

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Mestrado em Antropologia Social**

**A Produção Social do Santo:  
Um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo  
Komórek**

**Autor: Hugo Ricardo Soares**

**Campinas  
fevereiro de 2007**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

***Soares, Hugo Ricardo***

**So11p          A produção social do Santo: um estudo do processo de  
beatificação do Padre Rodolfo Komórek / Hugo Ricardo Soares.  
- - Campinas, SP: [s.n.], 2007.**

**Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Komorek, Rodolfo, 1890-1949. 2. Catolicismo. 3. Santos  
cristãos. 4. Fe. I. Almeida, Ronaldo Rômulo Machado de.  
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: The social production of the Saint: a study on the  
beatification processes of priest Rodolfo Komórek.**

**Palavras-chave em inglês (Keywords): Komorek, Rodolfo, 1890-1949  
Catholicism  
Christian saints  
Faith**

**Área de concentração: Antropologia urbana / Antropologia das  
religiões**

**Titulação: Mestre em Antropologia**

**Banca examinadora: Mauro Willian Barbosa de Almeida  
(presidente)**

**José Luiz dos Santos  
Leandro Karnal**

**Data da defesa: 23/02/2007**

**Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social**

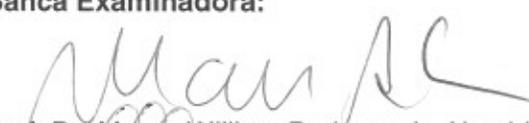
**HUGO RICARDO SOARES**

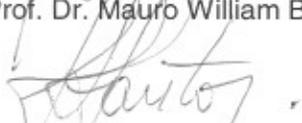
**A Produção Social do Santo**  
**Um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek**

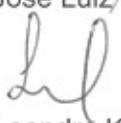
Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 23/02/2007

**Banca Examinadora:**

  
Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (Presidente)

  
Prof. Dr. José Luiz dos Santos

  
Prof. Dr. Leandro Karnal

Profa. Dra. Maria Suely Kofes – Suplente

Profa. Dra. Eliane Moura da Silva - Suplente

**Campinas**  
**Fevereiro 2007**

Para meus pais, com muito amor e  
gratidão.

## Agradecimentos

O ofício acadêmico em muitas ocasiões é solitário. Engraçado pensar isso após o término de uma pesquisa em Ciências Humanas, pois nesta área, na grande maioria das vezes o pesquisador está em direto contato com pessoas, ouvindo-as, analisando seus atos e falas, refletindo e por fim, elaborando interpretações sobre elas, sobre seus feitos, suas práticas, suas crenças...

Mas esta ocupação é solitária porque assim a concebemos. De certa maneira tem que ser assim, pois existe o limite da individualidade. No entanto, pessoas passam por nossas vidas e em momentos de tensão, as vezes não as percebemos ou não damos a elas a devida atenção que merecem. Escutamos nossos informantes, anotamos suas falas, percebemos seus trejeitos, mas não fazemos o mesmo com quem está próximo.

O término de um trabalho árduo como uma pesquisa de mestrado é uma ótima oportunidade para se concertar tão desagradável gafe.

Pai e Mãe vêm na frente. Eles o sabem porque provavelmente viram a dedicatória na página anterior. São os primeiros em minha lista não por mera formalidade, mas por direito conquistado, aliás, desde sempre. Agradeço então a João Carlos e Maria Alice por tudo que fizeram por mim nestes 27 anos e um mês de vida. Agradeço a eles por terem agüentado muita birra e chatice, agradeço pelo apoio em todos os momentos de minha vida, pelos estímulos e principalmente, por terem agüentado tanto o meu mal humor nesta fase final de pesquisa, algo que creio, é relativamente normal naqueles que como eu, deixam as coisas para a última hora...

Aliás, alguém disse que os últimos seriam os primeiros, só não me lembro quem é o autor desta pérola, provavelmente algum doutor na arte da retórica...de bar.

Agradeço ao meu pequeno grande irmão César que apesar de alguns desentendimentos ocasionais, faz grande diferença em minha vida. O moleque é um grande companheiro e sem ele, eu não seria tudo que sou (e estou me referindo apenas a parte boa).

Agora vêm os amigos. Impossível esquecê-los. Como são muitos, falarei aqui em blocos.

Será que seria viável agüentar quatro horas (eu disse QUATRO horas!!) de intermináveis discussões teóricas sobre Levi-Strauss, Bourdieu, Habermas, Dilthey,

Guiddens, Geertz, Weber, Marx, para citar alguns poucos, sem uma pequena parada para um delicioso café borrão (daqueles que levantam até defunto) na cantina do IFCH acompanhado dos amigos, companheiros de empreitada acadêmica???

Claro que não! Portanto, aqui vai minha gratidão àqueles que fizeram estas tardes mais gostosas, mais proveitosas sócio/academicamente falando! Rodrigão, Ângelo e Cia, valeu!

Já que se falou de amigos, lembro aqui da minha turma de graduação.

Pessoas da turma História 98, meus sinceros agradecimentos pelos momentos bacanas que dividimos, pelas alegrias e conquistas que alcançamos (e que continuaremos a alcançar).

Um agradecimento especial para os ex-companheiros de república: Fernandão (el pulhon), Ricardo (Pirola), Paulo Renato, Luciano, Marcos PC, Adriano que também é conhecido como Murilo (juro! Juro que procurei de forma intensa o nexo deste apelido!).

E um agradecimento mais do que especial para minha melhor amiga, Ana Flávia, ou simplesmente Flá. Hoje em dia não imagino minha vida sem sua amizade, seus conselhos e broncas, sem sua alegria, sua segurança e principalmente, sem nossas infindáveis conversas pseudo-intelectualóides sobre nada...e sobre tudo também. Verdadeira irmã.

Tenho que confessar que até agora não estou tão confortável, pois tenho receio de esquecer alguém! Mas continuemos.

Tenho mais uma melhor amiga que preciso mencionar! Tatiana Mazza, minha querida Tatu (Tata para os íntimos). Amiga há mais de dez anos, grande companheira, moça inteligente, engraçada, boa de papo! Épocas boas aquelas em que ficávamos esperando o ônibus olhando o ir e vir das pessoas...observando-as...seria uma primeira manifestação do meu lado antropólogo??

Pois bem, considero-me sortudo por ter duas melhores amigas!

Agradeço aos meus amigos em geral, pessoas de suma importância para minha formação pessoal (mesmo que eles riem dessa frase): Diogo, Dalmaci, João Pedro, Sergio, pessoal da EdA, Tiago Soares (ainda vamos descobrir que somos parentes), Paterson, Alex, Vivi, Lari, Amanda, meus companheiros do Colégio Carlos Saloni e claro, meus caros e estudiosos (hahahaha) alunos! A todos vocês, meu muito obrigado!

E como não lembrar do Fernando e do Tuco?? Simplesmente nossa amizade tem vinte e dois anos! Acho que não é preciso falar mais nada! Valeu brothers!

Agora quero agradecer alguém que de forma direta fez acontecer esta pesquisa. Refiro-me ao meu orientador Ronaldo Almeida! Pessoa de muita perspicácia intelectual, dedicado e responsável, foi meu maior colaborador. Não sei o que seria desta pesquisa sem sua compreensão clara dos grandes teóricos e sem sua criatividade intelectual.

Grande Ronaldo, valeu mesmo! E não esqueci que precisamos sentar num bar para conversarmos sobre antropologia, religião, trajetórias de vida e futebol, muito futebol!!!

Não posso deixar de mencionar de forma carinhosa e fazer meus sinceros agradecimentos também ao professor Robin Wright do Departamento de Antropologia da Unicamp que foi quem primeiro apostou nesta pesquisa e confiou no meu trabalho dando seu aval para que eu prestasse o processo seletivo da pós-graduação.

Meus sinceros agradecimentos também aos membros da banca, pela disponibilidade de participarem de minha avaliação em plena semana de carnaval!

Agradeço em seguida a todos os que participaram desta pesquisa comigo, meus caros informantes. Sem sua gentileza e disponibilidade, nem material para análise eu teria. Um especial agradecimento à Dona Zenaide. Que sua bondade e dedicação continuem gigantes, assim como sua fé.

Agradeço também as muitas outras pessoas que de uma maneira direta ou não, possibilitaram este trabalho: irmã Domitila, Pe. Joel, Pe. Dinei, seu Pascoal, Dona Expedita, Dona Benedita, seu Miguel, seu Antonio, Dona Josefa, Dona Guiomar, a todos os funcionários do IFCH, pessoal da secretaria, da biblioteca, do CPD, e por fim, como não poderia deixar de falar, um agradecimento especial aos professores que participaram, e mais do que isso, que orientaram esta minha trajetória até aqui.

Por fim, agradeço a uma pessoa especial que chegou aos poucos em minha vida, conquistou seu lugar e hoje é minha referência, minha melhor companheira, minha amiga, minha querida, minha namorada Fabiana! Lindinha, sem você as coisas seriam muito difíceis, obrigado por estar ao meu lado e por ser o que é: dona do meu amor.

## RESUMO

O tema desta pesquisa é a produção social de um santo católico. Para desenvolvê-la, parto de alguns pressupostos objetivando orientar minhas análises. Entendo que a produção de um santo, mais do que um fenômeno jurídico-teológico, possui uma dimensão social articulando e determinando a dinâmica deste processo.

Para analisar esta questão, ocupo-me com o caso da produção da crença e da devoção ao padre salesiano polonês Rodolfo Komórek que viveu os últimos nove anos de sua vida em São José dos Campos, Estado de SP. Foi nesta cidade que, após sua morte em 1949, floresceu de forma efetiva sua santidade.

Vários são os grupos envolvidos no processo de produção do santo, cada qual com seus interesses, objetivos e maneiras de participação. De forma clara existem dois que são principais: os especialistas do sagrado (representados por membros da Congregação Salesiana de São José dos Campos) e os devotos leigos. Os primeiros produzem uma série de bens simbólicos que eles mesmos distribuem para os fiéis objetivando encaixar o santo e a devoção a ele rendida nos moldes determinados pela Teologia. Os seguintes, mais do que meros consumidores desses bens, também são produtores ativos, pois, re-significam estes bens adaptando-os conforme suas necessidades contextuais.

A primeira grande conclusão a que se chegou, a partir do estudo desta relação dialética entre especialistas do sagrado e leigos, é de que os bens simbólicos produzidos neste processo seguem um sentido de mão dupla, pois são gerados pela Igreja e lançados num campo social específico, depois são absorvidos pelos leigos, re-significados de acordo com as necessidades contextuais dessas pessoas e exteriorizados sob diversas formas, a mais óbvia é o próprio ato devocional.

A segunda conclusão é de que cada etapa deste processo necessita da outra para que seu produto final seja efetivo. Este é um sistema que se retroalimenta e que também possibilita aumentar o capital simbólico dos produtores desses bens. Todas estas sanções e rituais de consagração que marcam as etapas pelas quais são atribuídos os bens simbólicos geram na verdade um sentido espiralar, ou seja, um sentido crescente na legitimidade do santo e também dos fazedores de santo.

## ABSTRACT

The theme of this research refers to the social production of a catholic saint. To develop it, I start from some previous concepts aiming to lead then to my analysis. I comprehend that the production of a saint, more than a theological-juridic phenomenon, also has a social dimension articulating and determining the dynamic of the whole process.

To analyse this question, I occupy fully myself in the production of the belief and also in the devotion to salesian Polish priest Rodolfo Komórek who lived his last nine years in São José dos Campos, São Paulo, Brasil. It was after his death in 1949, that his sanctity blossomed effectively in this town.

Many groups are involved in the process of the production of the saint, each group with their own interests and objectives. The two main groups: the experts on the sacredness and the non-experts. The first ones produce several symbolic assets which are distributed to the faithful people aiming to fit the saint and devotion to him on the patterns determined by the Theology. The second group, more than consumers, are also manufacturers since they resignify these assets, adapting according to the context needs.

The first great conclusion that came from this study of dialectical relationship between the sacredness and the layman, is that the symbolic assets manufactured in this process follow two way traffic, since they are generated by the Church and launched into the specific social field, after that absorbed by the laymen, resignified according to the contextual needs of the people and expressed on different ways, the most obvious one is the devotion act itself.

The second conclusion is that each stage process needs one another to come to the final effective product. The system feeds itself and also makes possible increase the symbolic capital assets of the manufacturers. All these sanctions and rituals of the consecration that mark the stage on the symbolic assets are attributed and they generate, in fact, a coil sense, in other words, a crescentic sense of legitimating of the saint and the making saints.

# SUMÁRIO

Dedicatória.....	v
Agradecimentos.....	vii
Resumo.....	xi
Abstract.....	xiii
Epígrafe.....	xix
<b>Introdução: A produção do Santo como Objeto de Estudo.....</b>	<b>1</b>
Ortodoxia X Heresia.....	4
As Etapas do Processo canônico.....	5
Metodologia de Pesquisa.....	10
<b>Capítulo 1 – Apresentando os Milagreiros: mitologias da santidade local.....</b>	<b>15</b>
Algumas Interpretações Sobre Manifestações Religiosas dos Leigos.....	15
Santos, Beatos e Veneráveis.....	25
O Cenário da Pesquisa.....	27
O Campo Devocional de São José dos Campos e Seus Milagreiros.....	31
Padre Rodolfo Komórek.....	33
A História do “Padre Santo”.....	37
Madre Maria Teresa do Jesus Eucarístico.....	43
Pequena Missionária.....	47
Maria Peregrina e o Desconhecido.....	49
<b>Capítulo 2 – O Santo no Relato dos Fiéis e o Surgimento das Devoções.....</b>	<b>55</b>
Os Santos Pés.....	57
Padre Rodolfo e a Chuva.....	61
A Bilocação e a Levitação.....	65
Análises.....	67
O Surgimento dos Santos – algumas hipóteses.....	71

<b>Capítulo 3 – Espaços e Práticas Devocionais.....</b>	<b>83</b>
A Casa das Relíquias.....	86
Cemitério Padre Rodolfo Komórek.....	90
O Horto da Paz.....	95
Cemitério Maria Peregrina.....	99
Os Rituais de Devoção: a reciprocidade entre o devoto e o santo.....	101
Uma Ocasão Especial: esboço de uma etnografia do dia de Finados.....	110
Mortos e Vivos em Família.....	113
Miscelânea Simbólica.....	116
Rituais de Devoção no dia de Finados.....	118
Conclusão sobre Finados.....	120
<b>Capítulo 4 – Processos Formais de Canonização: o controle sobre as devoções ..</b>	<b>121</b>
A Racionalização dos Processos Canônicos de Beatificação e Canonização...124	
O Significado Atual da Santidade.....127	
Gênese do Conceito de Santidade.....129	
O Surgimento das Devoções e do Culto aos Santos.....130	
Transformações nos Processos de Canonização.....134	
Os Bolandistas e o Nascimento do Método Histórico-Crítico de Investigação138	
O Surgimento da Beatificação.....140	
O Código de 1917.....141	
A Legislação Atual Para as Causas dos Santos.....142	
O Processo canônico de Pe. Rodolfo Komórek.....146	
<b>Capítulo 5 - A Dinâmica Social da Canonização e a Ação Estratégia dos Salesianos.....</b>	<b>149</b>
O Campo Religioso e Sua Dinâmica Interna.....151	
Ritos de Consagração e Eficácia Simbólica.....154	
Estratégias da Igreja.....163	
A Tradição Escrita e a Padronização da Devoção.....165	
As Publicações sobre Pe. Rodolfo e a Pretensão da Verdade.....170	

A Biografia.....	171
“Conheça o Padre Rodolfo”.....	178
O Controle Prático da Devoção.....	182
Quem é o Padre Rodolfo?.....	186
O Controle Institucional da Devoção: a exumação dos restos mortais do Pe. Rodolfo Komórek.....	188
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>193</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>201</b>
<b>Artigos de Jornais.....</b>	<b>206</b>
<b>Fontes Primárias (publicações religiosas).....</b>	<b>207</b>
<b>Anexo: Fotos.....</b>	<b>209</b>

*“A santidade pode ser definida como uma coerência constante, ao longo dos anos da existência, com os valores religiosos em que se acredita. No caso católico, é claro, essa coerência se traduz na estrita fidelidade ao espírito do Evangelho. Esta fidelidade só é possível dentro de uma vida permeada de fé” (AZZI. R. 1981. Pág 5 e 6).*

*“A santidade, talvez mais do que qualquer outra coisa da vida social, está no olhar do observador.” (GILSAN, Michel, apud: BURKE, Peter. How To Be a Counter Reformation Saint in “Historical Antropology of Early Modern Italy”. Cambridge Press. 1987. Pág 46-53).*

## **INTRODUÇÃO: A Produção do Santo Como Objeto de Estudo**

O primeiro trecho citado na página anterior faz parte da biografia do Padre salesiano Rodolfo Komórek, escrita pelo historiador e teólogo católico Riolando Azzi (AZZI, 1964.). Estas linhas sintetizam de forma clara e objetiva a posição teológica atual da Igreja com relação ao tema da santidade.

Segundo as determinações modernas da Santa Sé de Roma, ninguém nasce santo. A santidade tem origem no cumprimento rigoroso de mandamentos ao longo de toda a vida e é uma manifestação pessoal surgindo a partir da fé individual. Mas nem sempre ela foi assim. A santidade já foi entendida de formas diferentes. Nesta pesquisa, muito se falará ainda sobre as mudanças e metamorfoses teológicas pelas quais passou o conceito no decorrer do processo histórico.

Sob a ótica das Ciências Sociais, representada pela segunda citação, a santidade figura como mais um construto social em meio a tantos outros. Ela é um valor criado a partir da relação e interação de grupos que fazem uso de uma série de ações estratégicas de convencimento para que seus interesses se sobreponham aos dos outros. Tendo esta dinâmica em vista, podemos afirmar que este processo gera um universo de disputas simbólicas.

Seguindo então o segundo ponto-de-vista, o das ciências sociais, o objetivo desta pesquisa é entender o processo social que está por trás da produção de um santo católico. Já que ninguém nasce santo, como este tipo de valor é atribuído à determinada pessoa? Quais são os critérios e as estratégias usadas para que se determine quem é ou não é um santo? Se, socialmente falando, a santidade não aparece de um momento para o outro, podemos pensá-la como uma construção histórica processual? Qual seu valor simbólico tanto para os fiéis quanto para os membros da própria Igreja?

Estas são algumas das questões que julgo legítimas de serem feitas. Para tanto, procuro esclarecê-las voltando minhas atenções à devoção rendida a um santo não oficial da cidade de São José dos Campos, Estado de SP, chamado Rodolfo Komórek.

Rodolfo exerceu a função de padre e pouco tempo depois de sua morte, proliferou na cidade a história de que ele realizava milagres aos devotos que para ele orassem. Uma década depois de sua morte, a Igreja Católica se interessou também pelo

fenômeno da devoção e instituiu um tribunal para realizar as investigações necessárias sobre sua vida, bem como sobre seus feitos. O intuito era de, caso fosse possível, estabelecer um processo canônico formal.

Após uma primeira análise mais atenta, o que percebi em minhas investigações é que por trás deste sistema complexo, longo e burocrático, existiam vários grupos sociais agindo, cada qual tentando impor seus interesses e objetivos. Por trás de um processo canônico há um intenso jogo de estratégias e de tentativas de impor seus próprios elementos simbólicos. Portanto, parto de alguns pressupostos com o intuito de referenciar o início de minhas análises. Vamos a eles.

Primeiro, entendo que a produção social de um santo católico é um processo amplo e contínuo, mas que para efeitos de interpretação, divido em dois níveis analíticos: primeiro, o que se refere ao processo institucional que se dá principalmente no interior da Igreja e o segundo, o nível das práticas devocionais entre os fiéis que consolidam a crença no santo. Cada nível analítico necessita do outro para que o produto final, o santo, surja e consiga se desenvolver, tornando-se uma referência importante no imaginário religioso do devoto.

Os grupos sociais diversos que participam deste processo, usam estratégias diferentes para que o capital simbólico que representa ou constitui a santidade seja efetivamente produzido, acumulado e distribuído num campo específico, possibilitando desta forma atingir autonomia para sobreviver em outros contextos sociais, conseguindo assim que seja assimilado por outros grupos de agentes sociais.

Sendo coerente com esta primeira idéia, o entendimento global da produção social de um santo deve abarcar os dois níveis do processo. Desejo entender como ocorre a produção do valor “santidade” dentro da instituição religiosa e, mais importante do que isso, compreender quais as estratégias sociais de produção e distribuição deste capital simbólico que os especialistas do sagrado se valem para inculcar a crença e as práticas que dela surgem entre os fiéis.

Nos meios leigos, minha análise se focará primeiro na leitura que os fiéis fazem deste capital simbólico, principalmente na forma como o ressignificam de acordo com suas necessidades conjunturais. Quero mostrar como se constrói determinado mito sobre um

personagem cultuado a partir dos diferentes discursos. Depois a análise se voltará para o movimento de exteriorização prática (ritualística) desta crença.

Mais importante do que somente conhecer as estratégias de produção, distribuição, convencimento e consagração, tanto as usadas pelos especialistas do sagrado quanto as que se valem os fiéis, é necessário compreender como estas estratégias são ordenadas e colocadas em prática, articulando-se e gerando a dinâmica deste campo simbólico específico.

Nesta trama complexa que é a elaboração social de uma crença, a disputa pelo poder simbólico e a busca pela hegemonia da produção dos bens de salvação é algo que não deve ser ignorado pela análise. Relações ora tensas e conturbadas, ora contínuas (e às vezes unilaterais) constituem o motor deste processo.

Se o processo de produção de um santo tem a participação de agentes pertencentes à dois universos práticos da produção da crença, para fins de análise, utilizarei estratégias interpretativas que julgo apropriadas para o entendimento da produção característica de cada um desses universos. No entanto, sem perder de vista a complementaridade e o sentido da interação que os articulam.

Explicando de forma mais clara minha premissa, pode-se dizer que os bens simbólicos produzidos pela instituição religiosa não são recebidos e absorvidos de forma passiva pelos consumidores não especialistas, os leigos. Como indicado acima, estes bens são introjetados e adaptados de acordo com as necessidades apresentadas pelo público a que se destinam.

Com esta nova configuração, estes bens são novamente (na forma de crenças, mitos, histórias, práticas e principalmente, devoções) absorvidos pela instituição religiosa que mais uma vez os reorganiza, os sistematiza e os torna canônicos. Este sentido circular do caminho pelo qual seguem os bens simbólicos possibilita que este sistema se retroalimente, ou seja, este movimento de idas e vindas fortalece as estruturas de poder simbólico que estão por trás de tudo isso. A produção institucional não existe sem a demanda do público leigo que por sua vez, participa de um universo orientado pelos bens simbólicos determinados pela instituição.

## Ortodoxia X Heterodoxia

Os esquemas iniciais que apresentei de forma resumida até aqui não são muito originais. O antropólogo Rubem César Fernandes, num pequeno livro introdutório ao estudo das religiões não institucionais (ou populares, como denomina o autor), ilustra o que foi dito:

*“...É do conjunto dessas dinâmicas que se compõe o catolicismo, combinando padres e romeiros, e incorporando todas as tensões imagináveis do ambiente em que deita raízes...”*  
(FERNANDES, 1982. Pág 66).

Fernandes, que produziu boa parte de seus trabalhos nas décadas de 1970 e 1980, assim como outros autores do mesmo período, sofre grande influência do pensamento marxista em suas análises. Neste livro, ele dedica algumas páginas à discussão da ortodoxia e da heresia<sup>1</sup> na constituição do catolicismo no Brasil.

Um ponto chave de sua argumentação diz que o catolicismo brasileiro atual tem suas origens tanto no regime de padroado muito comum no período colonial, quanto no processo de romanização do clero feito em finais do século XIX por padres missionários europeus. Curiosamente, a partir do período de recuperação eclesiástica (a romanização) houve um renascimento das aparições milagrosas e a intensificação das romarias e devoções, tanto das de caráter clericalizante quanto das mais informais.

Pensando nestes eventos, lembramos logo do episódio ocorrido no final do século XIX na cidade de Joazeiro do Norte tendo como protagonista Padre Cícero. Este é um caso bastante interessante, talvez o mais emblemático com relação ao caso dos embates entre ortodoxia e heterodoxia no catolicismo brasileiro.

O episódio foi analisado pelo historiador Ralph Della Cava (DELLA CAVA, 1970.) que enfatizou exatamente esta tensão inicial e posteriormente os conflitos que os milagres intermediados pelo Padre Cícero, gerou entre a alta hierarquia da Igreja e os fiéis moradores da cidade. Assim como no trabalho de Fernandes, podemos pensar aqui numa

---

<sup>1</sup> Penso ser mais adequado utilizar o termo “heterodoxia” ao invés de “Heresia”.

disputa entre os interesses da ortodoxia institucional e os da heterodoxia das práticas religiosas dos fiéis.

Voltando à argumentação de Fernandes, o autor diz que o catolicismo brasileiro atual, devido à sua origem nestas duas fontes diversas, nunca perdeu o caráter universal sacramental e também o aspecto local de algumas formas rituais ou mesmo de suas crenças. Esta idéia acabou por ser usada como base por outros pesquisadores já nos anos 90 como é o caso de Carlos Alberto Steil (STEIL, 1996), cujo principal trabalho será discutido mais à frente. Vale frisar que este é também um conceito bastante importante para minha argumentação nesta pesquisa e isso será mostrado no desenrolar do texto.

Atualmente, no culto prestado aos santos, sejam eles oficiais ou não, tanto o aspecto universal quanto o local estão presentes ao longo do processo. Para a Igreja Católica, os santos são universais, diferentemente dos beatos que podem ser cultuados apenas pelos membros de seu grupo (geralmente uma ordem ou congregação religiosa) ou pelas pessoas de sua comunidade (a região, cidade ou país onde ele viveu e morreu).

A idéia de universalidade atrelada à santidade pode ser percebida, por exemplo, no fato de existir uma data comemorativa dedicada a cada santo que figura no santoral oficial da Igreja. No dia específico, o santo deve ser ao menos lembrando em todos os lugares onde a Igreja Católica está presente e exerce sua influência.

### **As Etapas do Processo Canônico**

Ainda sobre os processos de canonização, existe uma última e importante característica que deve ser mencionada: o santo surge a partir de uma série de etapas bem definidas. A própria Igreja reconhece isso e estabelece uma seqüência hierárquica para os seres divinos. Primeiramente, o candidato a santo, ganha o título de “servo de Deus”. Isso quer dizer que o processo de beatificação ou canonização foi aceito pela “Congregação Para as Causas dos Santos”, um departamento do Vaticano responsável pela criação do santo em si.

Se, com a leitura do material enviado ao Vaticano, suas atitudes heróicas de bom cristão forem confirmadas pelos profissionais responsáveis pela produção do santo, o servo de Deus passa a ser chamado de “Venerável”. Nesta etapa, ainda não pode haver

culto público ao candidato, mas ele já é reconhecido como alguém digno de veneração, já é considerado um exemplo a ser seguido.

A partir deste momento, para que o processo continue a caminhar, deve ser provada a existência de um milagre realizado por intermédio do venerável em questão. Esta é com certeza a etapa mais complicada e burocrática porque mesmo dentro da própria Igreja, existem diversas interpretações a respeito do que venha a ser um milagre e em que circunstâncias eles ocorrem. Se o milagre esperado é aprovado, o venerável ascende ao grau de “beato”. O beato já pode ser cultuado, mas com restrições. Somente sua família religiosa ou seus conterrâneos têm direito para isso.

Muitos processos param neste ponto exato. Para que um beato se torne santo, outro milagre de primeira grandeza deve ser comprovado e outro processo diocesano (local) deve ser iniciado. O trabalho é enorme, bastante demorado e demanda grandes investimentos financeiros. Com certeza estes são os principais motivos para que não seja dada continuidade na maioria dos processos.

Mais à frente, descreverei com mais detalhes cada etapa do processo formal de canonização tentando descobrir seus vários significados.

Aqui, podemos enunciar mais um pressuposto elaborado a partir da interpretação preliminar de parte do material de pesquisa (entrevistas feitas com padres, leigos e colaboradores da Igreja): ao longo das diversas etapas do processo de canonização (e não me refiro aqui apenas ao processo formal), ocorre certa transformação do candidato. De uma forma simplista, poderíamos dizer que sua personalidade é remodelada segundo interesses, necessidades e exigências das partes envolvidas. Daí o surgimento de santos “especialistas” (o santo que arruma marido, o que acha objetos perdidas, o que resolve causas impossíveis...) e do aparecimento de um tipo padrão de santidade conforme o período histórico e o contexto social.

Portanto, vejo a produção institucional de um santo como um processo seqüencial e estruturado em diversas etapas. Cada vez que o candidato galga um degrau, recebe uma nova carga de simbolismo, algo como uma “energia” socialmente produzida ou atribuída, que em Antropologia poderíamos chamar de “Mana” ou “capital simbólico acumulado”. Desta forma, dentro da concepção católica, quanto mais o candidato avança pelas etapas, mais próximo de Deus ele fica e conseqüentemente mais poderoso também.

A carga simbólica que o candidato recebe em cada etapa deste processo, aumenta o sentido de abrangência do seu culto e devoção. No entanto, é somente ao ser canonizado, que o servo de Deus passa a representar a universalidade dos mandamentos e determinações da Igreja Católica. Por isso, somente quem atinge a santidade, segundo a Teologia oficial, tem sua salvação garantida no Paraíso e passa a ser reconhecido e exaltado por isso em toda a Igreja.

Mesmo que a história de um santo, bem como o surgimento de sua santidade diga respeito ou faça referência apenas ao local em que viveu ou ao grupo ao qual pertenceu em vida, os responsáveis por sua criação usarão estratégias diversas para generalizar seu culto. Um bom exemplo disso é a atribuição de um epíteto para cada santo (padroeiro de determinada profissão, protetor de tal grupo).

Pensando na forma como se acumula esta “energia social” no processo de produção do santo, é possível fazer um paralelo com um interessante estudo do antropólogo Márcio Goldman a respeito da construção ritual da pessoa no Candomblé (GOLDMAN, M. 1984). Apesar de se tratar de contextos religiosos distintos, tanto o estudo de Goldman quanto o meu abordam fenômenos sociais semelhantes: uma transmutação da pessoa social.

Goldman diz que o espírito humano no Candomblé é formado pela junção de uma série de entidades que vão se unindo à pessoa aos poucos, com o passar dos anos. Essas entidades são responsáveis pela possessão dentro dos rituais. No entanto, a pessoa só incorpora os componentes que já estão fixos.

É de acordo com sua “idade-de-santo” que experimenta tranSES diferentes. Quanto maior tempo de iniciado (ou seja, quanto maior for sua idade-de-santo) maior será a quantidade de entidades que poderá incorporar.

*“...o Candomblé aparece então como um sistema altamente complexo que procura paulatinamente incrementar a força espiritual de seus membros...”(GOLDMAN, 1984. Pág 39).*

Essa atribuição de poder, pelo qual o iniciado vai passando no decorrer dos anos dentro da religião, nada mais é do que uma espécie de atribuição e acumulação de capital simbólico. No final de vinte e um anos de pertencimento à religião, o Filho-de-santo

atinge seu poder máximo, tornando-se um “Tata”. Neste ponto nem mesmo os próprios orixás poderão subjugar-lo. Goldman diz ainda que a atribuição de divindade dentro do Candomblé corresponde à gênese de um novo indivíduo.

Não é exatamente isso que ocorre na produção de um santo católico, mas a estrutura de distribuição de capital simbólico, tanto no caso em que Goldman se atém quanto no desta pesquisa, é semelhante. Ou seja, a cada etapa galgada do processo, o capital simbólico se acumula trazendo consigo, além de mais poder e habilidade de relacionamento social, maior legitimidade religiosa e proximidade com a divindade.

Portanto, desta comparação o que se pode concluir é que assim como no Candomblé, no processo de produção de um santo católico ocorre um incremento da força espiritual dos envolvidos, mesmo que por formas diversas. Quando um beato se torna santo, ele adquire mais legitimidade simbólica para continuar a interceder pelos fiéis e realizar milagres. As pessoas envolvidas neste processo também ganham maior credibilidade no próprio meio religioso. Quanto mais santo uma ordem ou congregação religiosa tiver, maior será seu prestígio (inclusive político) dentro da instituição. Este é um ponto bastante importante em minha argumentação, portanto, voltarei mais vezes e com maior profundidade a ele no decorrer deste texto.

Tanto no candomblé quanto no catolicismo ou em qualquer outro sistema religioso, o capital simbólico é atribuído através de rituais de consagração. No caso da produção do santo, quando determinado servo de Deus atinge o grau de beato ou este o de santo, há uma solenidade específica feita pela instituição para marcar e oficializar este momento.

Quanto maior carga de capital simbólico o santo obtiver, maior será seu caráter universal e universalizante. Conseqüentemente, com o aumento do poder e da eficácia do santo, a Igreja Católica adquire mais legitimidade como fonte geradora e distribuidora de bens eficazes de salvação, podendo assim, produzir mais santos.

O estudo de Goldman, neste momento inicial, pode nos fornecer algumas idéias bastante úteis: primeiro o de perceber a produção do santo como um processo dividido em etapas no qual cada uma depende da outra, ao mesmo tempo em que detentoras e atribuidoras de características próprias. Em segundo lugar, Goldman nos ajuda a pensar a transformação da personalidade neste processo:

*“... Acredito ser preciso encarar a possessão e a noção de pessoa como um sistema mais dinâmico que não só classifica como também visa produzir tipos específicos de pessoas, não certamente no sentido de gerar personalidades ou tipos psicológicos, mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e do seu lugar no universo...”*(GOLDMAN, M. 1984. Pág 36).

De certa maneira é isso que o processo de produção de um santo faz. Não necessariamente gera personalidades únicas. Produz-se uma pessoa com características específicas e que faz referências universalizantes, ou seja, um modelo. Bourdieu diz que este tipo de sujeito, vocacionado, é uma realização concreta de idealizações sociais (BOURDIEU, 1999). Tendo mais esta afirmativa como referência, podemos então pensar o santo como o fruto dessas idealizações por excelência.

Este processo, mesmo sendo um sistema gerador de modelos, não retira do santo algumas de suas particularidades. Construída socialmente ou não, geralmente o santo tem uma personalidade determinada e característica. Mas pelo que pude constatar nas muitas entrevistas e conversas que tive com devotos, conhecer a personalidade do santo é um ponto importante na relação que se estabelece entre devotos e divindade.

A Igreja também participa deste processo, mais precisamente, ela o estimula. Muitas paróquias e santuários publicam revistas e informativos sobre algum santo específico que por ventura venha a ter ligação com o culto praticado nestes lugares (santos padroeiros, por exemplo). Geralmente estas publicações trazem relatos de milagres e contam fatos curiosos sobre a vida e a personalidade do santo.

Neste trabalho, analisarei alguns exemplares deste tipo de material. Além das informações que trazem serem úteis como documentos de pesquisa, o próprio sentido de sua elaboração e publicação geram questões interessantes para a discussão.

## Metodologia de Pesquisa

Metodologicamente, como já indiquei, optei por fazer algumas análises específicas tanto da concepção de santo que vigora entre os fiéis leigos, quanto daquela que a Igreja propõe com a instituição da canonização. Já que são grupos que possuem concepções religiosas e praticam estratégias simbólicas específicas, a análise que empreenderei será diferenciada para cada um. Esta é uma exigência que o próprio campo impôs a partir do momento em que decidi analisar um processo social cuja constituição e desenvolvimento são determinados por interesses diversos.

No caso da análise do processo formal de canonização, existe muito material publicado pela comunidade salesiana de São José dos Campos. Em minhas análises utilizo boa parte destas publicações, ao menos as que podem ser encontradas em língua portuguesa<sup>2</sup>.

Também faço uso em meu estudo do Código de Direito Canônico e de um manual para processos de canonização (RODRIGO, 1988). Entendo estes dois textos como referências documentais (bastante importantes como se verá) por conterem as determinações eclesiais a respeito do culto aos santos e da forma como se deve proceder oficialmente no estudo da vida de candidatos à santidade. Mesmo com as várias formas de manifestação que o catolicismo apresenta e com os diferentes grupos de interesses disputando simbolicamente a hegemonia dos procedimentos salvacionistas dentro da instituição, há uma ordem estabelecida.

O Código de Direito Canônico talvez seja o maior exemplo deste movimento organizador e racionalizante dentro da Igreja. Nele está fundamentada a base da organização burocrática e ritualística da instituição.

O manual para canonizações também é visto como um texto base na constituição de um padrão, sendo que sua função é orientar qualquer pessoa interessada em instituir um processo de beatificação ou canonização (e não necessariamente apenas religiosos). Ele revela desde o que a Igreja, após a reforma canônica de 1983, pensa a

---

<sup>2</sup>Foram escritos muitos textos sobre o Pe. Rodolfo, só que publicados em polonês e alemão, idiomas que infelizmente não domino.

respeito da santidade até como devem ser feitos os procedimentos para se instituir o processo canônico em si.

Este material de pesquisa servirá como uma fonte de referências básicas a respeito das determinações institucionais sobre os processos de canonização. Estas informações são de grande valia para a pesquisa na medida em que é feita uma comparação analítica entre elas e tudo que foi visto e colhido durante o trabalho de campo. A partir deste movimento, visto entender como as determinações da instituição são percebidas e interpretadas pelos fiéis.

O último tipo de material escrito que utilizo nesta pesquisa são as biografias edificantes. Este é um tipo de texto que pode ser colocado entre uma biografia comum e uma hagiografia. Independente do status que possua, o que me interessa aqui é saber como se constitui este tipo de material e principalmente, qual sua finalidade. Caso for possível responder estas duas questões, podemos então determinar se este tipo de material é ou não uma hagiografia, no sentido pleno da palavra.

Estas biografias sintetizam de forma clara o procedimento de criação social que está por trás do processo de canonização. Elas além de popularizarem fatos e feitos do servo de Deus, atribuem uma série de características ao personagem, moldando desta forma, sua personalidade dentro dos conformes da Teologia e de acordo com os interesses do (s) grupo (s) envolvido (s).

Os textos que citei constituem o material publicado a respeito de Pe. Rodolfo Komórek e são apenas uma parte do conjunto de estratégias que se vale a instituição religiosa para popularizar o culto e divulgar a vida, a personalidade e os feitos do santo (ou no caso aqui, do candidato a). Algumas dessas publicações são bastante populares entre os devotos da cidade, portanto, a análise deste material pode nos revelar como a personalidade do santo que a Igreja deseja que se perpetue é construída e passada à população leiga.

Mas os escritos não constituem a única forma de popularizar o culto e manter a população informada a respeito do andamento do processo canônico de Pe. Rodolfo. Missas, encontros, seções de reza do terço e palestras também são utilizadas pela Igreja para levar à população as informações sobre o personagem que recebe culto. Destes outros artifícios, abordo com mais afinco a missa em prol da canonização ao Pe. Rodolfo Komórek que ocorre todas as terças-feiras em seu relicário na cidade.

Nesta solenidade, o celebrante faz várias referências ao Pe. Rodolfo, sua personalidade, seus feitos, fatos cotidianos, etc. Tudo visando sempre tornar o santo alguém mais próximo, aumentando assim, a identificação e a empatia que existe entre ele e os fiéis. O objetivo da análise deste material é entender como a Igreja, ou melhor dizendo, um grupo específico dentro da Igreja (a Congregação Salesiana) produz uma crença a partir de histórias ouvidas entre a população de devotos e entre os próprios religiosos mais antigos que por ventura tenham conhecido Pe. Rodolfo. A observação da missa pode revelar ao pesquisador como a Igreja concebe a devoção ao santo em questão, ou ao menos, como ela deseja que seja esta devoção.

Além da análise de tudo isso, foram feitas entrevistas com padres e representantes da Igreja, objetivando saber qual o posicionamento do clero local com relação à possível canonização de Pe. Rodolfo. Com isto surgem condições para a compreensão dos diversos sentidos do sagrado dentro da própria instituição. Sendo mais preciso, foram entrevistados quatro padres, dois deles, algumas vezes. Tentei o contato com outros padres da diocese de São José dos Campos, alguns não puderam me atender, outros não se interessaram.

Ainda dentro da instituição, entrevistei também quatro voluntárias leigas do relicário de Pe. Rodolfo. Haverá bastante espaço para se falar delas, pois possuem papel bastante importante na intermediação do contato entre as pessoas e os padres salesianos da cidade.

Entre os leigos devotos, o trabalho de campo foi feito basicamente em dois lugares: no cemitério central da cidade e no relicário dedicado ao Pe. Rodolfo, que fica sob administração da Congregação Salesiana. Na primeira localidade está o antigo túmulo de Pe. Rodolfo e no segundo o local onde atualmente estão seus restos mortais.

Devotei mais atenção ao movimento que ocorre no cemitério por duas razões: primeiro porque tive um pequeno desentendimento com alguns salesianos que trabalham no relicário de Pe. Rodolfo e, portanto, meu trânsito neste lugar ficou um pouco restrito<sup>3</sup>. Em

---

<sup>3</sup> O motivo deste desentendimento será explicado mais a frente, pois pretendo fazer uma discussão concebendo o episódio como mais uma das formas de controle da devoção que se valem os salesianos responsáveis pela condução do processo canônico de Pe. Rodolfo Komórek. Ou seja, entendo este episódio como mais uma fonte de informações etnográficas.

segundo, para ter maior contato com as práticas devocionais não intermediadas pela instituição religiosa.

A idéia foi a de acompanhar grupos de devotos que fazem suas orações e rituais devocionais no antigo túmulo de Pe. Rodolfo. Para isso, procedi fazendo observações etnográficas e entrevistas com os participantes de alguns desses grupos. Concentrei minhas atividades de pesquisa nas segundas-feiras por este dia ser tradicionalmente o dia dedicado ao culto e devoção às almas. Com este procedimento, tive por intenção perceber como os devotos re-significam os bens simbólicos que a instituição religiosa fornece, adaptando-os conforme o contexto em que estão inseridos e as necessidades que se originam nele (ou a partir dele).

Acabei por “descobrir” um grupo de fiéis que todas as segundas-feiras de manhã reza o terço no antigo túmulo do Pe. Rodolfo. Com o tempo, comecei a acompanhar suas atividades semanalmente. Desta forma, acabaram por se tornar meus melhores informantes, ao menos os que eu mantive maior contato. No terceiro capítulo, no qual farei a apresentação etnográfica desta parte da pesquisa, falarei com mais detalhes a respeito deste grupo e apresentarei alguns de seus membros.

Acompanhando o ritual que este grupo faz toda semana no mesmo lugar e na mesma hora, foi possível perceber como a crença de origem institucional, ou seja, a crença que a Igreja aprova como sendo a verdadeira, é percebida pelos fiéis. O ritual é bastante revelador neste sentido, pois ele mostra como o fiel concebe o santo e como se relaciona com ele. Concentrar as entrevistas neste grupo de devotos foi interessante porque na medida em que a relação estabelecida entre mim e os fiéis foi ficando mais próxima, o fluxo de informações foi aumentando.

A última parte do trabalho de campo foi feita no museu e relicário de Pe. Rodolfo. Este é um lugar que originalmente foi concebido para ser um templo. E realmente o foi durante alguns anos. Mas hoje em dia, possui muitas outras atribuições: museu, relicário e sede administrativa da equipe que cuida do processo canônico de Pe. Rodolfo. Ainda é usado como templo, mas somente em ocasiões especiais ou nas terças-feiras, dia da missa em prol da canonização de Pe. Rodolfo.

As observações feitas neste local ficaram restritas, pois como disse, tive alguns desentendimentos com os salesianos. Mas isto não impediu que informações vitais para o desenvolvimento da pesquisa fossem recolhidas.

No relicário entrevistei poucas pessoas, apenas algumas voluntárias que lá trabalham e um dos padres responsável pelo processo canônico. Concentrei minhas observações na missa de terça-feira e nos rituais individuais de devoção que durante todo o dia, acontecem lá.

Resumindo, tentei ao longo do trabalho etnográfico, juntar material que revelasse os diversos interesses, caminhos, objetivos e estratégias dos grupos envolvidos neste processo amplo que é a produção (e a reprodução) da crença. Seguindo outro pressuposto, desejo também a partir deste material perceber como todos estes interesses, objetivos estratégicos interagem entre si, formando um sistema único que coloca e que mantém o santo no imaginário religioso dos fiéis da cidade e região.

Mesmo que existam vários interesses e objetivos diferentes articulando a produção do santo, este é um sistema que se retroalimenta, pois a Igreja fornece elementos simbólicos para compor o imaginário religioso do fiel que por sua vez, através de sua re-interpretação da crença e da devoção gerada a partir dela, fornece os elementos necessários para se estabelecer um processo canônico formal.

# **Capítulo 1 - APRESENTANDO OS MILAGREIROS: Mitologias da santidade local**

## **Algumas Interpretações Sobre Manifestações Religiosas dos Leigos**

Antes de entrar no tema deste capítulo, como uma forma de orientar o início de meu estudo, julgo importante mostrar como a literatura referencial, tida como “clássica”, abordou e aborda temas como a religiosidade não oficial, as devoções aos santos e demais personagens do imaginário religioso e como esta literatura procurou entender as relações sociais que marcam o contato entre uma instituição religiosa e os seus fiéis.

Valer dizer que os estudos que mencionarei e também todos os que foram consultados (e que estão relacionados na bibliografia final), são referentes a práticas sociais e simbólicas dos chamados populares (os leigos). Como se verá, poucos são os trabalhos que enfocam tanto a perspectiva do fiel quanto a da Igreja tentando mostrar que estas relações, antes de serem apenas conflituosas, muitas vezes podem constituir um grande sistema que se retroalimenta.

Principalmente na década de 70, surge um jargão entre os pesquisadores interessados na produção cultural e religiosa de comunidades específicas. Os conceitos cunhados acabaram por se tornar referências importantes para a maioria dos estudos que vieram depois. No entanto, fruto do processo dialético característico do meio científico, estes conceitos foram questionados quanto à sua precisão.

O pesquisador também precisa ter em vista as diferenças entre os conceitos cunhados pelos demais estudiosos e aqueles que são utilizados pelos próprios devotos. Estes, assim como também o faz a instituição religiosa, hierarquizam o plano espiritual de uma maneira relativamente clara, separando santos das almas benditas e das demais almas ordinárias.

Entre as pessoas que não pertencem ao seletto grupo dos especialistas do sagrado, os chamados leigos, há também um processo de eleição de indivíduos considerados dignos de serem venerados e cultuados. Esta escolha fica evidente principalmente na devoção manifesta por estes devotos e seus motivos serão explicados no decorrer deste trabalho.

A devoção que surge nestes casos é calcada numa tradição de origem católica, mas com crenças e práticas mais heterodoxas. Ora figuras com características comuns, ora dotadas de fantásticos atributos ou ainda, protagonistas de curiosos episódios, recebem devoções, homenagens, orações e pedidos em troca de favores espirituais: geralmente a cura de uma doença, o fim de uma situação de desconforto (quase sempre crise financeira), a (re) conquista de um amor, dentro de inúmeros outros pedidos.

Estas devoções fazem parte de um catolicismo não institucionalizado, ou seja, não regido em sua plenitude pelas determinações da Teologia oficial e pelas ordens de um corpo hierárquico de funcionários especializados. Muitas vezes, os praticantes desta modalidade, bem como suas práticas religiosas, são vistos com desconfiança ou são subestimadas pela Igreja (AZZI, 1978). Em alguns casos mais extremos, o sentimento do clero vai mais além, chegando ao ponto da total desaprovação.

Inúmeros são os motivos para este descontentamento do clero. O mais evidente, creio, é o intercâmbio e a mistura de elementos oriundos das muitas religiões presentes no cenário nacional resultando numa espécie de “religião universal” cujas crenças e rituais, de certa maneira, são de domínio de todos (leigos ou não) (BRANDÃO, 1980 e 1987; CALÁVIA SAEZ, 1996; VILHENA, 2004).

Pierre Bourdieu indica uma explicação para esta reação não amistosa:

*“... os clérigos estão sempre propensos a condenar como magia ou superstição ritualista e a submeter a uma purificação as práticas religiosas que, do ponto de vista dos virtuosos religiosos, não manifestam o desprendimento ou, como se diz em outro lugar, a distância associada à idéia que eles fazem para si da prática aceitável...”* (BOURDIEU, 2004. Pág 182.)

Algumas dessas devoções são praticadas tanto por católicos quanto por adeptos das religiões de possessão e êxtase como o Espiritismo Kardecista e as religiões de origem africana. Em alguns momentos, independentemente da crença do devoto, verificam-se poucas variações nos processos rituais da devoção.

Este tipo de prática devocional foi protagonista de muitos estudos desde o fim da década de 1960, tendo seu maior impulso nas décadas de 70 e 80. As pesquisas que surgiram neste período e que objetivavam a compreensão de manifestações de autoprodução religiosa dos leigos se referiam a estas como pertencentes à “religiosidade popular” (AZZI, 1978; BRANDÃO, 1980; FERNANDES, 1982; BEOZZO, 1982; ZALUAR, 1983).

