategicamente entre a Basílica da Santíssima Trindade e da Cruz Alta, foi inaugurada em 2007 dois anos após a sua morte em 2005



Foto 03 - Com a instalação da estátua do Santo Papa o Santuário de Fátima ganhou mais um espaço de orações e pagamento de promessas



Foto 04 – O monumento a João Paulo II tem sido um lugar de importante concentração de peregrinos e turistas que rezam e pagam suas promessas



Foto 05 - O monumento a João Paulo II tem sido um lugar de importante concentração de peregrinos e turistas que rezam e pagam suas promessas



Foto 06 - O monumento a João Paulo II tem sido um lugar de importante concentração de peregrinos e turistas que rezam e pagam suas promessas



Foto 07 - O monumento a João Paulo II tem sido um lugar de importante concentração de peregrinos e turistas que rezam e pagam suas promessas



Foto 08 - Não é mais permitido a queima de velas na floreira que fica na base do monumento e o lugar indicado é o grande tocheiro localizado ao lado da Capelinha das Aparições



Foto 09 - Não é mais permitido a queima de velas na floreira que fica na base do monumento e o lugar indicado é o grande tocheiro localizado ao lado da Capelinha das Aparições



Foto 10 - A predominância dos ex-votos depositados aos pés da estátua são os antropomórficos. São esculturas de cera que representam o corpo humano ou partes, como pagamento de uma graça alcançada com a intercessão do Santo Papa João Paulo



Foto 11 - A predominância dos ex-votos depositados aos pés da estátua são os antropomórficos. São esculturas de cera que representam o corpo humano ou partes, como pagamento de uma graça alcançada com a intercessão do Santo Papa João Paulo



Foto 12 - A predominância dos ex-votos depositados aos pés da estátua são os antropomórficos. São esculturas de cera que representam o corpo humano ou partes, como pagamento de uma graça alcançada com a intercessão do Santo Papa João Paulo



Foto 13 - A predominância dos ex-votos depositados aos pés da estátua são os antropomórficos. São esculturas de cera que representam o corpo humano ou partes, como pagamento de uma graça alcançada com a intercessão do Santo Papa João Paulo



Referências

BENJAMIN, Roberto. **Devoções populares não-canônicas na América Latina**: uma proposta de pesquisa. In: VI Congresso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación – ALAIC, 2000.

FÁTIMA, Santuário. **Estátua de João Paulo II acolhe a atenção dos peregrinos**. Disponível em: < <https://www.fatima.pt/pt/news/estatua-joao-paulo-ii-acolhe-atencao-peregrinos>>. Acesso em 30 de nov. 2023.

Projeto de Ex-votos do Brasil. Disponível em: < <https://projetoex-votosdobrasil.net/>>. Acesso em 30 de nov. 2023.

SILVA, Maria Augusta Machado da. **Ex-votos e orantes no Brasil**: leitura museológica. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. **Folkcomunicação e ativismo midiático**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 208.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. O ex-voto como veículo de comunicação popular. In: SCHMIDT, Cristina (Org.). **Folkcomunicação na área global**. São Paulo: Ductor, 2006.