Hoje sabemos que termos como “cultura popular” ou “religiosidade popular”, apesar da boa intenção de sua aplicação, podem emanar sentidos confusos, polêmicos e em alguns casos, até reducionistas. De certa maneira, tudo que se refere aos termos “povo” ou “popular”, nas Ciências Humanas, carrega algumas contradições inerentes à sua significação. A própria definição que Pierre Bourdieu utiliza mostra a “cultura popular” como uma junção desorganizada e sem nexos de elementos descartados pela “cultura erudita” (BOURDIEU, 2004.).

No contexto brasileiro, estes conceitos, carregados de significados sócio/antropológicos, começaram a ser utilizados num momento em que as Ciências Sociais sofriam forte influência de linhas de pensamento marxista. Teorias de autores como Althusser, Antonio Gramsci, E. P. Thompson e, claro, o próprio Marx, eram largamente utilizadas para explicar e classificar a produção cultural das camadas mais baixas (ou menos favorecidas) da população, os chamados “subalternos”.

Para muitos autores que se inspiravam (ou se inspiram) nesta tradição teórica, a “cultura popular” serviria principalmente como uma espécie de resistência a toda opressão causada pelas elites e instituições que, de uma forma ou de outra, detinham algum tipo de hegemonia econômica, política e cultural. Valendo-se de uma série de estratégias de ação tanto práticas quanto simbólicas, estas elites impunham suas respectivas ideologias a todos que não pertenciam aos seus restritos círculos intelectuais de convívio e relação. A famosa luta de classes não ficava evidente apenas nos embates políticos e econômicos, mas também se fazia presente em outras formas de manifestações culturais.

Claro que no momento em que estas perspectivas de análise foram formuladas e aplicadas, o contexto político, intelectual e cultural era bastante propício para a disseminação de uma matriz de pensamento audaciosa e de esquerda (revolucionária em alguns momentos). De certa forma, visavam com isto denunciar as estratégias que o sistema

capitalista em geral utilizava para subordinar ainda mais os menos favorecidos. Era época em que o país estava chegando ao fim, de forma sofrida e traumatizada, de um dos períodos mais difíceis de sua História: a longa ditadura militar seguida pelas conseqüências que qualquer regime autoritário de longa duração acarreta na estrutura política, econômica e cultural de uma nação.

Os cientistas sociais e historiadores deste período produziram uma leva de trabalhos bastante significativa. Muitos dos livros, artigos e teses escritos em fins da década de 70 e início de 80, entendiam a cultura das “classes subalternas” (usando aqui uma expressão constante entre estes estudiosos) como uma forma própria, legítima e independente de manifestação e contestação da ordem estabelecida. No caso da “religião popular”, o principal alvo de suas manifestações de contestação era a religiosidade tida como erudita produzida e disseminada pelas instituições religiosas.

Para citar alguns exemplos de pesquisadores bem como de seus pontos de vista sobre o assunto em questão, pode-se começar mencionando Carlos Rodrigues Brandão e alguns de seus estudos sobre religiosidade dos leigos no interior dos estados de Goiás, Minas Gerais e São Paulo. Este último é o cenário das atividades religiosas analisadas no seu trabalho mais seminal, o livro “Deuses do Povo” (BRANDÃO, 1980) que originalmente foi escrito como sua tese de doutorado.

Brandão, neste trabalho, tem os seguintes propósitos: entender como ocorre a prática política de reprodução de trocas e símbolos de poder no interior do mundo religioso; compreender de que maneira se articula um campo social de propósito de atos e instituições religiosas e, por fim, de que maneira os subalternos reconquistam e recriam sistemas próprios de crenças e práticas do sagrado.

Assim como em alguns trabalhos anteriores, cujas abordagens eram marcadas por um marxismo vigoroso, Brandão ainda se interessa pela relação entre religião e política. No entanto, seu trabalho é inovador (daí sua grande importância) na medida em que passa a refletir a religião também como um campo privilegiado de manifestação de elementos culturais, aqui no caso, elementos da cultura das classes desprivilegiadas.

Segundo o pesquisador André Luiz da Silva, a religião dentro da perspectiva de Brandão seria:

*“Um locus privilegiado de produção não-hegemônica, ou, mais precisamente do saber ou conhecimento local. No Brasil, a religião, enquanto uma esfera ainda importante de produção de sentido é a esfera em que o saber local e popular encontra as maiores brechas para agir” (SILVA, 2003. Pág 37.)*

Uma ressalva que deve ser feita é que a análise de Brandão não está restrita à apenas uma religião específica. Ele se preocupa em mapear e analisar as relações dentro do campo religioso da cidade de Itapira, interior de São Paulo. Nos níveis sócio-econômicos menos favorecidos, existem elementos do *ethos* que são comuns a todas as religiões, sejam elas de origem mediúnica, protestante ou católica.

*“[na obra de Brandão] existe uma estratificação das religiões que neutraliza no plano horizontal as divisões entre igrejas...há uma série de características comuns que se aproxima da prática de fiéis seguidores de doutrinas opostas. A pluralidade e a dispersão dos agentes religiosos aumenta quando a renda diminui...” (CALÁVIA SAEZ, 1996. Pág150.).*

Calávia Saez mostra claramente a forma como Brandão concebe esta “religião geral” (ou universal) que existe fora dos meios religiosos institucionais. Ela nada mais é do que um plano de atuação de especialistas religiosos populares no qual as diversas concepções de mundo (teodicéias) e os diferentes panteões existem juntos, reconhecendo a eficácia do sistema do outro, mas não sua legitimidade. Bourdieu reforça esta idéia dizendo que o plano não-institucional é o lugar onde todos os participantes dominam as técnicas ritualísticas e os “mistérios” da crença (BOURDIEU, 2004).

As relações entre os serviços da religião e o poder secular que enfatiza Brandão, estão intimamente relacionadas com o projeto de hegemonia erudita das classes dominantes e também com as estratégias de resistência política e cultural que se valem estes grupos. Sob esta perspectiva de análise, os subalternos deixam de ser passivos e passam à condição

de agentes de um processo. Eles recebem a carga simbólica de bens de salvação, mas de uma forma ou de outra, a transformam, adaptando estes bens de acordo com seus interesses.

Esta re-significação, que a religiosidade popular promove sobre os bens simbólicos de origem erudita, mostra que a religião não é explicada apenas como sistema legitimador de uma ordem estabelecida, como por exemplo, indica Bourdieu. Caso pensássemos assim reduziríamos a tese de Brandão. Em sua argumentação, a religião tem esta função quando produzida pelas elites. Mas ao chegar aos meios populares, a função se inverte. Em outras palavras, ela passa a ser um mecanismo que possibilita a ruptura da ordem imposta. Neste sentido, a chamada “religião popular” é sim, um sistema de resistência político/cultural.

Ao mesmo tempo, a religião popular faz migrar para o domínio erudito alguns de seus sujeitos em busca de uma base religiosa para seus projetos pessoais de negação de uma “identidade de baixo” (BRANDÃO. 1986. Pág 144). Portanto, podemos dizer que na argumentação do autor, está implícita a idéia de “circularidade cultural” (mesmo que o conceito propriamente dito não seja usado) entre meios eruditos e meios populares. A idéia de circularidade cultural será amplamente utilizada neste meu trabalho de pesquisa como ficará evidente nas próximas páginas.

Outro trabalho bastante importante é o livro de Antônio Augusto Fagundes, chamado “*As Santas Prostitutas – um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*” (FAGUNDES, A. A. 1987.). Fagundes, neste estudo, faz um atento trabalho de observação etnográfica e elabora algumas explicações pontuais, mas que visam atingir à universalidade do fenômeno da devoção. Seu pressuposto inicial diz que a religião se divide de forma clara entre “popular” e “oficial”, atribuindo tanto a uma quanto à outra, características próprias bem definidas. De forma resumida, a religião oficial preza por uma cobrança maior, tanto financeira, quanto prática devido à presença do sacerdote. As faltas (pecados) são punidas com medidas repressivas e penitencias. Existe na religião oficial forte imposição de elementos práticos e simbólicos.

Já a religião popular, por não possuir muitos mediadores, apresenta uma reciprocidade mais intensa e marcada entre o devoto e a divindade. Ela não se constitui como um sistema muito repressivo que cobra ou castiga. Há sim cobranças, mas elas ocorrem mais no plano simbólico e têm sua origem geralmente na própria divindade. O que

determina e sustenta a relação entre fiel e o santo é a noção de compromisso, a idéia de troca, o dom e a dádiva.

Fagundes argumenta que se o fiel fizer uma promessa e receber a dádiva, não pode deixar de cumprir o que prometeu. Existe uma cobrança informal dos seus pares e o medo do próprio santo, que quando se sente traído, pode se tornar vingativo e nunca mais atender pedidos do faltoso fiel. Esta é uma situação com a qual a grande maioria dos devotos não pretende contar, já que, como dito acima, a dinâmica de sua devoção depende do cumprimento das obrigações das partes envolvidas. Mais à frente voltarei a discutir esta relação com o santo que é um ponto central em muitos outros trabalhos sobre o tema.

Neste trabalho, o autor enumera algumas das principais características em comum presentes nos casos devocionais que analisa e dentre essas, talvez a mais relevante seja a falta de obrigação formal que estas devoções demandam. Em sua argumentação, sustenta a idéia de que este é o principal motivo que faz com que os devotos optem por esta forma de devoção e não pela intermediada pela instituição religiosa.

Outro fator que atrai fiéis para a prática do catolicismo devocional é a intensa e doméstica reciprocidade que ele possibilita na relação do fiel com o santo. Está proximidade surge a partir da identificação que o fiel tem com o santo pelo fato deste ser uma pessoa mais próxima de sua realidade. O santo também é um sofredor que passou privações em vida, foi um pecador e acabou por conseguir sua redenção no ato de sua morte (geralmente), que quase sempre é um evento trágico. Em alguns casos, o fiel conheceu pessoalmente o santo aumentando ainda mais a ligação entre eles.

Em suma, o autor diz que os santos populares são influentes na medida em que refletem fraquezas. Isso atrai a simpatia do fiel que enxerga neste companheiro de vicissitudes, uma pessoa mais compreensiva e um exemplo a seguir.

Esta é uma idéia interessante que faz sentido se nos atentarmos para outros casos de devoção popular. No entanto, a explicação não pode parar por aí. Seria por demais reducionista achar que existe apenas um único fator para explicar o fenômeno da devoção a personagens populares. Voltarei bastante a este ponto.

Outro estudioso da área, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, num artigo bastante interessante, aborda o tema da religiosidade popular no período de romanização do clero brasileiro (OLIVEIRA, 1976). Talvez, pelo fato de ser um artigo de poucas páginas,

este estudo não traz grandes discussões teóricas. Ele se foca na forma como o movimento romanizador empreendido por bispos e padres estrangeiros vindos ao Brasil no final do século XIX acabou por destituir os leigos do conhecimento específico religioso, colocando-os, desta forma, como agentes passivos dentro do campo religioso.

Este é um posicionamento que atualmente está bastante ultrapassado, mas o texto de Oliveira é importante porque juntamente com os trabalhos de autores como Brandão, começa a modificar a forma de se compreender ou de se abordar cientificamente as produções simbólicas religiosas dos leigos dentro do contexto de disputas que compreende o campo religioso.

Oliveira dedica bastante atenção à relação entre a instituição religiosa e os leigos. Este é um movimento inovador para o momento em que a pesquisa é feita, mesmo que sua análise, como já disse aqui, caracterize os leigos como agentes mais passivos do que ativos.

A romanização do clero brasileiro e de certa maneira também de toda a população católica do país, foi possível, segundo o autor, por causa de algumas ações estratégicas. A principal foi a substituição de muitas das devoções que existiam no país por devoções que vinham cada vez mais ganhando espaço entre os católicos europeus. Refiro-me aqui principalmente à devoção ao Sagrado Coração de Jesus (OLIVEIRA, 1976).

Por fim, vale dizer ainda que Oliveira procura não designar o catolicismo praticado nos meios leigos como “popular”. Em sua concepção, o “catolicismo popular” só existia no Brasil antes do período de romanização do clero, momento no qual os leigos, devido à falta de sacerdotes em regiões ermas do país, em muitas ocasiões assumiam para si as responsabilidades de conduzir as suas próprias atividades religiosas. Ao contrário de catolicismo popular, o autor prefere o uso de “catolicismo tradicional” que segundo seus próprios argumentos, ainda existe no Brasil de forma fragmentária.

Mesmo que com outra terminologia, em sua elaboração há uma oposição bipolar entre “catolicismo tradicional” (ou popular) e “catolicismo privatizado” (ou oficial), ou seja, este que é praticado através da intercessão dos especialistas do sagrado. O que existe em comum é a importância que os santos possuem dentro na dinâmica destes dois sistemas religiosos. Quando faz esta comparação, Oliveira se aproxima mais uma vez dos

estudos de orientação marxista que entendem a religião (ou religiosidade) popular quase que unicamente como um fator de resistência às imposições da instituição:

*...”enquanto no catolicismo tradicional os rituais e representações religiosas são a propriedade coletiva dos fiéis, no catolicismo privatizado, os rituais e as representações religiosas são reapropriações privatizadas dos fiéis, expressando uma resistência passiva ao clero...”* (OLIVEIRA, 1976. Pág 141.)

Para encerrar esta apresentação de idéias e teses, penso ser importante citar algumas idéias de Ruben César Fernandes. De certa maneira, estas idéias já foram abordadas no começo deste meu texto, mas vale lembrar que em seu livro “Os cavaleiros do Bom Jesus” (FERNANDES, 1982) Fernandes se ocupa da análise do fenômeno da devoção ao santuário de Bom Jesus do Pirapora e conclui que para a constituição deste lugar sagrado, grande embates ocorrem entre leigos e especialistas do sagrado.

Existem sintetizadas no santuário todas as formas de relação entre os dois grupos. Ora a relação é tensa, chegando às vias do confronto ideológico, ora esta relação é tranqüila, de continuidade ao invés de ruptura. É uma relação bastante complexa entre a ortodoxia dos ensinamentos e imposições da instituição e a heresia das práticas heterodoxas dos fiéis.

Está implícito na própria constituição do santuário, a mistura de interesses, ideologias, práticas e discursos. Esta tese seria posteriormente grande inspiradora de muitos outros pesquisadores como Carlos Alberto Steil que se apropria deste argumento e o refina para explicar a origem do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia (STEIL, 1996). Para Steil, a polifonia dos discursos é fator imprescindível para a constituição do santuário, no entanto, ele formula melhor a explicação do sentido circular que os bens simbólicos religiosos seguem dentro do campo específico de atuação. Desta forma, coloca efetivamente os menos favorecidos, no caso aqui os leigos, no patamar de agentes sociais, assim como os especialistas do sagrado.

Outro pesquisador importante da década de 1990 é Oscar Calávia Saez que, em seu livro “Fantasmas Falados” (CALÁVIA SAEZ, 1996), sistematiza o conceito de Além,

ou seja, a morada dos mortos e dos demais seres divinos, a partir da idéia de “religião geral” (ou universal) estabelecida por Brandão.

O Além, na concepção de Calávia Sez, seria este grande espaço de domínio dos seres sagrados, mas que não é determinado por nenhum sistema religioso específico. Ele é um dado da sociedade brasileira e nele, as entidades espirituais dos vários sistemas religiosos agem e se relacionam entre si. Esta é uma visão fenomenalista, portanto, possui algumas lacunas que deveriam ser exploradas. Um exemplo do que digo é o fato de Calávia Saez não se aprofundar em explicações sobre a origem do Além.

Esta mesma idéia de Brandão inspira também outros pesquisadores como Patrícia Birman em seu estudo sobre modos periféricos de crença (BIRMAN, 1992) e Maria Ângela Vilhena na pesquisa sobre devoções leigas na cidade de São Paulo (VILHENA, 2004.).

Em outras palavras, a grande contribuição destes estudos dos anos 70 e 80 é a mudança de perspectiva na análise das mais diversificadas manifestações sociais e culturais que estimularam. Até então, poucos tentavam entender a história e as dinâmicas sociais segundo os interesses e objetivos dos que estavam em situações menos privilegiadas.

Outra contribuição geral desses estudos foi traçar uma primeira tipologia relevante das manifestações religiosas não institucionalizadas. As palavras das pesquisadoras Nair Muls e Telma Birchal, que fizeram um estudo sobre mudanças no catolicismo em Minas Gerais, mostram bem estas características:

*“...o catolicismo tradicional rural se define por forma de religiosidade marcadamente laica (como na devoção aos santos por exemplo). Pela relativa ausência da Igreja no cotidiano dos fiéis e pelo fato de o catolicismo ser compreendido e identificado como modo de viver...” (MULS.; BIRCHAL,. 1992. Pág 82).*

Esta concepção das autoras é bastante semelhante a algumas formulações feitas por Riolando Azzi no final dos anos 70 (AZZI, 1978). O autor, no artigo citado, divaga de forma geral sobre a religiosidade popular no Brasil e uma de suas constatações, que inspira não só o trabalho de Birchal e Muls, mas muitos outros, é de que o catolicismo popular

apesar de importante pela sua espontaneidade, é algo mais ligado à prática cotidiana dos leigos do que aos ensinamentos do Evangelho em si.

Ou seja, Azzi diz que o catolicismo popular em vários aspectos é limitado e confuso pelo fato dos leigos muitas vezes não compreenderem exatamente a diferença entre providencia divina e fatalismo ou entre cultos sincréticos e cultos autênticos. Muitas vezes, a própria concepção de Deus é diferente. Entre os leigos, na grande maioria das vezes Deus é entendido como um ser providente e o último recurso dos pobres e necessitados em geral.

Poder-se-ia estender ainda mais esta explanação bibliográfica. No entanto, com o que foi colocado aqui acredito que o leitor já tenha elementos suficientes para perceber em que sentido meu estudo caminhará. Ou seja, para saber quais as leituras que inspiram minha forma de abordar o tema e meus procedimentos analíticos utilizados no material empírico. As outras referências bibliográficas importantes aparecerão no próprio corpo do texto.

Grande parte do que tentei passar até agora com esta pequena revisão de algumas obras importantes dentro da área de interesse de minha pesquisa, são pontos de vista ou discussões já ultrapassadas. É raro ver um trabalho que ainda dedica espaço para este tipo de debate. No entanto, acho interessante retomar algumas dessas idéias para mostrar que estão muito presentes nos estudos atuais, mesmo que com novas roupagens.

A produção intelectual de antropólogos, sociólogos e historiadores brasileiros das décadas de 60, 70 e início de 80, em boa parte das vezes, estava em total coerência com suas ações e posicionamentos de caráter mais pragmático. Digo isso porque ao enxergar a cultura popular como uma forma de resistência às ideologias impostas pelos grupos hegemônicos, muitas dessas pessoas refletiam na teoria o que faziam na prática (e vice-versa). Vários desses autores atuaram durante a ditadura militar em grupos vinculados a movimentos sociais ou religiosos de contestação política. Como exemplos desses movimentos podemos citar a própria Teologia da Libertação e a ascensão das CEBS.

### **Santos, Beatos e Veneráveis**

Ao longo desta pesquisa, muito se falará sobre canonização, servos de Deus, santos, beatos e veneráveis. Portanto, é interessante que estes termos sejam explicados ao

leitor que por ventura não esteja tão familiarizado com o tema, já que estes são termos que podemos considerar nativos, ou seja, próprios do universo etnográfico estudado e por isso, passíveis de uma apreciação crítica.

Pode-se começar falando da própria idéia de canonização que é o ato de reconhecer alguém como santo. Se entendido de forma literal, canonização seria algo como colocar nos “*canons*”, ou seja, nas listas de santos. Portanto, o termo é mais usado pelos membros do clero.

Nos dias de hoje, a canonização é um processo formal com caráter jurídico. Quem tem poder para avaliar um processo desta natureza e concluir se o candidato deve ou não ser considerado santo é a Igreja Católica enquanto instituição.

Através de rituais de consagração, e também depois de um demorado processo burocrático, o candidato atinge o reconhecimento máximo dentro da religião ganhando um dia específico para ser festejado e o privilégio de ter imagens suas colocadas em altares e templos.

O termo canonização faz referência apenas ao ato de tornar alguém santo. Para tornar alguém um beato, por exemplo, é utilizado o termo “beatificação”, mesmo que quase não haja diferença teológica prática entre um e o outro.

Beato, na hierarquia estipulada pela Igreja, é uma espécie de santo, que também possui poderes taumatúrgicos e que tem autoridade para interceder pelos homens junto a Deus. No entanto, ele possui uma devoção restrita. Somente sua família religiosa (caso tiver sido religioso) ou seus conterrâneos podem venerá-lo. Atualmente, o único fator que tecnicamente separa um santo de um beato é um milagre. Para alguém ser canonizado tem que ter realizado pelo menos dois milagres, um quando se tornou beato e outro para se tornar santo.

A nebulosa proximidade entre santos e beatos é visível no próprio Código de Direito Canônico. O Cân. 1187 diz que “só é lícito venerar, mediante culto público, aqueles servos de Deus que foram inscritos pela autoridade da Igreja nas listas dos santos ou dos beatos.” Não há nenhuma outra menção em todo o código de algo que seja permitido no culto de um e não no do outro ou de algo que um possa e o outro não.

Só encontramos diferença quando recorremos à Teologia que diz que santos são aqueles que resolveram a eterna disputa entre salvação e martírio atingindo a salvação final

da alma. Santos são os que estão residindo no Céu. Já os beatos, são aqueles que caminham para a santidade.

O “venerável”, por sua vez, não é nem mesmo mencionado no Código de Direito Canônico e no manual para instruir processos de canonização. No entanto, conversando com quem está envolvido com processos de canonização, como é o caso de alguns padres salesianos de São José dos Campos e também de alguns leigos, o “venerável” é de suma importância na hierarquia da Igreja, pois são os que estão mais próximo dos cristãos ordinários. São reconhecidos enquanto veneráveis quando suas ações de cristão exemplar são comprovadas pelos funcionários da Congregação Para as Causas dos Santos e também por um grupo de consultores teológicos.

Pe. Rodolfo Komórek tornou-se venerável em 1996, ano em que o então Papa João Paulo II assinou o decreto comprovando serem verdadeiras suas atitudes heróicas ao longo de toda sua vida (e não só do tempo que passou no Brasil).

Segundo o Pe. Salesiano Antônio Corso, um dos postuladores e o mais envolvido com a causa canônica de Pe. Rodolfo Komórek, esta é uma das etapas mais difíceis de ser transposta, pois qualquer falta ou equívoco interpretativo pode resultar no insucesso de todo o trabalho de pesquisa e coleta do tribunal informativo diocesano.

O reconhecimento de um servo de Deus como venerável pode demorar também pelo fato de que tudo referido ao candidato deve ser minuciosamente analisado. Portanto, caso o candidato seja um intelectual da Igreja e que tenha deixado muitos escritos, o trabalho de análise e interpretação de todo este material é bem maior.

Por fim, neste ponto vale dizer que é no mínimo curioso que a Igreja, ao menos no Código de Direito Canônico, não tenha dado tanta atenção aos veneráveis e aos beatos. Até mesmo Pe. Romualdo Rodrigo, o autor do manual para instituir processos canônicos diz desconhecer a resposta para este silêncio (RODRIGO, R. 1988.).

## **O Cenário da Pesquisa**

São José dos Campos é uma das maiores cidades do Estado de São Paulo (e a maior da região do Vale do Paraíba). No último censo, o total estimado da população foi de aproximadamente 630 mil habitantes. Número considerável se pensarmos nas outras

idades de médio e grande porte do Estado. A economia vive principalmente das grandes indústrias e empresas localizadas na região, podendo-se destacar o pólo tecnológico e aeroespacial.

A partir do grande surto industrial das décadas de 60 e 70, muitos migrantes rumaram para o Vale do Paraíba paulista, principalmente para São José dos Campos, em busca de uma das tão sonhadas vagas nas empresas que se estabeleciam rapidamente na região. Em sua grande maioria, essas pessoas vinham tanto dos estados da região Nordeste quanto do sul de Minas Gerais. Muitas delas trabalhavam em zonas rurais e abandonavam suas antigas ocupações devido à concorrência de grandes latifundiários que cada vez mais modernizavam sua produção.

É neste contexto tumultuado de mudanças econômicas e políticas, aumento vertiginoso da industrialização e intensificação do êxodo rural, que se estabelecem as mais relevantes devoções religiosas na cidade.

Os santos não-oficiais de São José dos Campos em seu total são quatro. Dois deles foram membros da Igreja e os outros são figuras essencialmente leigas não tendo nenhum vínculo aparente com seitas ou movimentos religiosos.

De certa maneira, quando pensamos em catolicismo, todo o Vale do Paraíba é uma região emblemática no cenário nacional. Ali existem centros de peregrinação de grande porte como o Santuário Nacional na cidade de Aparecida do Norte, o Santuário de Frei Galvão, o mais provável futuro santo brasileiro, localizado na cidade de Guaratinguetá e inúmeros outros centros e santuários menores (mesmo que não oficiais) onde são dedicadas rezas e devoções às personagens do imaginário religioso (não necessariamente católicos como já indiquei aqui).

No início do trabalho de campo feito para esta pesquisa, fiz um levantamento superficial das demais figuras que protagonizam cultos locais ou regionais no Vale do Paraíba. O resultado foi um número bastante elevado de “pretos-velhos”, caboclos, padres piedosos, freiras caridosas, mendigos penitentes, mulheres sofridas ou mal amadas, curandeiros em geral, benzedores, crianças e toda a sorte de pessoas que, de alguma forma ou por algum motivo, sofreram infortúnios quando vivos e padeceram prematuramente ou de maneira desastrosa. Na grande maioria das vezes, são vistos pelas fiéis como mártires locais ou regionais.

Podemos indicar algumas possíveis causas para esta concentração de devoções na região. “Possíveis” porque este é um tema bastante complexo e que possui muito material a ser abordado. Conseqüentemente, uma análise satisfatória demanda grande dedicação podendo gerar um estudo monográfico próprio. Como meu objeto de pesquisa é outro, apenas indicarei um caminho para a discussão.

Seguindo algumas elaborações de Ruben César Fernandes, vamos à hipótese.

As idéias as quais me refiro estão num ensaio bastante interessante sobre os sentidos e as representações que Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil, possui entre os brasileiros (FERNANDES, 1985.).

O autor neste estudo, antes de se voltar especificamente à análise do imaginário construído sobre a santa, fala das origens e dos sentidos do Santuário Nacional de Aparecida do Norte, e neste ponto, aparece a principal referência para a discussão que proponho.

O Santuário, ao ser criado, tinha por missão apresentar um sentido de universalidade, de unificação da Igreja brasileira em torno da rainha de todos os santos. Esta é uma característica presente nas próprias determinações teológicas da Igreja que a todo o momento almeja alcançar um sentido universal em seus ensinamentos e em suas palavras.

Esta perspectiva pode ser ilustrada pelo episódio da vinda de João Paulo II para o Brasil em 1980. Fernandes relata este episódio e diz que na ocasião, dirigentes do santuário e autoridades civis da cidade ficaram preocupados porque acreditavam que a cidade, mesmo com todos os preparativos, não comportaria os dois ou três milhões de devotos que eram esperados para a visita do papa. No entanto, este número ficou bem abaixo do esperado, cerca de trezentos mil romeiros.

A explicação dada por Fernandes diz que no Brasil a idéia de um centro nacional de devoção católica não vigorou como o clero almejava. Vejamos as palavras do autor:

*“...O centro é fraco, ao menos por duas razões: as diferenças regionais se manifestam em vários centros religiosos, que se multiplicam ao longo do ano no intrincado calendário das*

*festas católicas. Por outro lado, a diferença entre estilos devocionais clerical e popular ampliam o problema e sugerem dúvidas sobre o próprio significado do ‘ser um centro’ neste país...”* (FERNANDES, 1985. Pág: 94)

Podemos comprovar o primeiro motivo enunciado por Fernandes lembrando dos diversos santuários e centros de devoção que existem no país: Bom Jesus da Lapa na Bahia, Joaseiro do Norte em Pernambuco, Bom Jesus do Pirapora em SP, dentre outros. Em cada canto do país existe um lugar sagrado que sintetiza as devoções locais e regionais fazendo uma íntima ligação com sentimentos territorialistas.

Claro que existem outros motivos que explicam o fato de Aparecida do Norte não representar a universalidade católica de forma plena. No entanto, para meus propósitos, já possuo elementos interessantes para uma análise preliminar.

Fernandes diz ainda que mesmo não sendo bem sucedida em seu intento universalista, o Santuário de Aparecida do Norte possui uma considerável abrangência no cenário regional. A localidade que sofre mais influência é formada pelos Estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

O motivo disto pode ser encontrado na própria história da região. O Vale do Paraíba sempre foi, desde a época colonial, cenário de intenso fluxo de pessoas. Pelas estradas da região o ouro circulava sendo levado das Minas Gerais para os portos do litoral.

Com a concentração de pessoas e cidades, a Igreja Católica criou fortes vínculos na região. Um outro indicador disso, além das muitas devoções, é o número elevado de seminários católicos no eixo que liga Rio de Janeiro e São Paulo. O Santuário Nacional de Aparecida pode não ter tanta força como centro nacional de devoção e peregrinação, mas como foi dito, é a principal referência católica regional.

Sendo o principal centro oficial local de devoções, podemos pensar Aparecida como uma fonte que “emana” sacralidade, que estende sua influência pelas cidades do Vale do Paraíba possibilitando o surgimento de devoções periféricas. A sacralidade de Aparecida gera uma zona específica de abrangência sendo o Santuário Nacional o centro, o topo hierárquico das devoções.

A hierarquia é dada pela própria condição de oficialidade que o Santuário possui em detrimento do caráter leigo e heterodoxo das devoções periféricas presentes no Vale do Paraíba. Portanto, toda esta argumentação a respeito do Santuário Nacional de Aparecida do Norte, serve como ponto de partida para a reflexão a respeito do porquê da existência das muitas devoções na região.

A outra evidência indicada que revela a influência católica de Aparecida na região foi fornecida por um ex-seminarista em uma das entrevistas. No momento da conversa, já não falávamos sobre santos ou devoções, mas sim sobre a vida religiosa e as etapas para a ordenação sacerdotal.

*“...hoje em dia existem poucas pessoas se preparando para o sacerdócio. O Vale do Paraíba ainda é uma das regiões que mais forma padres no Brasil, e mesmo assim, o número ainda não é suficiente. Por isso quem se ordena por aqui, pode ser mandado para qualquer parte do Brasil onde exista mais carência de sacerdotes...”* (Alex Carneiro, 26 anos, foi seminarista por três anos. Agora, fora do seminário, desempenha a atividade de professor de filosofia).

Tentei aqui justificar a escolha do campo de pesquisa. No entanto, uma contextualização mais específica deste campo será feita no terceiro capítulo que é voltado para a análise etnográfica de alguns cultos devocionais da cidade. Entendo que o surgimento de uma devoção tem bastante relação com o ambiente em que o personagem que a protagoniza nasceu, viveu e (principalmente) morreu.

### **O Campo Devocional de São José dos Campos e Seus Milagreiros**

Após as devidas considerações iniciais, o objetivo aqui é apresentar a história do Pe. Rodolfo Komórek bem como a dos outros personagens que protagonizam os cultos mais relevantes de São José dos Campos. Como já explicado, o foco principal da análise se fixará no primeiro. Esta decisão foi tomada porque o culto ao Pe. Rodolfo é visivelmente o

mais popular da cidade e também o que contêm mais elementos simbólicos interessantes para ilustrar os pressupostos que aqui apresentei.

Para meu objetivo principal com esta pesquisa, o fato de estar em andamento atualmente um processo canônico em estado avançado é algo que contribui bastante para o aumento das variáveis do caso. Dentre elas, julgo a mais relevante o sentido de oficialidade do culto que o processo canônico gera.

Para fazer esta afirmação, penso numa noção bastante interessante presente em alguns estudos importantes da área: a idéia de que a religião leiga, mais informal e em muitas vezes chamada de “popular”, é agregadora ou inclusivista (BRANDÃO, 1980), (VILHENA, 2004). Ou seja, para os leigos, tanto a alternativa não institucional quanto a institucional são válidas no processo de salvação da alma. São apenas caminhos diferentes que conduzem ao mesmo lugar. No entanto, a religião institucional sempre acaba por fornecer os elementos simbólicos salvacionistas e por isso, para alguns, possui maior legitimidade de ação com o sagrado.

A despeito do caso da devoção dedicada ao Pe. Rodolfo ser favorável para o desenvolvimento desta pesquisa, veremos que os outros casos também são interessantes de serem, ao menos mencionados. São três personagens do imaginário religioso da cidade que possuem algumas especificidades em suas devoções e que por isso suas análises podem ajudar na formulação de um argumento mais amplo, algo mais geral sobre a produção de uma crença específica.

Outro motivo para que se tenha consciência da importância e da abrangência desses “casos menores” de devoção no campo religioso da cidade é que segundo a grande maioria dos estudos sobre o tema (BRANDÃO, 1980; ZALUAR, 1983; CALÁVIA SAEZ, 1996; STEIL, 1996; VILHENA, 2004;), devoções nunca são atos isolados. Seja qual for o motivo, perto de um lugar de devoção, (seja um centro, um santuário ou mesmo um túmulo) logo surgem novas formas devocionais em seus arredores, legitimadas pela Igreja ou não.

Esse fato pode ter diferentes causas: intenso trânsito de fiéis no local, a participação dos meios de comunicação como estimuladores inconscientes dessas devoções, o trabalho da instituição religiosa que procura sempre instituir um ato devocional “mais

legítimo” que esteja de acordo com as especificações católicas, e a proximidade espacial em si.

Portanto, seguindo esta linha interpretativa, entendo que devoções não devem ser analisadas como coisas únicas e auto-explicativas, mas sim como manifestações orientadas por uma matriz simbólica comum, compondo desta maneira, um todo, possuidor de mecanismos que geram sentidos de pertencimento à determinado sistema religioso.

Outra constatação inicial para o desenvolvimento da análise é de que existe uma distribuição hierárquica entre estes santos. Em geral, os devotos possuem seus santos de preferência, seus padroeiros ou protetores. Mas isso não implica que ampliem seus atos devocionais e reforcem seus pedidos e promessas, de uma maneira complementar, a outros santos (sejam eles locais ou não; oficiais ou não).

Fazendo um recorte ainda mais minucioso, procurei manter tanto minhas observações empíricas quanto minhas análises teóricas, restritas ao campo católico. Mas deixo claro que sejam elas devoções intermediadas pela instituição religiosa ou praticadas de uma maneira mais “solta”, beirando a informalidade cotidiana das relações entre amigos ou conhecidos, as devoções a santos e almas benditas, são fenômenos presentes em diversas religiões do cenário nacional.

A opção pela centralização da análise no catolicismo, deve-se a alguns motivos: primeiro por ser a religião majoritária no campo religioso brasileiro e isto significa mais material para análise. Outro motivo, e tenho este como o principal, é o fato de que por trás deste processo que me proponha a estudar, existe todo um conjunto de ações sociais estratégicas e racionalizadas estabelecidas pelos salesianos da cidade. O estudo dessas estratégias pode ser útil no entendimento das relações simbólicas que existem entre fiéis e Igreja.

### **Padre Rodolfo Komórek**

A trajetória de Rodolfo Komórek no Brasil está bem documentada e isso é um fator bastante positivo para o desenvolvimento desta pesquisa já que meu objetivo principal é analisar a produção do santo a partir da relação dialética que existe entre a instituição religiosa e os devotos.

Em 1962, os salesianos de São José dos Campos deram início às atividades do tribunal diocesano cuja função era fazer a coleta de material e depoimentos de pessoas relacionadas ou que de alguma maneira tiveram contato físico ou devocional com Rodolfo Komórek para a instauração de seu processo de beatificação junto ao Vaticano. Com isso foi organizado um *corpus* documental sobre sua vida e feitos.

A idéia inicial para esta pesquisa era ter contato tanto com este conjunto de documentos quanto com os próprios textos do processo em si (refiro-me aos volumes enviados ao Vaticano). No entanto, como já indiquei, o acesso a ambos os materiais me foi negado por seus idealizadores com a justificativa de que qualquer coisa que fosse produzido a partir de uma pesquisa sobre o Pe. Rodolfo e que não tivesse caráter religioso poderia prejudicar o processo de sua causa no Vaticano.

Apesar de não concordar com este posicionamento da Igreja, tive que respeitar e me adaptar aos seus conformes. Desta maneira, além das entrevistas e da observação etnográfica dos rituais de devoção, optei também pela análise do material sobre o Pe. Rodolfo que é produzido pelos salesianos da cidade visando sua circulação entre os fiéis. Este material se constitui basicamente por biografias, revistas e folhetos informativos.

Nas décadas de 60 e início de 70, surgiram algumas das principais biografias do Pe. Rodolfo. A principal delas, tanto pela maior vinculação e circulação quanto pelo cuidado histórico com que foi escrita, chama-se “Uma Presença Entre os Pobres - Pe. Rodolfo Komórek” de autoria de Riolando Azzi (AZZI, 1981).

O autor tem formação de historiador e teólogo e possui uma extensa obra a respeito de religiosidade católica não institucionalizada. Seus textos tiveram muita relevância e exerceram grande influência sobre os estudos acadêmicos da área durante as décadas de 70 e 80, período de publicação de grande parte dos seus trabalhos.

Azzi contribui muito para o início do processo canônico do Pe. Rodolfo (do qual foi aluno no seminário de Lavrinhas) fazendo um trabalho de levantamento histórico bastante minucioso sobre sua vida pessoal e eclesiástica. Frequentou arquivos paroquiais, arquivos da Congregação Salesiana no Brasil e na Polônia, bem como dos seminários nos quais Rodolfo lecionou. O historiador também se valeu de inúmeros depoimentos de fiéis brasileiros e poloneses, incluindo entre eles, a irmã mais nova de Rodolfo, Wanda Komórek.

A biografia escrita por Riolando Azzi virou referência sobre os principais fatos da vida pessoal e eclesiástica de Pe. Rodolfo. Ela serviu (e serve) de base para as informações biográficas contidas em demais publicações religiosas como “santinhos”, folhetos e qualquer material sobre o padre, todos distribuídos pelos salesianos da cidade.

Michel De Certeau traça uma tipologia das hagiografias, gênero no qual, de certa maneira e guardando as devidas proporções, podemos encaixar o livro sobre Pe. Rodolfo. Vejamos algumas de suas palavras:

*“...Opera-se uma divisão. Por um lado a austeridade que, em matéria litúrgica, os padres e teólogos sempre opuseram à folclorização popular, transforma-se em exatidão histórica, forma nova do culto através da qual os clérigos prendem o povo à verdade. Por outro lado, da retórica dos sermões sobre os santos, passa-se para uma literatura devota que cultiva o afetivo e o extraordinário. O fosso entre as Biografias eruditas e as Vidas edificantes se amplia...”* (DE CERTEAU, M. 2002. Pág 268.)

Nos dias atuais, não penso que exista um fosso tão grande entre as biografias de santos e os textos que retratam vidas edificantes. Aliás, também não acho muito pertinente esta nomenclatura, ao menos quando aplicada a textos hagiográficos recentes. Quando atribuímos uma diferenciação tão demarcada entre o que é produção da instituição religiosa e o que vem de grupos de leigos, caímos no equívoco de se pensar uma religiosidade pura e erudita em contrapartida de uma popular.

A análise que faz De Certeau, se entendida sem exageros, ou seja, sem atribuir a esta diferença uma dicotomia tão marcante, pode nos ser útil no momento de uma interpretação mais cuidadosa deste tipo de literatura.

A preocupação que acredito haver por parte dos idealizadores de uma biografia mais intelectualizada, cheia de referências históricas, tida como oficial, é a de não cair em descrédito tanto com os fiéis mais ortodoxos quanto com membros da própria instituição religiosa.

Pensando desta forma, é compreensível que “*Uma Presença entre os Pobres*” seja um trabalho feito com extremo zelo no que diz respeito à confirmação documental dos episódios da vida de Pe. Rodolfo e confirmação testemunhal dos relatos de graças e milagres alcançados pelos fiéis através de sua intermediação. Há uma preocupação no texto de apresentar nomes de pessoas que deram testemunho sobre o padre ou seus milagres e citar datas, fatos históricos e documentos que confirmem estas afirmações.

Além da preocupação em não cair no descrédito, como dito acima, a forma de escrita mais racionalizada, calcada em citações e confirmações dos fatos, pode ser atribuída ao desejo que os especialistas do sagrado envolvidos com o processo canônico do Pe. Rodolfo, têm de não deixar que a devoção praticada pelos devotos escape das determinações que a Igreja estipula.

A biografia pode ser encarada com uma primeira tentativa efetiva de formalização da história de vida do santo e da devoção dedicada a ele. Na verdade, a formalização é um ato de codificação que nas palavras de Bourdieu é:

*“...uma operação de ordenação simbólica, ou de manutenção da ordem simbólica, que em geral compete às grandes burocracias estatais...”* (BOURDIEU, 2004. Pág 101).

Através do método histórico-crítico, a biografia prova a existência do santo (ou do candidato a santo), afastando-o dos domínios do lendário, da oralidade e das crenças não aprovadas pela instituição. É certo que há um limite epistemológico posto aqui. Já que estas biografias de santos são de origem religiosa (ao menos as que eu utilizo nesta pesquisa), pois mesmo se valendo de um método racional para sua elaboração, sua orientação maior é a Teologia, ou seja, uma ciência orientada por um conjunto de práticas e crenças cuja função, como escreveu Bourdieu, é o de tornar absoluto o relativo e legitimar o arbitrário (BOURDIEU, 1999).

Em outras palavras, o estudo científico a respeito da existência do personagem cuja santidade está em questão, de certa maneira, é o que possibilita que este personagem adquira uma existência histórica legítima perante os fiéis e também frente aos próprios especialistas do sagrado.

A publicação de uma biografia como a que foi escrita por Azzi sobre Pe. Rodolfo é importante na construção simbólica e social de um santo, pois, como foi mostrado, ela indica que Rodolfo Komórek realmente existiu e morou os últimos 25 anos no Brasil. Ela mostra também o que efetivamente ele fez em vida para que se almejasse hoje em dia um processo canônico visando sua beatificação e canonização.

Bourdieu teoriza, de forma mais geral, sobre esta função do texto publicado:

*“...a publicação é o ato da oficialização por excelência. O oficial é o que pode e deve ser tornado público, afixado, proclamado em face de todos...”* (BOURDIEU, 2004. Pág 103)

Concluimos então que a biografia do santo é uma história racionalmente construída delimitando quais informações podem e devem ser de conhecimento de todos. É uma história que se autodefine como verdadeira e que por isso, não deve ser questionada. Com esta afirmação, corre-se o risco de se deparar com uma contradição, no entanto, como foi dito, há um limite epistemológico para este tipo de texto. Os próprios objetivos da instituição religiosa não englobam a idéia de se criar um texto historiográfico sobre a vida de Pe. Rodolfo. Dizemos que há um procedimento crítico por trás desta reconstrução histórica da vida de Pe. Rodolfo porque existe uma sistematização e seleção das fontes utilizadas, há uma preocupação com o contexto histórico em que viveu o personagem.

Muito mais pode ser refletido aqui. As análises mais atentas dos textos sobre Pe. Rodolfo serão feitas mais à frente. Pensar o lugar de um texto hagiográfico no processo de produção de um santo como a primeira tentativa de se instituir uma padronização e estabelecer um controle sobre determinada prática devocional é um caminho legítimo da análise e bastante elucidativo se considerarmos os objetivos mais abrangentes desta pesquisa.

### **A História do “Padre Santo”**

O Padre Santo, como Rodolfo é conhecido em São José dos Campos atualmente, nasceu em 1890 na cidade de Bielsko, atualmente localizada em território

pertencente à Polônia. Foi o terceiro filho de uma família numerosa e de tradição católica. Possuía sete irmãos e, dentre estes, foi o único que seguiu carreira religiosa (para felicidade de sua mãe que, segundo a biografia escrita por Azzi, desejava muito que ao menos um dos filhos enveredasse por este caminho).

Quando em 1962 foi instaurado o tribunal diocesano visando à abertura de seu processo canônico, alguns de seus documentos pessoais como certidão de nascimento, de batismo e de consagração sacerdotal, foram recolhidos e organizados por uma comissão formada pela diocese de Taubaté (a qual pertencia, na época, a cidade de São José dos Campos). A partir deste conjunto de documentos e dos inúmeros relatos colhidos tanto no Brasil como na Polônia, criou-se uma biografia formalmente admitida como “oficial”. Esta biografia fez parte da etapa diocesana (local) do processo enviado ao Vaticano em 1968.

Muitos fatos a respeito da vida de Rodolfo Komórek estão bem documentados. Isso facilitou a ação padronizadora feita pela biografia. O que ela diz costuma ser recebido sem muita contestação, já que há confirmação destas informações. Este fato pode servir como um primeiro indicador de que no caso da devoção ao Pe. Rodolfo, os bens simbólicos produzidos e distribuídos pela instituição religiosa são bem aceitos entre os leigos.

Os trabalhos de popularização, legitimação e conseqüentemente, de oficialização da história de vida de Pe. Rodolfo e também do culto religioso a ele rendido, são feitos em diferentes instâncias. As estratégias da Igreja são variadas.

Atualmente, no Vaticano, há uma tendência em valorizar o exemplo de vida dos santos e a heroicidade religiosa de seus atos, e não apenas sua capacidade em conceder graças e operar milagres. Um exemplo disso é a reforma empreendida por João Paulo II no processo institucional de produção de santos. Em 1982, o ex-Pontífice reduziu para um o número de milagres necessários para beatificar um venerável ou para canonizar um beato (RODRIGO, 1988). Esta tendência surgiu pelo fato de que o santo aparece (aliás, sempre apareceu) no imaginário do fiel muito mais como taumaturgo do que como um exemplo de perfeição cristã (SILVEIRA, 1978; AZZI, 1978.). O catolicismo devocional, ou seja, o que é focado no pragmatismo do milagre, em muitos casos, é acusado de caminhar pelos domínios dos sortilégios e da magia.

Voltando à vida do padre, ouvi muito se dizer nas entrevistas de campo que Rodolfo desde pequeno manifestava desejo por seguir a vida sacerdotal, e que mesmo quando criança já era um exemplo de bom cristão.

Informações como estas são muito difíceis de precisar a origem. Tudo nos leva a crer que são disseminadas a partir dos meios religiosos já que uma das exigências básicas para que alguém seja considerado santo é este ter vivido com total coerência as práticas ditadas pelo Evangelho. Ou seja, se Rodolfo desde pequeno manifestava a vontade de se tornar sacerdote, isto revela que sempre quis estar mais próximo da dinâmica da religião e consequentemente, também da divindade.

No ano de 1909, então com 19 anos de idade, ingressou no seminário de Weidenau, Polônia. A ordenação sacerdotal ocorreu em julho 1913. Concluído os estudos e ordenado sacerdote, desempenhou a função de pároco em várias cidades polonesas até o desenlace da Primeira Guerra Mundial.

Com o início dos conflitos pediu permissão aos seus superiores religiosos para ser liberado de suas funções paroquiais com a intenção de se tornar capelão do exército Austro-húngaro. Seu pedido foi atendido e durante todo o conflito, Rodolfo desempenhou funções de sacerdote nos hospitais militares e no front de batalha atendendo aos feridos. Ganhou várias condecorações do governo Imperial Austro-Húngaro e também da Cruz Vermelha por suas atividades neste período, sendo que no desempenho de sua última missão (faltando poucos meses para o fim do conflito) acabou caindo prisioneiro dos italianos. Permaneceu preso junto com os demais soldados durante mais de um mês na cidade de Trento.

Em 1922, Rodolfo ingressou como aspirante salesiano em Oswiecim, Polônia. Desejava pertencer a esta jovem congregação fundada por São João Bosco para se tornar “missionário entre os selvagens”, expressão esta encontrada em algumas publicações sobre sua vida (AZZI, 1964; LIMA, 1972.).

Vale lembrar que neste momento ainda é grande o fluxo de padres missionários europeus que rumam para diversas nações com dois objetivos claros: desenvolver trabalhos de evangelização junto a sociedades indígenas e agrárias e romanizar o clero que carecia de padres bem formados na Teologia conservadora definida no Concílio do Vaticano I.

Em 1924, Pe. Rodolfo acaba sendo enviado ao Brasil para atuar como missionário na colônia polonesa na cidade de Dom Feliciano no Estado do Rio Grande do Sul. Dois anos após iniciar suas atividades nesta localidade, pede aos superiores de sua congregação religiosa para fazer seus votos perpétuos. No entanto, por prudência, foi determinado que mais uma vez fizesse votos trienais visando uma maior reflexão sobre se realmente desejava continuar na congregação. Aqui fica uma lacuna que não conseguiu apurar. Qual o motivo dessa negação? Membros da Igreja não explicam direito este episódio, dizem que a negação foi por pura prudência.

Talvez a ausência desta informação seja estratégica. Quem sabe ela não esteja ocultando algum tipo de empecilho para o processo formal de beatificação. O silêncio parece-me bastante significativo e é passível, se não de ser estudado, ao menos de servir como fonte para possíveis especulações.

Em 1929, Rodolfo insiste em realizar os votos perpétuos e por isso é enviado para o cargo de vigário do Santuário de Maria Auxiliadora em Niterói. Nesta cidade ficaria em contato mais constante com o modo de vida e a rotina salesiana.

Feito seus votos finais, ficou à espera de que em alguma paróquia salesiana surgisse uma vaga para que pudesse efetivamente exercer suas funções de sacerdote. Foi então, no ano de 1934, que sua chance apareceu. Ao vagar um cargo de pároco na cidade de Luís Alves em Santa Catarina para lá foi enviado. No entanto, Pe. Rodolfo durou pouco nesta função. Isso não por incompetência ou incompatibilidade com as atividades que deveria desempenhar, mas porque teve que substituir, em caráter de emergência, o padre confessor do aspirantado salesiano da cidade de Lavrinhas, SP, que havia falecido. Mais uma vez deveria se mudar. Tornou-se confessor e professor tanto dos seminaristas quanto dos padres que estudavam filosofia.

Após um exame de rotina, já no ano de 1940, Pe. Rodolfo recebeu o diagnóstico positivo para a Tuberculose, doença que na época não possuía remédio eficaz, apenas podia ser controlada com intenso repouso, alimentação especial e com a ajuda do clima. São José dos Campos, devido ao clima ameno e ao ar puro (infelizmente este quadro teve fim a partir da década de 1960), era então umas das cidades de tratamento desta doença e para lá foi enviado no início de 1941 com o objetivo de se tratar.

A recomendação dos médicos era para que se mantivesse em repouso absoluto devido ao estado em que a doença se encontrava. Mas durante todo o tempo em que viveu na cidade se ocupou com diversas atividades sacerdotais ignorando estas recomendações. Isso é comprovado por muitos relatos e documentos:

*“...ele[Pe. Rodolfo] tinha uma característica: andava a pé por toda a cidade. Ia até as pessoas porque na época São José era cidade de tuberculoso, era uma cidade para a cura dessa doença. Existiam os sanatórios para onde iam as pessoas com dinheiro e que podiam pagar os custos. Mas tinham também os mais pobres que acabavam indo parar nas pensões de tuberculosos que existiam aos montes.*

*Os doentes dificilmente saíam de suas pensões. Ficavam muito nas varandas, nas janelas. Os médicos então iam visitar estes pensionatos e os sacerdotes também iam, Pe. Rodolfo era um deles...ele peregrinava pela cidade inteira para ir até as pensões dar o apoio espiritual para os doentes, só que ele não podia ficar andando, tinha que fazer repouso, era um milagre que ficou tanto tempo doente e desempenhando esta função...”* (Ângela Savastano, 73 anos, folclorista e cientista social. Entrevista concedida em 27/07/2005.)

Ou ainda:

*“Pe. Rodolfo estava sempre caminhando....eu era pequena na época mas me lembro bem um dia que estava olhando pela janela de minha casa e vi ele passando lá na rua...ia em direção ao centro da cidade, provavelmente ia visitar alguma pensão de tuberculoso. Ninguém nunca entendeu como um homem que os médicos diziam ter apenas alguns meses de vida por causa da doença, viveu tanto tempo e fazendo este tipo de serviço...só*

*podia ser uma pessoa muito abençoada...*” (Carmen dos Santos, 67 anos, aposentada. Entrevista concedida em 16/05/2005).

Como ficará mais claro no próximo capítulo, um dos feitos de Pe. Rodolfo eleito pelos fiéis como uma das grandes evidências de sua santidade é sua própria existência enquanto tuberculoso. Na Casa das Relíquias, um dos objetos mais importantes expostos é uma chapa de radiografia dos pulmões doentes de Pe. Rodolfo. Um dos padres salesianos da cidade explica sua função:

*“a radiografia está aí para todo mundo ver em que situação se encontravam os pulmões do Pe. Rodolfo nos últimos anos de sua vida. Segundo a medicina, é impossível que alguém com uma capacidade pulmonar tão comprometida como estava a do Pe. Rodolfo, consiga andar o tanto que ele andou ou fazer os atos de autoflagelação que ele sempre fez.”* (Antônio Corso, Pe. Salesiano e postulador da causa de Pe. Rodolfo Komórek, entrevista concedida em abril de 2005)

Pe. Rodolfo acabou falecendo vitimado pela doença em 1949, ou seja, cerca de nove anos após tê-la diagnosticado. Tanto as biografias quanto os relatos que recolhi alegam que padre Rodolfo já era considerado um santo ainda em vida. Pessoas mais velhas que o conheceram dizem que por onde passava deixava a impressão de ser uma alma iluminada e santa. Um ex-seminarista de Lavrinhas, que foi aluno do Pe. Rodolfo, alegou que depois que ele saía de determinado ambiente, às vezes deixava um leve cheiro de flores no lugar, indicativo muito comum da presença de santidade, segundo histórias de muitos santos.

No entanto, os depoimentos são mais contundentes e as histórias são mais ricas quando se referem ao período em que Rodolfo viveu em São José dos Campos. Isso fica evidente se lembramos que foram membros da Casa Salesiana desta cidade que tiveram a iniciativa de iniciar o processo canônico. Padre Rodolfo não foi pároco nesta última cidade por onde passou. Viveu prestando consolo e serviços espirituais para os doentes dos

inúmeros sanatórios e pensões de tuberculosos. Esporadicamente celebrava missas quando era convidado.

### **Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico**

Como foi dito, Pe. Rodolfo Komórek não é o único personagem do imaginário religioso de São José dos Campos que recebe devoções. Mais uma vez reitero que o objeto central deste estudo é a produção social de um santo católico e que para efetuar esta análise, escolhi o caso de Rodolfo Komórek como referência central. Estas outras devoções que descreverei de forma mais sintética, servem apenas como complemento para se alcançar uma conclusão mais satisfatória e abrangente já que estou tratando de um fenômeno bastante importante e comum na prática do catolicismo.

A história de Madre Maria Teresa do Jesus Eucarístico possui algumas semelhanças com a do Padre Rodolfo. Além de ter pertencido ao clero, também foi para São José dos Campos com o objetivo de se tratar da Tuberculose. Somente com estes dois fatores poderíamos agrupar os dois personagens num mesmo quadro geral de análise, em contrapartida aos outros dois que falarei mais adiante.

Entretanto, mais um evento os aproxima analiticamente. Assim como ocorre com Pe. Rodolfo, Madre Maria Teresa possui um processo canônico tramitando no Vaticano. É um processo bem mais recente do que o do Pe. Rodolfo, tendo sua etapa diocesana iniciada em fins da década de 1990. No ano de 2001, esta etapa foi concluída e o material produzido (biografia da Madre, depoimentos sobre sua personalidade e seus feitos, bem como o conjunto de seus escritos) foi enviado ao Vaticano para a avaliação da Congregação Para as Causa dos Santos.

O processo foi aceito e por isso, atualmente Madre Maria Teresa goza do status de “serva de Deus”. Depois do Concílio Vaticano II, a orientação para os postuladores e demais interessados em “produzir” santos era para que privilegiassem pessoas voltadas profundamente para preocupações espirituais e que fossem comprovadamente praticantes exemplares de ações cristãs (viver de acordo com o que prega o Evangelho) (RODRIGO, 1988.).

Isso de certa forma é o mesmo que dizer para que as atenções sejam focadas de forma mais contundente aos membros da própria Igreja, afinal, estes se propõem a uma vida dedicada ao sacerdócio e a passar sua existência de forma mais coerente possível dentro de um sistema filosófico e moral específico. No entanto, se fizermos um balanço do papado de João Paulo II, perceberemos certa contradição nestes preceitos conciliares, afinal, Karol Wojtyła foi o Papa que mais canonizou na longa história da Igreja de Roma e dentre essas canonizações, muitos leigos estão no meio. Ao ser questionado a respeito deste aspecto do último papado, o Pe. Salesiano Antônio Corso disse a seguinte frase:

*“... mas é uma maravilha o que nosso Santo Padre anda fazendo, este número grande de canonizações mostra que a Igreja esta reconhecendo a santidade do povo...”* (Padre Antônio Corso, postulador da causa canônica de Pe. Rodolfo Komórek. Entrevista concedida em 20 de fevereiro de 2005).

Estes pontos carecem ainda de uma reflexão mais atenta. Isso será feito no quinto capítulo. Por hora voltemos às determinações do último Concílio e às implicações que essas regras geram ou que possam gerar para os casos aqui em estudo.

Esta mudança determinada pelo Concílio Vaticano II tem uma lógica interna de atuação, já que até então, muitos eram os santos de existência duvidosa, alguns até baseados em histórias míticas e lendárias. Durante o período do Concílio, santos que não tinham sua existência comprovada historicamente foram cassados e tiveram seus nomes cortados dos registros eclesiásticos.

Tendo este contexto por trás, o fato de tanto o Padre Rodolfo quanto Madre Maria Teresa terem feito parte de congregações religiosas os coloca numa situação privilegiada sob os olhos da Igreja. Mais à frente mostrarei que, em ambos os casos, estamos diante de modelos de santos católicos bastante comuns.

A segunda semelhança entre os dois é o fato de terem sido tuberculosos, motivo pelo qual os levou a se tratarem na cidade de São José dos Campos. A doença e a condição que ela suscita, cria uma identificação associativa entre os dois personagens e entre estes e seus fiéis (não só tuberculosos). Por sua vez, os fiéis associam-se entre si tendo como canal

de ligação estes personagens e, conseqüentemente, as práticas devocionais a eles rendidas. No terceiro capítulo, onde vou destinar mais espaço para a análise etnográfica das devoções, aprofundarei mais a questão das relações sociais que surgem a partir de práticas religiosas.

Essas cadeias associativas acabam por gerar uma representação eficaz e coletiva de determinadas características de cada santo. Nos casos que estão sendo discutidos aqui, a doença em comum permite que seja atribuído aos dois personagens uma especialidade simbólica parecida e que atende a uma demanda prática da população local.

Em outras palavras, São José dos Campos era uma cidade utilizada para o tratamento da Tuberculose. Os tuberculosos que nela se tratavam em grande parte dos casos não podiam nem sair dos sanatórios ou pensões em que viviam devido à debilidade de suas capacidades pulmonares. Sacerdotes que pudessem ficar indo a estes lugares visando o auxílio espiritual desses doentes eram poucos. Portanto, podemos associar a cidade, no começo do século XX, a um lugar no qual a morte está presente constantemente gerando um medo e uma repulsa por parte de moradores tanto da própria cidade quanto das vizinhas. Ângela Savastano, a folclorista cujo trecho de sua entrevista foi citado algumas páginas atrás, conta um fato interessante sobre o que estou dizendo:

*“...era engraçado ver o trem parado na estação daqui de São José. As pessoas de outra cidade que passavam por aqui cobriam o nariz e a boca com lenço achando que desta forma evitariam o contágio pelo bacilo da Tuberculose” (Ângela Savastano, 73 anos, folclorista e cientista social. Entrevista concedida em 27/07/2005.)*

A cidade de Campos do Jordão, que também foi estação climatéria de tratamento da Tuberculose na primeira metade do século XX, possuía este mesmo estigma como bem indicou um informante nascido lá.

Pensando São José dos Campos segundo este quadro, é bastante revelador quando observamos que nas publicações sobre o Pe. Rodolfo sempre aparecem histórias sobre tuberculosos que eram atendidos por ele nestes lugares de onde não podiam sair,

alguns até no leito de morte e acabavam curados após terem se confessado com Pe. Rodolfo ou sidos tocados por ele. Mesmo hoje em dia, com a existência de inúmeros tipos de antibióticos e diferentes formas de tratamento desta doença, estas curas já poderiam ser caracterizadas como milagres.

Madre, por sua vez, além de ir com algumas outras freiras aos diversos sanatórios e pensões, como fazia Pe. Rodolfo, também se dedicou ao cuidado físico dos tuberculosos mais pobres. A congregação religiosa que fundou nasceu exatamente com o intuito de se dedicar exclusivamente ao cuidado de doentes e da administração de sanatórios, asilos e hospitais.

A doença em comum também gera uma situação de sofrimento semelhante. Podemos inclusive entender esta situação como um martírio, no sentido católico do termo. Penso aqui em martírio não somente pelo sofrimento físico em si que a doença causa, mas principalmente pela forma como este sofrimento foi percebido e vivenciado por cada um. Pe. Rodolfo procurava não se queixar de dores ou cansaço quando a caminhada se tornava quase que impossível. As biografias dizem que nestas situações nunca se revoltava, buscava sempre refúgio na oração (AZZI, 1964; LIMA, 1972.).

Por sua vez, Madre Maria Teresa, era bem humorada, procurava ver seu sofrimento de uma forma otimista, entendendo aquela situação adversa como parte dos planos de Deus. Segue um trecho de uma das entrevistas feitas com uma freira pertencente à mesma congregação religiosa que pertenceu a Madre, que comprova esta sua característica:

*“... A Madre estava sempre sorrindo, sempre gargalhando. Não deixava ninguém ficar triste. Quando problemas mais sérios apareciam, seu conselho era para que procurasse consolo espiritual na oração e na Eucarística...”* (Irmã Domitila de Jesus Hóstia, freira da Congregação Pequenas Missionárias de Maria Imaculada, 85 anos. Entrevista concedida em julho de 2005.).

Por hora voltemos à história da Madre. Nos próximos capítulos discutiremos as relações simbólicas que se estabelecem entre divindades e entre os devotos dessas divindades.

### **Pequena Missionária**

Os fatos narrados aqui estão baseados, assim como no caso do padre Rodolfo, nos depoimentos que recolhi durante a pesquisa de campo junto a algumas irmãs da Congregação das Pequenas Missionárias. Tive como base também algumas informações mais factuais contidas na biografia da Madre, escrita em 1996 pelo frei franciscano Patrício Sciadini, e outras, presentes na publicação trimestral chamada “*Tempo Eternidade*”, cujo objetivo é exatamente manter informados os fiéis a respeito do processo canônico da Madre. Infelizmente, consegui poucos exemplares desta publicação, não por falta de colaboração das freiras, mas por sua pequena tiragem.

A história de Maria Teresa de Jesus Eucarístico confunde-se com a história da congregação religiosa que fundou em 1932 na cidade de São José dos Campos, as “Pequenas Missionárias de Maria Imaculada”. Como já dito acima, ela se enquadra com perfeição num dos modelos mais comuns de santidade presente no santoral da Igreja: os fundadores de ordens e congregações religiosas.

Nascida em 1901 na cidade de São Paulo, Dulce (seu nome de batismo) era a filha caçula de uma família de cinco irmãos. Estudou para ser professora e aos vinte e um anos de idade, quando se formou e foi iniciar o exercício do magistério, descobriu que estava tuberculosa. Recebeu então recomendações médicas para que se mudasse para uma cidade climatérica com o intuito de se tratar. Devido à proximidade com São Paulo, a cidade escolhida foi São José dos Campos.

Em 1922, chegou à cidade junto com sua mãe e irmão e alugou uma casa para ficar durante o tratamento. Sua família possuía algumas posses e, por isso, não precisou residir em pensionatos para doentes cujas condições de higiene eram bastante precárias.

Criou vínculos de amizade com outras doentes e resolveu montar uma casa de morada em conjunto com mais duas amigas. A idéia era atender pessoas sem muitas condições financeiras para se manterem em outros pensionatos ou sanatórios. Segundo a

biografia escrita pelo frei Sciadini intitulada “Ser Pequena Para Ser Grande” (SCIADINI, 1996.), este pensionato adquiriu caráter de obra assistencial e por isso, começou a receber apoio da diocese de Taubaté, a qual a cidade de São José dos Campos pertencia.

Dulce nasceu numa família tradicionalmente católica, e no período em que esteve se tratando em São José dos Campos, manteve boas relações com os padres que se dedicavam ao ato de levar consolo espiritual aos doentes internados em sanatório ou residentes dos pensionatos. Logo conheceu o padre Ascânio Brandão e Dom Epaminondas, o Bispo da Diocese de Taubaté.

A obra assistencial de Dulce e suas companheiras cresceu e em 1931 criaram um asilo. O grupo de Dulce, pretendendo se tornar uma entidade civil, criou a “Associação de Maria Imaculada” com o objetivo de administrar o asilo, cuidar dos doentes e fazer visitas a outros sanatórios e pensionatos da cidade.

No ano de 1934, Dom Epaminondas que já sabia do desejo de Dulce de se tornar Carmelita, deu estímulo e a apoiou no ato de criar sua própria congregação religiosa a partir da Associação Maria Imaculada. Dulce começou então a escrever o estatuto sob a supervisão do bispo e finda esta tarefa, enviou o documento ao Vaticano. Finalmente no ano de 1936 veio a aprovação do Papa ocorrendo assim, a ereção canônica, ou seja, a validação religiosa da nova congregação.

No início eram apenas três irmãs mais os funcionários dos asilos e sanatórios que administravam. Atualmente a congregação está presente em mais de dez cidades brasileiras e também na cidade de Lisboa em Portugal.

A Congregação das Pequenas Missionárias nasceu com a intenção única de se dedicar ao cuidado dos doentes. Com o crescimento das obras assistenciais apareceu a necessidade de formar mais profissionais capacitados na área de saúde. Para suprir esta carência, em 1956 a Congregação fundou em São José dos Campos a “Escola de Enfermagem Dom Epaminondas”. Esta foi a última grande obra da Congregação sob a liderança da Madre Maria Teresa que faleceu em 1972. Atualmente, existem alguns hospitais e orfanatos sob a administração das irmãs.

Narrados estes fatos, novamente podemos voltar a pensar em algumas semelhanças estruturais marcantes com a história do Pe. Rodolfo. Estas semelhanças constituem rico material para se efetuar uma análise comparativa com o intuito de

compreendermos o processo de surgimento da devoção bem como as estratégias empreendidas pelos diferentes grupos envolvidos na tentativa de controle simbólico desta.

A devoção dedicada a cada um desses personagens apresenta características próprias, mas os mecanismos que se valem os fiéis e principalmente, o clero, no controle destas devoções são sempre muito parecidos tornando assim legítimo o estudo comparativo. Voltaremos a estas comparações nos próximos capítulos.

### **Maria Peregrina e o Desconhecido**

Se Pe. Rodolfo Komórek e Madre Maria Teresa apresentam homologias na estrutura de suas histórias de vida e também na forma de devoção que recebem, na cidade de São José dos Campos, existem outros dois personagens aos quais se destinam rezas e pedidos e que também podem ser agrupados. São dois mendigos: Maria Peregrina e o Desconhecido.

Pelo pouco que se sabe sobre esses dois, fica difícil construir uma cronologia clara e determinar com precisão como e por que surgiram cultos dedicados a eles. Caso eles fossem os objetos centrais desta pesquisa, seria dedicado mais tempo ao longo da etapa de pesquisa de campo para a análise e observação destas devoções.

Os procedimentos metodológicos também seriam diferenciados já que, no caso de Pe. Rodolfo e também de Madre Maria Teresa, além dos relatos de fiéis a respeito desses personagens e das devoções rendidas a eles, há também uma grande produção intelectual sobre suas vidas e feitos, fruto principalmente da instauração dos respectivos processos canônicos formais.

Portanto, nos primeiros dois casos descritos, com relação ao surgimento e desenvolvimento do mito e da crença, há uma congruência entre a tradição escrita, que se pretende formal e legítima por pertencer aos domínios da instituição religiosa, com uma tradição oral, de domínio dos fiéis e que faz a ponte de ligação entre a realidade contextual destes com a matriz mítica e geradora de referências simbólicas que alimentam o imaginário religioso dos mesmos.

No caso do Desconhecido é tarefa complicada até mesmo determinar uma mitologia mínima para se entender o seu culto e suas habilidades sobrenaturais e

milagrosas. O que consegui, colhendo alguns depoimentos, foram poucos fragmentos de histórias, bastante legítimos de serem analisados de forma mais atenta, mas que, como explicado, por não ser o centro de minhas atenções, acabei por não o fazer.

Dependendo dos aspectos simbólicos que consideramos, os dois são bastante diferentes dos primeiros apresentados, ou seja, tanto as histórias sobre Maria Peregrina quanto sobre o Desconhecido transitam entre o campo religioso e algo que pejorativamente é chamado de folclórico, e que aqui podemos chamar de mítico/lendário.

São considerados personagens de crenças populares. Ao menos, esta é a visão que pessoas da Igreja e católicos leigos mais ortodoxos possuem. No entanto, olhando por outro prisma analítico, tendo uma perspectiva histórica do fenômeno da santidade, poderíamos facilmente encaixar os dois personagens em modelos existentes de mártires ou santos (oficiais ou não-oficiais), identificando suas principais histórias com alguns tropos narrativos muito comuns no fenômeno da santidade.

Aparentemente o vazio que existe por trás dessas devoções, mesmo sem uma mitologia institucionalmente determinada e ordenada, pode-se revelar um rico objeto de estudo para a compreensão dos mecanismos sociais de simbolização que os fiéis acionam na prática de contato com os mortos.

Vejamos o que se sabe sobre os dois para depois, se possível, indicar algumas questões.

Não existe documentação histórica oficial sobre Maria Peregrina ou sobre o Desconhecido, aliás, existem apenas os registros dos cemitérios onde estão enterrados, mas estes não fornecem nenhum tipo de informação extra já que os dois foram encontrados mortos sem documentação alguma.

Para conhecermos um pouco mais sobre a vida desses dois personagens teremos que nos basear apenas nas versões dos relatos existentes, ou seja, nos depoimentos de fiéis que cultuam estes personagens. Isso já nos permite levantar um primeiro pressuposto sobre a origem dos cultos em contraposição aos cultos dedicados ao Pe. Rodolfo e a Madre Maria Teresa.

Sobre Maria Peregrina existem alguns eventos de sua história aceitos como verídicos por boa parte dos devotos, ou seja, algumas histórias que não possuem variações substanciais nos diferentes discursos. Ela era negra e alta, considerada uma “mulher

grande”. Em vida era conhecida como “Nêga do Saco”. Ficava durante o dia perambulando pelo bairro de Santana, região de grande migração mineira da cidade. De noite dormia embaixo de uma figueira, fizesse frio, calor ou chuva. Não possuía muitos pertences, apenas a roupa do corpo e um saco cheio de latas pequenas que carregava equilibrando na cabeça.

Muitas são as histórias sobre a origem de Maria Peregrina, as mais comuns dizem que ela nasceu em alguma cidade do sul de Minas Gerais e que era professora formada tendo iniciado a vida de mendicância devido a uma praga rogada por sua mãe.

Uma outra versão desta mesma história diz que Maria Peregrina sonhava em ser professora, mas havia sido amaldiçoada por ter batido em sua mãe quando jovem. Ainda nesta história, mas com um pouco mais de detalhes, Maria desejava ser professora, só que havia imposto a si mesma esta vida de mendicância e peregrinação por ter batido na mãe. Independente das versões, o núcleo é sempre a idéia da agressão à própria mãe. A referencia principal é com certeza a violação do Quinto Mandamento.

Sobre seu cotidiano também existem várias histórias e episódios curiosos. Alguns devotos dizem que Maria Peregrina passava os dias a mendigar de casa em casa, outros que ela ia pedir em casas específicas cujos donos já a conheciam. Muitas pessoas com quem conversei a respeito de Maria Peregrina disseram que a conheciam e que sempre lhe davam comida ou um copo de café. No entanto, o que não faltam são histórias de maus tratos, insultos e brincadeiras de mau gosto que era obrigada a enfrentar pelo fato de ser mendiga, mulher e negra. Os meninos eram seus principais algozes. Estes a insultavam, atiravam-lhe pedras ou davam-lhe estilingadas. No entanto, nunca reagia limitando-se a fugir ou pedir ajuda.

Maria Peregrina morreu em 1968 de causas naturais. Foi achada morta numa estrada de terra. Acabou sendo enterrada no cemitério municipal localizado naquele mesmo bairro em que vivia. Como não possuía documentos e não havia notícias de parentes, recebeu uma sepultura simples, a mesma dada aos indigentes.

Alguns meses depois de sua morte, uma moradora daquela região da cidade chamada Maria do Carmo procurou a administração do cemitério e comunicou que pagaria um pedreiro para que este construísse um túmulo melhor e mais bonito para Peregrina. Era o pagamento de uma graça recebida em decorrência de uma promessa feita. Muitos fiéis

entrevistados para esta pesquisa confirmaram a história e o nome desta suposta “primeira” devota, no entanto, não consegui localizá-la. Acredita-se que se mudou da cidade ou que já tenha falecido.

Conversando com algumas pessoas “mais antigas” (na expressão dos próprios moradores do bairro de Santana) que conheceram pessoalmente Maria Peregrina, percebemos alguns rumos que o mito foi tomando. Mesmo quando não concordam entre si, seja na precisão de uma data ou quanto à veracidade de um episódio isolado, todos afirmam que mesmo ainda viva, Maria Peregrina já fazia seus milagres (ou ao menos coisas sem explicação plausível).

O quarto e último personagem do campo devocional da cidade, ironicamente é conhecido como “Desconhecido”. A análise da devoção rendida a ele só pode ser feita a partir das observações etnográficas feitas junto a seu túmulo.

Das pessoas entrevistadas (devotos, coveiros e demais funcionários do cemitério), praticamente nada pode ser apurado sobre sua vida. Existem apenas duas informações concretas sobre o Desconhecido: sabe-se que foi encontrado morto num terreno baldio no ano de 1964 e que foi enterrado como indigente no cemitério municipal central (local onde também estão os jazigos originais do Pe. Rodolfo e de Madre Maria Teresa).

A devoção ao Desconhecido, juntamente com a que é rendida à Maria Peregrina, possui um caráter mais pragmático. Aliás, a literatura antropológica voltada à compreensão de temas análogos, atribui algumas características próprias a esta modalidade de catolicismo. O pragmatismo das intenções na relação com o santo é uma delas (SILVEIRA, 1978; ZALUAR, 1982, 1983; MULS, BIRCHAL, 1992; CALÁVIA SAEZ, 1996; MELLO, 2000; VILHENA, 2004).

Seu culto visa quase sempre à mudança prática e imediata de algum aspecto da realidade. Não há por trás desta devoção uma Teologia da prática religiosa. A instituição religiosa não se manifesta sobre ela, a não ser para difamá-la e negar sua legitimidade e não necessariamente sua eficiência (BRANDÃO, 1980).

A própria forma como os fiéis se referem a estes personagens é diferente.

Para os fiéis (principalmente católicos), o Desconhecido é eminentemente uma “alma bendita”. Na hierarquia celeste, ele se encontra numa posição superior às das almas

ordinárias. Mas está abaixo dos outros seres divinos como os anjos, santos e também dos santos não-oficiais como o Pe. Rodolfo.

Uma resposta para o porquê desta hierarquização está na presença ou não da ação institucional num caso ou no outro. A Igreja, mesmo não considerando (ainda?) Pe. Rodolfo e Madre Maria Teresa como santos, perpassa por suas vidas e estrutura seus cultos.

Os cultos dedicados tanto à Maria Peregrina quanto ao Desconhecido, creio, podem ser compreendidos de forma mais eficaz quando classificados como cultos às almas. Este é um fenômeno bastante comum no catolicismo e de maneira geral, em todo o campo religioso brasileiro.

Oscar Calávia Saez (CALÁVIA SAEZ, 1996.) e Maria Angela Vilhena (VILHENA, 2004.), em suas pesquisas, defendem a idéia de que o contato com os mortos, bem como o culto dedicado a estes, mais do que característicos de sistemas religiosos específicos, são partes integrantes da própria estrutura social brasileira. No entanto, esta é uma outra discussão dotada de particularidades e que demanda grande empenho. Por hora paro por aqui para poder, no próximo capítulo, continuar minha análise sobre a produção social do santo.

## Capítulo 2 - O Santo no Relato dos Fiéis e o Surgimento das Devoções

Agora que Pe. Rodolfo e os demais santos de São José dos Campos já têm suas histórias conhecidas pelo leitor, dedicar-me-ei, neste capítulo, principalmente às análises mais específicas visando mostrar como a santidade e a personalidade do santo são construídas a partir dos diversos relatos dos fiéis. Depois, tentarei mostrar, sob a luz de algumas teorias formuladas por outros pesquisadores, como o culto ao Pe. Rodolfo e também aos outros personagens do imaginário religioso de São José dos Campos, surgiu e se desenvolveu.

As muitas versões de histórias sobre a vida ou os feitos dos santos que são cultuados por católicos, independentes de terem sua origem na tradição oral ou na produção oficial da instituição católica, possuem uma matriz comum. Faço esta afirmação a partir da idéia da existência de uma “cultura bíblica” formulada por Otávio Velho (VELHO, 1995.), que nada mais é do que uma espécie de matriz simbólica ou um “pré-texto”, como diz o autor, cuja função é servir de referência para se pensar as experiências vividas cotidianamente num contexto específico. Esta relação que há entre os fatos e eventos sociais com este pré-texto, ou melhor dizendo, com esta “cultura-bíblica”, é o que revela o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social (VELHO, 1995. Pág 37).

Carlos Alberto Steil também se apropria deste conceito em seu estudo sobre o santuário do Bom Jesus da Lapa na Bahia (STEIL, 1996), só que ao invés de “cultura bíblica”, refere-se a esta matriz simbólica como “cultura bíblico-católica”. Mudança sutil, mas significativa, já que o objeto de seu estudo é a compreensão do surgimento de um santuário católico. O caso da devoção ao Pe. Rodolfo é bastante comum na dinâmica do campo religioso católico e devido a isso, pode ser pensado dentro desta chave explicativa elaborada por Velho e desenvolvida por Steil. Vejamos porque podemos pensar a devoção ao Pe. Rodolfo como um caso típico de devoção católica.

No santoral católico oficial a presença mais comum é a de personagens que pertenceram ao clero. Durante todo o século XX, a grande maioria das pessoas beatificadas e canonizadas pela Igreja era formada por padres ou freiras.

A devoção ao Pe. Rodolfo é um fenômeno com duas fortes matrizes: uma eminentemente religiosa, estimulada pelo clero da cidade, mais especificamente pela Congregação Salesiana que cuida do processo canônico; e outra de caráter mais heterodoxa, de domínio dos leigos. Estas duas fontes de origem são complementares e de certa forma, uma se alimenta da outra.

O que desejo agora é, a partir de fragmentos de algumas histórias e relatos, mostrar como, no caso da devoção ao Pe. Rodolfo, a santidade foi e continua a ser construída pelos fiéis leigos. Depois, mais à frente, focar-me-ei no modo como a Igreja tenta em vários momentos (re) construir o mito se apropriando para isso de elementos simbólicos oriundos dos meios leigos e adaptando-os conforme seus interesses e necessidades.

Inúmeras são os episódios da vida do Pe. Rodolfo narrados pelos fiéis e que são passíveis de interessantes análises. Fiz uma pequena seleção do que acredito poder ilustrar bem meu ponto de vista com relação à produção do santo. O tipo de interpretação que procurarei empreender tem inspiração num apontamento que fez o antropólogo Oscar Calávia Sáez em seu trabalho sobre devoções não institucionalizadas na cidade de Campinas:

*“...os santos nascem, crescem e morrem e isso merece ser descrito...é no relato que o santo respira e se cria” (CALÁVIA SAEZ, O. 1996. Pág17/18.)*

Nos casos em que Calávia Saez se ocupa neste trabalho, cujo trecho acima foi retirado, a matriz religiosa da devoção não é única, ao menos o autor não a vê como única. Falaremos mais deste texto cuja influência é grande em minhas elaborações teóricas e interpretativas. Mas já podemos adiantar que no caso da devoção ao Pe. Rodolfo, a matriz simbólica do pensamento dos fiéis é fornecida quase que em sua totalidade pela Igreja Católica. Isso não significa que, com o desenvolvimento da devoção, elementos oriundos de outros universos religiosos e etnográficos não tenham sido incorporados ou trazidos pelos próprios fiéis.

O fato de Rodolfo ter sido padre legitima a ação de apropriação que a Igreja empreende sobre a devoção, e isso a coloca como geradora, acumuladora e distribuidora oficial e (teoricamente) incontestada dos bens simbólicos que constituem o mito.

As histórias e depoimentos com os quais trabalharei ou são de origem institucional (contados pela Igreja por diversos meios) ou parcialmente moldados e adaptados pela Igreja de acordo com o que a ortodoxia vigente determina. Tento, ao reproduzir estes relatos, mostrar qual a representação do Pe. Rodolfo que atualmente vigora entre os seus devotos. Na medida em que julgar apropriado citarei também episódios e relatos sobre os outros santos da cidade. Esta é uma estratégia simples, mas que nos permite avaliar as diferenças e aproximações que existem entre os diversos casos de devoção na cidade.

## **Os Santos Pés**

O fato que mais ouvi em minhas entrevistas com os devotos a respeito da personalidade e das atividades de Pe. Rodolfo é que estava sempre andando a pé. Não aceitava caronas e não pegava condução coletiva (que apesar das poucas linhas existentes no período, atendiam grande parte da cidade). Andava de sanatório em sanatório, pensão em pensão para oferecer seus préstimos de sacerdote.

Esta é uma característica absolutamente normal se fosse atribuída a qualquer pessoa. Andar é um bom exercício para a saúde e muita gente tem prazer neste tipo de atividade. No caso de Pe. Rodolfo, o que deixava as pessoas admiradas era o fato de fazer isso sendo possuidor de uma doença grave da qual deveria se tratar fazendo repouso absoluto.

*“Sua vida em si já era um milagre! Como pode um doente de tuberculose desenganado pelos médicos, viver andando por ai para baixo e para cima durante nove anos com os pulmões praticamente tomados pela doença? E tudo isso para atender quem precisava de um consolo espiritual ou uma mensagem religiosa! Só pode ser coisa de Deus, era um milagre!”* (Nelly de Toledo Cesco,

voluntária do Relicário de Padre Rodolfo Komórek. Entrevista concedida em 15/03/2005).

Devido a esta característica, os pés de Pe. Rodolfo passaram a ser considerados símbolos de sua santidade. Muitos devotos dizem que quando houve a exumação de seus restos mortais seus pés estavam em quase perfeito estado, sem sofrer decomposição alguma. Até um poema enfatizando seus “santos pés” foi escrito após este fato:

“Abençoado são os pés,  
Padre Rodolfo Komórek,  
Pés que abriram passagens,  
Caminhos para o perdão,  
Pés que espalharam em nosso rincão,  
O sabor da pobreza,  
Do sacrifício,  
E da penitência  
Por toda sua existência...” (CESCO, 1996. Pág. 46).

Este é apenas o trecho de um poema que bem extenso. Ele foi escrito por Nelly Cesco, a coordenadora das voluntárias do museu e relicário de Pe. Rodolfo e uma das grandes conhecedoras da vida deste personagem do imaginário religioso de São José dos Campos. A ela, coube também a função de escrever um relatório sobre a exumação dos restos mortais do Pe. Rodolfo. Este texto acabou sendo publicado pela Casa Salesiana de São José dos Campos (CESCO, 1999).

Outros relatos dizem que ele chegava sempre de forma pontual aos seus compromissos, independente da distância que precisasse percorrer. E sempre o fazia a pé. Raramente se valia de uma montaria.

*“O que a gente costumava ouvir quando era pequeno,  
era que o padre Rodolfo só andava a pé. Uma vez, ele foi fazer uns  
batizados na roça, lá para os lados do Bairro dos Freitas...só tinha*

*fazenda lá...ai ele voltou no final da tarde puxando um cavalo pela rédea. Disseram que emprestaram o cavalo para ele chegar mais rápido de volta e que depois alguém viria buscar, só que para não cansar o bicho, ele não montou, veio puxando ele...”* (Armando Correia, 71 anos, aposentando, católico, devoto de Pe. Rodolfo e participante assíduo de um dos grupos de oração que rezam o terço em frente ao antigo túmulo de Pe. Rodolfo. Entrevista concedida em março de 2005)

Ouvi esta história algumas vezes durante as entrevistas e as conversas mais informais que tive com devotos, principalmente os que participam de grupos de orações que exercem suas práticas religiosas no cemitério central da cidade ou no relicário dedicado ao Pe. Rodolfo.

O que podemos concluir por enquanto é que Pe. Rodolfo é um típico santo missionário, que à imagem de outros santos da Igreja, vai até quem necessita de seus serviços espirituais. A imagem que é vinculada atualmente é de um sacerdote extremamente misericordioso que não possui vaidade alguma e que se coloca sempre à disposição de quem por ventura venha a precisar. Creio ser esta a imagem de um missionário evangelizador.

Não é difícil encontrar na história da santidade católica santos e demais personagens que tenham como característica marcante o fato de viverem caminhando para evangelizar pessoas das mais distantes regiões. Dentre muitos exemplos podemos citar de forma dispersa Paulo apóstolo e também São Francisco de Assis.

A noção de universalidade de seus ensinamentos e determinações (a idéia de que a Igreja é a única verdade) é um dos aspectos mais importantes pregados pela Teologia Católica e pela tradição pastoral em si. Daí surge então a figura do missionário evangelizador, ou seja, o personagem que viaja e leva os ensinamentos e práticas do evangelho onde quer que existam pessoas que ainda não tenham tido contato com eles.

A representação do missionário evangelizador está presente, portanto, desde os primórdios da religião cristã. Talvez o exemplo mais contundente do que estou falando pode ser encontrado no próprio evangelho:

*“...Ide pois e ensinai todas as gentes: batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo...ensinando-as a observar todas as coisas que eu vos tenho mandado, e estai certos de que eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século...” (Mt 28, 19-20).*

Portanto, o fato de um poema ter sido escrito em homenagem aos seus pés, exaltando a sacralidade específica desta parte do corpo, revela um sentido metonímico na santidade de Pe. Rodolfo. Os pés podem ser entendidos como uma síntese desta sacralidade.

O ato de atribuir representações a signos isolados é uma prática comum dentro da religião cristã. No caso do Pe. Rodolfo há uma supervalorização de seus pés. Não há um consenso absoluto sobre isso, mas uma parte significativa dos devotos sempre faz referência a esta parte do corpo seja em orações ou em conversas informais sobre o santo.

Mais como um recurso ilustrativo, podemos ainda lembrar aqui que em Aparecida do Norte são vendidos velas e demais objetos em forma de partes do corpo humano ou de bens materiais como carros e casas. Este é um fenômeno semelhante ao que ocorre na devoção ao Pe. Rodolfo. Há uma necessidade de tornar material a doença curada (para uma doença pulmonar eliminada se acende uma vela em forma de pulmão, por exemplo) ou ainda, criar a representação material de um anseio, de um pedido ao santo (as velas em forma de bens materiais geralmente são acesas quando o fiel adquire um desses bens através da ajuda do santo, ou quando já o possui e vai ao Santuário Nacional pedir a benção para aquele objeto). Estes objetos são os chamados ex-votos e sua função é bastante importante dentro do sistema devocional do catolicismo.

Os pés podem ser entendidos também como a personificação por excelência das relíquias do Pe. Rodolfo. Em todo culto a santos, desde quando esta prática surgiu no começo do Cristianismo, as relíquias sempre possuíram papel de destaque na devoção. A relíquia encarna toda a energia simbólica que o santo tinha em vida. Tocar nela é o mesmo que tocar no santo vivo e ser contaminado pela sua santidade.

Uma das devotas mais empolgadas de Pe. Rodolfo é Dona Zenaide<sup>4</sup>. Numa das ocasiões que estive entrevistando-a em sua própria casa, ela me mostrou um frasco pequeno, do tamanho de uma seringa, contendo um líquido escuro, cor de terra. Era um pouco da água que foi utilizada pelos legistas para lavar os ossos de Pe. Rodolfo Komórek logo após ter ocorrido sua exumação. Zenaide guarda aquela água com muito carinho e veneração, como ela mesma disse. Conseguiu-a através de uma conhecida que teve acesso à cerimônia de exumação.

*“este frasquinho eu guardo dentro do meu guarda-roupa, ali juntinho com meu São Judas...”*(Dona Zenaide, 68 anos, aposentada. Entrevista concedida em junho de 2005)

Até em situações inusitadas como esta, percebemos que os santos manifestam uma grande predisposição para estarem sempre próximos uns dos outros.

## **Padre Rodolfo e a Chuva**

Como qualquer tuberculoso, Pe. Rodolfo deveria tomar certos cuidados visando uma possível melhora. As recomendações feitas a ele não eram diferentes das que eram feitas aos outros doentes: intenso repouso e boa alimentação. No entanto, o que se conta sobre Rodolfo é exatamente o contrário. Como foi dito, ele perambulava pela cidade indo de pensão para pensão, sanatório para sanatório com o intuito de atender os doentes que já não tinham condições de sair de seus leitos.

A biografia escrita por Riolando Azzi e também as demais publicações existentes sobre o padre (falaremos exaustivamente delas mais à frente), contam que a preferência por andar sempre a pé, a despeito de pegar qualquer outra condução, já era um hábito seu desde antes de ir morar em São José dos Campos. Nas outras cidades em que viveu no Brasil, também é lembrado como um padre que caminhava muito, um padre incansável no exercício de suas obrigações pastorais.

---

<sup>4</sup> Muito ainda será falado de Dona Zenaide e do grupo de oração que ela coordena.

Alguns relatos, de forma geral, procuram destacar o caráter de santidade de Pe. Rodolfo enfatizando o fato dele não estar sujeito às necessidades físicas humanas como boa alimentação e descanso. No entanto, também há relatos que seguem uma orientação um pouco diferente. Estes enfatizam a santidade de Pe. Rodolfo através da valorização de suas atitudes frente ao grande sofrimento que carregou nos últimos anos de sua vida (portanto, faço referência apenas aos anos em que residiu em São José). Assim como os trechos de depoimentos de devotos que foram citados páginas atrás mostram, o que impressiona muita gente é o fato de Pe. Rodolfo ter feito o que fez, ou seja, caminhado muito, com uma capacidade respiratória bastante comprometida.

*“Duvido que a gente, que graças a Deus temos saúde, consiga andar por dia o que o Pe. Rodolfo costumava andar quando viveu aqui em São José! Na minha opinião este é um dos seus maiores milagres!”* (Benedito, 61 anos, aposentado. Entrevista concedida em junho de 2005).

Podemos ousar um pouco mais e fazer uma comparação entre a condição de Pe. Rodolfo com a própria história da paixão de Cristo, que segundo a Igreja, sofreu e acabou morto crucificado para expiar os pecados da humanidade.

A biografia escrita por Riolando Azzi e também a escrita pelo Pe. Ébion de Lima, dizem que quando Pe. Rodolfo era questionado e criticado porque não dormia muito durante a noite, ou porque preferia sempre se alimentar de alimentos menos saborosos ou ainda, porque não aceitava caronas ou pegava condução coletiva para chegar a lugares distantes sendo que sua saúde não era boa, costumava responder simplesmente: “Porque sou um grande pecador e preciso fazer penitência por mim e pelos outros pecadores”. Neste ponto, a comparação com Jesus Cristo é direta.

Mas podemos fazer outra que é pouco mais sutil. Para os cristãos, a cruz é o símbolo máximo da religião que praticam. Ela faz parte de uma “Teologia da dor”, algo que enfatiza a todo o momento o sofrimento que foi imposto pelos homens ao “Cordeiro de Deus” e que mesmo assim, este, através de seu amor pela humanidade, perdoou os pecados de todos, inclusive de seus algozes criando a partir deste ato uma forma específica de

orientação de conduta. Algo como o certo, o que deve ser feito por todo o mundo para alcançar a salvação.

Segundo Marcel Mauss, o sacrifício do próprio Deus seria o ponto mais alto que atingiria ritualisticamente um sistema religioso (MAUSS, 2001). E para que este sacrifício seja possível, Mauss diz que:

*“...para que um deus possa descer ao ponto de desempenhar o papel de vítima, é necessário que haja alguma afinidade entre sua natureza e a das vítimas. (MAUSS, M. 2001. Pág: 209).*

Pois bem, Jesus Cristo, segundo um dos dogmas mais importantes da Igreja, tem uma natureza divina e outra humana. E mais do que isso, nasceu numa família humilde. A identificação com os seus contemporâneos e conterrâneos pode ser atribuída a isto.

Pe. Rodolfo era estrangeiro, apesar de ser considerado simpático e atencioso, era de poucas palavras e não gostava de atividades sociais. Portanto, penso que a identificação do fiel com o santo reside no sofrimento comum causado pela Tuberculose. Esta tese só se sustenta pelo fato de São José dos Campos ter sido na época uma instância de tratamento desta doença, ou seja, a cidade era um cenário propício para este tipo de associação.

Voltando a falar sobre as andanças de Pe. Rodolfo, algumas histórias contêm um elemento a mais. Vejamos mais um trecho do relato de dona Zenaide:

*“...dizem que ele [Pe. Rodolfo] não se molha na chuva...eu acredito porque ele realmente é um santo! Andava por toda a cidade e quando chovia ele não ligava, chegava sequinho. As pessoas não acreditavam!” (Zenaide, 68 anos. Entrevista concedida em 16/07/2006).*

Seu Miguel, um dos companheiros de Zenaide na reza do terço no túmulo do Pe. Rodolfo, também comenta sobre esta habilidade contando um episódio ou, como ele mesmo prefere dizer, um “causo”:

*“...Uma vez, o Padre Rodolfo ia atender um doente na Vila Maria, aqui pertinho do centro...só que estava chovendo muito. Parece que ele ia benzer um menino que estava doente. A mãe, que era muito católica, tinha chamado ele para isso. Pois bem, mesmo com toda aquele tanto de água que caía, Pe. Rodolfo chegou no horário que havia combinado e sem guarda-chuva nenhum. O que impressionou a todos foi que ele estava completamente seco!”* (Seu Miguel, 70 anos, aposentado. Entrevista concedida em maio de 2005).

Alguns artigos presentes na revista “Conheça o Padre Rodolfo”, que era publicada pela Casa Salesiana de São José dos Campos, contam vários episódios, na forma de depoimentos de fiéis, sobre esta habilidade sobrenatural de não se molhar.

*“...o Sr. Antônio Stelmaszczyk, de Dom Feliciano (RS), estava trabalhando no moinho, quando aparece improvisamente, o Pe. Rodolfo. Chovia. Ao entrarem em casa, notou que o padre estava completamente enxuto, apesar de não trazer sobre si nenhum abrigo...Ao mesmo senhor disse um amigo, que não praticava a religião, mas era uma pessoa bastante séria: Ó Antonio, imagina que eu vi o padre rezando com o livro aberto debaixo da chuva, sem se molhar”* (Conheça o Padre Rodolfo, nº 9. Pág 8/9).

Existe ainda mais um relato sobre o Pe. Rodolfo e a chuva que merece ser destacado:

*“..Depois eu soube também, assim...comentários na época que ele era tão santo que ele podia andar na chuva que ele não se molhava...e ai um outro comentário questionando dizia que a*

*batina dele era quase que impermeável de tanta, tanta sujeira...(risos) ele não tirava aquela batina para lavar...ela era até brilhante.”* (Dona Ângela Savastano. Entrevista concedida em 27/07/2005)

Dona Ângela se considera católica, mas não é tão fervorosa assim ao ponto de se permitir “brincar” com o santo. O objetivo de citar estas várias versões sobre o mesmo fato serve para traçarmos o que há de generalidade na junção dos relatos. Portanto, para que a análise seja mais completa, falarei de outra habilidade sobrenatural de Pe. Rodolfo e depois sim, farei uma interpretação geral.

### **A Bilocação e a Levitação**

Os episódios sobre a habilidade de não se molhar na chuva são bastante corriqueiros. Acima citei apenas alguns das muitas menções sobre o fato que recolhi na incursão ao campo de pesquisa. Tanto a biografia escrita por Azzi, quanto as demais publicações como a revista citada, dizem que já nos seus primeiros anos morando no Brasil Pe. Rodolfo manifestava esta capacidade sobrenatural. Não tanto conhecidas, mas não menos importante para a análise aqui empreendida, são as outras duas habilidades atribuídas ao Pe. Rodolfo: a capacidade de se bilocar e de levitar.

No mesmo volume da revista sobre o Pe. Rodolfo, citado acima, existe o depoimento de Marcos José Barreira de Freitas que conta sobre a vez em que viu o Pe. Rodolfo levitando ao rezar dentro da igreja. Vejamos um trecho:

*“...a verdade é que devo ter ficado abismado diante do que vi tanto quanto os colegas que eu havia seguido curiosamente. O Pe. Rodolfo de fato estava ajoelhado rezando, as mãos cruzadas e a cabeça sobre o peito. Mas ele não se achava ajoelhado no chão, encontrava-se acima do chão, no ar, hoje eu diria que mais ou menos a meio metro do chão...eu devo ter pensado que Pe. Rodolfo de fato era um santo...”* (Marco José Barreira de Freitas.

Depoimento escrito em 13 de dezembro de 1996 e publicado na revista “Conheça o Pe. Rodolfo”, nº9. Pág 7).

A biografia escrita por Riolando Azzi diz que desde a época de seminarista, Pe. Rodolfo, algumas vezes quando rezava no sacrário ou em algum outro lugar dentro da Igreja, era visto levitando. Mas esta é uma história menos comum. Na verdade poucas pessoas sabiam desta sua habilidade.

Para finalizar, a última história que relatarei é sobre a habilidade de Rodolfo Komórek aparecer em dois lugares ao mesmo tempo, a bilocação.

*“...Uma vez, ali no bairro do Buquira, uma mulher que morava numa chácara, acho que era caseira, estava de cama muito doente, acho que era uma forte febre..ela achava que estava para morrer. Ai pediu para o filho mais velho ir até a cidade, na Casa Salesiana chamar o Pe. Rodolfo que ela queria se confessar com ele.*

*O filho saiu a cavalo à noite. Era uma caminhada longa e para piorar começou a chover. Mesmo assim o rapaz seguiu seu caminho até a ponte do rio Buquira. Lá, a chuva tava tão forte que acabou inundando tudo, não tinha como passar. Ele tentou de todas as formas, mas quando viu que não tinha jeito mesmo voltou triste para a casa.*

*Quando entrou, antes de dar a má notícia para mãe, ela estava toda feliz em sua cama e já foi logo dizendo que o Pe. Rodolfo havia estado ali e que a havia confessado e dito que ela viveria muito ainda. O rapaz não entendeu nada. Como o Pe. Rodolfo havia estado ali sendo que ele não tinha conseguido ir chamá-lo?” (Seu Miguel, 70 anos, aposentado. Entrevista concedida em maio de 2005)”.*

Seu Miguel diz ainda que na noite em que este episódio ocorreu, Pe. Rodolfo não havia saído da Casa Salesiana. Ou seja, ele apareceu em dois lugares ao mesmo tempo.

Algumas pessoas dizem que na verdade Pe. Rodolfo não se bilocava, mas que Deus revelava-lhe que em algum lugar certa pessoa precisava dele naquele momento. Ele, submisso e obediente, na hora atendia o chamado e ia ter com esta pessoa.

Pe. Rodolfo era sempre pontual nos seus compromissos. Mesmo sem pegar qualquer tipo de condução, ele não se atrasava. A maioria dos fiéis considera isso um mistério ligado a sua santidade.

## **Análises**

O que podemos concluir tendo relatos e depoimentos desta natureza como foco é que Pe. Rodolfo, no imaginário popular (e mais à frente veremos que, de certa forma, também na concepção da Igreja), é entendido como um santo típico. Suas habilidades taumatúrgicas são comuns na maioria dos casos de santidade que compõe o santoral católico.

Segundo alguns estudos referenciais como os de Peter Brown (BROWN, 1982), um dos grandes indícios da presença de santidade é a habilidade que o santo possui de controlar os fenômenos da natureza, manipulando-os conforme seus interesses. Rodolfo, de certa maneira, fazia isso. Não se molhava porque não podia se molhar. Era tuberculoso e qualquer friagem a mais poderia comprometer ainda mais sua frágil saúde.

Com relação a este assunto, a título de comparação, vejamos algumas características de Maria Peregrina, a andarilha popularmente considerada santa pelos moradores do bairro de Santana. Num sentido específico, o caso de Maria Peregrina é diferente do caso de Pe. Rodolfo por ela ser uma santa eminentemente não institucional, oriunda dos meios leigos. Mas ela também exercia controle sobre elementos da natureza. Costumava dormir ao relento, embaixo de uma árvore e quando chovia não se molhava. Vejamos outro depoimento sobre um feito de Maria Peregrina ocorrido depois de sua morte e já recebendo sistematicamente devoções de fiéis:

*“Estávamos eu e mais umas colegas rezando aqui no túmulo de Maria Peregrina quando o tempo começou a fechar. A chuva estava chegando e nós não queríamos interromper o terço. Ai a gente pediu para ela não deixar chover que era para não interromper a oração. Ela gosta muito que rezem para ela, por isso, logo que a gente pediu as nuvens foram se espalhando até o sol voltar. Pra mim aquilo foi um milagre.”* (Dona Guiomar, 58 anos. Aposentada, católica praticante. Entrevista concedida em março de 2005).

Maria Peregrina também exercia um estranho controle sobre animais bravios. À semelhança de santos como São Francisco de Assis ou São Bento, ela era respeitada pelos animais e estes nunca a atacavam como possivelmente fariam com uma pessoa qualquer.

Ouvi uma história durante o trabalho de campo num dia em que acompanhei um dos grupos que rezam o terço no túmulo de Maria Peregrina:

*“...Um dia, Maria Peregrina entrou no cercado de uma fazenda que ficava lá para os lados de onde hoje é a Vila Cândida...ela queria chegar até a sede da fazenda para pedir um pouco de água, pois fazia muito calor naquele dia. Logo vieram ao seu encontro dois cachorros que o dono tinha como guarda, diziam que eram muito bravos, acho que eram pastores alemães. Mas nada fizeram quando viram Peregrina. Aliás, eles até chegaram para ela passar a mão neles, como cachorros mansinhos fariam...”*

Analisando tanto as histórias protagonizadas pelo Pe. Rodolfo quanto as que envolvem personagens como Maria Peregrina, mesmo que sejam bastante diferentes quanto às origens de seus mitos e aos cultos a eles rendidos, concluímos que existe uma matriz de orientação comum que norteia estes mitos, portanto, mais uma vez estamos diante do “pré-texto” que nos fala Otávio Velho, a chamada “cultura-bíblica”.

Nos casos que foram relatados aqui, percebemos que as habilidades taumatúrgicas que compõem as personalidades destes santos em questão estão presentes de forma genérica nas histórias de muitos outros santos católicos. Já citei a sobrenatural empatia que havia entre São Francisco e os animais, mas podemos pensar também em muitos outros santos como, por exemplo, Santa Bárbara e seu poder sobre os raios e trovões ou São Bento e sua habilidade de afugentar cobras e outros animais peçonhentos.

Steil (STEIL, 1996) pensando nas possíveis interpretações das histórias que se referem à origem do Santuário de Bom Jesus da Lapa, diz que qualquer análise que por ventura venha a ser feita deve sempre ter como referência mitos bíblicos, o contexto específico em que vivem os romeiros e a Teologia católica.

Penso que na análise da construção da personalidade do santo, esta fórmula também pode ser aplicada já que de uma maneira ou de outra, estamos diante de casos de produção de crença. Tanto na origem mítica do santuário quanto no aparecimento do santo, o princípio lógico é o mesmo. Há uma estrutura sistêmica que envolve a atuação de especialistas do sagrado, devotos e também demais moradores da região em que viveu o santo ou em que surgiu o santuário (sejam estes últimos católicos ou não) que possibilita este processo.

O santo, seja ele reconhecido pela instituição ou não, é formado a partir destes referenciais. No caso do Pe. Rodolfo, a instituição molda e controla com maior precisão o mito, definindo que histórias devem ser publicadas, que aspectos de sua personalidade devem ou não ser enfatizados.

Já com Maria Peregrina, com o Desconhecido e com alguns outros personagens do imaginário religioso da cidade e região, o controle institucional é pequeno ou não existe. A Igreja não aprova casos de devoções como estes, que não são calcados nos referenciais católicos. Mas fazendo uma interpretação cautelosa, muitos elementos da santidade determinada teologicamente estão presentes nestes casos, mesmo que de forma sutil ou velada.

Apesar de nenhum dos relatos que recolhi exaltar a fé ou as virtudes cristãs de Maria Peregrina, algumas histórias contadas pelos fiéis estão repletas de temas e elementos da mitologia católica bem como de seu imaginário da salvação. Refiro-me aqui às idéias como a de culpa pelo pecado cometido e a redenção por vias tortuosas e sacrificiais.

O sofrimento imposto a si mesmo como o isolamento ascético, o voto de pobreza e humildade, são caminhos bastante comuns para se atingir a santidade. Muitos dos santos bíblicos têm em suas histórias estes elementos presentes

Os santos sofrem para expiar seus próprios pecados e também o dos outros<sup>5</sup>. Esta é uma tentativa de imitar o que seria o modelo ideal do sistema religioso cristão: a Paixão de Jesus Cristo. Em alguns casos mais radicais como o aparecimento das chagas de Cristo em místicos, este tipo de manifestação é condenado pelo alto comando de Roma.

O que se alega é que, nestes casos, há um grande perigo de se criar um culto idolátrico que vise apenas o lado prático da devoção. Outro problema apontado é o fato de se tentar imitar o modelo com tanto fervor e perfeição e acabar se fundido a ele. Portanto, tanto Maria Peregrina quanto Pe. Rodolfo Komórek, aparecem enquanto seres mitológicos, a partir de uma mesma matriz, ou pelo menos, de uma mesma lógica: a do mito.

Pe. Rodolfo, como procurei descrever, fazia e faz seus milagres. Maria Peregrina também. A grande diferença entre os feitos de um e os do outro está no próprio sentido dessas ações miraculosas. À semelhança de Pe. Rodolfo, Peregrina não se molha quando dorme embaixo da chuva. No entanto, o primeiro não é invocado para fazer parar de chover como acontece com Peregrina, ele simplesmente não se molha. O ato de não se molhar é uma das possíveis formas da santidade de manifestar, independente do santo querer ou não.

Neste ponto ficam evidentes as conseqüências da ação racionalizada e racionalizante da Igreja sobre a devoção ao Pe. Rodolfo. O santo, mesmo não sendo ainda oficial, atua conforme determina a teologia, ou seja, atualmente no caso do Pe. Rodolfo, há uma tendência muito maior da Igreja em enfatizar o santo sob seu aspecto moral, como o cristão exemplar, desprendido de valores materiais e sempre disposto a ajudar as pessoas.

Esta tendência da Igreja não vem de agora. Desde o início da Idade Moderna, há uma predileção em mostrar o santo não como um mero fazedor de milagres. Para a Teologia salvacionista, uma determinada pessoa não é santa porque faz milagres, mas sim faz milagres porque é santa (RODRIGO, 1988).

Já entre os leigos, esta lógica muda de configuração. Por mais empenho que a instituição tenha, um santo na grande maioria das vezes é sempre lembrado por causa dos

---

<sup>5</sup> Lembremos a frase de Pe. Rodolfo quando era inquirido sobre o porquê se de auto-impor práticas de martirização: “Eu sou um pecador, preciso fazer penitência por mim e por todo o mundo”.

seus poderes sobrenaturais de curar doenças, alterar a ordem natural das coisas, etc. Neste sentido há um descompasso entre os bens simbólicos produzidos pela instituição e os que efetivamente norteiam a vida religiosa dos fiéis.

Maria Peregrina se constitui enquanto personagem sagrado a partir de vários referenciais. O imaginário fornecido pela cultura-bíblica é uma das fontes fundamentais, mas ao nos aprofundarmos mais em alguns aspectos de sua personalidade, de sua história e de seus feitos perceberemos que Maria Peregrina também se aproxima bastante de entidades que povoam o imaginário das religiões de origem africana. Portanto o mito que norteia seu culto é mais heterodoxo, formado a partir de uma confluência de várias tradições religiosas e grupos simbólicas.

Encerro por enquanto esta discussão pelo fato deste estudo ser sobre a produção de um santo dentro da dinâmica interna do catolicismo. Abarcar a análise de outros sistemas religiosos neste ponto da argumentação, apesar de necessário já que um dos fatos constatados durante o trabalho de campo é que Maria Peregrina não é somente cultuada por católicos, fugiria aos meus objetivos e deixaria minha análise um tanto quanto esparsa.

### **Surgimento dos Santos – algumas hipóteses**

A partir da análise das histórias sobre Pe. Rodolfo e Maria Peregrina, concluímos que os santos surgem a partir da junção de alguns elementos. No entanto, fica ainda uma lacuna: qual o critério de escolha do fiel? Quem recebe as honras de ser elevado à categoria de milagreiro? Que lógica ou o quê estimula o surgimento de novos santos de tempos em tempos?

De certa maneira, estas perguntas resumiriam muito bem as intenções desta pesquisa inteira, portanto, as respostas, na medida do possível, virão no decorrer do texto. Começarei apontando alguns pontos de vista sobre isso.

Oscar Calávia Saez, como já foi mencionado, dá um passo importante neste tipo de estudo. Originalmente, o livro “Fantasmas Falados” (CALÁVIA SAEZ, 1996.), obra em que analisa casos de devoções semelhantes aos que me atenho aqui, foi sua pesquisa de mestrado feita sob orientação de Carlos Rodrigues Brandão.

Seus objetivos são: primeiro esclarecer algumas condições do processo de formação dos santos e em segundo, entender alguns aspectos da sociedade brasileira a partir do culto ao mundo dos mortos, o chamado “Além”. Para isso, faz seu trabalho de campo num dos cemitérios mais tradicionais da cidade de Campinas, interior de São Paulo, o “Cemitério da Saudade”. Em especial, acompanha a devoção a três túmulos específicos: o do escravo Antoninho, o dos Anjinhos (quatro crianças enterradas juntas) e o de Maria Jandira.

Na primeira parte de sua pesquisa, as análises estão embasadas em um aparato teórico e metodológico estruturalista. O que faz inicialmente é um mapeamento das muitas devoções que acontecem principalmente nas segundas-feiras em todo o cemitério. A partir de alguns esquemas semânticos retirados de teóricos como Propp e Julien Greimas, faz uma análise simbólica dos mitos, melhor dizendo, das várias versões desses mitos.

Estes muitos relatos sobre santos não institucionalizados locais são usados pelo autor para traçar generalidades e criar, assim, uma mitologia comum para determinados arquétipos de santidade. Um exemplo é o caso do escravo Antoninho. Sua história possui várias versões diferentes, muitas vezes até contraditórias entre si. Selecionando o que há de comum em todas elas, Calávia Saez tenta entender a mitologia da escravidão que vigora no Brasil desde o final do século XIX até os dias atuais.

Para que suas análises sejam bem sucedidas, o autor acaba por incorporar histórias e mitos sobre negros escravos oriundos de universos etnográficos de outras regiões do país. Não hesita, portanto, em rememorar histórias de negros injustiçados e senhores cruéis do Pará, Nordeste e a mais famosa de todas, do Rio Grande do Sul, a história do “Negrinho do Pastoreio”.

Quando termina as análises individuais sobre cada devoção específica, Calávia Saez elabora um grande esquema explicativo da devoção leiga como um todo no território brasileiro. De certa forma, acredita que exista por trás desses esquemas devocionais uma difusa correspondência com estruturas familiares (homem, mulher, filhos), estrutura esta que se reflete também a imagem da Santíssima Família (José, Maria e Jesus).

O autor critica a maioria dos estudos de Sociologia da Religião porque estes tendem a colocar os deuses apenas como reflexos do mundo dos vivos. Ou seja, as pesquisas eram feitas abordando a religião apenas como uma fonte de legitimação da ordem

social vigente. Para o autor, os símbolos quando saem do controle de seus criadores (e muitas vezes o fazem) adquirem quase que vida própria. Tornam-se “selvagens” podendo significar muitas outras coisas.

Sua proposta então é a de fazer uma Antropologia Histórica dos deuses (ou santos) propriamente dita. Para isso, suas duas hipóteses iniciais que norteiam toda a argumentação (e que também já citei aqui), dizem que o santo, seja qual for sua origem, nasce, cresce e eventualmente morre. Este desenvolvimento está atrelado ao discurso dos fiéis. O santo se cria e se recria no (e partir do) relato de quem pratica a devoção.

Esta última proposição do autor é a que orientou minha análise até agora. No entanto, frente aos meus interesses e pressupostos, sinto a necessidade de estender um pouco mais esta visão. Calávia Saez foca suas atenções em casos de devoções leigas, oriundas de uma “religião” geral que perpassa toda a sociedade brasileira. Ele não nega que há por trás desses mitos alguma inspiração da ortodoxia teológica católica, mas sua análise não se aprofunda neste ponto.

No culto ao Pe. Rodolfo, a explicação para o surgimento e o desenvolvimento da devoção não é possível de ser encontrada apenas observando os meios populares. Ele era padre e há um processo canônico formal em estado bastante avançado. Estas são variantes de suma importância para a constituição do fenômeno da devoção e da personalidade do santo.

Claro que a crença que surge a partir da distribuição de elementos simbólicos oriundos da instituição religiosa, ao ser incorporada aos domínios dos leigos, é transformada e re-significada. Este movimento faz parte da própria dinâmica da economia das trocas simbólicas (empresto aqui a terminologia consagrada por Pierre Bourdieu) que ocorre entre diferentes grupos de interesses.

Mas se desejarmos entender todo o processo que está por trás da produção de um santo católico, não podemos ignorar a posição da ortodoxia institucional. Portanto, mais à frente, voltarei à análise da posição da Igreja neste processo. Por hora, voltemos à exibição de alguns pontos de vista sobre o tema, isso ajudará no desenvolvimento e na conclusão desta pesquisa.

Calávia Saez concorda que existam padrões análogos no surgimento dos santos. E o terreno mais propício para isso, segundo sua argumentação, são os meios de comunicação, mais especificamente, os que caminham por uma vertente sensacionalista.

*“...o que aqui quero destacar, pelo contrário, é a freqüente aparição na imprensa popular, de temas relacionados com o universo aqui descrito. Milagres, prodígios, devoções são temas atrativos como o feitiço e o crime ritual...O santo sente-se em casa nas folhas do jornais ou nas telas da tevê brasileira...” (CALÁVIA SAEZ, 1996. Pág101.)*

O autor também destaca em sua argumentação que a inspiração religiosa/devocional não surge apenas a partir da leitura de matérias religiosas, mas também de páginas policiais e de notícias em geral. O culto aos santos muitas vezes não só surge nestas páginas como também adquire determinada configuração a partir do que nelas é vinculado. O tom sensacionalista que é dado às matérias sobre crimes misteriosos, achados de imagens de santos ou determinados fenômenos de difícil explicação é o que gera e move o interesse da população. Concluindo sua argumentação, o autor diz que a escrita jornalística não compromete a tradição oral presente neste tipo de devoção pelo simples fato de que sua fonte principal de informação é oral, não há como fugir disso.

Tendo algumas destas idéias de Calávia Saez como referência, podemos ver como o texto jornalístico contribui no desenvolvimento da devoção ao Pe. Rodolfo e aos demais santos de São José dos Campos e região.

*“...De acordo com a história do religioso, ele mesmo em condições precárias de saúde, nunca deixou de trabalhar e percorria a pé os sanatórios e igrejas da cidade. Ele morreu em 11 de dezembro de 1949, aos 58 anos em um quarto do antigo sanatório Vicentina Aranha. Logo após sua morte, fiéis começaram*

*a reunir evidências de seus supostos milagres...*” ( Jornal Vale Paraibano. Pág 7. São José dos Campos, 5 de janeiro de 2006.)

A matéria, que é bem mais extensa, faz referências a algumas histórias famosas sobre o Pe. Rodolfo. Num momento em que já há uma devoção solidamente estabelecida, juntamente com um processo canônico em estado avançado, a matéria nada mais faz do que reproduzir o que a maioria dos fiéis sabe.

Mas este é um movimento importante, já que o texto, mesmo que jornalístico, é visto como um registro mais confiável do que a oralidade, ou seja, possui maior credibilidade. Portanto, no caso da devoção ao Pe. Rodolfo, a matéria do jornal e até mesmo as matérias televisivas feitas por emissoras da região são importantes na confirmação e no reforço da eficácia do santo e conseqüentemente, também na popularização de seu culto. Estes tipos de meios de comunicação ajudam na reafirmação da acumulação do capital simbólico na figura do santo, ou seja, da “energia social” que dá legitimidade à existência e aos feitos do personagem.

Outro aspecto importante das matérias jornalísticas é o fato de que, na grande maioria das vezes, fazem referências a outros santos além daquele que é o centro da notícia. Mesmo que Pe. Rodolfo seja o cerne da informação, sempre há referências a outros santos da região. Ao lado desta matéria cujo trecho foi citado acima, há uma outra, menor em tamanho, mas não no que diz respeito às interpretações que pode gerar.

O título desta matéria menor é: “Igreja declarou beato Frei Galvão em 98”.

Frei Galvão é o personagem brasileiro que provavelmente se tornará santo mais rápido. O próprio clero está bastante otimista com a canonização segundo declarações do arcebispo de Aparecida do Norte e de alguns membros da irmandade de Frei Galvão. Acredita-se que deve ser declarado santo no começo de 2007, quando o papa Bento XVI visitar o Brasil.

No jornal de uma outra data, cerca de um mês antes desta que foi citada, há mais uma matéria sobre Frei Galvão (agora como protagonista na página). Na mesma página, existem algumas referências a outros santos da região como Pe. Rodolfo, Pe. Vitor de Aparecida do Norte. e Pe. Wagner também de São José dos Campos. Isso só vem a comprovar a tese de que devoções nunca são atos isolados. Uma devoção “puxa” a outra.

Esta informação pode servir como evidência de como os fiéis concebem o além. Esta é uma região de domínio das almas, santos e demais divindades. Lá, existe uma forte hierarquia. Cada um tem seu lugar e funções específicas. A forma estratificada tem sempre como referência maior o próprio Deus, que é o topo da pirâmide “social”. Na outra extremidade, temos as almas ordinárias, ou seja, dos recém falecidos, aqueles que acabaram de adentrar a tão misteriosa região.

Raymundo Maués faz um pequeno diagrama para mostrar como o catolicismo não institucionalizado organiza o mundo, incluindo o Além. Sua análise engloba também os chamados “encantados” que são entidades oriundas de religiões xamanísticas e que foram incorporadas ao panteão do catolicismo devocional. Os encantados não nos interessam, mas os outros elementos de sua análise sim:

*“...homens e encantados são seres ambíguos, sempre em contato com a natureza, e, mesmo, identificam-se quase inteiramente com ela, como acontece com os encantados de modo geral, ao se manifestarem na forma de animais, ou com o curupira, em particular, cuja humanidade é precária. Os santos, pelo contrário, por participar da morada divina, no plano da sobrenatureza, , não apresentam ambigüidades, manifestam-se sobre sob forma humana e são seres benévolos, que como Deus, só castigam os homens em razão de uma falta...” (MAUÉS, R. H. 1992. Pág 2007.)*

A hierarquização, portanto, não é privilégio dos meios institucionais. Poderíamos facilmente não incluir nesta análise os encantados e substituí-los pelas “almas benditas”. Teríamos então a seguinte configuração: Deus no topo seguido por divindades mais complexas como anjos, arcanjos, serafins; depois teríamos os santos, abaixo destes viriam as almas benditas e só depois delas estariam as almas ordinárias.

Este seria uma possível configuração do além. Claro que dependendo do contexto que estas concepções são geradas, a configuração muda. Na análise de Maués estão presentes os espíritos da natureza chamados de “encantados” porque seu estudo esta

concentrado numa região da Amazônia onde a religião católica sofre grande influência das tradições xamanísticas.

No contexto urbano, e mais do que isso, contexto da grande cidade ao qual fixo minha análise, outras são as concepções. O contexto, como já vimos, é muito importante na formação da personalidade de um santo. Portanto, o devoto que reza para uma alma ou santo específico, invariavelmente acaba penetrando, mesmo que de forma indireta, neste imaginário do Além. Um fato que é praticamente impossível de ser visto é alguém rezar apenas para um santo ou uma alma específica. Veremos no decorrer deste texto que algumas entidades são “mais eficientes” do que outras.

Sob o ponto de vista espacial também podemos dizer que existe uma multiplicação de devoções ao redor de um lugar no qual já ocorra algum tipo de ato devocional. A análise do trabalho de campo que será feita no próximo capítulo ilustrará bem isso.

Os santos se comunicam entre si. Neste ponto, Calávia Saez mais uma vez nos fornece uma grande contribuição. Seu livro *Fantasmas Falados* é um dos primeiros trabalhos da área que procura compreender os seres divinos de forma independente dos fiéis, dizendo com outras palavras, não apenas como reflexo do mundo dos vivos. Os santos quando se desenvolvem escapam do domínio absoluto de um grupo específico. De forma metafórica, podemos dizer que adquirem “vida própria”.

Outro ponto de vista é o do pesquisador José Carlos Pereira (PEREIRA, 2003). Ele, assim como Antonio Augusto Fagundes (FAGUNDES, 1987), também defende a tese de que os santos, principalmente os não oficiais, são muitas vezes cultuados pela identificação que se estabelece entre eles e os fiéis. Um santo que sofreu infortúnios, injustiças, passou fome ou por maus tratos (principalmente em defesa de sua fé), aproxima-se muito mais do contexto dos seus devotos, escapando assim um pouco do plano mitológico, do sagrado incontestado e, em muitas vezes, distante.

Pereira desenvolve esta argumentação e defende seu ponto de vista num ensaio sobre os gestos corporais na prática do catolicismo devocional (PEREIRA, 2003). Algumas de suas conclusões podem ser aplicadas à interpretação do culto dedicado a Maria Peregrina e ao Desconhecido, já que a característica dessas devoções, em algumas instâncias, são semelhantes.

*“...Existe entre as populações pobres outra maneira de se encara a devoção à Paixão...Cristo é considerado como um aliado, como um companheiro, como um sofredor como eles...”*  
(PEREIRA, 2004. Pág 82).

Outro trecho do mesmo trabalho nos pode ser útil aqui:

*“...A divindade sofredora desperta no devoto a resistência necessária para enfrentar os sofrimentos...”* (PEREIRA, 2004. Pág 82).

Esta é uma idéia interessante. Mesmo que o objeto de estudo do autor seja a devoção à Paixão de Cristo, creio que suas conclusões podem ser estendidas ao ato devocional em geral, já que aqui parto do pressuposto que este tipo de ação possui uma matriz comum. No entanto, a explicação não pode parar por aqui. Seria por demais simplista achar que existe apenas um único fator ou uma única direção para explicar o fenômeno da devoção a personagens não institucionais. Discutiremos com maior minúcia este ponto no decorrer deste texto.

Talvez corresponda mais às minhas hipóteses e objetivos, as elaborações de Carlos Alberto Steil feitas no livro “Sertão das Romarias”(STEIL, 1996.). Estou me referindo aqui a algumas idéias específicas, arroladas quando o autor identifica e analisa os elementos que constituem o mito do Santuário do Bom Jesus da Lapa na Bahia. Em todo o texto a idéia de que aspectos sociais e religiosos não são consensuais entre os envolvidos na dinâmica do santuário está bastante presente. Aliás, é a partir desta concepção inicial que o argumento se desenvolve.

O autor compreende o fenômeno da romaria e da devoção ao Bom Jesus como uma constante troca e intensa disputa pela significação do sagrado. No processo de constituição da devoção, existem interesses de diferentes grupos. A saber: os devotos, o clero e os moradores locais. Desses interesses diversificados brota uma polifonia de sentidos que é parte constitutiva do imaginário construído sobre o santuário e do próprio

culto em si. O santuário se revela assim como uma arena de disputas pelo sentido do sagrado onde se confrontam especialmente o discurso dos padres, centrado no sacrifício de Jesus Cristo, com o dos fiéis, orientado mais pelo pragmatismo e imediatismo dos milagres.

As disputas também estão presentes nos rituais em si e neste sentido, a romaria, ou seja, o ato de sair de casa e se dirigir até a morada do santo, reforça a pluralidade simbólica da religião Católica. Esta capacidade de englobar diversas formas de discursos, rituais e interpretações, dá o caráter universalista deste tipo de culto.

*“...Enquanto os romeiros reinventam o mito na cadeia de conversão em que estão inseridos, o clero trabalha no sentido de anulá-lo, através de um discurso religioso desmitologizado...”*  
(STEIL.1996. Pág 291).

Na dinâmica do Campo Religioso descrita por Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 1999) e que é utilizada por Steil, os especialistas do sagrado sempre trabalham no combate à auto produção religiosa dos leigos. Esta é uma das estratégias usadas para sustentar a hegemonia da instituição religiosa no que diz respeito à produção e distribuição dos bens de salvação. No entanto, assim como alguns outros autores interessados no estudo do campo religioso, Steil vai além. Analisa a circularidade dos bens simbólicos na constituição do fenômeno religioso. Como dito, o culto se estabelece e permanece a partir das (re) interpretações que os diversos grupos fazem dele, mesmo que estas versões sejam contraditórias quando comparadas entre si.

A tese central do trabalho de Steil (idéia que para a pesquisa que apresento é bastante conveniente fazendo amplo sentido em minhas elaborações) é a de que na constituição do culto e do próprio santuário em si existem como bases dois tipos de discursos: o mítico que cobra uma ação mais pragmática do santo e o católico racional, que combate o mito inspirado em histórias fantásticas da cultura do sertanejo.

No caso de Pe. Rodolfo Komórek, o que fica perceptível após uma análise mais detalhada é que estes dois elementos também estão presentes. Existe um discurso religioso sobre o Pe. Rodolfo que se pretende oficial. Este discurso surge a partir da intenção do clero de padronizar o culto e a devoção a este personagem, e é legitimado por uma série de

fatores. Por outro lado, há também o discurso leigo sobre o Pe. Rodolfo que revela a visão que as pessoas, ou mais especificamente, os católicos ordinários têm da história de vida, da personalidade e da própria devoção em si.

O que concluímos, por enquanto, tendo os argumentos aqui apresentados como base teórica, é que a produção de um santo católico, em determinado momento da análise, pode ser percebida e interpretada de forma mais genérica, ou seja, entendida como a produção de uma crença, conceito este que nas palavras da antropóloga Patrícia Birman é definido assim:

*“...o campo da crença tal como veio se configurando no Ocidente, corresponde a um domínio restrito e distinto dos outros. Não se trata de uma visão de mundo capaz de abarcar a totalidade do universo. Falar em crença é fazer referência a um ponto de vista restrito, que diz respeito não mais à totalidade, mas àquilo que nesta envolve um sujeito com suas representações de um campo sobrenatural...”* (BIRMAN, 1992. Pág 172.)

A despeito disso, a crença mesmo fazendo referência a um universo restrito como afirmou Birman, no cristianismo ela se pretende universal. Há, portanto, instaurada aqui uma contradição que, na verdade, faz parte da própria constituição de um sistema religioso cristão: sua proposta é a de ser universal, trazendo uma verdade única para todos os homens de forma irrestrita.

Assim como na constituição da crença no Santuário do Bom Jesus da Lapa na Bahia, no santuário de Bom Jesus de Piraropa em São Paulo e em muitos outros centros de devoções e cultos do catolicismo, o surgimento do santo também ocorre a partir da polifonia presente na estrutura de seu mito.

O santo nasce da aparente ausência de certeza com relação à suas histórias, seus feitos, sua personalidade. Digo aparente, porque para o crente, a certeza é fornecida pelos mistérios de sua própria Fé. A instituição religiosa apenas administra esta incerteza dando-lhe caráter de mistério divino, ou seja, algo que não está ao alcance do fiel. Aqui podemos pensar na idéia de “conhecimento/desconhecimento” da qual nos fala Bourdieu

(BOURDIEU, 1999, 2004[b] ). A religião vive e se alimenta deste processo. O segredo é um dos motores da produção da crença. Veremos mais à frente que ele é peça fundamental também na produção institucional do santo.

A argumentação de Patrícia Birman faz sentido quando olhamos de forma geral a produção do santo católico. Mesmo com toda a intenção que a Igreja tem de tornar o santo universal, ela não atinge a todos. A crença diz respeito a um universo específico e caracterizado por uma matriz cultural “bíblico-católica”. O culto aos santos de certa maneira reflete um pouco este aspecto da religião. O santo é alguém que serve como modelo de bom cristão, um modelo universal para toda a Igreja. Isso a despeito da especificidade de sua vida e do contexto em que viveu e morreu.

Estas contradições podem ser explicadas a partir da relação entre elementos universais e locais. Também podemos pensar em uma relação tensa entre a ortodoxia da Teologia oficial e a heterodoxia da religião de orientação mais leiga, a chamada religião “popular”. O universal é tudo aquilo que a Igreja enquanto instituição propõe e impõe aos seus fiéis. O próprio ato de cultuar santos, mesmo que estes não tenham relação alguma com a vida do fiel ou com o contexto em que vive, é um indicador expressivo do sentimento de universalidade que se vale a instituição religiosa.

Como afirmou Steil, em um dos pontos cruciais de sua argumentação, a crença surge a partir da junção destes elementos universais com os elementos locais, ou seja, com as referências simbólicas dos fiéis da região (no caso de sua pesquisa, a cultura do sertanejo). Com os devotos de Pe. Rodolfo ocorre algo semelhante. A característica mais marcante da cidade na primeira metade do século XX, como indicamos, é a de ter sido uma instância de tratamento de tuberculosos. Gente de todo o país ia para esta cidade objetivando ser bem sucedido no tratamento da doença. Pe. Rodolfo era uma dessas pessoas. Segundo depoimentos, indícios de sua santidade já eram visíveis desde quando morava na Polônia. Mas em São José dos Campos ela ficou popular. Segundo relatos, foi nesta cidade que Pe. Rodolfo vivenciou sua “via crucis”, encarando seu martírio com resignação. Portanto, no imaginário do fiel, nesta cidade é que ele realmente se constitui como um santo. Ao menos foi nesta cidade que ele morreu como um santo.

### Capítulo 3 – Espaços e Práticas Devocionais

O campo etnográfico sempre reserva surpresas ao pesquisador e por isso a etnografia é parte essencial de um trabalho como este. A partir do campo, novas variantes podem surgir, alguns objetivos podem mudar e conseqüentemente, novas conclusões serem alcançadas.

As informações que organizei e que aqui passo a narrar são baseadas nas observações e nas diversas entrevistas que fiz tanto com leigos quanto com membros do clero. Procedi efetuando entrevistas sistemáticas sempre que surgiam oportunidades. Como demonstrarei neste capítulo, trabalhei em particular com um grupo de oração que exerce suas práticas religiosas todas as segundas-feiras no cemitério central de São Jose dos Campos.

Este grupo conta com pouco mais de 10 membros fixos. Estas pessoas procuram estar sempre presentes nas seções de reza, mas, invariavelmente, acabam por incorporar uma ou outra pessoa que por ventura esteja no cemitério no mesmo momento em que o grupo faz suas orações no túmulo do Pe. Rodolfo.

As entrevistas sistemáticas foram feitas em grande medida com pessoas deste grupo, principalmente com a “puxadora” das orações, dona Zenaide. No entanto, muitas outras informações e dados também foram conseguidos através de conversas mais informais que mantive com devotos isolados, e principalmente, através da observação dos rituais de devoção.

Desejo, portanto, a partir destas informações recolhidas no campo de pesquisa, descrever e analisar o campo católico devocional de São José dos Campos, tentando enfatizar de forma clara e objetiva, a forma como se institui e se desenvolve a devoção do fiel num ambiente em que o controle institucional é bem menor do que, por exemplo, dentro do museu/relicário do Pe. Rodolfo. Para tudo isso, uso como referência a proposição de que a devoção é a forma mais acabada e exteriorizada do capital simbólico que a Igreja Católica inculca no imaginário dos fiéis, só que de uma forma re-significada, ou seja, já adaptada aos interesses e necessidades desses devotos.

Nas primeiras incursões ao campo, como havia vislumbrado no início da sistematização desta pesquisa, desejava realizar as observações etnográficas apenas no

museu/relicário dedicado ao Pe. Rodolfo Komórek. Não pensava, portanto, em abarcar as devoções aos demais personagens do imaginário religioso da cidade. A mudança de perspectiva ocorreu após perceber que o estudo isolado de devoções nem sempre faz muito sentido. A produção da crença e a devoção ao Pe. Rodolfo constituem os objetos desta análise, mas para que o entendimento seja satisfatório, é interessante que se compreenda também o universo simbólico em que ele está inserido enquanto divindade, ou seja, o universo em que ele está relacionado.

Tendo por base a idéia fornecida pela literatura especializada de que devoções a santos nunca são atos isolados, não faz sentido analisar os diversos atos devocionais somente de forma individual, concebendo-lhes como rituais autônomos auto-explicativos e centrados em si mesmos ao invés de considerá-los como partes integrantes de um sistema de idéias e práticas religiosas mais abrangentes.

O trabalho de campo comprovou a hipótese de que as devoções são múltiplas pela própria estrutura que o Catolicismo apresenta. E esta estrutura permite que devoções surjam espacialmente próximas umas das outras criando assim uma rede de reciprocidade complexa entre os santos “vizinhos” e suas diversas representações (feitas por outras religiões). Poder-se-ia aprofundar este pressuposto e dizer que esta rede, em alguns momentos, transcende os limites espaciais e simbólicos do cemitério se valendo das teias de relações e sentidos estabelecidas socialmente entre os devotos. Dizendo em outras palavras, esta teia consegue alcançar outros universos etnográficos/devocionais.

Caso desejarmos ousar ainda mais um pouco, poderíamos dizer que a rede de relações não só transcende os limites físicos, mas também os limites simbólicos e institucionais de cada religião em si. Faço referência neste momento às entidades que povoam o imaginário de uma religião específica e que por ventura ou por algum processo mais complexo, tenha seu mito e representações apropriadas por outros sistemas religiosos.

Por tudo isso, decidi fazer a descrição dos atos devocionais por diferentes lugares geográficos. Justifico esta decisão com o seguinte argumento: Pe. Rodolfo é o santo não-oficial mais famoso e o que possui maior número de devotos em toda a cidade (a devoção dedicada a ele também é a mais antiga). Pelo fato do seu antigo túmulo estar localizado no mesmo cemitério que o antigo túmulo da Madre Maria Teresa e o túmulo do Desconhecido, muitos fiéis acabam por aproveitar a pouca distância e estender seus atos

devocionais a mais estes dois. Isto não é uma regra absoluta, mas ocorre com considerável frequência. No entanto, a proximidade geográfica não é a única fonte de estímulo da múltipla devoção.

*“Os santos, ao contrário do que parecem supor muitos estudos, não são bichos do mato: convivem estreitamente com outros santos, como vizinhos ou até como hóspedes...”* (CALÁVIA SAEZ. 1996. Pág 100.).

Uma primeira hipótese para explicar este fenômeno é considerar o cemitério como um microcosmo à parte em que seus “moradores” dialogam entre si estabelecendo relações de status e hierarquia. Ao mesmo tempo em que ele é o respeitoso lugar onde são guardados os restos mortais dos que já se foram, o cemitério é por excelência o local de comunicação com o mundo dos mortos. É possível concebê-lo como uma zona mediática e liminar entre os dois mundos. Rubem César Fernandes mostra outro motivo para que a análise seja feita tendo como foco o ato devocional num sentido mais amplo e geral integrando os vários casos:

*“... a sabedoria da Igreja revela-se na sua capacidade para integrar o múltiplo em uma única estrutura...”*  
(FERNANDES. 1982, Pág 15)

Para este autor, atos e rituais constitutivos do Catolicismo como promessas, romarias e devoções são múltiplos e variados. No entanto, não compõe um conjunto desconexo como erroneamente se poderia supor, mas sim, uma ordem na qual cada aspecto complementa o outro visando o objetivo maior que é a legitimação de uma crença proposta por um sistema religioso específico.

Quando pensamos no contato dos fiéis com os santos, podemos perceber também a existência de relações hierárquicas e diferenciadas dentro do próprio mundo dos mortos, entre seus moradores. Estudos feitos a partir da década de 90 partem desta

perspectiva teórica e metodológica. Já discutimos alguns autores desta linha páginas atrás (CALÁVIA SAEZ, 1996; VILHENA, 2004; PEREIRA, 2003).

Estes autores visam à compreensão da forma como os deuses nascem e se desenvolvem nos caminhos e descaminhos dos discursos dos fiéis de um determinado contexto específico. No trabalho citado exaustivamente, Carlos Alberto Steil, enfatiza a plurivocalidade e a polissemia presentes na romaria e em atos devocionais da religião católica. Nesta pesquisa voltaremos mais vezes a estas importantes referências. Por hora, conheçamos os lugares da devoção.

### **A Casa das Relíquias**

O museu/relicário dedicado ao Pe. Rodolfo está localizado num bairro de classe média alta no mesmo terreno da Casa Salesiana de São José dos Campos (sede da Congregação na cidade) e também da paróquia “Sagrada Família”<sup>6</sup>. No ano de 1996, os restos mortais do Pe. Rodolfo foram exumados e levados para dentro deste museu criando assim um pequeno santuário.

Atualmente, o museu é também um templo. Todas as terças-feiras, no período da tarde, ocorre a reza do terço seguido pela celebração da Missa, esta sempre em nome da beatificação do Pe. Rodolfo. O celebrante na grande maioria das vezes é Pe. Antônio Corso, que foi aluno do Pe. Rodolfo no seminário salesiano de Lavrinhas no final da década de 1930 e que, desde a abertura do processo em 1964, é o principal postulador da causa. A grande maioria dos devotos e religiosos que entrevistei disse que Pe. Antônio Corso é o maior conhecedor vivo da vida e dos feitos de Rodolfo Komórek.

A Missa das terças-feiras atrai um grande número de pessoas de várias camadas sociais e diferentes regiões da cidade. Na homilia, após comentar rapidamente as leituras do dia, o celebrante fala algo sobre o Pe. Rodolfo. Ou conta histórias e curiosidades sobre sua vida e milagres ou sobre o andamento de seu processo canônico. Mas sempre dando especial atenção às exemplares qualidades de bom e humilde cristão e também às suas

---

<sup>6</sup> Esta é a única paróquia da cidade que está sob a administração de uma congregação religiosa. Todas as outras são de domínio dos padres diocesanos, ou seja, os que não são filiados à nenhuma congregação ou ordem específica.

ações de caráter sobrenatural. É visível nestas falas e discursos a tentativa de se estabelecer um padrão para a devoção e para a própria história do santo.

Podemos atribuir então três funções básicas para a Casa das Relíquias (que também é conhecida como “Relicário do Padre Rodolfo Komórek”): museu porque lá estão em exibição vários objetos que pertenceram a Rodolfo Komórek como batinas, livros, apetrechos usados em Missas e também de uso pessoal; templo religioso porque existe um altar consagrado e ocorrem missas periodicamente; e a última, a função de sede da equipe que postula a causa canônica (a Igreja instrui as pessoas que receberam qualquer tipo de graça através dele que as comuniquem neste lugar).

Tanto na parte da manhã quanto na da tarde existe um movimento regular de fiéis na Casa das Relíquias. São pessoas de diferentes faixas etárias e camadas sociais oriundas de diversos pontos da cidade que vão fazer ou pagar promessas, confessar com um dos padres de plantão, fazer orações ou simplesmente visitar o museu.

Originalmente, o prédio que atualmente abriga a Casa das Relíquias, era o templo principal da paróquia. Com o crescimento do número de fiéis, houve necessidade de construir um prédio maior. A Casa das Relíquias passou a ser então “uma igreja secundária”, sendo utilizada como relicário do Pe. Rodolfo. No ano de 1996, com a transferência dos restos mortais do padre para seu interior, a Casa das Relíquias ganhou nova importância e projeção.

O formato é o de uma igreja pequena. Existe uma grande porta tendo logo na entrada, ao lado esquerdo, uma banca onde são vendidos vários objetos e lembranças do Pe. Rodolfo (santinhos, livros religiosos, biografias do padre e também de alguns outros santos salesianos, revistas, terços, velas etc). Neste mesmo lado estão localizados dois grandes murais onde são colocados fotos e bilhetes de fiéis que receberam alguma graça. É um espaço no qual o devoto torna público seu agradecimento e suas pretensões com relação ao Pe. Rodolfo. Contudo, não existe na Casa das Relíquias, como na sala dos milagres do Santuário Nacional de Aparecida do Norte, espaço para que se deixem ex-votos como objetos de cera representando partes do corpo que foram curadas ou demais objetos que de uma forma ou de outra, tenham relação com a graça alcançada.

Do lado esquerdo da porta existe uma mesa com um caderno de assinaturas com o intuito de manter o controle do número de visitantes e outro caderno no qual estão

escritos vários relatos de milagres e graças recebidas através do Pe. Rodolfo bem como os agradecimentos. Esses relatos são escritos por devotos que por ventura desejam deixar público o que conseguiram junto ao santo.

O caderno de relatos tem duas funções: primeiro serve como mais uma fonte de informações sobre graças ou milagres tão necessários na composição de um processo canônico; segundo, pode ser encarado como um “termômetro” da devoção, ou seja, ele indica quem são as pessoas que andam recebendo graça, quantas pessoas receberam alguma forma de ajuda em determinado mês. Estas são ferramentas úteis para a Igreja quando necessita continuar exercendo o controle sobre o sagrado, especificamente sobre a devoção.

Ao longo da nave principal estão dispostas, em colunas, cerca de cem cadeiras tendo um corredor no meio e mais um em cada lado para facilitar a circulação de pessoas. No lado direito fica exposto o acervo de objetos pessoais de Rodolfo tendo livros na parte da frente, objetos religiosos no meio e batinas mais atrás. Penduradas na parede esquerda estão inúmeras fotos de Rodolfo em diversas fases de sua vida. Estas fotos foram recolhidas em vários locais. Algumas foram trazidas de arquivos eclesiásticos da Polônia ou conseguidas com próprios familiares de Rodolfo, outras conseguidas nos arquivos e paróquias pelas quais Rodolfo passou em seus anos no Brasil.

Ao fundo fica localizado o atual túmulo tendo atrás o altar e ao lado direito deste, um quadro com uma foto ampliada de Pe. Rodolfo Komórek. Uma das tradições mais comuns dos fiéis é beijar esta foto (cerca de 2 metros de altura) para logo depois se ajoelhar e tocar o túmulo fazendo sempre o sinal da cruz. O ritual faz parte das seguidas manifestações de humilde que o fiel faz a partir do momento que entra na morada do santo. Neste momento, ele mostra que sabe seu lugar, atitude esta que simboliza a vontade de cair nas graças do santo e quem sabe ter seu pedido atendido de forma mais rápida.

O túmulo está sempre cheio de vasos com flores. Diariamente as voluntárias que trabalham na casa cuidam dessas flores ou retiram as que estão velhas e murchas. Aliás, estas voluntárias (que são no total vinte e oito mulheres que se revezam segundo uma escala), cuidam de tudo, fazem serviços de zeladoria e limpeza, fornecem informações e ajudam nas missas.

O contato entre fiel e santo, mesmo dentro de um ambiente regido pela instituição religiosa, como é o caso da Casa das Relíquias, torna-se bastante próximo:

*“...o olhar, o face-a-face, o contato físico e o falar diretamente são procedimentos sociais que caracterizam as relações primárias íntimas e inclusivas...são esses componentes não reflexivos que fundam e expressam a solidez da associação entre o fiel suplicante e agradecido e o santo dadivoso que cuida, vê e protege...”*( VILHENA, 2004. Pág 122)

A observação desta forma de atitude frente ao sagrado pode ser um importante elemento para explicarmos as várias configurações que a devoção adquire.

Voltemos à casa das relíquias.

Com o desenvolvimento da pesquisa, descobri que a devoção não ocorria apenas na Casa das Relíquias. Muitas pessoas ainda rezam de forma constante (algumas diariamente) no cemitério central da cidade, lugar em que os restos mortais de Pe. Rodolfo permaneceram de 1949 até 1996. Frente a esta informação, passei então a fazer observações e acompanhar grupos de devotos nas duas localidades.

No entanto, logo fiquei proibido pelo Pe. Antônio Corso e pelos demais Salesianos de fazer qualquer tipo de investigação científica a respeito da devoção rendida a Rodolfo Komórek dentro da igreja. Alegavam que como ele ainda não é santo oficialmente perante a Igreja, seu nome não pode ficar sendo divulgado em publicações ou estudos leigos. Tentei mostrar o caráter sério e científico desta pesquisa, mas os Salesianos ficaram irredutíveis. Tendo em vista como ocorre burocraticamente um processo canônico nos tempos atuais, a preocupação dos postuladores da causa tem fundamento.

Segundo recomendações feitas pelo Vaticano, um processo canônico comum deve ser instituído algumas décadas depois da morte do candidato. Este procedimento deve ser respeitado com o intuito de verificar se neste intervalo de tempo, os fiéis espontaneamente iniciam alguma forma de veneração ou devoção. De certa forma os fiéis ao mesmo tempo em que participam de maneira ativa da devoção, também a impulsionam, pois para ser instituído um processo canônico, deve-se ter uma comprovação da fama de santidade do candidato entre algum grupo que geralmente é formado pelas pessoas que moram na cidade ou região em que o candidato viveu e morreu.

Ainda segundo as determinações que devem ser seguidas para se instituir um processo canônico (RODRIGO, 1988.), o grupo interessado na canonização de alguém, seja este grupo formado por religiosos ou não, deve-se limitar a organizar o processo canônico seguindo os preceitos do Vaticano sem de forma alguma influenciar na devoção. O receio de “curiosos” e leigos interessados na vida e no culto dedicado a Rodolfo Komórek tem sua origem então na possibilidade do Vaticano entrar em contato com estas produções ou publicações a respeito do culto “popular” podendo haver aí algum problema de compreensão com relação à devoção existente.

Claro que estas são determinações feitas no plano da regra formal, instituída e registrada tanto em livros religiosos e manuais eclesiásticos (como este em que venho me embasando), de autoria de Romualdo Rodrigo, quando pela própria Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, promulgada em 1983 pela então Papa João Paulo II, que versa exatamente sobre os procedimentos formais para se instituir este tipo de processo. No entanto, num plano mais pragmático, a Congregação Salesiana de São José dos Campos exerce sim uma grande influência e interferência na devoção. As próprias proibições do acesso aos documentos do processo e de fazer pesquisa dentro da Igreja que foram impostas a mim podem ser entendidas como estratégias para se exercer ou manter o controle sobre a devoção e a produção do santo em si.

Discutirei estas ações práticas no quinto capítulo, pois constituem parte fundamental de minha argumentação.

### **Cemitério Padre Rodolfo Komórek**

Grande foi meu espanto ao descobrir que o cemitério central da cidade tem o nome do Pe. Rodolfo. Isso é mais um indício de sua força simbólica local, não necessariamente apenas nos meios religiosos. Rodolfo é considerado uma celebridade da cidade, e isso não apenas entre a população católica. Mesmo entre pessoas que professam outras crenças, Rodolfo Komórek é uma referência local devido à sua fama construída no decorrer dos anos. Muitos se apropriam das histórias a respeito de sua vida para outros fins que não estritamente religiosos.

O Cemitério Padre Rodolfo está localizado numa das avenidas principais da região central da cidade, muito perto da zona comercial mais popular. O acesso é bastante fácil tendo inúmeras linhas de ônibus servindo a região. Constatei que este fato é uma das causas do grande movimento de visitantes ao seu antigo túmulo.

Este é o cemitério mais antigo e o maior de São José dos Campos. Até meados do século XX era administrado pela Mitra Diocesana. Atualmente, a Prefeitura Municipal tem esta função. No entanto, existe uma parte com cerca de oito quadras que ainda permanece sob a responsabilidade da Igreja Católica, e é lá que estão localizados os diversos jazigos e mausoléus das congregações religiosas presentes na cidade bem como a capela do cemitério. Este “cemitério dentro do cemitério” chama-se “Horto da Paz” e é nele que ocorre a maioria dos rituais que analisarei aqui.

Muitas pessoas com fama local, políticos da região e famílias tradicionais da cidade estão enterrados no Cemitério Padre Rodolfo. Os túmulos dessas personalidades são muito visitados, principalmente em datas como dia de Finados. Dentre estes, podemos enquadrar quatro na condição dos mais visitados por serem milagreiros: o mais famoso é o antigo túmulo de Pe. Rodolfo, em segundo temos o túmulo do Desconhecido seguido pelo mausoléu das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada onde está o antigo túmulo de Madre Maria Teresa e por último o túmulo de Pe. Wagner que foi assassinado em 2003 ao tentar impedir um assalto à sua paróquia. Este padre era muito popular em alguns bairros e sua morte inesperada e violenta causou comoção e revolta em toda cidade<sup>7</sup>.

Por enquanto, podemos apenas cogitar possibilidades explicativas para o episódio. Pe. Wagner protagonizou um evento mostrado pelos meios de comunicação da cidade e região de forma bastante dramática. O que podemos concluir (ou ao menos indicar) com seu caso é a confirmação da tese de Oscar Calávia Saez discutida páginas atrás, que diz que o santo pode nascer nas páginas dos jornais ou nas telas das televisões brasileiras.

Se a santidade de Pe. Wagner vai ou não vingar como aconteceu com Pe. Rodolfo, isso ainda não sabemos. O fato é que a mídia tem sim um importante papel neste

---

<sup>7</sup> Cheguei a cogitar a possibilidade de incluir a devoção ao Pe. Wagner nesta pesquisa. No entanto, por ser um episódio bastante recente, penso ser mais prudente esperar um tempo maior para ver se ela realmente se concretiza e qual a configuração que ela adquire.

processo. Ela gera uma matriz que às vezes é tida como correta, em outros momentos esta credibilidade não é tão grande assim. No entanto, aceito como correto ou não, esta matriz de informações que a mídia vincula entre a população é uma das principais fontes das muitas versões do episódio do assassinato de Pe. Wagner, pois ela atinge as várias camadas da população.

A disposição dos túmulos no Cemitério Padre Rodolfo segue certo padrão: existe uma avenida central que corta o cemitério de uma ponta a outra. No início desta avenida há um cruzeiro e cerca de vinte metros à sua frente está localizado um grande velário. Nesta avenida central estão os acessos para as ruas secundárias que por sua vez levam às demais quadras.

Num cemitério, o cruzeiro é uma das referências principais. Isso não só por sua grande dimensão, mas também pelo caráter simbólico. Pensando numa perspectiva mais ampla, podemos dizer que o Cruzeiro é um marco básico na sociedade brasileira: ele já deu nome à moeda, a companhia de aviação nacional, a uma revista de importante circulação e a um time de futebol bastante popular do estado de Minas Gerais

O cruzeiro desempenha a função de centralização do espaço sagrado. Nele são feitas orações para mortos específicos ou para as Almas no seu sentido mais geral e coletivo (que no Catolicismo possuem destacada relevância). No cruzeiro também há espaço para despachos provando que mais do que símbolo específico de uma tradição religiosa, ele representa um lugar onde os mortos podem receber as oferendas e entrar em contato com os vivos. Pensando assim, podemos até arriscar a seguinte afirmação: o cruzeiro sintetiza a função simbólica do cemitério.

Uma prática comum em todo o país é a colocação de pequenos cruzeiros em locais onde morreram pessoas. Geralmente esses cruzeiros podem ser mais vistos nas beiradas de estradas e em algumas ocasiões, também junto a capelas. Duas são as funções destes cruzeiros: indicar ou lembrar que naquele lugar alguém foi morto e trazer paz para a alma do falecido.

Esta segunda função é interessante se pensarmos na própria história do simbolismo da cruz em si. Era um instrumento de sofrimento e morte que simbolizava o poder romano sobre todos (inclusive sobre os cristãos). Este símbolo passou então por reconfigurações e metamorfoses acabando por se tornar o símbolo do Cristianismo.

Atualmente, o que ocorre nestes episódios menores como a colocação de cruzeiros em estradas, é uma re-apropriação do símbolo da cruz pelos praticantes dos cultos locais.

Podemos ainda entender o cruzeiro lembrando algumas palavras de Mircea Eliade num de seus trabalhos mais seminais:

*“... lá no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente deve existir uma porta para o alto por onde os deuses podem descer na terra e o homem subir simbolicamente ao céu...”*(ELIADE.1995. Pág 29/30).

O autor refere-se aqui ao templo religioso como um todo, mas facilmente podemos estender esta definição de forma específica ao cruzeiro, ou seja, entender o cruzeiro como esta “porta” ou eixo de ligação entre o mundo dos homens (profano) e o mundo dos deuses (sagrado).

Outro marco importante dentro do cemitério são os velários. Eles estão presentes em muitos túmulos, e como já dito, um maior está localizado na avenida central. Os velários possuem um estatuto diferente. A atmosfera de permanente sacralidade que paira sobre eles, assim como em outros lugares (capelas e cruzeiros) não é determinada por especialistas ou teologias específicas. Segundo Maria Angela Vilhena, a legitimidade sagrada desses lugares ocorre pela própria presença de almas ali.

*“...É em nome do direito das almas, maior que o direito da instituição, que candomblecistas, espíritas, umbandistas e católicos, sentem-se plenamente legitimados perante sua fé, de praticarem seus cultos nos velários das igrejas católicas...”*  
(VILHENA, 2004. Pág 113)

Os velários podem ser entendidos então, como espaços privilegiados de manifestação da religião não institucionalizada. Eles, mesmo que sob jurisdição católica, são os locais que por excelência as almas se concentram. No imaginário religioso do brasileiro, independente de sua orientação religiosa, estas almas sempre necessitarão de

ajuda feita na forma de orações, sacrifícios e oferendas. O velário é o lugar onde estes aspectos comuns às várias religiões podem se manifestar sem maiores problemas. Ali o que manda é a prática de uma crença, que estruturalmente é geral.

Muitos devotos com os quais conversei, utilizam o velário central para colocarem velas para as almas do Pe. Rodolfo, da Madre e do Desconhecido.

*“sempre que venho ao cemitério acendo uma vela para cada alma bendita! Às vezes o túmulo do Pe. Rodolfo está muito cheio de gente, ai eu venho acendo uma vela aqui no velário e faço minhas orações aqui também. Costumo acender a vela como sinal de agradecimento por algo que pedi e consegui...quando rezo para alguém que faleceu e que está enterrado neste cemitério, ai peço que Deus ilumine e ajude a pessoa lá do outro lado...”* (Dona Margarida. 42 anos. Dona de casa. Católica. Entrevista concedida em fevereiro de 2005.)

No imaginário religioso como um todo, a luz, representada pela chama da vela, tem a função de ajudar a alma que por ventura ainda esteja necessitando de orientação. A vela simboliza também a devoção. Pedidos de ajuda ou promessas feitas no cemitério geralmente são acompanhados do acendimento de velas. Existem algumas variantes que determinam a quantidade de velas para um santo. Quanto maior a devoção e a urgência do pedido mais velas são acesas.

Ao lado de alguns túmulos maiores, principalmente mausoléus de grandes famílias e de congregações religiosas, existem velários particulares. Geralmente são túmulos que recebem mais visitas e conseqüentemente, mais velas também. O mausoléu dos salesianos, provavelmente por causa dos restos mortais de Pe. Rodolfo terem ficado lá por quase cinquenta anos, possui o maior velário individual e que quase sempre está cheio de velas (principalmente nas segundas-feiras).

A vela é uma clara figuração de um plano no outro. Ela ilumina os dois lados da existência, esclarece, orienta, indica e serve, por fim, também como um canal entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Neste ponto, sua função é quase a mesma que a do

cruzeiro, mas este liga o homem não só aos mortos mas, sem intenção do trocadilho, vai mais além. Seu poder de intermediação entre os dois mundos possibilita ao fiel elevar suas orações, agradecimentos e súplicas diretamente a Deus representado na figura de Jesus, o Deus encarnado, cuja cruz é o símbolo maior de sua doutrina. O cruzeiro abre portas mais profundas dentro da hierarquia celeste.

## **O Horto da Paz**

Ao seguirmos pela avenida central e dobrarmos na segunda rua à direita, uma das mais arborizadas, chegaremos à entrada do Horto da Paz. Este “cemitério dentro do cemitério” está delimitado por um muro com cerca de um metro de altura. Uma demarcação mínima, mas suficiente para efetuar a separação de terrenos e de planos. Dentro do Horto da Paz existe uma grande capela na qual uma vez por mês é celebrada uma missa. Ao lado da capela está situado o túmulo de Pe. Wagner. Podem ser encontrados vasos com flores em cima do jazigo com certa frequência.

O número de visitas que este túmulo recebe é bem inferior ao que recebe o do Pe. Rodolfo. As pessoas que rezam no seu túmulo são na sua maioria, moradores do bairro em que Pe. Wagner foi pároco. Talvez pessoas saudosas do popular padre ou somente influenciadas pela grande comoção gerada pelas trágicas circunstâncias do seu falecimento e que foram veementemente reforçadas pela mídia regional. São apenas suposições já que meu estudo não se volta a este caso de devoção que no meu entender ainda está em estágio embrionário.

Os mausoléus das várias ordens e congregações religiosas presentes na cidade estão localizados na Avenida central do Horto da Paz. O mausoléu dos Salesianos é um dos menos pomposos e um dos mais antigos. Cerca de vinte pessoas estão enterradas nele.

O Túmulo do Pe. Rodolfo fica em evidência. Está localizado na lateral do mausoléu e possui um quadro com seu rosto e uma placa comunicando que os restos mortais estão agora localizados no Relicário dentro da paróquia Sagrada Família. A placa fornece também o endereço do Relicário bem como um convite para que todos o visitem.

Este fato pode parecer casual e sem muita importância, mas com o andamento da pesquisa descobri que os responsáveis pela causa canônica (Congregação Salesiana)

desestimulam a devoção no cemitério e tentam, valendo-se de vários artifícios e argumentos, levar este movimento de fiéis para o Relicário. Este fato é de suma importância no que se refere ao controle que a Igreja tenta empreender sobre esta devoção. A criação do santo é um fazer constante que está presente tanto no macro-institucional (processo canônico formal) quanto em menor escala, como o ato de desestimular a devoção no cemitério ao mesmo tempo em que se estimula a devoção dentro da Casa das Relíquias.

Outro elemento característico do antigo túmulo de Pe. Rodolfo que o diferencia é a presença de inúmeros vasos com flores diariamente colocados em cima dele. Em determinadas datas como dia de Finados, vasos e demais oferendas são deixados até no chão por causa da falta de espaço.

Uma tradição seguida por muitos fiéis, não importando a ocasião, é a de deixar um vaso com flores para o Pe. Rodolfo e, em troca, pegar uma pétala de alguma flor deixada anteriormente por outra pessoa. Ao retirar a pétala, o devoto deve formular o pedido para o padre. Esta pétala deve ser guardada até que a graça seja alcançada. A pétala serve como uma garantia de que o santo cumprirá o que se pede. Ela é uma moeda de barganha entre os dois lados. Também lembra o fiel de pagar sua promessa caso for atendido em sua súplica.

Ao lado do mausoléu dos Salesianos, encontra-se o da Congregação das “Pequenas Missionárias de Maria Imaculada”. O túmulo central era o local em que estava sepultada Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico. Atualmente, seus restos mortais encontram-se na sede da congregação chamada pelas freiras de “Casa Mãe”. A exumação, que ocorreu no mês de agosto de 2005, é parte do processo canônico cuja etapa diocesana, ou seja, que diz respeito à diocese em que a candidata viveu, terminou no ano de 2000.

O antigo túmulo da Madre recebe menos visitas do que o do Pe. Rodolfo, mas, pelo que pude observar, já apresenta certa autonomia em sua devoção, ou seja, há fiéis que vão ao cemitério rezar, agradecer ou fazer pedidos especificamente à Madre Maria Teresa. No entanto, os fiéis que têm a Madre como a principal divindade de seu panteão, estão em franca minoria.

O último personagem deste cemitério que recebe devoções é o mendigo chamado de “Desconhecido”. Seu túmulo está situado na última quadra. O acesso acontece virando à esquerda na última rua que corta transversalmente a avenida central. É o último

túmulo desta viela, e fica localizado num espaço entre o muro que separa o cemitério da rua, o velário lateral e os demais túmulos. Fiéis que desejam prestar sua homenagem ou fazer seus pedidos e orações para o santo em dias de maior movimento têm dificuldades para se aproximarem do túmulo ou arrumar um lugar confortável para fazer suas orações. O jazigo originalmente era simples, constituía-se apenas por uma pedra no chão dizendo data da morte. Quando o mendigo foi encontrado morto não portava qualquer forma de identificação. Nunca se soube notícias de parentes ou amigos que tenham procurado por ele em hospitais e cemitérios da região.

Atualmente, o jazigo é maior, possui uma cruz com um desenho de um homem negro e barbudo (esta é a imagem divulgada do Desconhecido, muitos acreditam que a imagem é fiel) e inúmeras placas de metal com mensagens de agradecimento pelos milagrosos préstimos recebidos. Ao lado do túmulo foi construído um grande velário. Pelo que consegui apurar com os funcionários do cemitério, este “novo” túmulo e também o velário, foram financiados por munícipes também em sinal de gratidão.

Um fato bastante comum no túmulo do Desconhecido é a constante presença de pedidos e orações na forma de bilhetes. Este fato não acontece em outros túmulos do cemitério. Algumas pessoas não concordam em proceder desta forma por acreditarem que como mendigo, o Desconhecido não sabe ler e por isso fica incapacitado de realizar o pedido. Além desses pequenos bilhetes, deparei-me também com alguns ex-votos no túmulo do Desconhecido e no de Maria Peregrina (localizado em outro cemitério). São materializações de agradecimento ou um sinal da fé naquele santo.

Alba Zaluar em um artigo publicado na revista “Religião e Sociedade” define com precisão o ex-voto:

*“Era o pagamento ao santo feito com uma representação iconográfica do objeto da benção: fotografias da pessoa beneficiada, modelagem das partes do corpo afetadas pela doença e curadas. O ex-voto é, portanto, também um símbolo de oferecimento pessoal e direto aos santos...” (ZALUAR. 1980. Vol 5. Pág 171.)*

No túmulo do padre Rodolfo e no da Madre Maria Teresa não há incidências de ex-votos. A explicação é simples: membros das respectivas congregações religiosas a que pertenceram estes personagens estão constantemente visitando e limpando os jazigos. Os únicos objetos que costumam deixar são flores e as velas dos velários pois quem as limpam são os funcionários do cemitério.

O dia de maior movimento de fiéis ao túmulo do Desconhecido é segunda-feira. Na verdade, este é o dia em que católicos e praticantes de religiões de origem africana dedicam ao culto dos mortos e por isso o movimento em todo o cemitério aumenta. Contudo, no túmulo do Pe. Rodolfo existe um movimento constante de fiéis durante toda a semana. Este movimento fica ainda maior (além das segundas-feiras) nos finais de semana também.

O túmulo do Desconhecido está localizado na região mais erma do cemitério. Para se chegar até lá é preciso atravessar todo o terreno e dobrar à esquerda na última rua. A distância é grande e invariavelmente comparamos com o curto caminho que leva da entrada aos túmulos dos outros três personagens que recebem devoção. Estes, milagreiros mais legítimos sob a perspectiva da instituição religiosa por terem sido religiosos, estão enterrados perto da capela e ao lado de outros religiosos. Podemos dizer ainda que estão situados num espaço dotado de maior sacralidade do que os outros mortos, afinal, estão em terreno de responsabilidade administrativa da diocese, junto aos mausoléus de suas congregações religiosas.

Por sua vez, o Desconhecido além de estar numa região desprivilegiada pela enorme distância da entrada, tem seu túmulo colocado ao lado do muro, uma tênue linha que marca o limiar entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Fazendo uma transposição de escalas, pode-se dizer que assim como seus restos mortais estão localizados nesta zona limite entre os dois mundos, sua alma também está. Ou seja, na hierarquia celeste, ela se localiza muito próxima das outras almas, as ordinárias. Por isso, sob uma perspectiva simbólica ele é menos eficiente do que personagens como Pe. Rodolfo e a Madre Maria Teresa, que estão mais próximos dos santos.

Por fim, para terminarmos este rápido exercício descritivo, vale lembrar que os três enterrados no Horto da Paz estão à direita do cruzeiro, já o Desconhecido está no outro

lado, fato que logo me faz lembrar de todas as histórias e crenças antigas a respeito da atmosfera misteriosa e sinistra que envolve o lado esquerdo e seus correspondentes.

### **Cemitério Maria Peregrina**

O cemitério que leva o nome de sua mais ilustre “moradora” fica localizado num bairro que originalmente era reduto dos migrantes mineiros que se dirigiram para a cidade. É um cemitério de grandes proporções e de caráter mais popular. Os túmulos são muito amontoados e quase não existem mausoléus de famílias tradicionais.

Assim como o primeiro descrito, este possui uma avenida central tendo, a cerca de dez metros da entrada, um grande cruzeiro. Mais ao fundo, nesta mesma avenida, há uma capela aberta todos os dias e que tem seu movimento dobrado nas segundas-feiras. Em algumas ocasiões especiais, como o dia de Finados, o movimento chega a ser cinco ou seis vezes maior, segundo informações fornecidas por alguns coveiros.

Grupos de orações e de rezadores de terços costumam fazer suas rezas nesta capela já que os túmulos ficam muito juntos uns dos outros impossibilitando assim que pessoas se aglomerem perto ou envolta deles. Conversando com funcionários, descobri que para se organizar um novo grupo com o intuito de se rezar o terço ou fazer qualquer outro culto coletivo nas segundas de manhã é necessário respeitar uma ordem. Pelo menos quatro grupos rezam nas segundas de manhã e todos respeitam um horário pré-estabelecido para que não haja confusão ou excesso de gente na capela.

O túmulo de Maria Peregrina fica logo no começo do terreno, numa das primeiras quadras perto da entrada. Existe uma placa indicando o lugar exato. No ano de 2004, a administração do cemitério formulou um projeto para transferir os restos mortais de Maria Peregrina para um túmulo novo numa ala nova e mais espaçosa, localizada ao fundo do terreno. O objetivo era acomodar melhor os fiéis nas seções de orações. No entanto, grupos de pessoas se uniram e foram contra esta transferência conseguindo por fim embargar a obra. Alegaram que se ela havia sido enterrada naquele lugar e lá realizado curas e milagres, naquele mesmo lugar deveria permanecer.

No local em que foi enterrada Maria Peregrina constituiu sua morada. Segundo relatos de fiéis, muitas coisas sem explicação plausível aconteceram (e acontecem) ali.

Fatos classificados como sobrenaturais, milagrosos até. Portanto, o capital simbólico acumulado ali é bastante grande. Não há sentido, dentro da concepção religiosa do fiel, na mudança deste lugar. A “Nêga do Saco” começou a ser chamada de “Peregrina” justamente porque não tinha morada certa, estava sempre a caminhar. Não seria justo, portanto, que continuasse nesta condição depois de morta.

*“Quando falaram de trocar o túmulo dela ai o povo não quis não! Coitada, quando era viva andava pra lá e pra cá a procura de comida ou de um lugarzinho melhor pra passar a noite ou para se proteger do sol, depois que ela morre e finalmente descansa, vem uns aí e querem mudar ela denovo de lugar! Eu também não concordei!”* (Joaquim, 75 anos. Pedreiro aposentado. Católico, membro da irmandade dos Vicentinos e do Movimento Mariano. Atualmente exerce a atividade de rezador e puxador de terço. Entrevista concedida em março de 2005).

Assim como o Desconhecido, Maria Peregrina também morava nas ruas, contudo, por ter vivido perambulando apenas no bairro de Santana, acabou por ficar conhecida pelos moradores daquela região criando assim um vínculo identificatório com eles.

O primeiro milagre atribuído a Maria Peregrina ocorreu alguns meses após sua morte. Dona Maria do Carmo, que recebeu esta graça, decidiu então dar um túmulo mais digno para aquela mulher que havia sofrido tanto em vida e que agora se dedicava a ajudar as pessoas. O pedreiro contratado para este serviço foi seu Joaquim (o mesmo da citação acima). Ao ser procurada para entrevista Maria do Carmo não foi encontrada. Mas seu Joaquim com seus setenta e cinco anos vai todos os dias ao cemitério fazer suas orações.

Joaquim, dono de um sorriso fácil e papo fluido, é membro da irmandade dos Vicentinos e do Movimento Mariano. Ele relata que o túmulo de Maria Peregrina foi restaurado três vezes. A degradação era grande por causa das velas queimadas em seu topo. Atualmente, para que isto não ocorra mais foi construído um velário ao lado do jazigo.

Ao invés de velas, o que as pessoas atualmente deixam em cima do túmulo de Maria Peregrina são objetos de pequeno porte, os chamados ex-votos que mencionei algumas páginas atrás. Dentre eles, os mais comuns são chupetas, terços, espelhos, bilhetes, pentes, fitinhas de demais santos, canetas, etc. Os ex-votos consistem numa materialização do contato com o santo. Geralmente são agradecimentos por graças recebidas ou mesmo homenagens. Constituem um fator importante na prática do catolicismo não institucionalizado.

### **Os Rituais de Devoção: a reciprocidade entre o devoto e o santo**

Toda segunda-feira de manhã, faça chuva ou faça sol, Dona Zenaide não deixa de ir ao cemitério central de São Jose dos Campos. Ela coordena e lidera um grupo de oração que reza no túmulo do Pe. Rodolfo Komórek. No dizer dos próprios, “*Dona Zenaide é a nossa puxadora do terço*”. Zenaide é uma mulher muito disposta e dinâmica, não aparenta ter seus sessenta e nove anos. Atualmente é aposentada, mas durante a maior parte de sua vida trabalhou como confeitadeira de bolos e doces. Costuma dizer que ainda aceita encomendas, mas “*pouca coisa, só nos finais de semana*”. No mês de outubro de 2005, completaram-se vinte e cinco anos que ela lidera a reza do terço no cemitério. Quando conta como foi que tudo começou chega a se emocionar.

*“... no começo era eu e mais três amigas. Uma delas já faleceu e as outras às vezes aparecem lá no cemitério. A gente ia até o túmulo do Padre Rodolfo e rezava o terço. Eu no começo não gostava de puxar o terço, mas um dia faleceu o parente de um vizinho meu e não tinha ninguém para ir lá rezar o terço no velório. Ai ele me chamou e eu fui. Fiquei preocupada porque eu sou de família tradicional e aprendi a rezar diferente do que se rezava naquela época...aí avisei que rezava do meu jeito. Ele disse que não tinha problema e eu comecei.*”

*Rezamos o primeiro mistério com 'Santa Maria'. Depois no segundo mistério rezamos 'Ave Maria' e no terceiro mistério eu me embananei toda...aí eu pedi bem forte para a alma do padre Rodolfo me ajudar a sair daquela situação difícil e no final tudo correu muito bem. Dali pra cá eu comecei a puxar terço em outros lugares também e foi assim que tudo começou, agora estou aqui rezando e vou fazer isso enquanto eu tiver condições” ( Zenaide, 69 anos. Entrevista concedida em 23 de julho de 2005)*

Atualmente o grupo de Zenaide conta com pouco mais de dez pessoas fixas. Mas sempre chegam outras que vão por motivos particulares ao cemitério e acabam por acompanhar a reza do terço também. Para este tipo de eventualidade, o grupo leva vários terços extras e os oferece para aqueles que não tem. Eu mesmo, quando comecei a acompanhar as orações, ganhei um.

Estas pessoas que fazem parte do grupo e que procuram manter a regularidade das idas ao cemitério nas segundas-feiras se dizem todas católicas. Segundo consegui saber por eles mesmos, todas vão a missa semanalmente, algumas delas até mais de uma vez como é o Caso de seu Pascoal, a própria Dona Zenaide, dona Benedita e seu Antônio. Este é um dado bastante importante, pois revela, em certa medida, uma característica da relação que estes fiéis mantêm com a instituição católica.

O grupo de Zenaide começa as seções sempre às dez horas da manhã. O horário é importante não só para o entendimento sincrônico do grupo, mas também para a manutenção da ordem no cemitério. Assim como no Cemitério Maria Peregrina, pelo menos mais dois grupos rezam nas segundas-feiras de manhã em frente ao túmulo do Pe. Rodolfo, todos com horários fixos.

Quando comecei a fazer as observações etnográficas, cheguei a acompanhar outros dois grupos de oração. No entanto, interessei-me mais pelo grupo de Zenaide por dois motivos: é o mais numeroso e, como constatei logo nas primeiras oportunidades de observação, ele não fica restrito apenas à reza do terço ou do rosário.

Originalmente o grupo rezava apenas o terço. Com o passar dos anos e a assimilação de algumas outras pessoas, Zenaide e seus companheiros começaram a fazer leituras das missas e rezar também o Terço das Almas e o da Misericórdia. Isso tornou as atividades do grupo mais elaboradas e este passou então, de maneira informal, a dividir tarefas.

Um dos mais assíduos companheiros de Zenaide é seu Pascoal. Por volta dos sessenta anos, e já aposentado, Pascoal é ministro de eucaristia na paróquia do bairro onde reside. Ele é o responsável pela leitura do evangelho e pelos comentários. Naquele contexto específico, seu Pascoal desempenha a função do especialista religioso (juntamente com Zenaide). Vale lembrar aqui que numa missa, a leitura do evangelho é um dos pontos altos do culto. A partir da passagem que foi lida, o celebrante faz sua homilia que geralmente, versa sobre esta passagem e sobre as demais leituras feitas naquele dia.

Outra leitura feita pelo grupo após o término do terço é a “Oração da Comunidade”. Esta é uma leitura também retirada do folheto da missa. Dois são os responsáveis por esta parte: a própria Zenaide e outro membro assíduo chamado Antônio. Nesta oração, a pessoa responsável faz a leitura e os fiéis respondem lendo em coro a resposta que o folheto apresenta.

Zenaide sempre faz uma pequena introdução a esta leitura dizendo a seguinte frase (que eu anotei, mas depois de algum tempo acompanhando o grupo, acabei decorando como a própria Zenaide):

*“Esta oração é para a comunidade e não para os mortos. Tem gente que se diz católico, mas não vai a missa, não faz caridade e não ora. Ou a gente é católico ou não é certo pessoal? Portanto agora a gente vai rezar para essas pessoas, para que elas voltem a freqüentar a Igreja e a participar mesmo da vida da comunidade com bastante fé!”*

Como percebemos no discurso de Zenaide, a noção de “comunidade” é religiosa, aliás, é uma noção católica que se refere ao grupo de pessoas batizadas na Igreja e que freqüentam as atividades promovidas pela instituição. Estou enfatizando isso porque

um dos propósitos desta pesquisa é mostrar até que ponto as crenças religiosas introjetadas pelos fiéis sofrem re-significações. O que por hora podemos supor é que a relação que Zenaide e seu grupo mantêm com os responsáveis pelo processo canônico do Pe. Rodolfo é um tanto quanto contraditória.

Pe. Antônio Corso e seus auxiliares não aprovam as manifestações devocionais dedicadas a santos não institucionalizados ou almas benditas que acontecem no cemitério. Alegam que esta é uma forma de idolatria já que no jazigo que foi de Pe. Rodolfo não há mais relíquia alguma. Conseqüentemente estimulam o culto feito dentro da Casa das Relíquias que é onde podem manter olhares vigilantes sobre as práticas devocionais.

O grupo, apesar de continuar a rezar neste lugar subversivo, segundo a concepção da Igreja, mantém sua posição de submissão e obediência aos preceitos religiosos. Zenaide, por exemplo, ao ser questionada a respeito do posicionamento de Pe. Antônio Corso e dos demais salesianos com relação a esta questão, responde o seguinte:

*“...ah fio, Pe. Antônio já está muito velhinho né?  
Ela é pessoa antiga e acha que só na igreja é que a gente  
pode rezar para o santo. Ele diz que não tem mais nada de  
reliquia do Pe. Rodolfo no cemitério. Mas a gente sabe que  
tem uns ossinhos perdidos ali no meio...Mas eu respeito muito  
o Pe. Antônio, gosto muito da missa dele.”*

A explicação para este tipo de atitude aparentemente ambígua foi apontada pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão em diferentes trabalhos, mas principalmente no livro “Deuses do Povo” (BRANDÃO, 1980). Seu argumento já foi mencionado aqui, mas vale ser lembrado. Na perspectiva do autor, a instituição religiosa é exclusivista, ou seja, exclui tudo que for referente à produção simbólica que não condiz com o que determina sua Teologia ou que não surge a partir do trabalho de seus especialistas. Já, entre os leigos, as práticas e as crenças religiosas são inclusivistas. Os devotos não hesitam em se curvar perante a autoridade institucional. Eles só acreditam que ela não é a única fonte de fornecimento dos bens de salvação, ou seja, a única via para se alcançar as tão almejadas graças.

Não vejo isto com tanta rigidez. A linha principal de conduta de uma religião majoritária num determinado campo religioso é a de sempre combater a autoprodução dos leigos ou das demais fontes de capital simbólico religioso (BOURDIEU, 1999). No entanto, para que suas ações neste campo sejam eficientes, ela deve fazer uso de algumas estratégias. Uma delas é a de incluir, com as devidas restrições, alguns elementos que porventura não tenham origem na ortodoxia de suas designações e atitudes. Talvez estes elementos sejam formulações leigas ou até originadas em outras religiões. Podem ser fragmentos de ritos ou de crenças, aspectos comportamentais ou organizacionais.

Neste caso, Pe. Antônio Corso, como representante da ortodoxia católica, condena o culto ao Pe. Rodolfo feito no cemitério alegando que não há sentido nesta prática já que os restos mortais do santo não estão mais lá. O argumento, em minha concepção, não atinge o cerne da questão da legitimidade. Por sua vez, Zenaide e seus companheiros, se entendidos como representantes ideais dos praticantes do catolicismo não institucionalizado, dizem que o culto é legítimo porque ainda existem fragmentos de ossos de Pe. Rodolfo naquele antigo jazigo. Temos aqui a mesma linha argumentativa utilizada pelo clero, só que acionada por um interesse oposto. Consequentemente, também não atinge o cerne do problema.

O cemitério em si já é um espaço diferenciado, pois a densidade simbólica ali investida e acumulada é reafirmada a todo o momento pela sociedade. A grande maioria das pessoas que vão ao cemitério, quando o fazem, assume aspectos de formalidade, intensificam o respeito, pois estão na morada dos mortos (algo que não conhecem, não compreendem), às vezes falam mais baixo, em suma, praticam uma série de outras atitudes que normalmente não praticariam. O túmulo de Pe. Rodolfo, independente de estar cheio ou vazio, é o túmulo de Pe. Rodolfo. O santo está manifesto ali, pois foi socialmente e historicamente associado àquele lugar.

O argumento do Pe. Antônio Corso é legítimo por seguir uma lógica característica do campo religioso, a lógica das disputas pelo domínio hegemônico da produção, acumulação e distribuição do sagrado (BOURDIEU, 1999.). A Igreja Católica, protegendo sua posição de instituição religiosa hegemônica no cenário nacional, tem que combater as práticas religiosas de origem leigas que, de uma forma ou de outra, não

estejam de acordo com a ortodoxia de sua teologia. Desta forma ela consegue sobreviver neste campo tão disputado.

Patrícia Birman, ao abordar o culto a escrava Anastácia no Rio de Janeiro (BIRMAN, 1992), depara-se com uma situação estruturalmente semelhante a esta. Ela discute a legitimidade do culto a esta personagem que pertence ao universo católico não institucional e ao das religiões mediúnicas de origem africana. Os devotos que a cultuam, também transitam por estes universos, aliás, esta é uma característica da dinâmica do campo religioso brasileiro como bem indicam outros pesquisadores (BRANDÃO, 1980, 1987; ZALUAR, 1982; FERNADES, 1982; MAUÉS, 1992; CALÁVIA SAEZ, 1996; VILHENA, 2004).

O clero, fazendo sua parte, não reconhece e condena veementemente este tipo de prática tida como “sincrética”, alegando que não se pode canonizar alguém que não se sabe se realmente existiu. A legitimidade de Anastácia não reside na sua existência física, mas sim na associação que se estabeleceu entre sua história e um tempo mítico em que possivelmente tenha vivido. Este é o mesmo tempo mítico em que outros escravos que recebem devoções religiosas, surgiram e viveram: o tempo do cativoiro<sup>8</sup>.

*“...o que está em questão, portanto, não é a opção entre as crenças falsas ou verdadeiras e, em consequência, critérios de verdade que lhe são solidários. Nestes diálogos de surdos, os fiéis de Anastácia argumentam sobre a existência de um tempo mítico, que é da mesma natureza do mundo sobrenatural, a cujo respeito não nos é facultativo duvidar...”* (BIRMAN, P. 1992. Pág 188).

No caso do culto ao Pe Rodolfo feito no cemitério, o que ocorre é um pouco diferente. A discussão não reside no fato do santo existir ou não num passado cronológico ou mítico. Questiona-se a efetiva presença da sacralidade da santidade em locais que a Igreja não exerce o controle, locais que não existam relíquias oficialmente reconhecidas.

---

<sup>8</sup> Para saber mais sobre a categoria de “cativoiro” que Birman utiliza largamente em seu ensaio, ver (além do texto de sua autoria que foi citado) o ensaio “*O cativoiro da Besta-Fera*” (VELHO, 1995. Pág 13-43.)

Independentemente de existirem restos mortais do Pe. Rodolfo naquele local, para os devotos, simbolicamente ele está ali presente. Em alguns momentos a Igreja tem dificuldades para aceitar isso, em outros, sua complacência é maior. Tudo depende das circunstâncias.

Voltemos ao ritual de Zenaide e seus companheiros.

Além das duas leituras feitas a mais, o grupo também reza uma série de orações padronizadas. Existe uma ordem seqüencial em que as orações e leituras são feitas: 1) “Credo”, 2) Orações impressas que Zenaide eventualmente leva consigo, 3) Pai Nosso, 4) Ave Maria, 5) Invocação da proteção de diferentes santos, 6) Terço, 7) Oração da Comunidade, 8) Leitura do Evangelho, 9) Rápido comentário da leitura sempre feitos por Pascoal (e nas suas raras ausências, feitos por seu Antônio), 10) Momento aberto para quem desejar falar alguma coisa (testemunhos de graças ou milagres recebidos, algum comentário sobre a leitura do evangelho, algum recado ou convite), 11) Oferecimento do terço rezado. Aqui mais uma vez Zenaide toma a frente e profere seu discurso mais do que decorado.

Ela sempre dedica o terço para as almas que por ventura estejam precisando de orações, para os amigos e parentes, para os empregados e desempregados, para os doentes e demais pessoas que necessitam de algum tipo de ajuda, em suma, ela dedica o terço para praticamente todas as pessoas estejam elas vivas ou mortas, 12) Últimos agradecimentos também feitos por Zenaide, inclusive às pessoas que estiveram rezando naquele dia. Faz também um convite para quem quiser acompanhar o terço das Almas e o terço da Misericórdia que se iniciará dali a alguns minutos.

Quando as orações acabam, as pessoas voltam a falar mais alto, os que chegaram atrasados cumprimentam os que chegaram antes. Há espaço agora para se conversar sobre assuntos cotidianos e profanos. Questiona-se porque determinada pessoa não foi naquele dia ou sobre sua falta constante, fala-se sobre a saúde de alguém conhecido, geralmente os homens comentam a última rodada do campeonato de futebol, Falam-se novidades particulares, fofoca-se.

Após a maratona de orações (que na verdade não chega a levar uma hora de duração) e o momento de descontração final, muitas pessoas vão embora. Zenaide junta os que ainda ficaram para irem, na forma de procissão, do túmulo do Pe. Rodolfo até o túmulo do Desconhecido.

O cemitério é grande, o túmulo do Desconhecido fica bem no final e o grupo caminha devagar. Portanto, durante esta pequena procissão, o grupo tem tempo de rezar o Terço das Almas e a Oração de São Miguel, não antes de entoar um cântico religioso, geralmente falando da Virgem Maria. Zenaide se coloca sempre à frente das pessoas que a seguem repetindo as frases das orações. O grupo como um todo volta a adquirir um aspecto solene e altivo. É o respeito pelo sagrado.

Temos então três momentos distintos aqui: o primeiro cheio de solenidade, um momento ritual de orações mais gerais e reza do terço. Em seguida, surge um espaço-tempo profano. É o momento dos assuntos corriqueiros e de ações não-religiosas (as pessoas riem, falam alto, bebem água ou comem alguma coisa). Por último temos um terceiro momento. Ele consiste no retorno do espaço-tempo sagrado com o início da procissão pelo cemitério.

Com este contexto em vista, podemos organizar a seguinte seqüência: 1) momento sagrado – orações diversas, terço, leituras da missa; 2) momento profano – conversas sobre assuntos diversos, cumprimentos e despedidas. Aqui há a desarticulação do contato com a divindade; 3) momento sagrado – volta do contato com o sagrado através do cântico religioso e do ritual devocional da procissão.

Nesta seqüência de ações em que momentos de sacralidade se intercalam com momentos profanos, o sinal da cruz é essencial. O devoto o faz para marcar a passagem de um plano para outro. O ato de evocar a Santíssima Trindade se configura então como um pedido de permissão para se adentrar aos domínios da divindade e como despedida ou desligamento deste.

Talvez fique mais claro se pensarmos neste terceiro momento como uma transição entre uma região espaço-temporal de domínios profanos (o segundo momento) e outra região de domínios do sagrado representado pela morada do santo (o túmulo) onde teremos novamente uma reza coletiva. Sugiro esta idéia pensando no seguinte trecho do livro de Rubem César Fernandes:

*“As romarias, portanto, qualificam os espaços, atribuindo-lhes um centro, onde fica o santo, uma periferia, onde vivem as pessoas que lhe rendem louvor...”*

(FERNANDES, 1982. Pág 9).

A procissão aqui neste caso pode ser encarada como uma micro-romaria. Ela ocorre simultaneamente com a reza do Terço das Almas e com a oração de São Miguel. Mas se pensarmos que ela leva o fiel de um espaço-tempo profano para outro sagrado podemos encaixá-la numa zona liminar entre coisas mundanas e a morada do santo. A procissão esta numa região limítrofe, e sua principal função é preparar o fiel purificando-o para que possa se aproximar do santo.

Como já descrito anteriormente, o túmulo do Desconhecido fica num lugar bastante apertado. De um lado existem os outros túmulos, do outro está o muro bem como um grande velário. Apesar do incômodo, as pessoas (ou ao menos a maioria) fazem questão de tocar sua imagem na cruz do túmulo. Esta é uma imagem colocada quando se construiu o túmulo atual. É um desenho de um homem com roupas em frangalhos e barba comprida, aliás, bem mal desenhado.

Fazendo uma primeira interpretação, pode-se dizer que o desenho que também está presente em santinhos que mandam fazer em homenagem ao Desconhecido, é uma tentativa de representá-lo como um sujeito sofredor, que viveu na miséria e que só depois de morto conseguiu alcançar o reconhecimento e a admiração. Quando vivo, foi mais um anônimo sofredor num país de tantos outros miseráveis.

Depois que morreu ficou famoso por seus milagres. Por caprichos do destino, ficou conhecido como Desconhecido. Esta imagem colocada em seu túmulo representa um homem negro. Desse fato podemos deduzir que o Desconhecido representa no sagrado um problema social dos vivos: o do negro marginalizado.

Os simbolismos sobre o corpo, neste tipo de devoção, são inúmeros. Hoje o corpo é símbolo da devoção, funciona como uma relíquia. E é o mesmo corpo que quando vivo passou por diversas privações causou sofrimentos para seu dono. Portanto, sob certo ponto de vista, a carga simbólica que é atribuída ao corpo muda completamente após a morte. De fonte de sofrimento para fonte de salvação.

Claro, estas são apenas hipóteses. No caso de Antoninho, havia uma mitologia mais rica e uma gama de outros mitos que Calávia Saez usou como complemento para sua análise. Já com relação ao Desconhecido, poucos consensos existem.

Neste momento poderíamos questionar então o porquê da devoção no túmulo do Pe. Rodolfo, já que seu corpo não está mais lá. A explicação fornecida pela própria Dona Zenaide (e que citei algumas páginas atrás) é reveladora se mais profundamente analisada

Através de um argumento nada comprovado e de pouca plausibilidade, Zenaide e os demais devotos, fogem ao debate teológico com Pe. Antônio e os demais salesianos porque sabem que não podem vencer, não compartilham daquela competência. No entanto, fazem um arranjo estratégico retórico que permite que efetuem a devoção tanto no cemitério quanto na Casa das Relíquias sem problemas estruturais ou morais algum.

Voltando novamente ao túmulo do Desconhecido, após tocarem a imagem colocada na cruz, as pessoas tentam se acomodar da melhor maneira possível. Dona Zenaide sempre fica atrás do túmulo numa pequena clareira entre os outros tantos jazigos. Algumas pessoas se dirigem para este mesmo lugar. Outras preferem ficar mais atrás. Diferentemente do que ocorre no túmulo do Pe. Rodolfo, aqui não é possível que as pessoas formem um grande círculo tendo o túmulo ao centro.

Quando todo mundo já está devidamente arrumado, Zenaide pede novamente a proteção de vários santos, em especial da alma do Desconhecido. Depois, esticando o braço à frente e segurando o terço nas mãos numa atitude que simboliza o oferecimento da oração, inicia a reza do Terço da Misericórdia.

Este terço é bem rápido devido à resposta curta que os fiéis devem repetir após a fala do puxador da oração (“Tenha piedade de nós e de todo mundo”). Quando a oração termina, finalmente Zenaide considera seu trabalho cumprido... Ao menos o feito na parte da manhã. Para ela, há mais quatro terços para serem rezados até o fim do dia.

### **Uma Ocasão Especial: esboço de uma etnografia do Dia de Finados**

Esta parte de minha etnografia visa reforçar alguns aspectos levantados ao longo deste capítulo com relação à prática devocional dos fiéis. No contexto geral da pesquisa, a constatação e a análise das práticas cotidianas de devoção aos santos (sejam eles institucionalizados ou não) são importantes porque revelam a perspectiva micro-religiosa

da produção da crença nestes personagens sagrados. A construção da crença é um fazer intenso e constante que engloba vários estágios e perspectivas.

Tentei mostrar neste capítulo que para o devoto, o cemitério é um dos lugares mais apropriados para se praticar rituais de devoção aos santos e almas benditas, portanto, não há conjunção mais acertada para se orar ou elevar pedidos aos mortos do que o espaço/tempo “cemitério no dia de Finados”. As pessoas que possuem por hábito visitar túmulos de parentes ou rezar nos túmulos dos santos não institucionalizados da cidade aproveitam esta ocasião para reforçar seus laços e intensificar seus pedidos junto ao além. Uma primeira impressão, ao entrar num cemitério no dia de Finados é de que nesta ocasião, as devoções são mais enfáticas, até exageradas.

Finados é o dia que se reza com maior fervor e devoção. É o momento em que as almas aguardam com entusiasmo as orações e oferendas. Pedidos e promessas sempre vêm juntos. Os canais de comunicação entre vivos e mortos se alargam neste dia. Vejamos o que diz uma devota entrevistada no dia de Finados de 2005:

*“... Finados é bom para rezar para as almas afinal é dia delas né? Também é bom pra pedir proteção para elas...as almas boas ajudam, estão sempre dispostas a fazer o bem para quem faz o bem aqui na terra. Tem alma que não ajuda, para estas a gente tem que rezar também, elas é que precisam de ajuda...”*

O contato com o além é uma troca. Nem sempre o fiel é passivo neste processo. Em alguns casos como indica a devota, aparecem almas que precisam de orações e orientação. São almas que não têm condições de ajudar, estão numa condição inferior na hierarquia celeste. Aqui, dependendo do sistema religioso, estas almas podem ter diferentes denominações: alma penada, espírito malfazejo, pomba-gira, demônio...

Como afirmam as pesquisadoras Nair Costa Muls e Telma de Souza Birchall (MULS; BIRCHALL, 1992.), a religião católica “popular” define padrões morais de atitudes cotidianas. Portanto, quem age segundo os preceitos que determina a religião é considerado bom. E se a pessoa é boa, Deus a recompensa. Muitas vezes faz isso através dos santos que concebem dádivas e graças. A lógica aparentemente é simples, mas um estudo mais

aprofundado (como o feito por estas pesquisadoras) mostra que o catolicismo entendido enquanto lei definidora de padrões de conduta, muitas vezes entra em contradição com a realidade que se impõe às pessoas em seu cotidiano.

*“...o cumprimento total e efetivo dos mandamentos é considerado sempre muito difícil. Exige muito dos homens e significa também muito sofrimento, pois supõe passar por cima de interesses e desejos, controlar o ‘gênio’ e a ‘natureza’...”* (MULS; BIRCHAL, 1992. Pág: 98))

O ato de rezar é uma das bases da prática católica e por isso ela é muito estimulada pela ortodoxia. Rezar pelos outros que precisam, é mais louvável ainda, mesmo que estes outros estejam mortos. Pensando desta forma, podemos voltar ao depoimento da devota e entender o porquê da ida ao cemitério neste dia especial.

Voltemos aos mortos, por que aqui falo do dia deles.

As almas em suas mais variadas configurações não povoam apenas o imaginário católico. A bem dizer, seu culto não faz parte da liturgia católica. Mas mesmo assim, é praticada pela grande maioria de fiéis. Esta prática tem sua legitimidade na noção de “comunhão dos santos”. Esta idéia resumidamente diz que todas as criaturas de Deus, estejam elas vivas ou mortas, estão em intenso contato e podem se ajudar mutuamente através da oração. Todos comungam da mesma fé, e isso os coloca na mesma situação. Principalmente no espiritismo kardescista, o contato entre vivos e mortos é algo comum, que transcende a solenidade dos rituais religiosos. Como indicou Calávia Saez (CALÁVIA SAEZ, 1996), a cosmologia do mundo dos mortos não é determinada por um sistema religioso específico. O além é um dado, algo inerente à sociedade brasileira. Pensando desta forma, as teodicéias podem ser entendidas como “sociodicéias”. Se seguirmos esta teorização, podemos entender o grande fluxo de praticantes de diferentes crenças religiosas no cemitério no dia de Finados.

## Mortos e Vivos em Família

Finados é uma ocasião familiar. Pessoas se agrupam para visitar os que já se foram, famílias separadas se reúnem, parentes distantes conversam. Sob esta perspectiva o dia de Finados pode ser comparado a um velório. Frente à incomensurabilidade do rompimento das relações sociais que a morte acarreta, ao menos fisicamente, as pessoas reforçam seus laços com os que ainda vivem (mesmo que isso ocorra apenas por alguns momentos). Aqui estamos falando de relações familiares e de parentesco ao nos referirmos aos vivos. Calávia Saez também faz análises semelhantes, só que com relação aos mortos:

*“Em família estão os mortos. As sepulturas exibem os arranjos de parentesco mais aleatórios, embora pareçam gravitar em volta de uma norma, a de duas gerações de parentes consangüíneos centrados em um ego masculino de geração mais velha...”*(CALÁVIA SAEZ, 1996. Pág110).

No geral, frente à morte e à saudade daqueles que se vão, as pessoas procuram o consolo juntas umas das outras. Contudo, durante o trajeto que leva o transeunte do portão do cemitério até ao túmulo do Pe. Rodolfo, observei algumas pessoas solitárias visitando seus mortos e fazendo seus rituais. Algumas dessas pessoas apresentavam ares de taciturna formalidade, outras nem tanto.

Não conversei com nenhuma delas. Não era este meu objetivo e nem esta uma ocasião comum para uma entrevista. Mas aqui, neste ensaio etnográfico sobre o dia de Finados podemos arriscar algumas interpretações baseadas apenas na observação das ações e em algumas idéias fornecidas pela bibliografia sobre o tema<sup>9</sup>.

Friso, portanto, um caso que me pareceu mais emblemático e revelador. Havia uma mulher por volta dos quarenta anos em frente a um túmulo. De forma bastante discreta chorava sozinha. Os óculos escuros disfarçavam sua dor, mas as lágrimas escorrendo pelo rosto indicavam a profusão dos sentimentos. Permaneceu em frente ao túmulo por um tempo, talvez dez minutos ou quem sabe quinze, não importa. Quando chegou trouxe

---

<sup>9</sup> E mais uma vez, minha referência principal é o livro “Fantasmas Falados” de Calávia Saez.

consigo um vaso com flores que deixou em cima do túmulo. Antes de ir embora tocou a foto do falecido, fez o sinal da cruz e saiu de forma respeitosa dando alguns passos para trás sem se virar de costas, que é como se costuma proceder frente à sacralidade das coisas (FERNANDES, 1982).

Seguindo minha desrespeitosa curiosidade fui ao túmulo procurar por possíveis informações. Ali estava enterrado um homem falecido recentemente, cerca de dois anos. Tinha pouco mais de cinquenta anos. No pomposo jazigo havia uma placa com uma apaixonada declaração de amor bem como uma mensagem de despedida. A assinatura dizia simplesmente “sua esposa”. Mesmo sem conversar com esta mulher podemos inferir algumas informações que se não são totalmente verdadeiras, ao menos indicam padrões de verossimilhança.

Assim como outras pessoas, esta mulher estava sozinha visitando uma pessoa querida (se assim não o fosse, não estaria chorando, penso eu.). Porque os filhos ou demais parentes não estavam juntos já que esta é uma ocasião eminentemente familiar? Bem, podemos dizer que estas outras pessoas simplesmente não existem e daí a análise termina aqui. Ou podemos pensar que para esta mulher (assim como para muitas outras pessoas) a tristeza da perda de um ente querido ainda está muito presente. Em seu caso, o dia de Finados não representa necessariamente vivência coletiva, ao menos com os vivos.

O dia de Finados (ou qualquer outro momento ritual dedicado ao culto aos mortos) pode ser entendido como um momento íntimo entre o vivo e o morto. Talvez, para estas pessoas, Finados não seja um dia de rememoração ou reforço dos laços sociais com os vivos, mas uma ocasião de reatar as relações sociais com os que se foram. Desta forma são mantidas as lembranças do falecido e com isso se obtém uma relação de reciprocidade contínua entre o mundo dos vivos e o além.

Podemos pensar ainda, estendendo o raciocínio, que o dia de Finados, ao menos para uma parte das pessoas, representa a negação ritual da situação de separação, uma negação simbólica da própria morte.

Ainda enfocando o aspecto “familiar” desta ocasião, lembro de um episódio no mínimo curioso. Ao olhar alguns bilhetes deixados no túmulo do Desconhecido, deparei-me com um pedido estranho. Ele dizia algo como:

*“Alma do Desconhecido, me ajuda por favor a receber um dinheiro que meu filho está me devendo. Estou precisando muito deste dinheiro, está fazendo falta...”*

Pedidos como este citado, são no mínimo curiosos. Não havia a preocupação em reatar possíveis laços afetivos rompidos, muito menos, preocupações de ordem religiosa. A preocupação era unicamente material. Pedidos e devoções como esta são as mais combatidas pelo clero como bem indica a frase do Pe. Antônio Corso:

*“No cemitério as pessoas muitas vezes rezam errado, pedem coisas para os mortos que não deveriam pedir. Pedem coisas materiais, querem dinheiro. Não se preocupam com a parte espiritual nem com o exemplo de atitude que o santo fornece. Não são práticas de um bom católico. As pessoas só querem milagres, acham que almas como a do nosso querido Venerável [Pe. Rodolfo] funcionam como varinhas de condão, é só você pedir que aparece!”*

Neste ponto, percebemos uma grande tensão entre a heterodoxia da prática no cemitério (ainda mais num dia de finados no qual o lugar fica muito cheio, englobando práticas religiosas e devocionais dos mais diversos sistemas religiosos) com a ortodoxia institucional presente na fala do padre.

Os fiéis têm suas necessidades materiais e por isso anseiam por uma ajuda divina, desta forma fazem pedidos dos mais variados aos moradores do além. O clero, dependendo do pedido do fiel, condena veementemente esta forma de devoção ou prática religiosa por não atender às determinações morais e teológicas que ortodoxia estipula.

Mas nem sempre a reação da Igreja com relação a estas práticas é adversa. Em muitos momentos, a Igreja se alimenta deste tipo de prática religiosa heterodoxa, claro, fazendo algumas alterações, para poder inculcar de forma mais eficiente as crenças na cabeça dos fiéis. Englobando alguma dessas práticas, a crença que surge fica mais acessível e sedutora ao fiel.

## Miscelânea Simbólica

Sem fugir à regra, no dia de Finados, o cemitério Pe. Rodolfo Komórek recebe grande número de pessoas. Túmulos constantemente visitados recebem ainda mais visitas. Os que foram esquecidos têm neste dia a oportunidade de retornarem à memória dos vivos, mesmo que somente neste dia.

Os quatro personagens do cemitério que recebem devoção, nesta ocasião especial, ficam bastante concorridos. Terços, pedidos e orações das mais variadas formas são feitos em seus respectivos túmulos (ou ex-túmulos). Flores, bilhetes (contendo quase sempre pedidos ou correntes de orações) e demais objetos são as principais oferendas deixadas para os mortos.

O cemitério após o dia de Finados vira um grande amontoado de coisas. Isso gera muito trabalho extra para as limpadoras de túmulos e para os demais funcionários responsáveis pela limpeza do local.

No dia de Finados em que fui fazer minhas observações de campo houve uma missa na capela do cemitério celebrada na parte da manhã. O celebrante foi um padre local, mas a cerimônia contou com a participação do bispo da cidade Dom Moacir. O público era grande e as pessoas se acomodavam onde fosse possível. Muita gente acompanhava a solenidade de fora do prédio sem conseguir ver. Apenas ouviam através de caixas de som colocadas estrategicamente no lado de fora do prédio.

Ao transitar pelo cemitério, é possível se perceber a multiplicidade de crenças. Todos possuem objetivos semelhantes: o culto e homenagem aos mortos.

Seja qual for a crença, o além-túmulo é encarado com respeito e o morto lembrado e reverenciado. Apesar da multiplicidade de crenças, curiosamente é tímida a presença de despachos e rituais de cultos de origem africana. Uma explicação (bastante óbvia) para isso é a pouca ocorrência de praticantes dessas religiões na cidade. Há também a preocupação dos funcionários do cemitério em limpar com relativa rapidez os restos do que chamam de “macumba”.

Ainda hoje, há muito preconceito com relação a estes cultos menos conhecidos. A sociedade eminentemente cristã, não nega a eficácia destes sistemas religiosos. Exemplo disso é o receio, para não dizer medo, que algumas pessoas têm de mexer em despachos

colocados em locais públicos. Acredita-se que o “santo” ou orixá pode se zangar com esta falta de respeito. Mas não se aceita a legitimidade e autonomia dessas religiões. Não é negada a existência de entidades como os orixás, mas estes não são deuses dignos de adoração. São demônios.

Outro exemplo interessante desta intensa mistura me foi dado por uma simpática limpadora de túmulos do cemitério. Dona Durvalina tem sessenta e oito anos e há vinte e cinco, vive da limpeza de túmulos no cemitério Pe. Rodolfo. Pessoa espontânea e praticamente sem estudo formal, Durvalina sustentou os quatro filhos com este trabalho, que, diga-se de passagem, faz com muita prática e dedicação (ao longo de toda a entrevista, não parou de fazer sua limpeza um segundo).

Cito um trecho de seu depoimento:

*“...eu sou evangélica (sic), por isso não rezo aqui no cemitério não...mas não nego que já tenha ouvido coisas. Uma vez, apareceu um menino, muito bem arrumado e pediu pra mim limpar o túmulo dele...disse que já voltava para me pagar, ia lá fora comprar um gibi...Pois bem, limpei tudo direitinho, mas o menino não voltou. Aí fui reclamar para o Daniel (administrador do cemitério) e ele me aconselhou a nunca mais fazer serviço para as almas...”*

Durvalina é evangélica (“evengélica” no seu dizer), por isso não reza para as almas. Mas conversou, e mais, foi enganado por uma delas. O menino que gosta de ler gibi, segundo Durvalina, morreu no começo do século XX vitimado pela tuberculose (mais um) e não possui ninguém hoje em dia para mandar limpar seu túmulo. No final, Durvalina disse que não guarda rancor e que no fundo, encarou tudo como um ato de caridade.

Este tipo de imaginário só confirma a idéia defendida por vários pesquisadores, principalmente por Calávia Saez e Vilhena, de que existe na sociedade brasileira a idéia de um grande sistema religioso geral que transcende todas as religiões.

Esta transcendência não diz respeito somente aos meios leigos. O próprio fato de especialistas do sagrado vinculados a diferentes religiões reconhecerem a eficácia

simbólica do poder dos “demônios” como os orixás, os guias, os espíritos, legitima a existência deste sistema geral de referências religiosas. Os leigos se apropriam desse imaginário desvirtuando alguns aspectos de sua constituição, adaptando-os conforme seus interesses práticos.

### **Rituais de Devoção no Dia de Finados**

Neste dia de Finados em que fiz minha pesquisa de campo, a multidão era imensa em torno do túmulo do Pe. Rodolfo. Aliás, como ocorre todo o ano, este é sempre o local mais visitado. Ao me aproximar um pouco mais, vi no meio das pessoas em posição de destaque Dona Zenaide. Ela estava caprichosamente ajoelhada em cima de um paninho (que sempre leva nas rezas do terço) em frente ao túmulo. Fazia os últimos preparativos para iniciar as orações naquele dia especial. Seus companheiros também estavam presentes. Alguns ajoelhados outros em pé, mas todos em atitude solene esperando a “palavra de ordem” para o início das orações.

Houve então a mesma seqüência ritual de orações e leituras que ocorre todas as segundas-feiras, mas com o acréscimo de algumas orações específicas para os mortos. Estas últimas estavam impressas e Zenaide as leu para todos. Em decorrência do grande movimento deste dia, Zenaide optou pro não fazer a procissão até o túmulo do Desconhecido.

*“... Hoje isso aqui está muito cheio, nós vamos perder muito tempo indo até lá e com certeza lá não terá espaço para acomodar todo mundo. Hoje eu já rezei pelas almas dos necessitados, já pedia a proteção do Desconhecido e rezei para a alma ele também, por isso ele entende minha falta...”* (Zenaide. Entrevista concedida no dia de Finados de 2005).

As palavras de Zenaide denunciam o grau de intimidade que se estabelece entre fiel e divindade. O devoto trata o santo como um amigo, revela-lhe intimidades e segredos. Durante a oração individual, estabelece-se um diálogo informal. O devoto confia e conta

sua situação, quais são seus problemas e angústias, e tudo isso para justificar o pedido que será feito no final de seu monólogo.

Percorrendo os diversos túmulos e acompanhando os rituais de devoção (não só no dia de finados, mas neste principalmente), percebemos que os principais pedidos são pela saúde dos entes queridos, pela harmonia das relações familiares e pela estabilidade da situação financeira. De certa maneira, o santo age sobre assuntos muito particulares, estabelecendo assim, contratos pessoais entre santo e devoto.

A reciprocidade estabelecida é de tanta proximidade que num momento de dificuldades, o devoto não hesita em justificar sua falta apelando à boa vontade e à capacidade de compreensão do santo.

Mais uma vez, podemos relembrar algumas idéias defendidas por Antônio A. Fagundes em seu estudo sobre as “santas prostitutas” do Rio Grande do Sul (FAGUNDES, 1987). Este autor diz que as práticas características da religião “popular” muitas vezes são as preferidas dos fiéis devido a esta relação mais próxima com a divindade.

O santo do “povo” além de perceber as mazelas de seus fiéis com mais facilidade, é mais próximo, mais íntimo dos homens e conseqüentemente mais distante de Deus. Daí se podem entender o fato desses santos não institucionais em grande parte das vezes serem taxados como menos eficientes dos que os santos oficiais da Igreja. Portanto, os devotos desses personagens, ficam numa situação muitas vezes incomoda. Por um lado existe a relação mais próxima e mais íntima, relação esta em que muitas vezes reavive também traços da memória coletiva da população da cidade ou região, aumentando ainda mais a identificação entre as duas partes do processo. Por outro lado, existem os santos consagrados pela tradição institucional religiosa. Santos como Francisco de Assis, Tereza de Lisieux, João Bosco, Santo Antônio e muitos outros, contam com a grande simpatia de todos, fiéis e clero.

Existe ainda a concorrência de divindades que não são necessariamente santos, mas possuem funções parecidas como é o caso do Sagrado Coração de Jesus, do Bom Jesus, da Nossa Senhora, do próprio Espírito Santo. Estas devoções são amplamente estimuladas pela instituição religiosa desde o período de romanização do clero brasileiro ocorrido em finais do século XIX (OLIVEIRA, 1976)

## **Conclusão Sobre Finados**

Depois dessas análises sobre o dia de Finados, tendo como referência os objetivos que já apresentei aqui, podemos apontar algumas conclusões. O cemitério, por definição, é um lugar extremamente rico simbolicamente falando. Inúmeros são as manifestações sociais e as práticas religiosas passíveis de serem estudadas neste local. A morte fascina, e o estudo da reação humana frente a este fascínio é um universo muito rico.

Baseando-me nas informações que recolhi neste dia de Finados específico (do ano de 2005), que foi quando visitei o cemitério, o que percebi é que nesta data a Igreja, enquanto instituição religiosa penetra mais nos domínios da religião não institucionalizada.

O cemitério é o local por excelência para se rezar para as almas benditas, para as almas em geral e para os santos não institucionais. Este tipo de orações e intenções não tem muito lugar dentro da igreja, pensando agora enquanto templo religioso.

No dia de finados que participei, durante a missa houve homenagem e oração especial para os mortos, mas em específico à alma do Pe. Rodolfo. Este, portanto, é o momento em que a instituição religiosa sai dos seus domínios, aqui no caso, da Casa das Relíquias, e vai até o local onde Pe. Rodolfo esteve enterrado originalmente, com o intuito de instruir e orientar os fiéis que lá freqüentam. Muitos deles quase nunca vão à Casa das Relíquias e por isso a presença de padres e demais funcionários da instituição religiosa no cemitério pode servir como mais uma fonte de legitimação do culto ao Pe. Rodolfo.

Em várias ocasiões, fiéis entram nos templos religiosos levando consigo as práticas e crenças heterodoxas que marcam o catolicismo não institucional. São práticas que em muitas vezes o clero trata como heréticas, idolátricas e por isso, não legítimas.

No dia de Finados é a vez da instituição adentrar aos domínios da heterodoxia e da miscelânea de cultos e credos. A diferença está no fato de que o fiel entende esta “invasão” como mais uma forma de se alcançar orientação religiosa e espiritual. Já a instituição não é tão complacente assim.

## Capítulo 4 – Processos Formais de Canonização: o controle sobre as devoções

Como já ficou claro até agora, os santos e demais personagens que recebem devoção, podem surgir de maneira informal entre uma determinada comunidade de fiéis. Os fatores para isso, como também tentei expor nos últimos capítulos, são vários. Neste capítulo que se inicia, voltarei minhas atenções para o outro lado do processo de formação dos santos. Se foi falado e demonstrado como o santo, para surgir nos meios leigos, necessita da confluência de um contexto social e histórico específico com um sistema simbólico próprio de referências dos fiéis, neste e no próximo capítulo focarei minha análise na dimensão institucional do processo.

Farei primeiramente uma exposição das mudanças pelas quais passou o processo de canonização ao longo da História. Num segundo momento falarei especificamente do processo de canonização do Pe. Rodolfo Komórek, para no último capítulo, analisar como este sistema de disposições simbólicas marcado por uma cultura-bíblica é gerado pela Igreja e distribuído aos fiéis.

Outro ponto importante desta parte da argumentação é entender quais são e como funcionam as várias estratégias que a Igreja faz uso para legitimar (ou não) um culto específico. Em suma, o que procuro verificar neste e no próximo capítulo é como ocorre a transmutação da personalidade do santo, e como se dá a popularização de seu culto a partir das ações do clero.

Ao nos voltarmos para diferentes episódios de autoprodução religiosa dos leigos, (no caso aqui, refiro-me de maneira geral aos cultos não institucionais, aparições de Nossa Senhora, surgimento de imagens que choram...) perceberemos que em todos eles, quando relevantes, ou seja, dotados de grandes proporções, a instituição religiosa se faz presente para verificar a autenticidade do fenômeno e conseqüentemente sua legitimidade.

No caso da devoção aos santos não oficiais, o que chama a atenção da instituição é a “fama de santidade” que surge em torno de determinada pessoa devido, principalmente, aos milagres e feitos que realiza entre os fiéis. Esta expressão originariamente é usada pela Igreja Católica e além do sentido óbvio a que remete, também

determina a primeira e mais básica de todas as condições para se instituir um processo oficial de canonização (RODRIGO, 1988.).

No entanto, deve-se esclarecer que a fama de santidade, para a Igreja, não deve ser baseada apenas em feitos de ordem sobrenatural. Para a Teologia, santos não são magos ou feiticeiros. Muito pelo contrário, eles são os “amigos de Deus” (AZZI, 1964) e por isso, combatem tudo aquilo que não vem Dele.

Para que a fama de milagreiro de algum morto se caracterize como real fama de santidade, a Igreja alega que deve haver uma combinação de fatores: os milagres e feitos extraordinários propriamente ditos e a fama de cristão exemplar, ou seja, deve-se ter conhecimento também de feitos que imitem as ações das grandes personalidades do Cristianismo, começando, obviamente, pelo próprio Cristo. Em alguns casos, como o de mártírios pela fé, o papa pode até suprimir a exigência do milagre e beatificar ou canonizar o servo de Deus só pelo seu exemplo de vida (RODRIGO, 1988), mas estes são casos raros.

Pensando nesta lógica da santidade, fica claro porque personagens oriundos do imaginário religioso leigo como é o caso de Maria Peregrina e do Desconhecido na cidade de São José dos Campos, não despertam o interesse da Igreja. Aliás, nas entrevistas com membros do clero, quando questionados sobre estes dois personagens, a falta de interesse só foi substituída pela reprovação dos cultos que a eles são dedicados. Em contrapartida a este posicionamento dos padres locais, atualmente, a fama de santidade de Pe. Rodolfo é um dos pontos em que a comissão responsável pelo seu processo canônico mais investe.

Poucos anos depois de sua morte, alguns artigos escritos por religiosos começaram a ser publicados relatando a vida e os feitos de Rodolfo Komórek. Um desses, talvez o mais expressivo, foi escrito pelo padre salesiano polonês Luciano Strada (STRADA, 1964). O texto faz um resumo dos principais episódios da vida de Pe. Rodolfo e tece alguns comentários a respeito de sua “santa” personalidade. Também é interessante dizer que o texto possui grande importância para a comunidade salesiana da Polônia, pois foi escrito para compor a Enciclopédia Hagiográfica Polonesa comemorativa do primeiro milênio de vida cristã do país.

Vejamos, portanto, o que Pe. Strada diz a respeito da fama de santidade de Pe. Rodolfo:

*“...esse juízo espontâneo que surge dentre o povo acerca da santidade de alguém é o que chamamos de fama de santidade. Vem indubitavelmente de Deus e é o primeiro passo para todo o processo jurídico. Como se depreende das notícias da vida de Padre Rodolfo Komórek, esta fama de santidade o acompanhou durante toda a vida e depois da morte cresceu ainda mais...” ( STRADA, 1964)*

A saber, desde a morte de Pe. Rodolfo, foram escritas algumas biografias e inúmeros artigos e ensaios sobre sua vida, sua personalidade e seus feitos milagrosos. São conhecidas pelo menos três biografias em idioma português, sendo que a mais popular e completa (e já exaustivamente citada aqui) é a que foi escrita por Riolando Azzi (AZZI, 1964.).

Todo este material, produzido e publicado pela Igreja, tem o objetivo de popularizar cada vez mais a história e o culto ao Pe. Rodolfo. Ele constitui uma pequena parte de um grande conjunto de artifícios e ações estratégicas que visa, de forma geral, convencer tanto os fiéis de que Pe. Rodolfo é um santo e que por isso pode interceder junto a Deus, quanto a alta cúpula da Igreja, que tem a legitimidade para aprovar ou não o direito de determinado servo de Deus ser tido como santo.

A Igreja necessita e muito dos fiéis para poder instituir um processo formal de canonização. Se não existir fama de santidade, ou se ela não for muito abrangente e convincente, o processo malogra logo que chega para a primeira avaliação da Congregação Para as Causas dos Santos no Vaticano.

Portanto, os salesianos de São José dos Campos têm um papel social e teológico duplo no processo canônico: o estímulo da devoção entre os fiéis e a contínua comprovação para a alta cúpula de Roma da santidade de Pe. Rodolfo. Observando de forma crítica este cenário que surge, percebemos que tanto as estratégias da Igreja, quanto o conjunto de crenças e as práticas devocionais dos fiéis se articulam e formam um grande sistema cujos principais artífices, devido à função dentro desta dinâmica que se instituiu, são os salesianos envolvidos com o processo canônico.

Vejamos então, antes de iniciar a análise propriamente dita do papel dos salesianos e de suas estratégias neste campo de atuação, alguns aspectos mais gerais sobre a santidade dentro da Igreja Católica e também sobre os processos canônicos em si.

### **A Racionalização dos Processos Canônicos de Beatificação e Canonização**

Um processo de canonização está inserido numa lógica complexa e híbrida. Ao mesmo tempo em que princípios científicos e historiográficos são utilizados para compor a “*Positio*”<sup>10</sup> do servo de Deus ou para se estabelecer o tribunal informativo para receber as testemunhas, princípios teológicos, portanto, de orientação religiosa, conduzem seus objetivos finais. Contrariando a eterna oposição entre fé e ciência, estabelecida por estudiosos do século XIX e início do XX, num processo de canonização os preceitos científicos servem como ferramentas da fé.

Em outras palavras, podemos dizer que a crença numa ação ou efeito tido como sem explicação natural aparente, precisa passar pela avaliação científica para ser comprovada como milagre. Não é que o método científico explique o milagre, mas ele certifica que o efeito físico que o milagre produziu não tem explicação natural, ao menos, segundo os referenciais usados pela ciência.

Há atualmente no Vaticano alguns debates sobre esta questão (RODRIGO, 1988.). O fato de que a ciência está sempre evoluindo cria um impasse. A cada nova pesquisa concluída, a cada nova droga inventada ou técnica médica desenvolvida, novas formas de avaliação de um milagre são criados também. Portanto, uma cura que anos atrás pode ter sido atribuída a um milagre feito por um santo, atualmente pode ter explicação natural se avaliada com uma técnica nova, por exemplo.

E para agravar este debate, existe ainda o dogma da infalibilidade papal, ou seja, se um Papa declara que determinado servo de Deus é santo sob os olhos da Igreja, ele não pode ser questionado. No entanto, se esta declaração for embasada nos milagres do servo de Deus e futuramente algum novo método científico provar que na verdade havia sim uma explicação natural para aquele efeito produzido, surge então uma questão teológica e

---

<sup>10</sup> Espécie de biografia documentada do servo de Deus. Mais a frente, ainda neste capítulo, quando for abordado e analisado o processo de canonização propriamente dito, explicarei melhor qual a função deste documento.

política das mais complicadas. Este é um debate que foge um pouco ao meu tema e totalmente a minha competência, por isso, voltemos ao que estava sendo discutido.

Falando especificamente da Igreja Católica, prestando atenção em alguns elementos de sua história, perceberemos que a Teologia, mesmo estando em tensão mais com a Filosofia do que com a ciência propriamente dita, racionaliza os cultos e as demais formas de devoção. Uma explicação para esta forma de atitude é determinada pela própria dinâmica das disputas simbólicas que existe num campo religioso específico.

Quando a instituição religiosa “racionaliza” e padroniza um determinado ato devocional, ela limita o conhecimento técnico mais específico que explicaria a lógica e conseqüentemente a autoridade sobre aquela devoção. Mais uma vez podemos fazer referência aqui ao efeito conhecimento/desconhecimento que nos fala Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2004), ou seja, um conhecimento que não revela propriamente dito, mas que legitima a autoridade através do segredo.

O grande objetivo da racionalização deste processo institucional é o de aumentar cada vez mais o controle da geração, distribuição e administração dos sistemas devocionais, ou seja, sobre os cultos aos mártires e heróis da fé católica, bem como, legitimar (ou não) cultos eminentemente leigos. Mas como mostram muitos trabalhos de pesquisa sobre fenômenos devocionais nas suas mais variadas configurações, nem sempre o controle do clero é eficaz (BRANDÃO, 1980), (STEIL, 1996), (SILVA, 2003).

Já citei aqui o episódio ocorrido em Joazeiro do Norte protagonizado por Pe. Cícero e que foi tão bem analisado por Ralph Della Cava. (DELLA CAVA, 1970). Della Cava mostra como um evento tido como milagroso não é reconhecido pelo clero e como ele é combatido pelos padres e bispo locais. Até hoje, Pe. Cícero é visto pela Igreja como uma ameaça à autoridade da hierarquia eclesiástica.

Outro episódio bastante interessante no qual autoridades eclesiásticas entram em sério conflito com a autoprodução simbólica-religiosa dos fiéis foi analisado pelo historiador Severino Vicente da Silva (SILVA, 2003). O pesquisador, neste artigo citado, se dedica à compreensão do fenômeno da aparição de Nossa Senhora das Graças na vila de Cimbres em Pernambuco. De forma semelhante às aparições ocorridas na cidade de Fátima em Portugal e Lourdes na França, na vila de Cimbres Nossa Senhora aparece para duas

adolescentes no ano de 1936 e passa uma mensagem de caráter apocalíptico, dizendo que Deus mandaria três castigos e que era para os homens fazerem penitência.

O episódio é investigado pelo clero local. O padre designado para esta tarefa, após muita investigação, conclui que o relato das meninas é verídico. No entanto, o alto clero não concorda com isso e este padre, juntamente com as duas meninas, passa a ser desacreditado pela Igreja. Por outro lado, o episódio fica popular e surge um verdadeiro e grandioso movimento devocional à Nossa Senhora das Graças no local da suposta aparição.

Atualmente, Cimbres vive praticamente do turismo religioso que o episódio da aparição mariana proporcionou. Esta aparição de Maria (mais uma dentre muitas que ocorrem no território nacional) possui proporções simbólicas consideráveis, pois foi capaz de gerar um fenômeno devocional bastante grande e bem conciso transformando a pacata vila de Cimbres num verdadeiro centro de peregrinação no Nordeste brasileiro. O fato de Nossa Senhora ter aparecido para leigos e não para autoridades eclesiásticas é entendido como uma afronta à estrutura hierárquica da Igreja. Vejamos, portanto, um trecho da análise que o próprio Severino da Silva faz:

*“...não interessa ao clero que pessoas não autorizadas pela Igreja tenham contato com o sagrado. A Igreja carece desta mediação, ser o suporte, a controladora das manifestações divinas. Uma manifestação que elimine a hierarquia pode por em risco todo o arcabouço social. Mais que provar a inocência das meninas e sua honestidade de propósitos, o papel do investigador é evitar que se excluíssem a hierarquia do processo de comunicação com o meio divino...”* (SILVA, 2003. Pág 72).

Este episódio, assim como o caso do Pe. Cícero, ilustra de forma clara o embate que em muitos casos ocorre entre especialistas do sagrado e leigos. O processo formal de canonização, portanto, pode ser entendido como uma forma da Igreja conseguir estender suas ações mediadoras e normativas sobre uma das práticas mais importantes e comuns dentro do catolicismo, o culto aos santos.

A partir do momento em que o santo passa a ser reconhecido oficialmente e ritualmente como tal, o controle do processo devocional é facilitado por uma série de fatores como novenas, festas e dias litúrgicos. O controle simbólico exercido pela Igreja passa a ser muito mais efetivo e evidente. Isso fica claro, por exemplo, na observação dos ritos praticados pelos fiéis. Por isso a importância da análise do trabalho de campo feito junto a estes. A prática da devoção indica, assim como o próprio discurso dos fiéis, a forma como estes estão interpretando a sacralidade contida na santidade.

Quando o controle sobre a devoção é efetivo, os fiéis, ao menos quando se encontram em grupo, agem de determinada maneira. No culto aos personagens cujas devoções são eminentemente leigas, como é o caso de Maria Peregrina e do Desconhecido, a devoção e os rituais são mais livres. Isso não quer dizer que não sejam ritualizados. Eles são, mas estes ritos são determinados e constituídos por elementos oriundos de vários sistemas religiosos e não necessariamente por apenas um.

### **O Significado Atual da Santidade**

Antes de entrarmos especificamente na descrição e análise do processo canônico de Pe. Rodolfo, é importante esclarecer alguns pontos que talvez, para o leitor não familiarizado com o tema em discussão, sejam um pouco nebulosos. Para que uma análise histórico/sociológica do processo de canonização fique bem embasada, é necessário que se entenda, mesmo que de forma sumária, as origens deste sistema racionalizante e legitimador, bem como alguns conceitos que integram seu mecanismo. Para facilitar, comecemos de trás para frente. Sobre a idéia de santidade contemporânea, o texto abaixo é bem esclarecedor:

*“...Em sentido ontológico, no hay diferencia entre la santidad del cristiano medíocre y la santidad del cristiano que practica las virtudes em grado heróico y están intimamente unido a Cristo...La santidad no es outra cosa que la unión com Dios. Cuanto más íntima sea esa unión, mayor será el grado de santidad de la persona...” (RODRIGO, 1988. Pág 14)*

Este trecho foi retirado do livro “*Manual Para Instruir los Procesos de Canonización*” escrito por Romualdo Rodrigo. O autor pertence à Congregação Para as Causas dos Santos e isso o torna habilitado para discorrer com propriedade sobre o assunto.

Podemos ainda recordar uma das citações iniciais, usada como parte da epígrafe deste meu trabalho: “*a santidade pode ser definida como uma coerência constante, ao longo dos anos da existência com os valores religioso em que se acredita, ...*”. Assim como Rodrigo, Azzi, o autor da citação, tem a mesma concepção do que seja a santidade. Para reforçar ainda mais, lembro as palavras de um padre e teólogo que entrevistei em minha pesquisa:

*“...Ser santo é persistir no bem! Eu diria que o santo é o persistente por excelência. (Pe. Marcial. Entrevista concedida em setembro de 2006).*

Usando estas citações como referências, podemos concluir que a idéia moderna de santidade diz que qualquer pessoa pertencente à Igreja, ou seja, que tenha recebido o batismo, é santo sob o olhar de Deus. O que traça a diferença entre um São Francisco de Assis, um São Domingos ou um São João Bosco dos demais cristãos é o grau que esta santidade está manifesta.

Os santos bíblicos e históricos são marcados por uma vida de martírio e de entrega ao Cristo. Segundo a Igreja, este desprendimento das coisas mundanas e conseqüente proximidade a Deus, é o que os torna santo (na acepção comum do termo). O próprio Pe. Romualdo Rodrigo diferencia os santos dos demais católicos ordinários chamando os primeiros de “gigantes da santidade” (RODRIGO, 1988).

No entanto, a santidade nem sempre foi vista desta forma. No período Medieval, por exemplo, a Igreja interpretava a santidade como uma qualidade inata a algumas pessoas. Algo como uma característica hereditária, concebendo, desta forma, o santo quase como um predestinado (BROWN, 1982).

Assim como o conceito de santidade, a forma de se identificar e legitimar um santo também sofreu mudanças significativas ao longo da História. No início do

Cristianismo, o aparecimento de um santo era um fenômeno que ocorria geralmente nos meios leigos (ou a partir desses meios), de forma espontânea, sem a necessidade de haver o reconhecimento daquele santo por parte dos membros do clero (RODRIGO, 1988).

De forma lenta, mas constante, a Igreja Católica começou a exercer controle mais rígido sobre este tipo de devoção. Primeiro, os bispos passaram a se ocupar da investigação e consagração dos candidatos a santo. Depois, esta atribuição foi passando para as mãos do Papa. Esta transferência de poder interno dentro da estrutura da Igreja acompanhou o próprio processo de consolidação do poder papal (RODRIGO, 1988). Nos dias atuais, é somente o sumo pontífice que tem o poder para beatificar ou canonizar um servo de Deus. Existe sim um processo jurídico formal no qual trabalham muitos funcionários diferentes, desde teólogos, relatores, leigos, postuladores de causas, médicos até os próprios cardeais. Mas sem o aval do Papa, todo o trabalho de preparação e elaboração da “*Informatio*” (uma espécie de relatório sobre os milagres do candidato) e da “*Positio*” de determinado servo de Deus de nada vale.

### **Gênese do Conceito de Santidade**

A idéia de santidade está presente em muitas religiões, mas foi no Islamismo e principalmente no Cristianismo que este conceito ganhou força. Falando de forma simplificada, para um cristão, o santo é aquele cuja santidade se destaca, uma pessoa que vive de forma intensa e plena os ensinamentos do Cristianismo e que de certa maneira “imita” a paixão do próprio Jesus Cristo.

Desde o Antigo Testamento, algumas figuras se destacaram pelo desempenho da função de intermediadores no contato entre Deus e os homens. Ter esta função era um enorme privilégio e os principais responsáveis por ela eram e são até hoje os santos. Junto com a atribuição de mensageiro e arauto da divindade, vinha também a habilidade de realizar feitos extraordinários (uma prova deste íntimo contato com Deus), fato que contribuiu e muito para a popularização do culto a estes personagens.

Na Antiguidade Romana, santo era aquele que sofria de forma excepcional em honra a Cristo ou em defesa de sua Fé. Santidade e martírio eram coisas praticamente inseparáveis. A figura do mártir até hoje é um bom modelo para definir um santo. No

entanto, muitas outras formas de santidade e, conseqüentemente, também de santos, surgiram nos últimos mil e quinhentos anos. Estes “tipos diferentes” de santidade apareceram conforme a demanda de cada momento e contexto histórico (BROWN, 1982; RODRIGO, 1988).

A Igreja alega que o problema atual com a canonização e a beatificação de mártires é que no cenário político globalizado e complexo em que nos encontramos, as vezes fica difícil definir se o servo de Deus padeceu por motivações religiosas ou se foi vítima de algum tipo de violência provocada por qualquer outra motivação que não a defesa da fé (motivações políticas, por exemplo).

Neste ponto, identificamos uma grande ruptura na forma de pensar da instituição com a dos leigos. Muitas figuras proeminentes do cenário nacional, nas mais variadas áreas, protagonizam devoções marcadamente leigas ou heterodoxas, mesmo que sua ligação com a religião cristã seja nula.

No desenrolar do processo histórico, a idéia de santidade foi se tornando cada vez mais abrangente. O olhar dos “fazedores de santos” passou a focar não apenas os mártires e heróis da fé, mas também toda a sorte de missionários, bispos, padres e freiras, que de uma forma ou de outra se destacaram na história da Igreja, seja fundando uma ordem ou congregação, seja pelo zelo pastoral ou ainda pelos escritos teológicos que deixaram.

Este aumento do raio de abrangência do conceito de santidade caminhou paralelamente ao processo de hierarquização e burocratização pelo qual passou o clero desde o final da Antiguidade até meados do período medieval, momento este em que a Igreja se consolidou como a principal instituição da Europa Ocidental. A tendência cada vez maior que a Igreja manifestava por dar preferência pelo reconhecimento da santidade de membros do clero, pode ser entendida como uma das primeiras formas de se instituir um controle sobre a devoção dos fiéis.

## **O Surgimento das Devoções e do Culto aos Santos**

A função básica de um santo é servir como intermediador dos homens junto a Deus. Os milagres que ocorrem através dos santos, constituem os sinais desta profunda

amizade e contato entre eles e Deus. Portanto, o santo é apenas um veículo para os desígnios da divindade. Em certa medida, qualquer pessoa que tenha falecido pode servir como intermediador entre os homens e Deus. Na Teologia católica, o que determina isso é a “Comunhão dos Santos”. Este conceito diz que todas as almas, sejam de vivos ou de mortos, estão em contato (ou ao menos, têm a possibilidade para).

No caso, os santos são os que atingiram a perfeição de existência cristã e por isso possuem mais condições e consciência para efetuar esta tarefa. Os milagres que surgiram desta relação entre fiel e santo foram responsáveis pelo aparecimento de um culto paralelo ao de Cristo, e mais do que isto, em vários momentos, este culto rivalizou diretamente com o culto principal do Cristianismo.

Frente ao perigo da idolatria, a Teologia acabou por criar uma diferenciação entre os vários cultos. O culto dedicado ao Cristo na sua qualidade de encarnação do próprio Deus, passou a ser chamado de “Latria”, palavra originada do grego que significa adoração. O culto aos santos, de menor importância, passou a ser chamado de “Dulia”. E por fim, a forma de culto dedicada a Virgem Maria ficou conhecida como “Hiperdulia”, já que a mãe de Jesus é considerada pela Igreja Católica como a rainha de todos os santos. A Igreja sempre tentou marcar a diferença e mostrar que a devoção aos santos deveria sempre vir em segundo plano de importância, já que o único ser que pode (e deve) ser idolatrado é o próprio Deus.

A prática de devoção aos santos surgiu e cresceu acompanhando o desenvolvimento da própria religião cristã. Nos primeiros anos do cristianismo, prestava-se culto apenas a Jesus Cristo. No entanto, o momento histórico não era propício aos cristãos, pois sua religião nascente era vista com maus olhos pelas autoridades do Império Romano, cujo domínio se estendia por grande parte da Europa, Ásia e Oriente Médio. Esta situação adversa gerou perseguições aos que insistiam em professar a nova fé em detrimento dos cultos aos deuses romanos.

Os defensores mais devotados do cristianismo foram perseguidos, muitos receberam punições cruéis. Geralmente a morte era o ponto final destas punições, mas não sem antes passar por torturas ou os “martírios”.

Com o tempo e com o aumento do número de praticantes, a religião cristã, mesmo ainda na clandestinidade, passou a devotar orações e preces especiais a estes heróis da fé, ou como a Igreja preferiu perpetuar, “mártires da fé”.

O lugar primordial de culto a estes personagens cristãos foram seus túmulos e os locais de suas mortes ou onde sofreram seus martírios. Geralmente, após a execução de algum defensor da fé cristã, os restos mortais desta pessoa eram colocados em urnas funerárias e enterrados em locais especiais como catacumbas, muito comuns nos primórdios do cristianismo (BROWN, 1982).

A partir da “Paz de Constantino”, o culto dos mártires atingiu seu apogeu. No dia dedicado à comemoração e celebração de determinado mártir, os fiéis organizavam peregrinações até seu túmulo, faziam leituras (melhor dizendo, ouviam as leituras) das “Passiones Martyrum” e assistiam às celebrações organizadas pelo clero local (RODRIGO, 1988.).

O historiador Peter Brown (BRONW, 1982) disse que o ato de orar e praticar devoções nos túmulos dos heróis primitivos da cristandade gerou uma mistura entre túmulos e altares. Portanto, estes locais passaram a concentrar os atos devocionais para aqueles que estivessem enterrados ali. Até hoje, como foi visto no capítulo terceiro, a prática de rezar ao santo no seu túmulo é bastante corriqueira. Este será um ponto interessante para se estabelecer uma discussão e por isso voltarei a ele.

Um fato curioso com relação ao culto aos santos é que mesmo indo contra os principais desígnios da Igreja, o lado taumatúrgico e sobre-humano sempre foi atrativo maior para o fiel do que a personalidade do santo em si (SILVEIRA,1978). Santo bom é santo que faz milagre!

O fiel tem uma visão mais pragmática da realidade, portanto, se o santo é uma espécie de mensageiro de Deus, o bom santo é o que consegue interferir na realidade, muitas vezes cruel, em que os fiéis se encontram e que passam suas mazelas.

O estudioso dos fenômenos religiosos leigos Frei Idelfonso Silveira acredita que a partir do ano de 1234, quando o direito de canonizar ficou restrito ao Papa, o impulso da população em eleger como santo qualquer herói nacional ou regional, diminuiu (SILVEIRA, 1978.). Como membro do clero, Frei Silveira condena esta prática da

população e alerta para que antes de se prestar atenção aos milagres, deve-se atentar ao exemplo de vida que o mártir ou herói da fé legou.

Os milagres, estas tão cobiçadas graças divinas adquiridas através dos santos, eram alcançadas principalmente na presença das relíquias (restos mortais, objetos pessoais e até instrumentos ligados ao martírio destes santos). O que se acredita até os dias atuais é que nos restos mortais dos santos ou nos objetos que pertenceram a eles, o sagrado está manifesto de forma intensa.

Ao longo da História da Igreja, muitos membros do clero foram contra a prática de cultivar relíquias, no entanto, percebendo a importância que elas começaram a adquirir no desenvolvimento da fé cristã, no ano de 767, o Concílio de Nicéia decretou que todo altar de igreja deveria conter uma relíquia de santo (RODRIGO, 198).

Esta decisão foi tomada, mas não antes do decreto de que os bispos deveriam combater e destruir todos os altares erguidos em memória de mártires e que não contivessem relíquias de santos reconhecidos pelo Papa. Podemos pensar esta decisão como outra ação histórica importante da Igreja objetivando aumentar ainda mais o controle sobre esta forma de devoção.

Alguns autores (católicos geralmente) alegam que esta forma de devoção paralela surgiu a partir dos exemplos de vida e boa conduta dados pelos primeiros mártires e não por causa de possíveis atos milagrosos atribuídos a eles.

*“...seguiu-se o culto dos mártires pelo fato de terem dado a vida por Cristo e pela fé, e não por causa dos milagres. Com as ‘Passions Martyrium’ (vida e martírio) começam a pulular narrativas sobre milagres dos mártires...” (SILVEIRA, 1978. Pág 553.)*

De certa maneira, a figura do mártir ainda hoje, mesmo com todas as mudanças pelas quais a Igreja passou (e vem passando), é um bom modelo de santo, ou melhor dizendo, é um modelo bastante comum. O próprio Pe. Rodolfo tem uma parcela de sua imagem e personalidade vinculada, pela literatura biográfica, a este tipo de santo. Um dos pontos mais destacados em sua biografia são os constantes atos de autopunição e martírio.

## Transformações nos Processos de Canonização

As transformações dos processos de canonização acompanharam o desenvolvimento das práticas devocionais da religião cristã. Indiretamente, tentei mostrar isso nestas primeiras páginas do quarto capítulo. Faço esta afirmativa concordando com a posição de outros estudiosos da área:

*“...Las causas de canonización tuvieron su origen em la práctica de la Iglesia primitiva de tributar culto a los mártires que dieron su vida por Cristo, por considerar el martírio como lá máxima expresión de la caridad, y a los mártires como amigos y poderosos intercesores ante Dios...”* (RODRIGO, 1988. Pág 17)

Até o século V não podemos falar de processos canônicos propriamente ditos. A prática da eleição de quem deveria ou não ser cultuado como santo ainda estava em estado embrionário. Existia sim uma preocupação em verificar se realmente havia ocorrido o martírio e se este havia sido em defesa da fé cristã, mas tudo isso feito de forma simples e direta.

Procedia-se, portanto da seguinte forma: liam-se os documentos ou relatos sobre a vida e o martírio do candidato em questão para depois, fazer o exame judicial deles, visando saber se realmente a morte do candidato fora motivada pelo seu amor por Cristo e pela defesa da fé. O lado do algoz ou do torturador também era analisado, pois a outra condição para haver o martírio era que esta pessoa tivesse feito o que fez por ódio ao Cristianismo.

Romualdo Rodrigo (RODRIGO, 1988.) diz que a partir do século V a santidade começa a mudar. Inicia-se um período em que outros tipos de heróis da fé passam a ser cultuados. A explicação para isto é histórica, pois com o fim das perseguições empreendidas pelo Império Romano, o número de mártires diminui.

Surge uma nova classe de heróis cristãos formada por aqueles que também haviam sofrido em defesa de sua crença, mas que sobreviveram aos martírios impostos.

Estas pessoas eram lembradas por sua firmeza na defesa da fé e dos desígnios da Igreja e ficaram conhecidos como “confessores”.

Ao longo dos quinhentos anos compreendidos entre os séculos V e X, a tipologia da santidade sofreu mais uma metamorfose. Surgiu um outro tipo de confessor. Estes eram pessoas que de alguma forma se distinguiram dos outros cristãos por suas obras apostólicas, escritos teológicos e virtudes heróicas em defesa da fé e não necessariamente por terem padecido em defesa dos ensinamentos de Cristo ou da Igreja.

Neste momento, a idéia moderna de que a santidade se constitui a partir da perseverança no bem (que para a Igreja nada mais é do que a perseverança no cumprimento dos desígnios evangélicos), começa a se desenvolver no pensamento teológico. É esta idéia de santidade que predomina atualmente como já foi dito aqui.

A partir do século VI, a Igreja passou a distinguir as formas de se reconhecer e consagrar como santo um confessor da maneira como se fazia com os mártires. A justificativa para isso era de que como se tratavam de tipos de santidade diferentes, a forma de reconhecê-las também deveria o ser (RODRIGO,1988.).

Antes de se proceder ao traslado dos restos mortais do túmulo original para dentro de alguma igreja, que era o ato que possibilitava o reconhecimento dos mártires primitivos como santos, deveria ser lido frente ao bispo ou um sínodo diocesano, uma biografia do servo de Deus bem como uma relação de todos seus milagres.

Estas biografias eram chamadas de *Vitae* e tendiam a ser relatórios contendo estereótipos compostos por fatos lendários, feitos miraculosos e demais exageros hagiográficos. Após o *Vitae* ser aprovado pelo bispo da região ou pelo sínodo, o corpo poderia ser exumado e levado para algum templo previamente designado para isso.

Os escritos biográficos sobre santos passaram por mudanças em sua estrutura desde que começaram a existir enquanto tal. Hoje em dia, as biografias de santos possuem um comprometimento maior com os fatos históricos. Falando sob um ponto de vista não religioso, podemos dizer que ainda existem os exageros, mas há uma grande preocupação em tornar o santo cada vez mais próximo dos devotos, provando assim que a santidade pode e deve ser almejada por todos os cristãos.

Neste momento, o que realmente importava para a Igreja era se o mártir ou o confessor em questão tinha fama de santidade junto às pessoas da região em que viveu ou

morreu. Portanto, existiam três elementos essenciais para que um servo de Deus fosse considerado santo pela Igreja neste período: existência de fama de santidade; apresentação ao bispo da *Vitae* do candidato, aprovação do culto pelo bispo ou pelo sínodo.

A grande maioria dos historiadores e teólogos que se ocupam deste tema, dizem que o Papa ainda não possuía grande importância neste processo. Sua presença em eventuais cerimônias de canonização era quase que festiva. Só ia quando era chamado pelo Bispo para ser convidado de honra. A reserva do direito de canonizar dos bispos havia sido definida no Concílio de Maguncia, ocorrido em 845. Portanto, era uma determinação oriunda dos altos escalões do clero.

Conforme foi se tornando comum o ato de convidar o Papa para cerimônias de canonização na Europa, alguns teólogos começaram a achar que este direito deveria ser unicamente dele e não dos bispos. Baseado nesta opinião, Alexandre III, em 1171 ou 1172, escreveu uma carta ao rei da Suécia proibindo que se canonizasse um pretendente ao trono que havia sido morto embriagado durante uma briga. O povo já estava praticando a devoção a este personagem e as ordens do Papa eram para que a Igreja local, ou seja, os bispos e padres, não estimulassem mais isto e para que condenassem a prática devocional tida como herética.

Esta carta acabou por se transformar num decreto universal no pontificado de Alexandre IV que foi o primeiro pontífice a dar uma definição da canonização. Segundo ele, a canonização estava a partir daquele dia em diante, reservado ao Papa. No entanto, estas designações não surtiram efeito imediato, pois as canonizações episcopais não cessaram com o decreto.

*“...se calcula que desde 1234, em que la canonización fue reservada al papa, hasta el 1588, los obispos canonizaron o permitieron el culto de más de 600 siervos de Dios...”*(RODRIGO, 1988. Pág: 20)

Teólogos especialistas em canonizações, como é o caso de Romualdo Rodrigo, divergem quanto ao status dessas canonizações efetuadas pelos bispos depois do decreto de Inocêncio IV. Alguns alegam que os santos canonizados por bispos na verdade deveriam

ser chamados de beatos. Outros ainda dizem que estes santos devem ser cultuados apenas regionalmente, o que na prática, é o que ocorre com os beatos.

Até os dias atuais existem algumas polêmicas envolvendo o próprio beato. Mas estas discussões não cabem aqui, falaremos mais sobre ela a fernte.

Somente a partir do século XII, a Igreja passou a exigir uma investigação mais crítica sobre a vida e os feitos do candidato a santo. Entram em cena as testemunhas que passam a dar seus depoimentos sob juramento na presença do tribunal eclesiástico formado para avaliar o caso do servo de Deus em questão.

Até então, os depoimentos a respeito dos feitos do candidato, principalmente de seus milagres eram dados de segunda ou terceira mão. Interpretava-se a versão da versão de um fato. Neste momento passa a haver uma maior preocupação com a veracidade.

Portanto, a inclusão de depoimentos formais feitos pela pessoa que presenciou o ato milagroso, é uma etapa importante no processo de transformação pela qual passou a instituição da canonização. Este é um momento no qual o processo que era eminentemente teológico muda um pouco sua orientação. O processo investigativo empírico começa a tomar forma.

No século XIII finalmente a Santa Sé adota para as causas de canonização todas as solenidades próprias de um verdadeiro processo judicial. Antes de proceder à canonização, deveria haver uma minuciosa investigação da vida do candidato. Esta investigação passou a ser coordenada e administrada por oficiais da cúria pontifícia e o processo começou a ser instruído por comissários pontifícios ou por delegados da Santa Sé.

Passa a haver também o estudo do processo. Inicialmente esta tarefa ficou a cargo de um cardeal e de alguns outros membros da cúria pontifícia para posteriormente passar a ser exercida por três cardeais.

No ano de 1588 acontece um evento bastante significativo no desenvolvimento das causas canônicas: através da Bula Papal *Immensa Aeterni Dei* é criado pelo Papa Sixto V a “Congregação dos Ritos” cuja função, entre outras atribuições, era cuidar das causas dos candidatos a santos. A importância desta instância da Santa Sé era que de sua criação em diante, os processo canônicos passaram a ser mais elaborados e organizados. A Congregação dos Ritos padronizou os critérios para instituir os processos canônicos.

## Os Bolandistas e o Nascimento do Método Histórico-Crítico de Investigação

Algumas décadas depois da criação da Congregação dos Ritos, surge na Bélgica a Fraternidade dos Bolandistas. Cujas influências seriam fundamentais no processo de racionalização da instituição da canonização. O marco do surgimento desta fraternidade é a publicação da *Acta Sanctorum* pelos padres jesuítas Bolland e Henskens. Segundo Michel De Certeau (DE CERTEAU, 2002), a publicação deste volume era um projeto antigo que o Padre Rosweyde havia planejado cerca de meio século antes. Foi este padre quem introduziu a pesquisa crítica e sistemática na hagiografia.

Inspirados por esta nova forma de se conceber uma hagiografia, a fraternidade dos Bolandistas, que era formada exclusivamente por padres jesuítas, passou a submeter todo o material que havia sobre cada santo da Igreja a um exame crítico. O objetivo era separar, na vida de cada santo, o que realmente era fato histórico e o que não passava de histórias lendárias contadas pelo povo.

Até hoje esta fraternidade está na ativa e vem publicando seus volumes sobre a vida dos santos. Mas não sem enfrentarem muitos problemas, pois ao questionar a existência histórica de alguns santos da Igreja, os bolandistas acabaram fazendo vários inimigos.

Podemos considerar os bolandistas como os primeiros que questionaram as lendas clássicas de santos. Sua preocupação histórica inspirou algumas mudanças bastante importantes pelas quais passou a instituição da canonização no decorrer dos anos. Duas foram as principais. Primeiro, a criação em 1930 da seção histórica na Congregação dos Ritos. Em segundo, as reformas canônicas de João Paulo II feitas em 1983.

Podemos dizer que os bolandistas têm papel fundamental no processo de racionalização pela qual o processo de canonização passou e vem passando até os dias atuais. Bem antes das concepções científicas dos iluministas no século XVIII e dos positivistas do século XIX, a fraternidade dos Bolandistas já pensava na apreciação crítica de fontes históricas.

Outra mudança bastante considerável ocorreu no papado de Urbano III. Ele instituiu reformas radicais nos processos canônicos. Ao longo de seu pontificado promulgou vários decretos que no ano de 1642 foram publicados em um único volume.

Dentre as mudanças estabelecidas por estes decretos, Urbano III condenou qualquer forma de culto a santos que não tivesse fama de santidade imemorial, ou seja, que não estivesse presente na memória religiosa coletiva de um determinado grupo de fiéis. O mesmo decreto que estipulou esta norma também alegava que para um processo de beatificação ser instituído, deveria ser provado que o culto àquele candidato tinha pelo menos cem anos de existência.

Outra proibição de Urbano III foi a da prática devocional dedicada a candidatos à santidade. Enquanto a santidade do candidato não fosse provada, o culto público a sua pessoa era ilegítimo sob um ponto de vista teológico, portanto, proibido.

Esta determinação vigora até os dias atuais. Um exemplo prático disso foi dado a mim por um dos padres encarregados da causa canônica de Pe. Rodolfo. Segundo Pe. Antônio Corso, meu trabalho era inviável porque ao falar de Rodolfo Komórek como um santo antes de ele ser declarado como tal, poderia prejudicar a causa canônica, afinal, um dos pontos que investigo é exatamente o culto público que existe a ele. O que ficou claramente perceptível é que existe um receio muito grande de que a causa malogre caso for provado que exista este culto público bastante popular a Rodolfo Komórek.

Ao mesmo tempo, a posição da Igreja com relação a esta determinação é ambígua, pois se não é permitido culto público a um servo de Deus que ainda não foi beatificado ou canonizado, uma das condições para se instituir um processo canônico com chances de ser bem sucedido é que exista a fama de santidade do candidato.

Se existe esta fama e por isso, o processo tem chances de ser bem sucedido, deve haver também culto por trás dela. Uma das características das expressões devocionais é de que geram uma rede de relações sociais entre os devotos.

Um exemplo claro disso pode ser encontrado no grupo com o qual trabalhei durante a etapa de coleta de material de pesquisa. Zenaide não é apenas a “puxadora” do terço. Ela é uma figura referencial para todo o grupo também no plano de domínio do profano. Ela é quem organiza as reuniões e as viagens para Aparecida do Norte, por exemplo.

Sob um viés durkheiminiano, podemos dizer que estas relações sociais profanas que se estabelecem têm sua personificação no plano do sagrado (DURKHEIM,1989). Minha conclusão para este ponto é que existe sim um culto público dedicado ao Pe.

Rodolfo, no entanto, este fato não é exclusivo de seu caso. Penso que para qualquer santo, seja ele oficial ou não, existe culto que em algum momento ou em alguma circunstância, nem que seja especial, manifesta-se de forma coletiva e pública.

Outro decreto de Urbano III bastante importante e que vigora até os dias atuais, foi o de que antes de se instituir qualquer processo canônico deve ser feita uma revisão minuciosa dos escritos teológicos do candidato. Esta medida era importante na medida em que possibilitava verificar se estes escritos continham algo contra a fé ou contra os bons costumes.

Os sucessores de Urbano III continuaram na mesma linha de atuação. Vários decretos foram sendo feitos mudando aos poucos a configuração dos processos canônicos. O cardeal Prospero Lambertini, futuro Papa Bento XIV foi quem organizou todos estes decretos e fez comentários a eles na grandiosa obra “*De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*”. Esta legislação existente foi sistematizada pelo Código Canônico de 1917.

## **O Surgimento da Beatificação**

A beatificação foi criada há cerca de quatro séculos e desde então também passou por algumas modificações. Ela surgiu para distinguir os santos, cuja mensagem fosse universal, das personalidades cujos exemplos de vida diziam respeito a contextos menores e locais. No entanto, com o passar dos anos, ela foi se confundido com a própria canonização. Hoje em dia, praticamente não há diferença teológica entre um santo e um beato, existe apenas a determinação de que um deve ser cultuado por toda a Igreja e o outro, apenas por sua família religiosa ou pela cidade, região ou país em que viveu.

A verdade é que não há consenso entre teólogos e especialistas em direito canônico sobre a beatificação (RODRIGO, 1988.). Antes da reforma canônica de 1983, a beatificação era considerada uma instituição jurídica independente da canonização. Obtida a beatificação, não havia obrigação de dar continuidade ao processo canônico. Isto é facilmente perceptível se nos atentarmos ao número muito maior de beatos com relação ao de santos.

No Direito Canônico que vigora atualmente, não há referência à instituição da beatificação, mesmo que na prática ela continue a existir. O próprio Romualdo Rodrigo, que está diretamente envolvido com a produção institucional de santos e beatos, diz não saber o porquê desta omissão (RODRIGO, 1988).

Teoricamente, o beato tende a santidade, ou seja, algum dia chegará a ser santo. Mesmo que, após a beatificação, a exigência seja de que se abra um novo processo canônico e também que seja confirmado um novo milagre.

Romualdo Rodrigo diz (e esta é uma opinião bastante recorrente entre pessoas envolvidas com processos canônicos) que a beatificação é uma instituição inspirada pela prudência pastoral.

*“...Si no existiera dicho instituto [a beatificação] habría poquísimos candidatos a la canonización. Para ser impuesto el culto a un siervo de Dios en toda la iglesia, se requiere que la fama de sus virtudes se haya extendido por toda o por la mayor parte de la cristandad, y que su mensaje llegue a penetrar en la mayor parte de los fieles, cosa que vpoquísimos siervos de Dios alcanzan en la realidad...”*(RODRIGO, R. 1988. Pág 32).

Ainda que um pouco confusa, a beatificação é uma instituição bastante importante para a Igreja. Se não fosse, não seria protagonista de infindáveis debates teológicos.

## **O Código de 1917**

Como foi dito acima, o código de 1917, no que tange às causas dos santos, foi inspirado na obra de Prospero Lambertini. Ele determinava que antes de se iniciar um processo canônico, deveria ser feita uma investigação prévia e complicada tanto por parte do Bispo responsável pela região em que a causa estava sendo aberta quanto por parte dos membros da Congregação dos Ritos. Era dever do Bispo fazer uma busca de todos os escritos do candidato e abrir dois processos: um sobre a vida e os feitos (e o martírio caso

este houvesse) do servo de Deus e outro sobre a ausência de culto público devotado à sua pessoa. Terminada esta primeira etapa, o material produzido deveria ser mandado para a Congregação dos Ritos que por sua vez faria uma avaliação e daria seu aval positivo caso o material estivesse dentro dos parâmetros estipulados pela Igreja.

Somente depois deste procedimento, e nos casos em que a Congregação dos Ritos se manifestasse positivamente, iniciava-se a causa propriamente dita e os processos apostólicos relativos à análise da presença ou ausência de santidade do servo de Deus. Para isso, a Congregação dos Ritos enviava ao postulador geral da causa todas as instruções necessárias para se proceder com as entrevistas das testemunhas e com os demais procedimentos.

Em 1930, O Papa Pio XI criou uma seção histórica para a Congregação dos Ritos. Sua função era analisar as causas de servos de Deus que haviam morrido há bastante tempo. Casos em que não era possível entrevistar testemunhas, amigos ou parentes do servo de Deus. Esta seção existe até hoje.

A “Congregação Para as Causas dos Santos” só surgiu como uma entidade dotada de estrutura própria em 1969 com a Constituição Apostólica “*Sacra Rituum Congregatio*” promulgada pelo Papa Paulo VI. Com esta mesma Constituição Apostólica, a nova Congregação passou a ser constituída por três departamentos: o judicial, o do promotor geral da fé e o histórico-jurídico.

### **A Legislação Atual Para a Causa dos Santos**

Como disse Pedro Ribeiro de Oliveira num antigo ensaio sobre o movimento de romanização do clero brasileiro (OLIVEIRA, 1976), nenhuma norma ou prática na Igreja Católica muda radicalmente em tão pouco tempo. A nova legislação para a causa dos santos, promulgada no ano de 1983 pelo Papa João Paulo II através da Constituição Apostólica “*Divinus Perfectionis Magister*”, segue também esta tendência apontada por Oliveira.

Este novo conjunto de normas mantém a estrutura estipulada pelo Código de 1917, mas elimina os debates entre os promotores da fé, os chamados “advogados do Diabo” e os advogados de defesa do servo de Deus.

Nas palavras do próprio João Paulo II, vejamos os motivos dessa mudança:

*“...depois das experiências recentes, pareceu-Nos oportuno rever o procedimento de instrução das causas e dar um ordenamento à referida Congregação para a Causa dos Santos, indo deste modo ao encontro das exigências dos estudiosos e dos pedidos dos nossos irmãos no episcopado, que várias vezes solicitaram um procedimento mais ágil, sem que fosse prejudicada a solidez da investigação num tema tão sério...”* (Papa João Paulo II, 1983.)

Como mostrou o próprio Papa do período, a mudança era mais do que necessária, já que a última fase do processo, quando havia o citado debate, em alguns casos levava anos, até séculos para ser concluído. No entanto, Romualdo Rodrigo, meu principal “consultor” histórico até aqui, diz que esta nova legislação não contém todos os desígnios explicativos para se iniciar uma causa canônica. Portanto, como nos demais processos canônicos especiais, quando houver dúvidas no que concerne aos procedimentos, deve se recorrer às normas gerais de processos apostólicos presentes no Código de Direito Canônico, com especial ênfase nos Cóns. 1400-1500 e 1501-1655.

Para exemplificar isso que foi dito, uma das principais ações no início de uma causa de santo é determinar quem deve compor os tribunais e as comissões e como se deve proceder com os interrogatórios das testemunhas. No entanto, estas determinações não constam nas normas. Para casos como estes, deve-se recorrer ao Código de Direito Canônico.

Segundo a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, a primeira etapa de uma causa de canonização compete ao Bispo da diocese em que viveu o candidato. O Bispo deve verificar, antes de qualquer coisa, a procedência da fama de santidade e do histórico do candidato, bem como fazer uma primeira investigação sobre seus milagres. Esta fase deve ser feita com muita acuidade, pois, a aceitação do material produzido a partir desta investigação, depende da qualidade e do zelo em que foi produzido.

Também compete ao Bispo ou a censores teológicos nomeados por ele, avaliar os escritos teológicos do candidato com o intuito de saber se há algum tipo de informação que não seja compatível com as determinações da Igreja. Também se deve avaliar os escritos de natureza não teológica, como cartas e diários.

Passado esta fase inicial, começa-se a coleta de depoimentos de testemunhas. Este é um momento bastante importante, pois aqui será avaliada a intensidade da fama de santidade, os possíveis martírios e a bem aventurança do candidato. Por sua vez, os milagres devem ser analisados separadamente.

A partir destas investigações, que no geral levam alguns anos para serem concluídas, o bispo e sua comissão devem produzir autos contendo todos os resultados e pareceres e enviá-los para Roma. Estes autos devem conter inclusive cópias da produção intelectual do candidato, sejam eles livros, escritos, cartas, artigos religiosos ou acadêmicos. O último documento que fica aos cuidados do bispo é uma declaração por ele redigida alegando que não há indícios de cultos públicos ou heréticos dedicados ao candidato. Quando todo este material produzido for organizado e enviado ao Vaticano, termina a fase diocesana do processo. Quem assume a condução dos procedimentos neste novo momento é a Congregação Para a Causa dos Santos.

A primeira ação que deve ser feita nesta nova etapa é verificar se o bispo cumpriu como deveria todos os procedimentos estipulados. Isso fica a cargo do secretário da Congregação. Se seu aval for positivo, a causa é aceita e o candidato passa a ser denominado servo de Deus. Define-se então um relator cuja função será avaliar todo o material e escrever a *Positio* a respeito do martírio ou das virtudes do servo de Deus.

Este documento, uma espécie de hagiografia documentada, depois de concluído, será levado para uma junta de consultores teológicos cuja função é avaliar, sob a luz da Teologia Salvacionista, se o servo de Deus tem mérito em sua causa. Nesta etapa, o promotor da fé ajuda os consultores teológicos na discussão de pontos importantes e polêmicos (se houverem). Esta etapa substituiu os debates jurídicos entre advogados e promotores da fé que ocorriam antes das reformas de 1983.

A avaliação definitiva dos consultores teológicos e do promotor da fé será julgada por um grupo de cardeais e bispos. Caso tiver seus méritos de cristão reconhecidos

como heróicos, o servo de Deus ganha o título de Venerável. Pe. Rodolfo Komórek se encontra nesta fase do processo.

Com relação ao volume da *Positio ou Informatio* referente aos milagres, a avaliação é separada. Uma comissão de peritos avalia este volume. Seus votos e conclusões são redigidos numa minuciosa relação e enviados para um grupo especial de teólogos e, por fim, enviados para a Congregação dos Padres Cardeais e Bispos.

Geralmente os peritos que trabalham nesta etapa são médicos, já que a grande maioria dos milagres são curas de enfermidades. Penso que este é um dos momentos mais interessantes de todo o processo. Por que a Igreja necessita de práticas científicas, seu grande contraponto, para poder validar uma decisão que na verdade compete ao plano da crença? Esta, penso, é uma pergunta bastante interessante, cuja explicação poderia dar um sentido a mais para os estudos sobre a dinâmica social da religião e a produção da crença dentro da instituição.

Se depois de todo este processo o aval desta Congregação for positivo, esta decisão é comunicada ao Papa e este declara (ou não, caso assim o desejar) o venerável como beato ou este como santo.

De forma resumida, é desta forma que se desenvolve um processo canônico atualmente. Existem casos particulares nos quais outros procedimentos devem ser adotados. Para isso, deve-se recorrer ao Código de Direito Canônico ou ao bom senso do bispo e das demais autoridades envolvidas.

Sob um olhar institucional, estas determinações devem ser seguidas na íntegra para que o processo tenha chances de ser bem sucedido. No entanto, se pensarmos nas regras como define Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2004), ou seja, a regra como resultado de um jogo social particular e historicamente definido, veremos que por trás dos trâmites burocráticos, existe um intenso fazer do santo, algo como uma prática contínua de atos estratégicos visando à construção simbólica do santo numa dimensão local. Portanto, quando pensamos na escala do micro-religioso (práticas devocionais e estratégicas dos devotos e dos encarregados locais pela causa), um processo de canonização não segue de forma ortodoxa necessariamente todos os desígnios estipulados pelo macro-institucional representado pelas regras e normas do Código de Direito Canônico e também da Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*. Há uma dimensão desta produção

processual que deve ser analisada e compreendida tendo como foco o cálculo político-institucional dos salesianos responsáveis pela abertura e condução do processo canônico de Pe. Rodolfo Komórek.

Esta relação entre micro-religioso e macro-institucional será abordado do próximo capítulo.

### **O Processo Canônico de Pe. Rodolfo Komórek**

O processo canônico, como tentei demonstrar até aqui, bem como as sanções santificantes da Igreja, são ferramentas legais e legítimas que se valem os especialistas do sagrado, no caso, os membros da Igreja Católica, para conseguir o controle formal deste aspecto tão importante dentro da religião cristã que é a devoção aos santos. Devido a isto, o estudo específico dos autos do processo formal de Pe. Rodolfo seria interessante de ser feito. Entretanto, como não me foi permitido pelos salesianos a análise deste material, tive que mudar um pouco a abordagem do meu objeto de estudo.

Acredito que para meus objetivos esta nova forma de abordagem, o que realmente interessa é a dinâmica social prática que se estabelece entre os agentes sociais envolvidos neste processo amplo e heterogêneo que é a produção do santo.

Agora, a título apenas de informação, apresentarei de forma descritiva um pequeno relato sobre as origens e os caminhos institucionais pelo qual passou o processo canônico de Pe. Rodolfo Komórek até atingir o estado em que se encontra atualmente. Sem o material referencial nas mãos (*positio, informatio*), não há possibilidade de efetuar análises mais específicas e consistentes.

A etapa diocesana do processo teve início no dia 3 de janeiro de 1964, dia litúrgico dedicado a São João Bosco, o fundador da Congregação Salesiana. A escolha desta data é um fator emblemático, pois além das motivações religiosas, ou seja, a evocação de São João Bosco (fundador da Congregação Salesiana) para ajudar espiritualmente o processo de um de seus filhos espirituais, faz-se uma associação simbólica entre o santo oficial e o outro, ainda em caráter de não oficialidade.

Podemos pensar que há aqui uma tentativa de contaminação da condição de um pela condição de oficialidade do outro. Associando Rodolfo ao santo fundador de sua

família religiosa, tenta-se em certa medida, estabelecer uma comparação entre um e outro. Vários são os momentos durante as missas ou nas páginas das biografias, que é comparada (e associada) a personalidade humilde de Pe. Rodolfo com a de São João Bosco.

A cerimônia de abertura do processo diocesano foi presidida pelo então bispo da diocese de Taubaté, ao qual a cidade de São José dos Campos pertencia, Dom Francisco Borja do Amaral e contou com várias autoridades religiosas e civis como Dom Gabriel Bueno, bispo auxiliar da diocese, Pe. Inspetor chefe Salesiano e sua comitiva de inspetores vindos diretamente de Roma e também o postulador geral da causa, Pe. Carlos Orlando. A presença de autoridades é necessária para marcar o sentido de oficialidade da cerimônia e aumentar seu prestígio junto aos fiéis.

As atividades do tribunal diocesano duraram cerca de quatro anos. Basicamente, a função desempenhada foi de coleta de depoimentos e informações acerca da vida, milagres e demais feitos de Rodolfo Komórek.

Em 1968 o material foi organizado e enviado para a Congregação para a Causa dos Santos em Roma. No entanto, os encarregados pela causa não cessaram suas atividades. Até hoje, funciona na Casa das Relíquias um escritório sede da comissão que cuida do processo aqui no Brasil. Sua principal função é continuar recebendo e selecionando mais depoimentos de milagres e graças para enviar a Roma.

Os autos produzidos pelos responsáveis pela causa no Brasil foram aceitos e Pe. Rodolfo passou a ser considerado servo de Deus. Chegava então uma das etapas mais complicadas e longas: o reconhecimento das virtudes heróicas do candidato. Na época que a comissão começou avaliar este aspecto da causa, ainda não havia ocorrido a reforma de João Paulo II. Portanto, era época de grandes debates jurídicos/teológicos entre promotores da fé e advogados.

Com a reforma de 1983, estes intermináveis debates tiveram fim. Isso acabou por deixar mais dinâmico o processo. Em 1995 Pe. Rodolfo teve suas virtudes heróicas reconhecidas e foi declarado *Venerável* pelo Papa. Esta é uma categoria na qual o candidato à santidade ainda não pode receber culto público, mas já merece um grande respeito por parte dos cristãos. Seu exemplo de vida pode e deve ser seguido por todos.

Por isso, alguns meses depois, já no ano de 1996, ocorreu a exumação dos restos mortais de Pe. Rodolfo que foram levados para dentro da casa das Relíquias. Sobre

este evento, falarei com detalhes no próximo capítulo no qual analisarei as técnicas e estratégias da Igreja para popularizar o santo e ser bem sucedida em seu processo canônico.

No ano de 2005, um milagre atribuído ao Pe. Rodolfo foi aprovado pela comissão científica do Vaticano. Este milagre não foi divulgado, apenas a sua aprovação informada. No entanto, ele ainda precisa passar pelo crivo de uma equipe de teólogos e outra de cardeais.

Sabendo das dificuldades de ter um milagre aprovado por todas as instâncias cabíveis do Vaticano, os postuladores da causa continuam a incentivar os fiéis para que peçam a intercessão do Pe. Rodolfo em suas orações. Desta forma, visam conseguir maior variedade de intervenções e conseqüentemente, mais chances de obterem milagres de maior grandeza.

## **CAPÍTULO 5 – A DINÂMICA SOCIAL DA CANONIZAÇÃO E A AÇÃO ESTRATÉGICA DOS SALESIANOS**

Começo este capítulo fazendo algumas recordações.

De forma geral, a primeira grande constatação desta pesquisa é de que o santo surge a partir da articulação de vários elementos com momentos históricos ou contextos específicos. Neste processo intrincado, grupos orientados por diferentes interesses, objetivos e interpretações têm participação fundamental.

No quarto capítulo procurei apresentar ao leitor um pequeno histórico sobre as mudanças pelas quais passou o processo de canonização até chegar à configuração que possui nos dias atuais. E aqui cabe uma nota explicativa. O quarto capítulo traria também uma análise dos autos do processo de Pe. Rodolfo. Meu objetivo com isto era avaliar qual o sentido que a santidade teria para os salesianos responsáveis pela causa e que caminhos usariam para produzi-la, sob uma perspectiva teológica.

Meu pressuposto era de que fazendo uma comparação entre as concepções de santidade presentes nos textos do processo formal com as que observei nas ações devocionais e no discurso dos fiéis, poderia chegar de forma satisfatória a um entendimento deste jogo de interesses e disputas simbólicas que existe num campo específico e que articula um dos aspectos mais importantes dentro do catolicismo, a devoção aos santos.

Como o material para fazer este tipo de análise ficou inacessível para mim num momento crucial (durante a minha pesquisa de campo), tive que mudar a perspectiva de meu olhar sobre o objeto, já que desejava manter a problemática antropológica original a ser resolvida. Foi desta forma que passei a conceber o estudo sob uma perspectiva de análise com inspiração mais sócio/antropológica, ou seja, enfocando a dinâmica das relações sociais entre os dois grupos envolvidos neste processo: leigos e membros do clero. Portanto, neste capítulo final analisarei a ação institucional dos salesianos para impulsionar esta devoção e conseqüentemente, estimular também o processo canônico formal.

Tanto os leigos quanto os salesianos têm papel fundamental neste processo. Os leigos fornecem a base para se iniciar um processo canônico, pois, sem a fama de santidade, os procedimentos burocráticos institucionais ficariam sem referência e não teriam condições de se sustentar enquanto tais. Os salesianos desempenham a função de artífices

neste processo. Num primeiro momento, verificaram se Pe. Rodolfo possuía uma fama de santidade solidamente estabelecida entre os fiéis de São José dos Campos. Depois, estabeleceram algumas estratégias de ação visando estimular de forma ordenada e correta (segundo as orientações da Teologia) a devoção entre os fiéis. Num segundo momento, reconfiguraram esta devoção de acordo com seus interesses teológicos e políticos para que o processo canônico pudesse caminhar por uma via segura gerando chances reais de ser bem sucedido em seu desenlace.

Como tentei demonstrar até aqui, o papel dos salesianos neste caso é um tanto quanto delicado, pois, articular noções, idéias e categorias teológicas (que estão direta ou indiretamente atreladas à santidade e ao santo em si) com o imaginário, as práticas heterodoxas e a visão de mundo mais pragmática dos fiéis leigos é algo bastante complicado.

Digo isso porque como a literatura especializada vem mostrando há algumas décadas (DELLA CAVA, 1970; BRANDÃO, 1980; 1987; FERNANDES, 1982; STEIL, 1996.), as relações entre leigos e clero são bastante ambíguas. Em algumas ocasiões, temos uma relação de complementaridade com o clero impondo determinações aos fiéis e estes, reconhecendo a autoridade dos especialistas do sagrado, aceitando de forma não passiva, mas sem grandes enfrentamentos.

Em outros momentos ou contextos, ocorrem verdadeiros embates ideológicos entre estes pontos de vista diferentes como no caso da devoção ao Pe. Cícero em Joazeiro do Norte (DELLA CAVA, 1970.).

A importância dos salesianos reside, portanto, na habilidade, que até agora está sendo bem sucedida, de integrar e direcionar as duas formas de pensamento para o fim único que é a beatificação de Rodolfo Komórek e num futuro mais longínquo sua canonização também.

Produzir a crença é um ato de repetição. Reforça-se a todo o momento o que os fiéis devem crer. Produzir um santo é um constante fazer. No entanto, antes de apresentar e analisar os diversos meios e estratégias dos quais se valem os salesianos para produzir e impulsionar cotidianamente a crença no Pe. Rodolfo como santo bem como a devoção dedicada a ele, penso ser necessário apresentar uma pequena sistematização do arcabouço teórico que utilizo para nortear meu objeto e direcionar minhas análises. Na verdade, estes

esquemas já vêm sendo apresentados ao longo do texto, mas de forma dispersa e não integral.

Como o leitor deve ter percebido, procurei conduzir minhas análises seguindo em parte as orientações da Sociologia de Pierre Bourdieu. Mas também, incorporo em minha argumentação a idéia de “magia social” formulada por Claude Levi-Strauss (LEVI-STRAUSS, 1970.) que em algumas ocasiões, o próprio Bourdieu também utiliza (BOURDIEU, 2004[b.]). No entanto, as semelhanças entre as teorias formuladas por estes dois grandes pensadores param por aqui. Fazendo uso de conceitos como “estratégia”, “habitus”, “legitimação” e “consagração”, Bourdieu se opõe ao estruturalismo levistraussiano na medida em que valoriza, em suas análises, a ação dos agentes sociais ao longo do processo histórico. (BOURDIEU, 2004[b.]).

Vejamos que esquemas são estes.

### **O Campo Religioso e sua Dinâmica Interna**

Como o foco principal desta pesquisa é a produção do santo dentro de um campo específico, no caso, o católico, penso ser mais didático começar esta explanação sobre a produção da crença mostrando qual o contexto teórico das disputas simbólicas envolvidas no processo.

Entendo como mais conveniente explicar inicialmente a noção de “Campo Religioso” formulado por Bourdieu (BOURDIEU, 1999). Este esquema teórico nos permite visualizar, compreender e organizar a análise dos processos sociais de manipulação estratégica e convencimento que estão por trás deste tipo de produção simbólica. Ou seja, ele serve de cenário teórico para a pesquisa.

O campo religioso é uma abstração analítica na qual são protagonizadas as disputas e a intensa busca pela hegemonia da produção simbólica entre diferentes grupos. Nestas disputas, o que percebemos é a existência de uma série de engrenagens, verdadeiros mecanismos sociais que determinam a dinâmica dos bens de salvação e que são responsáveis pela manutenção e estruturação deste campo.

A produção de bens simbólicos de salvação que ocorre dentro deste campo específico recebeu o nome de “trabalho religioso”. Este é classificado quanto à sua

procedência. Pode ser anônimo ou coletivo quando efetuado por leigos, ou produzidos por especialistas, no caso de uma crença oficial, ou seja, institucional.

Nos meios leigos, segundo Bourdieu, todos os praticantes dos ritos religiosos dominam de forma prática os sistemas simbólicos fornecidos pela empresa religiosa. Estes bens de salvação são absorvidos por estas camadas de leigos e reconfigurados segundo as necessidades contextuais em que estão inseridos. Existe sim uma produção religiosa com base em teologias e liturgias oficiais, mas não absolutamente controladas pela ortodoxia imposta pelas instituições.

Seja qual for a análise que empreendemos, sempre constataremos que este processo de produção da crença religiosa ocorre a partir das relações dialéticas e disputas pelo domínio da produção dos bens simbólicos de salvação.

O Campo Religioso possui, então, sua própria lógica, ou seja, uma lei interna de funcionamento. Sua dinâmica sempre visará à busca do domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes especializados. Estes especialistas estão a todo o momento procurando acabar com a produção religiosa de autoconsumo dos leigos. Na medida em que os especialistas forem conseguindo radicalizar esta separação entre eles e os leigos, a religião vai adquirindo cada vez mais um caráter de independência da realidade social em que vivem estas pessoas. Este fato seria a origem da impressão que os consumidores de bens de salvação têm de que a religião está acima do plano das relações humanas, ou seja, referindo-se apenas ao sagrado.

A busca constante pelo monopólio da produção, organização e distribuição dos bens religiosos que é manifesta dentro do campo religioso por um grupo de especialista, é contrabalançada pela ação de grupos e classes desprestigiadas. Estes buscam outro sentido numa via alternativa de explicação da sua condição existencial recorrendo à autoprodução religiosa ou aos especialistas que agem paralelamente às determinações das grandes instituições.

No caso da produção dos santos, os leigos possuem participação importante, pois a “fama de santidade” é algo que nasce entre eles, a partir de suas relações sociais e concepções de mundo e da religião. Citemos algumas palavras de Pedro Ribeiro de

Oliveira que comentam a dinâmica do campo religioso segundo a concepção de Bourdieu:

*“... há, portanto duas fontes de tensões internas ao campo religioso: uma que opõe agentes especializados à autoprodução dos leigos, e outra, que opõe os agentes especializados entre si no atendimento às demandas leigas...”*  
(OLIVEIRA, 2003. Pág 186).

Entendido quais são estas relações que sustentam o campo religioso, precisamos saber como estes bens simbólicos produzidos por um grupo que detêm um tipo de conhecimento impõem-se aos outros que não possuem acesso ao conhecimento específico (os leigos). Este questionamento poderia ser feito de outra forma, ou melhor, tentando enfocar o tema com um outro olhar. Mas, para meus objetivos aqui, é interessante compreender bem, principalmente, as relações que se estabelecem entre os especialistas do sagrado e os leigos, ou seja, entre membros da Igreja Católica e fiéis. Esta relação está baseada em crenças, dogmas e outras imposições e restrições que fazem parte da Teologia e liturgia católica.

O conhecimento específico consagra, ou em outras palavras, legitima quem os possui para desempenhar determinado papel, no caso, o de sacerdote católico. A imposição do desconhecimento dos limites do conhecimento gera um mistério, uma sensação de dependência e submissão ao seu possuidor.

Na produção do santo, mesmo daquele que surge nos meios leigos, o que embasa este processo é um aparato simbólico fornecido pela instituição religiosa, ou seja, um conjunto de histórias e mitos que compõe e estrutura o imaginário religioso do qual se apropria o fiel. Mais do que produzir o capital simbólico, os especialistas do sagrado devem administrar a devoção, mostrando até que ponto é lícito, e mais do que isso, até que ponto é devido que se cultue o santo. Atualmente Pe. Rodolfo não pode ser efetivamente cultuado, pois, para a Igreja, ele ainda não figura na lista dos beatos. Portanto, cabe aos especialistas do sagrado cuidar para que este culto não tome proporções desmedidas ou equivocadas.

## Ritos de Consagração e Eficácia Simbólica

Uma das proposições básicas da teoria sociológica sobre a religião desenvolvida por Pierre Bourdieu diz que ela é uma estrutura estruturante (BOURDIEU, 1999.). Como um sistema simbólico ela é estruturada na medida em que seus elementos internos relacionam-se entre si formando uma totalidade coerente com capacidade para construir uma experiência. Os vários pares dicotômicos que compõem o sistema religioso funcionam como bases da estruturação destas experiências dentro de uma sociedade porque não podem ser questionados devido a seu caráter sagrado. Teologicamente falando, são dogmas.

A religião também possui uma função eminentemente política e sua eficácia simbólica vêm exatamente da habilidade de transfigurar instituições sociais em instituições de origem sobrenatural. Este seria então o efeito de “consagração” que também pode ser aplicado a grupos ou pessoas que passam a ser considerados resultados da vontade divina.

Segundo Bourdieu, o efeito de consagração acontece segundo duas modalidades:

*“1) através das sanções santificantes que convertem em limites legais os limites e barreiras econômicas e políticas efetivas ...2) inculca um sistema de práticas e representações consagradas cujas estruturas reproduz sob uma forma transfigurada, e portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social e que só consegue produzir a objetividade que produz ao produzir o desconhecimento dos limites do conhecimento...”* (BOURDIEU, 2004. Pág 46).

Nesta citação, a característica estruturante da religião aparece de forma clara. Ela confere simbolicamente falando à ordem estabelecida um caráter transcendente e

inquestionável. Para isso ela se vale de ações cuja função é a consagração. Estas ações são os rituais.

A posição de Bourdieu com relação aos rituais é um pouco diferente das apresentadas em estudos clássicos como os de Arnold Van Gennep e Victor Turner. Bourdieu volta sua atenção para a “linha de continuidade” que eles determinam. Explicando de forma mais clara, enquanto as teorias clássicas sobre o ritual (como as elaboradas pelos dois autores citados) mostram que eles servem para marcar a “passagem” de um estado social para outro, interrompendo uma fase e iniciando outra; Bourdieu enfatiza a habilidade que os rituais têm de manter a ordem política estabelecida, ou seja, manter a continuidade.

Os rituais de consagração servem para atribuir carga simbólica às instituições ou pessoas. No caso da religião católica, o sacerdote tem legitimidade para falar em nome da instituição que representa. Isso porque, em determinado momento, ele passou a pertencer e a compartilhar dos conhecimentos específicos desta religião.

Para Bourdieu, o rito:

*“... tende a consagrar ou legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço...”* (BOURDIEU, 1998. Pág 98).

Esta característica é a que torna possível o surgimento oficial de um santo. Ele passa dos limites do ilegítimo, sob a ótica da instituição que define os padrões simbólicos, quando submetido e aprovado pelo processo canônico, para os domínios do legítimo. A partir disso, ele recebe uma nova carga simbólica, ou de capital simbólico social que o autoriza a efetivar uma série de ações que não podia antes.

Os rituais desempenham importante papel neste processo. E para mostrar como ocorre a eficácia simbólica deste processo, Bourdieu recorre à teoria da “magia social” formulada por Levi-Strauss.

*“... tal ato de instituição ou consagração encontra seu fundamento na crença em todo o grupo (que pode estar fisicamente presente), ou seja, nas disposições socialmente moldadas para conhecer e reconhecer as condições institucionais de um ritual válido...”* (BOURDIEU, 1998. Pág: 105)

Levi-Strauss estabelece uma teoria social da magia para explicar a eficácia simbólica dos rituais de cura dos xamãs (LEVI-STRAUSS, 1970). Para um xamã conseguir efetivamente que seu ritual seja eficaz na cura de uma doença, ele necessita de que tanto o doente, quanto o público que observa, acredite naquele tipo de ação e não interprete o ritual como um embuste ou mesmo como algum tipo de ato meramente representativo.

O próprio xamã deve acreditar em sua habilidade enquanto manipulador de forças sobrenaturais, mesmo sabendo que em determinados rituais (como os de cura), é necessário o uso de atos ilusórios objetivando o convencimento coletivo. Um exemplo dado pelo autor é a capacidade de expelir de forma imperceptível um pequeno objeto que estava escondido em sua boca e dizer que aquilo é a doença eliminada.

*“...a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe inicialmente a crença do feiticeiro na eficácia das suas técnicas; a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça...”* (LEVI-STRAUSS, 1970. Pág 184).

Na verdade, o que o xamã faz é materializar a doença. Isso, no espetáculo em que consiste o ritual de cura, é um elemento bastante forte de convencimento geral.

Portanto, Levi-Strauss conclui que o sucesso do xamã deve ser procurado na atitude do grupo e não na reação do doente.

*“...o problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo...”* (LEVI-STRAUSS, 1970. Pág 200).

Em seu argumento, Levi-Strauss compara o processo de cura que promove o xamã com o processo de cura presente na psicanálise. O xamã, através do espetáculo que realiza em suas seções, faz com que o doente vivencie no momento de sua cura, juntamente com o público, toda sua doença.

A idéia de magia social, portanto, é uma referência bastante valiosa para os estudos que venham a se interessar pela produção da crença (ligada a uma instituição religiosa ou não) e nesta pesquisa que proponho, pode ser aplicada como ferramenta teórica explicativa em dois momentos da análise. Primeiro, quando abordei o tema da produção ou surgimento do santo entre os leigos e, depois, dentro dos meandros burocráticos da instituição.

Na concepção dos leigos, o milagre é de suma importância. Ele serve para justificar a condição de santidade que o milagreiro possui e como forma direta de ajuda divina na realidade em que estão inseridos.

A eficácia do santo com relação a esta forma de intervenção na ordem natural da realidade depende de uma série de fatores. É necessário um consenso, ou seja, um reconhecimento de que aquele personagem é capaz de operar estas intervenções sobrenaturais. O santo precisa de legitimidade. Deve haver também a crença do próprio santo naquilo que está fazendo. Este é o motivo por não haver santos que não sejam pertencentes à Igreja, ou seja, que não sejam cristãos. O santo, como taumaturgo, só terá a confiança dos católicos se suas ações operarem dentro dos limites da lógica teológica católica em que ele mesmo, santo, deve estar inserido. Portanto, se considerarmos a devoção como algo mais abrangente, englobando todo o processo gerador desta devoção,

bem como o aparato produzido para gerá-la, teremos um sistema social semelhante ao descrito e analisado por Levi-Strauss.

O processo dividido em etapas contribui para este sistema, pois ele administra mais carga simbólica na medida em que a crença adquire mais adeptos. É um processo circular e que se retro-alimenta, como explicarei mais à frente.

A cada etapa conquistada, o fiel que compartilha uma parte dos bens simbólicos fornecidos pela instituição reconhece a maior eficiência e conseqüentemente, uma maior legitimidade naquele santo.

Portanto, além desta aplicação da teoria levistraussiana de magia social, tentei mostrar também que neste ponto, desde sua elaboração com Levi-Strauss, até a formulação de Pierre Bourdieu, ela não mudou muito.

Bourdieu utiliza esta noção, principalmente em seu ensaio “*O Costureiro e Sua Grife*” (BOURDIEU, P.2004[b].) no qual analisa a dinâmica da produção, acumulação e distribuição dos bens simbólicos dentro do campo da alta costura. Sua questão primordial neste trabalho é determinar como algumas grandes Maisons conseguem impor determinado valor simbólico a uma roupa, por exemplo, e como este valor simbólico se transmuta em valores econômicos e de status.

*“...A imposição de valor, simbolizada pela Grife, é um caso particular de todas as operações de transferência de capital simbólico pelas quais um agente ou, mais exatamente, uma instituição que age por intermédio de um agente devidamente credenciado atribuem valor a determinado produto...”*  
(BOURDIEU, 2004[b]. Pág:162.).

Em sua elaboração, as grandes Maisons determinam as regras deste campo, distribuindo de forma eficiente o capital simbólico referente à este universo. Portanto, quem deseja derrubar a hegemonia dessas grandes Maisons, deve saber jogar bem o jogo social instituído e ousar propondo mudanças drásticas.

Podemos dizer que há um sentido dialético nesta disputa, assim como acontece também no campo religioso no qual as pequenas seitas, que almejam crescer e se tornar

religiões, precisam desafiar e vencer os grandes sistemas religiosos que detêm a hegemonia da produção e distribuição do capital simbólico.

No campo da alta costura as condições para que ocorra a circulação do capital simbólico são dadas pela própria estrutura deste campo. O poder de quem cria este capital simbólico nada mais é do que a capacidade de mobilizar a energia simbólica produzida pelo conjunto dos agentes comprometidos com o campo.

Aqui podemos lembrar que na produção do santo existem outros agentes que participam do processo também. Refiro-me, por exemplo, à participação dos jornais na divulgação dos cultos, das histórias e dos feitos desses santos. No caso de Pe. Rodolfo, os jornais da região, como já vimos no segundo capítulo, têm uma participação pequena, mas importante também na divulgação do culto e do processo canônico.

Mas como dito acima, e aqui explico melhor, as semelhanças, com relação aos estudos de dinâmica social, entre Pierre Bourdieu e Lévi-Strauss acabam aqui. Quando nos voltamos à compreensão de processos sociais, sejam elas ligadas ou não à produção de crenças religiosas (ou do mundo da moda), a análise de Bourdieu se diferencia da de Lévi-Strauss na medida em que ele adiciona algumas variantes. Um bom exemplo disso é o conceito de “estratégia”

*“...a noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe...mas pode-se recusar a ver a estratégia com um produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais...”* (BOURDIEU, 2004. Pág. 81)

Esta noção coloca novamente em evidência a ação e a vontade dos agentes sociais. No caso do campo da alta costura, existe sim um sistema de disposições de regras, algo parecido com uma estrutura, no sentido levistraussiano do termo. Mas as pessoas

imersas neste campo têm certa liberdade de ação dentro dele. A todo o momento, as disputas pela hegemonia do controle da produção e distribuição do capital simbólico neste campo geram uma série de ações estratégicas que visam ou manter o controle ou adquirir este controle dentro deste campo.

O autor também enfatiza a ação física, ou seja, a prática corporal que estes esquemas simbólicos impõem aos agentes sociais. Para explicar melhor este ponto, Bourdieu apresenta a noção de *Habitus* que nada mais é do que o “jogo social incorporado, transformado em natureza...” (BOURDIEU, 2004).

Ou ainda:

*“...o Habitus como sistema de disposições para a prática, é um fundamento objetivo de condutas regulares...”*  
(BOURDIEU, P. 2004. Pág: 98)

No entanto:

*“..as condutas geradas pelo Habitus não têm a bela regularidade das condutas deduzidas de um princípio legislativo. O Habitus este intimamente ligado ao fluido e ao vago...”*  
(BOURDIEU, P. 2004. Pág: 98).

Orientado por esta noção, entendo que na disputa pela administração e controle da devoção ao Pe. Rodolfo, há um enfrentamento entre instituição (representado, para fins de análise, principalmente na figura do Pe Antônio Corso) e leigos (representado também para fins de análise na figura de Dona Zenaide) por causa dessas práticas não reguladas por ela. O Código de Direito Canônico diz:

*“Só é lícito venerar, mediante culto público, aqueles servos de Deus que foram inscritos pela autoridade da Igreja no catálogo de santos ou beatos.”* (Cân. 1187)

Juridicamente a devoção é controlada e sistematizada pela Igreja. No cemitério, este controle é pouco efetivo. Como já foi bastante enfatizado aqui, o cemitério é o lugar da diversidade de crenças e multiplicidade de práticas. Isso cria um contexto em que as práticas devocionais são marcadas pela heterodoxia dos bens simbólicos religiosos gerados e acumulados naquele lugar. No cemitério, a regularidade das práticas devocionais é ditada mais pelas condições específicas históricas e contextuais do que pelas imposições teológicas da Igreja.

Para Bourdieu, este tipo de ação e disputa que descrevi, faz parte do “jogo social” (BOURDIEU, 2004) cujas “regras” são determinadas pelo lado dominante. Há aqui certa semelhança com a noção de estrutura, no entanto, a percepção do “sentido do jogo”, ou seja, das necessidades imanentes deste sistema de regras, manifesta pelos agentes sociais, os permite fugir um pouco das determinações impostas, agindo assim, com certa variedade e liberdade de ações.

A posição de Bourdieu não é a do indivíduo racionalizante ou da escolha racional que otimiza suas vantagens, nem uma perspectiva estruturalista *stricto sensu* para a qual existem as regras sociais das quais os indivíduos são inconscientes. O jogo social é o lugar das regularidades, mas não constitui uma regra imposta de forma absoluta. A todo o momento, situações que não são exatamente iguais umas as outras são outorgadas aos agentes sociais. Deve haver uma carga, nem que seja mínima, de invenção e criatividade para se enfrentar estas situações.

No caso em que estudo, até o presente momento, parece-me que os salesianos responsáveis pela condução do processo de Pe. Rodolfo dominam bem o “sentido do jogo” da produção do santo. Se Pe. Rodolfo chegou ao status de Venerável é porque um trabalho bastante intenso e eficiente de construção da sua personalidade bem como também de sua santidade e popularização de seu culto continua sendo feito e não só dentro da instituição. O trabalho, como indiquei acima, é feito também com os fiéis através das diversas formas de popularização e afirmação das habilidades e qualidade (de bom cristão) de Pe. Rodolfo.

É como se os salesianos soubessem agir conforme o *Habitus* institucional sem que necessariamente precisassem fazer uma reflexão sociológica sobre ele. Trata-se da compreensão do “sentido do jogo” mais do que propriamente das regras do jogo. Por sua

vez, os leigos também estão inseridos neste processo de forma ativa. Logo, possuem suas estratégias de ação.

Mais uma vez recorro o episódio da discussão entre Zenaide e Pe. Antônio para ilustrar este momento e talvez chegar a uma explicação satisfatória sobre o episódio. Como o leitor já deve saber, para Zenaide e seu grupo como um todo, existem no antigo túmulo de Pe. Rodolfo pedacinhos de ossos do santo misturados com a terra. Ela alega que o caixão de Pe. Rodolfo era muito frágil porque ele era muito humilde. Este caixão acabou por se deteriorar com o tempo deixando os ossos se misturarem com a terra. Este fato legitima a devoção porque a própria Igreja diz que onde existem relíquias de santo pode e deve haver manifestação devocional.

A estratégia de dona Zenaide e de seu grupo respeita, portanto, a própria lógica que os especialistas do sagrado seguem, só que o arranjo do qual se valem, ou seja, a interpretação que fazem do episódio, é direcionada de acordo com os interesses do grupo. Para dona Zenaide, é muito mais prático freqüentar o cemitério do que a Casa das Relíquias de Pe. Rodolfo por um motivo bastante simples: o cemitério fica no centro da cidade, em meio às principais linhas de ônibus.

O relicário de Pe. Rodolfo localiza-se num bairro bem mais afastado e que é atendido por poucas linhas de ônibus. Se há uma facilidade prática em fazer a devoção no cemitério ao invés do relicário, porque então não dizer simplesmente que a praticidade da localização do primeiro lugar é o real motivo desta opção?

Porque na verdade, simbolicamente falando não o é. Ao menos no modo de perceber a situação desses devotos. Eles são católicos e bastante fervorosos. Das quase quinze pessoas que vão às segundas-feiras com dona Zenaide ao cemitério, todas freqüentam a missa, todas comungam e rezam o terço ao menos uma vez por semana. Dificilmente discutiriam o Direito Canônico ou determinações teológicas com o padre, tanto pela posição superior hierarquicamente falando, que o padre ocupa, quanto pela própria falta de conhecimento do assunto. Mas é possível enfrentá-lo se a causa for apenas prática, como percebemos nesta situação que descrevi. O que está em jogo é a ausência ou não de relíquias naquele determinado lugar e não a ausência ou não do sagrado na relíquia.

O padre não tem autoridade alguma para determinar se os ossos se misturaram ou não com a terra do jazigo (e por isso pode ser questionado), mas tem toda a legitimidade

para discutir se existe ou não sacralidade em determinado objeto. Portanto, o argumento de Zenaide e de seus companheiros é estratégico na medida em que foge ao debate teológico mudando o foco da discussão para o fato de haver ou não relíquias no túmulo de Pe. Rodolfo. Esta situação foi colocada mais uma vez porque me pareceu uma forma interessante de ilustrar o que estou concebendo como estratégia.

## **Estratégias da Igreja**

Ate aqui procurei priorizar em minhas análises a dimensão leiga da produção de um santo. No entanto, como foi dito, o santo surge em meio a um sistema de relações sociais cujos agentes ativos pertencem a grupos diferentes. Ou seja, há interesses diferentes movendo este processo.

Os salesianos de São José dos Campos que conduzem o processo canônico precisam fazer dois movimentos importantes: primeiro junto aos fiéis, estimulando através de vários artifícios a produção e principalmente a reprodução da fama de santidade do Pe. Rodolfo. Em segundo lugar, precisam saber selecionar quais depoimentos e quais documentos devem compor os autos que são enviados à Roma como parte do processo formal de avaliação da existência ou não de santidade no candidato.

Como disse páginas atrás, esta função é bastante complicada, pois existem aqui universos sociais bastante diferentes: a realidade social de caráter mais pragmático dos fiéis e o mundo claramente hierarquizado e intelectualizado da instituição religiosa.

Agora, vou mostrar e discutir as estratégias das quais se vale a instituição religiosa para que o santo que está sendo produzido seja efetivamente bem aceito entre os fiéis caso Roma o beatifique. Quando digo bem aceito, estou me referindo a uma popularização do culto, bem como a uma identificação para este santo. Os salesianos empreendem um conjunto de ações visando criar e aumentar a “fama de santidade” de Pe. Rodolfo porque é ela que em grande escala gera condições para que ocorra sua beatificação.

O santo precisa ter uma personalidade marcante. Ele apesar de sintetizar a proposta universalista da Igreja Católica tem que ser identificado com um determinado

grupo de fiéis. Esta identificação é essencial para que o santo continue sempre vivo no imaginário religioso deste hipotético grupo.

Santo António, por exemplo, dentre muitas atribuições, é tido como santo que arruma marido, por isso é conhecido como santo “casamenteiro”. No entanto, nas histórias tidas como oficiais a seu respeito, não há referência a esta sua função (SILVEIRA, 1978). Explicações para isso podem ter muitas, talvez a mais óbvia é que arrumar marido não tem relação direta com a salvação da alma ou com o fato de ser um bom cristão.

Voltemos ao caso dos salesianos e o Pe. Rodolfo.

Como já enfatizei neste texto, a posição dos salesianos, principalmente dos que residem e pertencem à diocese de São José dos Campos e que estão envolvidos com a condução da causa canônica, é delicada. Digo isso porque o trabalho de produção do santo é bem mais complexo do que parece.

Os responsáveis pelo processo canônico estão imersos em dois universos sociais que na verdade são complementares, ou seja, compõe um todo, mas que necessitam de estratégias de atuação diferenciadas para agir em cada um. O primeiro desses universos a que me refiro diz respeito à produção simbólica dentro da própria instituição. O segundo, refere-se ao contato com os fiéis.

Por um lado, os salesianos devem provar para os membros da Congregação Para a Causa dos Santos, em Roma, que Pe. Rodolfo Komórek merece ser elevado à glória dos altares por tudo que fez pela cristandade. Esta afirmativa parece um tanto quanto prepotente, afinal, como uma pessoa que é conhecida apenas numa cidade ou região pode ser considerada um exemplo tão abrangente?

Na verdade, este é o grande desafio da produção de um santo. Como disse no começo deste texto, santos na verdade são pessoas com personalidades próprias, mas que em tese, fazem referências a valores universais propostos por uma instituição específica, a Igreja Católica. No caso dos salesianos de São José dos Campos, o desafio é provar para Roma que Rodolfo Komórek foi um cristão em nível heróico e que por isso, seu exemplo deve ser seguido por toda a Igreja, mesmo que seus feitos digam respeito ou façam referências apenas a temas locais e que sua identificação seja apenas com as pessoas da cidade.

Portanto, há um primeiro movimento que deve ser feito junto à Congregação Para as Causas dos Santos, no Vaticano. Os examinadores devem se convencer, ao lerem o material sobre a vida e os feitos Pe. Rodolfo Komórek, de que a causa é legítima, ou seja, de que há possibilidade de se identificar na vida daquele homem, indícios de santidade, na forma como concebe a Igreja.

O segundo movimento de que devem se ocupar os salesianos é o de popularização do Pe. Rodolfo na cidade (e quem sabe em todo o Brasil) e de instrução a cerca de seu culto. Para que uma causa seja bem sucedida, dentre muitos fatores, não deve existir culto público ao candidato, mas sim uma fama de santidade. A diferença reside numa tênue linha entre um e outro. Culto público seriam manifestações devocionais conjuntas, feitas em lugares públicos como o cemitério, por exemplo.

O problema não está no culto público em si, afinal, independente de haver ou não o reconhecimento do santo por parte da Igreja, se ele alcançou os requisitos necessários para tal, perante os olhos de Deus, ele é um santo e por isso pode ser cultuado. No entanto, a precaução da Igreja neste ponto reside no fato de que até que o aval do Papa seja dado no final do processo canônico não existe certeza se determinado servo de Deus alcançou ou não a santidade. Portanto, o culto prematuro poderia se revelar um ato de idolatria caso a santidade não se confirmasse, e isto seria um pecado bastante grave.

Essas são as duas frentes de ação nas quais os salesianos responsáveis pela causa canônica de Pe. Rodolfo Komórek devem atuar. Eles precisam da fama de santidade presente de forma intensa entre a população de fiéis para conseguir efetivar seu intento. Por isso a alimentam. No entanto, a fama de santidade deve ser controlada para que não vire idolatria.

Vamos agora analisar as ações estratégicas que os religiosos se valem para a condução deste processo.

### **A Tradição Escrita e a Padronização da Devoção**

O antropólogo Carlos Alberto Steil, no seu trabalho sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa (STEIL, 1996), diz que para se responder à pergunta a respeito da origem do

santuário, pode-se recorrer a dois tipos de fontes: a tradição oral dos romeiros e devotos e a tradição escrita que:

*“...busca reconstituir o passado através de documentos escritos que remontam ao início do século XVIII e que podem ser consultadas em bibliotecas e arquivos públicos...”* (STEIL, 1996. Pág: 205).

Apesar do objeto de análise do estudo de Steil ser diferente do meu, pode-se dizer que neste momento são constituídos por processo sociais análogos. Assim como na constituição do santuário, no caso do santo, também existem dois tipos de fontes na base de sua formação simbólica. Elas desempenham papéis fundamentais na constituição do mito e das práticas devocionais.

Quem não conhece Pe. Rodolfo pode passar a conhecer sua vida, seus milagres e demais feitos simplesmente conversando com algum devoto ou lendo uma das muitas publicações que existem sobre ele e seus feitos. Na tradição oral, já vimos como pode nascer um santo. Utilizei para formular as hipóteses sobre este fenômeno algumas idéias de Calávia Saez, que, no entanto, penso não abarcarem a totalidade do fenômeno (ao menos para o meu objeto de estudo específico).

O santo nasce da tradição oral, que por sua vez não necessariamente tem sua origem em uma matriz leiga. Já falamos aqui da “cultura bíblica” como fonte de informações e elementos simbólicos para os grupos leigos de devotos. Rememorando minha argumentação, o santo surge da junção de elementos oriundos desta matriz bíblica ou bíblico-católica (STEIL, 1996.) que alimenta o imaginário mítico do fiel com as necessidades pragmáticas que o seu contexto social produz. Portanto, diferentemente do caso do santuário de Bom Jesus da Lapa, penso que o material escrito a respeito de Pe. Rodolfo Komórek desempenha a função de fonte desta matriz simbólica bíblico-católica.

E em certa medida as publicações são bem sucedidas em seu intento. Vejamos em um exemplo qual o sentido deste sucesso a que estou fazendo referência. A biografia de Pe. Rodolfo escrita por Riolando Azzi (AZZI, 1964) foi o primeiro material publicado que

menciona a visão da Virgem Maria que Pe. Rodolfo teve durante a Primeira Guerra Mundial. O episódio foi descrito da seguinte forma:

*“...Pe. Rodolfo, durante a guerra, num bombardeio, rezando com fervor vira a aparição de Nossa Senhora acenando-lhe para que mudasse de lugar. Em seguida, ele avisou os soldados para que o seguissem e muitos lhe obedeceram. Pouco depois, o lugar onde estivera fora completamente destruído...” (AZZI, 1964. Pág 54)*

A biografia escrita por Azzi é a que teve maior abrangência de circulação segundo algumas voluntárias da casa das Relíquias, lugar onde a biografia é vendida. Logo, entre os devotos, disseminou-se a história de que Pe. Rodolfo tinha constantes visões de Maria e que por isso era um grande devoto dela. Todas as publicações sobre Pe. Rodolfo com as quais tive contato reforçam este seu lado devocional. Dizem que sua benção era sempre dada em nome de Nossa Senhora Auxiliadora.

Este exemplo é um dentre muitos. Ainda podemos citar os principais milagres, bastante enfatizados pelos textos: andar na chuva sem se molhar, levitar em estado profundo de oração, bilocar-se. Estes atos milagrosos são tidos como características próprias de Pe. Rodolfo. Qualquer devoto que seja questionado sobre algum evento extraordinário que o envolva provavelmente se lembrará destes fatos:

*“ ...a gente costumava ouvir desde pequena que Pe. Rodolfo não se molhava na chuva...podia estar caindo uma tempestade mas ele sempre chegava seco nos lugares que ia...”*  
(Dona Catarina, 60 anos, aposentada. Católica. Entrevista concedida em junho de 2005.)

Ou ainda:

*“ Sendo doente do pulmão, não podia ficar se molhando, tomando chuva né? A saúde dele só pioraria mais rápido. Mas ele nunca deixou de atender a um chamado só porque estava chovendo. Mesmo a contragosto dos médicos e dos padres superiores, Pe. Rodolfo ia até quem o solicitava e chegava seco no lugar. Só podia ser um milagre de Deus né? (Dona Guiomar, 57 anos, aposentada. Católica. Entrevista concedida em junho de 2005).*

Estas são algumas transcrições de entrevistas feitas de forma aleatória com devotos no cemitério, junto ao túmulo de Pe. Rodolfo. Muitas outras menções a estas habilidades sobrenaturais foram ouvidas, revelando que este é um lado bastante marcante da personalidade do santo.

A Igreja, logo se apropriou destas histórias. Já foi mencionado aqui e voltarei mais algumas vezes a este tema, que a revista que era publicada pela Congregação Salesiana da cidade, a respeito do Pe. Rodolfo, sempre relatava esta sua habilidade. E qual seria a intenção desta apropriação pela Igreja de um fato que na verdade não é comprovado? Qual o sentido, para uma instituição regrada por atos ritualísticos e normativos, que a apropriação de histórias tidas como lendárias e muitas vezes supersticiosas, gera?

Se cruzarmos os vários relatos a respeito da habilidade do Pe. Rodolfo de não se molhar na chuva fornecida pelos fiéis com o discurso da Igreja contido nos textos admitidos como oficiais, perceberemos que há uma clara tentativa de apropriação da explicação deste fenômeno, mesmo que esta explicação nada explique de fato, mas apenas mostre que o ato de não se molhar acontece porque assim Deus determina (o que não deixa de ser uma explicação).

O texto escrito pode ser entendido como uma peça fundamental para a fundação da oficialidade da devoção, ou seja, para sua padronização determinada por uma burocracia específica (BOURDIEU, 2004). Ele não só explica fatos e fenômenos, como este que descrevi, mas também indica como, de que forma e em que ocasião a devoção deve ser feita.

A explicação para isso pode ser dada de duas formas: em nossa sociedade ocidental contemporânea, herdeira de movimentos racionalizantes como o Iluminismo e o Positivismo, temos o costume de considerar o texto escrito como uma fonte de informações mais confiável, mais precisa. Ou seja, a ordem social é personificada nas palavras grafadas. Os textos escritos servem como uma matriz fixa de informações cujos significados podem ser constantemente acionados pelos diversos grupos envolvidos (STEIL, 1996).

No caso deste estudo sobre a produção do santo, as publicações, embora tenham sido produzidas com o intuito de estabelecer uma verdade e um padrão para a devoção rendida ao Pe. Rodolfo, constituem mais uma forma, dentre outras, de discurso que compõe este sistema complicado de relações. Tendo esta perspectiva como linha de conduta, interpreto os textos sobre Pe. Rodolfo Komórek como fontes etnográficas. A pretensão pela verdade, ou por uma verdade legítima, é a primeira variante a ser analisada.

Bourdieu teoriza a respeito dos textos escritos de uma forma geral. Seu estudo é bastante revelador para a discussão em questão na medida em que mostra que o texto escrito visa à normalização das práticas (BOURDIEU, 2004). No caso aqui, a normalização do culto ao Pe. Rodolfo. Segundo Bourdieu, este é o chamado efeito de codificação que:

*“...é uma operação de ordenação simbólica, ou de manutenção da ordem simbólica que em geral compete às grandes burocracias estatais...”* (BOURDIEU, 2004. Pág: 101).

A perspectiva de Bourdieu pode servir como um excelente ponto de partida para a análise. Como o autor afirma, as burocracias estatais, no caso aqui, a Igreja Católica, visam sempre controlar ou manter o controle da realidade que estão inseridas. Os textos escritos servem em primeiro lugar como fonte de informações e base desta cultura bíblica que alimenta a crença do fiel na eficácia do santo. Em segundo lugar, visam à ordenação e à padronização da crença e do culto.

De certa maneira, as duas funções podem ser interpretadas como aspectos contraditórios de uma mesma classe de ações, mas somente se nos atentarmos à perspectiva prática desta questão. Em teoria, os elementos simbólicos e metafóricos desta cultura bíblica fazem parte da primeira estratégia de instituição de um controle sobre a devoção.

## **As Publicações sobre Pe. Rodolfo e a Pretensão da Verdade**

Entre os principais textos publicados a respeito de Pe. Rodolfo Komórek estão duas biografias. Originariamente, as biografias de santos são chamadas de “hagiografias”. Este tipo de texto constitui um gênero particular e foram bastante comuns desde a Idade Média. Segundo Michel De Certeau, hagiografias são textos que privilegiam os atores do sagrado e seu objetivo é de edificação, ou seja, a exemplaridade (DE CERTEAU, 2002). Originalmente este gênero literário se interessava principalmente pela morte do santo e pelo sentido religioso que este fato acarretava em detrimento à vida do santo em si.

Com o passar dos anos e com o surgimento de novos tipos de santidade, o foco do texto hagiográfico também mudou. Não mais a morte, mas a vida do santo passa a ser centro do olhar do hagiógrafo. Este é o momento que fundadores de ordens, abadias e monastérios lideraram o número de canonizações na Igreja (DE CERTEAU, 2002.).

Os textos hagiográficos passaram por uma grande mudança no século XVII com a ascensão da fraternidade dos Bolandistas, como já foi indicado no capítulo anterior. O texto passa a ter um maior comprometimento com as fontes e com eventuais fatos históricos. A produção bolandista, fruto do pensamento renascentista, traz para a hagiografia a preocupação com a prática da pesquisa histórica, mas sem perder de vista o verdadeiro objetivo deste gênero literário: a exemplaridade das virtudes cristãs.

Hoje em dia, como pretendo mostrar neste capítulo, as histórias de vida dos santos são produzidas visando os objetivos clássicos do texto hagiográfico, mas respeitando algumas determinações modernas. Há uma preocupação com a legitimidade e a oficialidade da informação que é veiculada.

Na Idade Média e no começo da época Moderna, até a ascensão dos Bolandistas, a hagiografia valorizava muito mais o personagem do que a individualidade em si. A partir do momento que determinada pessoa passava a ser considerada santa, muitas de suas características pessoais não eram mais lembradas. O modelo criado a partir de uma personalidade específica era o importante, o que devia ser mostrado. Mais uma vez, podemos evocar algumas palavras de Michel De Certeau para ilustrarmos o que esta sendo dito:

*“...Mais do que o nome próprio, importa o modelo que resulta desta tergiversação; mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa...”* (DE CERTEAU, 2002. Pág: 272.)

Atualmente existe uma grande variedade de material publicado a respeito do Pe. Rodolfo. São artigos, textos, revistas, biografias, cartas que mencionam o Pe. Rodolfo (e também escritas por ele) e até mesmo uma revista em quadrinhos que conta a sua história, desde a época em que viveu na Polônia até sua morte em solo brasileiro.

Este material vem sendo escrito e publicado sistematicamente desde sua morte, em 1949, até os dias atuais. No entanto, as publicações se tornam mais comuns a partir de 1964 que é quando ocorre a cerimônia de abertura da etapa diocesana do processo canônico. Se os tipos de publicações são variados, as formas de abordagem nem tanto. Existem algumas linhas seqüenciais que no geral, elas enfatizam.

Aqui, focar-me-ei em algumas dessas publicações que julgo as mais relevantes devido à abrangência de sua veiculação.

## **A Biografia**

Antes de iniciar a análise do texto biográfico propriamente dito é preciso que seja definido o porquê de eu estar me referindo a ele como “biografia” e não como “hagiografia”. O motivo é simples: os dois principais textos de caráter biográfico sobre o Pe. Rodolfo se referem a si mesmo como “biografia” ou aos seus conteúdos como “aspectos biográficos”. A constatação óbvia tem uma explicação relevante e interessante de ser apresentada. Hagiografia é um texto de caráter religioso, no qual há maior preocupação com o exemplo a ser dado do que com o que realmente tenha acontecido.

*“...a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’, como faz a História, mas ‘àquilo que é exemplar’. A ‘res gestae’ não constituem senão um léxico. Cada*

*vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação de virtudes e de milagres...*” (DE CERTEAU, 2002. Pág:267).

Os salesianos responsáveis pela causa canônica de Pe. Rodolfo desejam sim que a vida e feitos do venerável polonês sejam um exemplo para os fiéis, no entanto, deve haver um cuidado muito grande para que este estímulo à imitação do exemplo de Pe. Rodolfo não se caracterize como estímulo a alguma forma de culto público. As conseqüências de um ato como este já foram aqui devidamente mostradas.

Chamar estes textos de hagiografias seria, portanto, uma imprudência já que este termo é carregado de significado religioso próprio. Rodolfo (ainda?) não é santo sob os olhos da Igreja, portanto, o texto hagiográfico não deve ser aplicado a ele. Feitas estas considerações, vamos aos documentos de análise.

Já foi mencionada a biografia escrita pelo historiador e teólogo Riolando Azzi, intitulada “*Uma Presença entre os Pobres – Pe. Rodolfo Komórek*”. Ela não foi a primeira, mas é a mais completa biografia escrita sobre Pe. Rodolfo. Um primeiro aspecto que deve ser analisado sobre este texto é a referência à origem de Pe. Rodolfo. Com relação a este tema, Michel De Certeau mais uma vez pode nos ser útil:

*“... A construção da imagem efetua-se a partir de elementos semânticos. Desta maneira, para indicar no herói a fonte divina de sua ação e da heroicidade de suas virtudes, a vida de santo frequentemente lhe da uma origem nobre...”* (DE CERTEAU, 2002. Pág: 271/272.)

Esta frase se refere aos textos hagiográficos principalmente medievais. Hoje em dia, a procedência do santo tem importância apenas se a informação remete a uma família tradicionalmente católica ou a uma origem pagã mas que culmine numa radical conversão. Podemos até pensar na existência de uma correspondência estrutural entre o “ser nobre” e o “ser católico”. No início da biografia escrita por Azzi existem algumas referências importantes ao sentido e à intensidade da catolicidade de sua família.

Mas, nem todos os santos eram católicos ou mesmo cristãos. Entre os santos bíblicos ou históricos existem alguns que se tornaram santos a partir de uma conversão ao cristianismo. O exemplo mais óbvio é o de Paulo de Tarso que após passar por uma experiência mística, experimentando Jesus como uma forte luz que o cega, passa da condição de grande perseguidor dos cristãos, para a de maior propagador da nova fé em grande parte do mundo conhecido na época (Atos, 9, 3-5).

Mas como foi dito, Paulo se santifica depois que se converte, ou seja, depois que se torna cristão. O maior símbolo desta mudança de condição que a experiência mística promove é a troca de nome. Paulo que nasceu Saulo, troca de nome como forma de simbolizar que o fariseu Saulo morreu para o cristão Paulo nascer. É a idéia de ressurreição em Cristo (um dos eixos centrais da religião cristã) presente de forma explícita aqui.

Outro exemplo interessante de surgimento da santidade a partir de uma conversão foi o de Santo Agostinho que, segundo seu livro “Confissões”, vivia de forma desregrada e até promiscua. Depois de se converter ao Cristianismo, e se ordenar padre, virou bispo e legou uma produção escrita bastante importante, funcionando como base para a sistematização da Teologia oficial durante os séculos subseqüentes.

Voltando à história de Pe. Rodolfo, a família é algo sempre presente nos relatos. Mesmo depois de seu afastamento, primeiro como voluntário na Primeira Grande Guerra, depois como missionário religioso no Brasil, Pe. Rodolfo, entre suas poucas cartas, preocupa-se em manter informado os seus de sua situação.

Afastado de sua família biológica, entra em cena, na qualidade de substituto, a Congregação Salesiana. Segundo Riolando Azzi, esta congregação religiosa se torna sua segunda família no Brasil. Ela que vê seu desenvolvimento enquanto clérigo missionário e é ela que acompanha toda a evolução de sua doença culminando em sua morte, mas principalmente, ela quem acompanha o desenvolvimento de sua “fama de santidade” na cidade de São José dos Campos.

Outro aspecto muito importante na biografia de Pe. Rodolfo são as referências históricas e documentais. Há uma preocupação bastante grande em mostrar sempre de onde estão sendo retiradas as informações, seja citando o documento histórico (carta, relatórios da Congregação, documentos eclesiásticos, etc), a data dos eventos e nomes de testemunhas.

Esta, como venho indicando, é uma característica oriunda do processo de racionalização pelo qual vem passando a canonização enquanto instituição eclesial. A biografia, ao menos no caso de Pe. Rodolfo, é peça fundamental neste processo e por isso acompanha esta tendência.

Riolando Azzi escreveu a biografia de Pe. Rodolfo a partir da documentação básica que foi usada pelo tribunal diocesano encarregado de avaliar sua causa. O autor, que era padre no período, fez um grandioso trabalho de coleta de documentos tanto referentes ao Pe. Rodolfo em si quanto documentos escritos por ele. Esta é uma exigência do próprio *modus operandi* do sistema de canonização.

O trabalho de coleta documental em solo polonês foi feito pela Pe. Salesiano Luciano Strada que também escreveu um artigo pouco tempo depois da morte de Pe. Rodolfo (STRADA, 1964.) contando alguns episódios da vida do santo e enfatizando alguns aspectos de sua santidade. Este artigo é o mesmo que foi citado no começo deste trabalho.

Além dos documentos propriamente ditos, o livro “Uma Presença Entre os Pobres” foi elaborado tendo como fonte secundária de informações a biografia escrita pelo Pe. Ébion de Lima chamada “Rodolfo Komórek: o padre santo” (LIMA, 1972.) Esta é bem menos detalhada e sua característica principal é o sentido popular do texto, quase panfletário.

Já o texto de Riolando Azzi foi concebido como um livro mais cuidadoso e criterioso com suas informações. Segundo Pe. Antônio Corso, seu objetivo, além de ajudar na popularização de Pe. Rodolfo entre os leigos, era levar informações básicas sobre ele aos outros religiosos, principalmente salesianos, que por ventura não tivessem tido acesso à história e aos feitos de mais um possível santo “brasileiro”.

A imagem que estas duas biografias tentam passar de Pe. Rodolfo é de que este era uma pessoa calada, meditativa, humilde em nível extremo. Alguns aspectos que sintetizam estas características são sistematicamente repetidos ao longo do texto.

De forma geral, as biografias fornecem a seguinte imagem de Pe. Rodolfo: era um estudioso exemplar, versado em cinco idiomas, chegou a lecionar em escolas religiosas e seminários. Era devoto fervoroso de Nossa Senhora Auxiliadora (à exemplo do fundador de sua família religiosa, São João Bosco) e ficou conhecido por suas bênçãos em nome

dela. Sempre procurava se martirizar, não dormia na cama, não se alimentava de alimentos saborosos, não pegava condução e nem aceitava caronas, indo sempre aos seus compromissos a pé. Não negava ajuda a quem quer que a pedisse. Estas características de Pe. Rodolfo difíceis de serem comprovadas em documentos históricos, são apresentadas na biografia através de relatos de fiéis e demais pessoas (religiosos ou não) que em vida conviveram com ele.

Na última entrevista que fiz com Nelly Ciesco, a coordenadora das voluntárias da Casa das Relíquias de Pe. Rodolfo, ouvi uma frase que sintetiza de forma clara grande parte dessas características:

*“..A santidade de Pe. Rodolfo está muito mais próxima da santidade de um São Francisco do que a da Madre Maria Teresa que se aproxima bastante da santidade de uma Madre Teresa de Calcutá. Pe. Rodolfo não era muito de cuidar de obras de caridade ou hospitais como fazem as freiras da congregação da Madre Maria Teresa. Ele era mais contemplativo, vejo Pe. Rodolfo como um místico...”* (Nelly Ciesco. Entrevista concedida em julho de 2006).

Esta comparação entre Pe. Rodolfo e Madre Maria Teresa é muito reveladora na medida em que mostra algumas diferenças e aproximações entre dois tipos ou padrões de santidade.

Madre Maria Teresa, segundo sua biografia escrita pelo Frei Patrício Sciadini (SCIADINI, 1996.), era uma mulher ativa, que desenvolveu vários projetos simultaneamente como administrar hospitais e uma faculdade de enfermagem, cuidar da Congregação que fundou, escrever textos de orientação teológica. É mostrada também como uma pessoa bastante alegre, que sempre estava sorrindo. E para finalizar sua descrição, encaixa-se na categoria de santos fundadores de ordens ou congregações religiosas, categoria esta, muito comum entre os santos da Igreja.

Percebemos que Pe. Rodolfo é o oposto da Madre em alguns aspectos e não precisamos ler as duas biografias para chegar a esta conclusão. Entre os próprios fiéis que

conhecessem bem a história dos dois, esta diferença é colocada. Pe. Rodolfo é o santo contemplativo. Seu exemplo edifica o devoto na medida em que mostra uma pessoa temente a Deus que se martiriza pelos seus pecados e também pelo dos outros. Sua personalidade é constituída a partir do exemplo da paixão do próprio Cristo.

Por sua vez, a Madre Maria Teresa é a santa altruísta por excelência. Além de fundadora de uma congregação religiosa, ela é mostrada como uma pessoa extremamente devotada ao próximo. É uma santa de grandes feitos práticos. Portanto, quando Nelly comprara Pe. Rodolfo com São Francisco de Assis, esta enfatizando o lado taumatúrgico. Francisco foi o primeiro santo a possuir as estigmas, a maior evidência do misticismo do santo. Era também o santo pobre por excelência, que se referia à pobreza como irmã (LE GOFF, 2001.).

Rodolfo flutua ao rezar, não se molha na chuva e consegue se bilocar em situações extremas. Estas interferências extraordinárias na ordem natural da realidade também são evidências muito marcantes e presentes nas vidas de santos místicos.

O ponto em comum entre a vida de Pe. Rodolfo e a da Madre Maria Teresa é a doença que tiveram. Nas duas biografias, tanto a escrita por Azzi quanto a escrita por Sciadini, a doença é apresentada como marco importante da vida religiosa de um e de outro. Foi por causa dela que tiveram que viver em São José dos Campos. E as ações apostólicas e pastorais de ambos giraram em torno dos serviços (espirituais ou não) prestados aos outros doentes.

Desta forma, a doença cria um elo significativo entre os dois personagens, colocando-os em diálogo no plano simbólico. Assim como Pe. Rodolfo, Madre Maria Teresa também freqüentava sanatórios e pensões para levar o conforto espiritual aos doentes e sua santidade é construída em cima deste tipo de ação. Mas se há equivalências entre a história de um e de outro, também existem as divergências. Acredito que a mais significativa seja o fato de que a tuberculose vitimou Pe. Rodolfo mas não a Madre que acabou falecendo bastante tempo depois, já bem idosa.

Pe. Rodolfo além de um santo místico, também pode ser visto com uma espécie de mártir, não como o tipo clássico que morre em defesa da fé cristã, mas por ter sido uma pessoa que sofreu em silêncio, que aceitou o fim doloroso de forma heróica e cristã (AZZI, 1964.). Madre por sua vez pode ser encaixada na categoria de “confessora”, ou seja, alguém

que dedica toda sua vida à “confissão” do amor por Cristo através de suas obras apostólicas, pastorais e teológicas.

Pois bem, o que concluímos com esta comparação feita a partir das duas biografias e das palavras de Nelly, é que ainda existem tipos de santidade construídos e aceitos socialmente. Os responsáveis por um processo de canonização devem ter isso em vista quando instituem uma causa, pois, desta forma, aumentam consideravelmente as chances da causa ser bem sucedida.

Voltando à discussão das biografias, o que se percebe é que muito das histórias e fatos apresentados por elas são oriundos da tradição oral popular. A imagem do santo não é construída do nada ou somente a partir de textos e escritos teológicos. A própria noção de “fama de santidade” indica este movimento da instituição em busca da produção simbólica leiga. Uma pessoa não consegue efetivamente e oficialmente ser classificada como santo se não há fama de santidade. A tradição escrita e muitas vezes tida como oficial em várias ocasiões acaba por se alimentar de elementos na tradição oral (STEIL, 1996.).

A biografia edificante, como é o caso dos textos escritos por Azzi, Lima e Sciadini, pode ser entendida como uma tentativa de padronizar o culto e a devoção na medida em que elas definem quem é o santo, quais suas características principais, e inclusive, qual o tipo de santidade que cada um manifesta. Usando algumas idéias de Bourdieu (BOURDIEU, 2004), podemos dizer que a biografia edificante do santo torna público o que pode e deve ser tornado público.

*“...a codificação é capital porque assegura uma comunicação mínima...”* (BOURDIEU, 2004. Pág: 101).

O contexto em que Bourdieu aplica esta máxima é outro, mas guardando as devidas precauções, ela pode ilustrar a função da biografia enquanto ferramenta de instituição de uma oficialidade do culto.

Estes textos que almejam o sentido de oficialidade, publicando o que a Igreja permite e deseja que seja dito, na verdade se alimenta de fatos que muitas vezes povoam os domínios do lendário e do incerto. Os fatos são apropriados e transmutados em símbolos condizentes com o que a Teologia determina ou permite. A transmutação do lendário e

duvidoso em mistério divino, juntamente com o efeito de segredo que o conhecimento teológico impõe aos leigos, é o que gera o sentido de oficialidade, legitimando aquele feito como algo bom, que deve ser tornado público, ou seja, compartilhado.

### **“Conheça o Padre Rodolfo”**

Esta frase, em tom de convite, é na verdade o título de mais uma publicação importante sobre o Pe. Rodolfo Komórek, uma revista que não é mais publicada e que era distribuída na Casa das Relíquias. Ela circulou durante pouco tempo, menos de dois anos. O fracasso de sua publicação aconteceu porque os custos de sua produção eram bastante grandes. Com periodicidade mensal, seu objetivo, como mostra o próprio título, era o de levar aos devotos, informações sobre a vida e os feitos de Pe. Rodolfo e também sobre o andamento de seu processo junto ao Vaticano. Esta revista é uma clara personificação do trabalho de popularização que os salesianos de São José dos Campos fazem em prol de sua beatificação.

“Conheça o Padre Rodolfo” era publicado no começo dos anos noventa e sua redação e direção editorial ficava a cargo do Pe. Fausto Santa Catarina que faleceu em outubro de 2006. Devido ao seu estado bastante debilitado em seus últimos meses de vida, não foi possível fazer uma entrevista com ele. Fato que lamento, pois Pe. Fausto, juntamente com Pe. Antônio Corso era considerado pelos próprios salesianos de São José dos Campos o maior conhecedor da vida de Pe. Rodolfo.

Também não consegui ter acesso a muitos exemplares da revista. Sua tiragem não era grande e os devotos que possuem algum número relutam em dispor dele. Minha análise será baseada em apenas 10 números conseguidos após muita procura. A quantidade é pequena, mas suficiente para apontar algumas questões e chegar a algumas conclusões.

Em média, cada volume possui quinze páginas. Todos muito coloridos e ilustrados com desenhos e fotos. O aspecto é bem simples, rude em alguns momentos. O apelo popular está presente também na linguagem usada com frases diretas e de fácil entendimento. A estrutura de cada volume respeita um padrão. Primeiro vem sempre uma nota introdutória trazendo algum tema atual que esteja sendo debatido dentro da Igreja e sua ligação com Pe. Rodolfo. No número dez, por exemplo, esta nota introdutória fala da

devoção à Nossa Senhora. Traz várias informações e curiosidades sobre alguns santuários marianos em países da Europa e enfatiza bastante a relação de Pe. Rodolfo e dos salesianos em geral com Nossa Senhora Auxiliadora.

Após a nota introdutória, vem uma série de pequenos artigos contando fatos e aspectos da vida de Pe. Rodolfo, tudo bastante ilustrado. Geralmente são fatos que envolvam algumas de suas capacidades sobrenaturais, ou atos que representam bem suas qualidades de cristão exemplar.

Algumas das histórias mais populares são narradas sistematicamente nos diferentes números da revista. As mais comuns são as histórias sobre sua habilidade de não se molhar na chuva, de levitar quando em profunda oração e de caminhar por toda a cidade indo até quem esteja precisando de seus préstimos de sacerdote.

Podemos interpretar esta última característica como uma metáfora da ação de um missionário, ou seja, de alguém que, como muitos santos da Igreja, peregrina, a despeito das dificuldades (vale lembrar que Pe. Rodolfo era tuberculoso, condição esta que transforma qualquer atividade física em grande desconforto) até quem esteja precisando de serviços espirituais.

Fala-se muito dos milagres também. As histórias sobre as curas e feitos sobrenaturais são baseadas em relatos e depoimentos que devotos mandam para a casa Salesiana da cidade. Algumas histórias sobre curas que aconteceram há mais tempo são retirados de depoimentos que compõem a *Positio* enviada à Congregação Para as Causas dos Santos para dar entrada na etapa romana do processo.

Assim como na biografia, aqui também há uma preocupação em mostrar claramente os nomes e a cidade onde residem estes fiéis. Alguns pedem para ficar anônimos, mas a grande maioria tem satisfação em ser reconhecidos pelos seus relatos. Esta, talvez, seja uma forma de agradecer ao santo e reforçar publicamente sua identidade de católico.

Para o lado institucional, estes cuidados servem principalmente para legitimar socialmente os fatos narrados e conseqüentemente a produção de um fato ou evento coletivamente aceito como verdade.

Em alguns números da revista, juntamente com as histórias sobre os feitos de Pe. Rodolfo, vêm notas ou pequenas matérias sobre algum aspecto sacramental ou

ritualístico da Igreja. Mas tudo sempre com alguma ligação ou referência ao Pe. Rodolfo. A revista, portanto, funciona, além de ferramenta de informação, também como mais um elemento de evangelização.

A última parte do texto é composta por uma seção chamada “Obrigado Pe. Rodolfo”. Como o próprio nome indica, esta parte é dedicada à publicação de cartas e relatos de agradecimento por alguma graça ou milagre alcançado.

Esta é a seção mais importante de toda a revista, pois a função principal destes relatos é mostrar a eficiência de Pe. Rodolfo enquanto taumaturgo. As histórias das mazelas dos devotos são muito parecidas. Geralmente são casos de doenças graves ou crônicas, desconfortos financeiros, brigas familiares que foram resolvidas após o devoto acionar a interferência de Pe. Rodolfo. Estes relatos possuem uma função junto aos próprios fiéis que é a de mostrar que o santo realmente é eficiente, e outra para o próprio processo canônico em que si, já que ele ajuda a revelar que o candidato a santo possui sim uma fama de santidade consistente entre os fiéis da cidade e que continua a fazer milagres.

Numa análise superficial desta seção, poderíamos supor que não há critérios para a seleção dos relatos que são publicados, pois alguns são extremamente simplórios como é o caso de uma professora (que preferiu ficar anônima) que escreveu para dizer que sempre que os seus alunos estão agitados, atrapalhando o bom andamento da aula, ela evoca mentalmente a ajuda de Pe. Rodolfo e os alunos se acalmam no mesmo instante.

Há uma opção dos editores em privilegiar não apenas a qualidade ou intensidade dos milagres, mas também a quantidade. Existem relatos de curas de gripes fortes até doenças mais sérias e graves como câncer em estado terminal, diabetes e paralisias. E estes relatos são muito numerosos. Esta é a maior seção da revista contando com mais de cinco páginas só para ela.

Estes relatos constituem parte importante de uma série de ações sistemáticas da Igreja, cujo objetivo é legitimar a santidade de Pe. Rodolfo. Quanto mais milagres, mais poder para realizar outros milagres. Quanto mais o santo produzir, mais ele poderá produzir. Temos um processo cujo sentido dos símbolos é, segundo uma primeira análise, circular. E na medida em que sua produção aumenta, aumentam também suas chances de ser logo reconhecido oficialmente como santo.

A última página da revista traz uma seção que não é dedicada ao Pe. Rodolfo. Chama-se “A Santidade da Família Salesiana” e se destina, em cada número diferente, a trazer uma pequena biografia de algum santo (o que não é muito comum, pois são poucos os santos salesianos) ou candidato a santo pertencente à Congregação Salesiana.

Além das informações biográficas, a seção traz também informações sobre a situação dos processos canônicos desses salesianos (quando existem). Por fim, ela termina pedindo orações dos fiéis para que as causas dos salesianos caminhem bem e de forma rápida, ou seja, para que surjam novos santos no menor tempo possível.

Para analisar este ponto, mais uma vez podemos recorrer às idéias presentes em alguns estudos que dizem que a devoção e conseqüentemente a santidade nunca aparecem isoladas (CALÁVIA SAEZ, 1996; VILHENA, 2002). A santidade de Pe. Rodolfo “empresta” um espaço para outros santos mostrarem quem são.

Esta seção é importante porque ajuda a divulgar outros santos e possíveis santos salesianos e isso tem um sentido simbólico/político importante dentro da instituição. Atingir a santidade é o objetivo último da existência do cristão. Segundo as determinações teológicas da Igreja, o cristão vive para ser santo (ou ao menos, deveria almejar isso).

Portanto, quanto mais a santidade estiver presente dentro de uma família religiosa (Ordem ou Congregação), maior capital simbólico ela terá dentro da Igreja. A santidade pode ser entendida como uma unidade de valor que estimula a dinâmica dos bens simbólicos dentro da própria instituição religiosa. Emprestando mais uma vez a expressão utilizada por Bourdieu, pode-se dizer que a Congregação Salesiana, de certa maneira, participa do “sentido do jogo”, na medida em que aumenta o próprio capital simbólico dela no interior da Igreja.

Esse capital simbólico salvacionista pode inclusive ser convertido em outros tipos de capital simbólico como o político, o financeiro ou o social (e vice-versa). O que era elemento pertencente aos domínios da metafísica, converte-se em construtos sociais materiais, ou ao menos, visíveis. Para Bourdieu, não há ato desinteressado, todas as ações são orientadas conforme interesses e conforme o “sentido do jogo”. O capital simbólico representado pela santidade disfarça, por exemplo, um interesse econômico ou político de dominação que possa existir.

## O Controle Prático da Devoção

A legitimidade que o texto escrito gera é um fator importante para a reprodução do sistema devocional dentro do catolicismo. Nas páginas das biografias “oficiais” ou em publicações como revistas, panfletos e santinhos, o santo se desenvolve e se afirma como protagonista do culto, mas não do culto leigo, heterodoxo. O santo presente nas publicações é o santo moldado pela ortodoxia da instituição e, assim como o produto de outros processos institucionais, ele nasce a partir de um conjunto de ações sociais simbólicas. E quando esta personagem consegue ser oficialmente considerado santo, percebemos que o aparato burocrático institucional também é peça fundamental neste processo.

Agora, volto minhas atenções para um outro tipo de ação institucional, cujo objetivo também é o de legitimar e tornar oficial o culto ao Pe. Rodolfo Komórek. Refiro-me às ações estratégicas da Igreja que não são escritas. Estas ações são ou não legítimas dependendo de quem as executa. Portanto, a legitimidade está na função do executor e não necessariamente na ação em si.

Vejamos algumas palavras de Bourdieu a respeito da legitimidade dos especialistas do sagrado responsáveis por estas ações da Igreja:

*“...o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante...”* (BOURDIEU, 2002. Pág 38.)

O conhecimento esotérico que a teologia gera para este corpo de sacerdotes, juntamente com as práticas religiosas, acaba por cumprir uma função de conhecimento/desconhecimento, ou seja, uma sensação de mistério junto aos leigos. A legitimidade das ações estratégicas do corpo de especialistas do sagrado surge a partir da legitimidade dos próprios executores da ação. Vamos, então, a elas.

Além das publicações vendidas e distribuídas sobre Pe. Rodolfo, os salesianos responsáveis pela causa canônica agem também no contato direto com os fiéis. O principal momento deste contato ocorre durante as missas e confissões.

Como já indiquei, na Casa das Relíquias, todas as terças-feiras, acontece uma missa em prol da rápida beatificação de Pe. Rodolfo. Esta solenidade dura pouco, cerca de quarenta minutos. A parte mais longa é a leitura do Evangelho e a homilia do celebrante. Este é o momento mais importante, não com relação ao ritual propriamente dito, mas para os objetivos que visam informar sobre Pe. Rodolfo. Sempre, após a leitura do Evangelho, Nelly, a coordenadora das voluntárias, lê algumas palavras sobre Pe. Rodolfo. Geralmente ela faz a leitura de cartas ou depoimentos de fiéis que tenham recebido graças ou milagres através da interseção do Pe. Rodolfo.

Acompanhei esta missa especial durante três meses e ouvi bastantes histórias lidas por Nelly. Quase sempre versam sobre milagres de curas, feitos extraordinários que fiéis presenciaram ou receberam após acionarem Pe. Rodolfo. A habilidade de não se molhar na chuva, mais uma vez, é uma das mais lembradas. O ato de levitar também foi citado algumas vezes. Na medida em que for sendo necessário, apresentarei algumas dessas histórias.

Após a leitura feita por Nelly, o celebrante toma então o microfone e começa a homilia. Geralmente quem desempenha esta função, dentre os padres salesianos que residem na Casa Salesiana, é o próprio Pe. Antônio Corso, que mesmo com seus oitenta e cinco anos faz questão de realizar a cerimônia. O conteúdo de sua fala não difere muito da homilia de uma missa normal. Comenta-se a passagem do Evangelho e também as outras leituras feitas, mas com a diferença de que sempre que aparece uma oportunidade, é feita referência à vida e aos feitos de Pe. Rodolfo.

Enquanto a fala de Nelly privilegia o lado taumatúrgico de Pe. Rodolfo, Pe. Antônio fala de sua personalidade e dos seus atos de cristão exemplar. Pe. Rodolfo tem sua imagem construída a partir desses dois aspectos. Os milagres e graças são importantes porque mostram sua eficácia enquanto interventor a serviço dos homens junto a Deus. É o mesmo caso da seção “Obrigado Pe. Rodolfo” presente na revista “Conheça o Pe. Rodolfo”. Quanto mais milagres o santo fizer, maior será sua eficácia e conseqüentemente maior será sua popularidade junto aos fiéis. Já a construção da personalidade do santo ajuda a definir, por exemplo, quais os tipos de milagres que este santo geralmente efetua ou quais as características que devem estar presentes em sua devoção.

Outro ponto interessante de ser avaliado é a forma como o discurso de Pe. Antônio está estruturado. Ele costuma fazer associações dos atos de Pe. Rodolfo com passagens do Evangelho ou com a vida e feitos de outros santos, principalmente São João Bosco por este ser o fundador da Congregação Salesiana. Esta oficialidade parcial é gerada a partir, principalmente, destas associações. Torna-se mais legítimo orar e pedir sua intervenção na medida em que seus atos são iguais, ou estejam na mesma categoria dos atos dos santos oficiais da Igreja. Este é o momento em que Pe. Antônio Corso também fala a respeito do processo canônico que tramita no Vaticano. Conta em que situação o processo está, o que realmente falta, segundo a burocracia da Igreja, para que Pe. Rodolfo seja elevado à categoria de beato.

Quando iniciei a pesquisa de campo na Casa das Relíquias, logo na segunda semana, durante uma dessas missas de terça-feira, foi dada a informação por Pe. Antônio Corso durante sua homilia, de que havia sido aprovado pela comissão científica da Congregação Para as Causa dos Santos, um milagre atribuído à intercessão de Pe. Rodolfo.

O momento da homilia desta missa “especial” possui alguns pontos cruciais no processo de produção do santo: primeiro Pe. Antônio utiliza a ocasião para mostrar quem é o Pe. Rodolfo que os salesianos desejam que exista no imaginário religioso dos fiéis. Fala de sua personalidade, como eram suas ações cotidianas, cita curiosidades que envolvam Pe. Rodolfo, como agia com relação aos doentes que se ocupava em sua missão apostólica. Em segundo, se por ventura há alguma novidade no processo canônico, ela também é comunicada à população presente e aos ouvintes da Rádio Canção Nova Grande Vale que transmite ao vivo esta celebração, aumentando ainda mais o leque de pessoas que a acompanham.

Com relação à formação da personalidade de Pe. Rodolfo, um fato imprescindível para sua boa aceitação é a associação que se faz entre sua imagem com a de outros santos da Igreja. Há uma tentativa de colocar Pe. Rodolfo na categoria de “místico” da Igreja, categoria esta não tão comum como fundadores de ordens ou mártires. Portanto, o contato direto entre especialistas do sagrado e fiéis que vão a missa ou frequentam a Casa das Relíquias em outros horários, é um dos fatores mais importantes da produção da crença. Mais uma vez, Bourdieu pode auxiliar na argumentação:

*“...O poder das palavras não reside nas próprias palavras, mas nas condições que dão poder às palavras criando a crença coletiva, ou seja, o desconhecimento coletivo do arbitrário da criação de valor que se consoma através de determinado uso das palavras...”* (BOURDIEU, 2004[b].Pág)

O que temos aqui é um cenário montado, no qual as palavras e ações do clero são legitimadas por este contexto específico. O próprio fato destas informações sobre Pe. Rodolfo serem proferidas principalmente durante a missa aumenta e muito a carga simbólica que trazem. Tudo é consagrado: o lugar, o ritual e o celebrante. Os fiéis, em certa medida, também o são, pois estão participando de forma ativa deste processo. O contexto respira sacralidade e isso gera uma sensação de mistério entre os fiéis. Assim como no campo da alta costura, que é o objeto de análise no ensaio de onde foi tirado o trecho da citação acima, no caso da construção da santidade de Pe. Rodolfo há uma imposição de valores feita indiretamente pelo Pe. Antônio Corso e qualquer um que por ventura venha a celebrar a solenidade ou ao menos que domine estes conhecimentos específicos que constituem a Teologia.

Na análise de Bourdieu, a importância dos valores é simbolizada pela grife. Aqui, a santidade é a crença imposta, portanto, mais uma vez temos fenômenos sociais análogos, mesmo que seus contextos sejam bem distintos.

Estes especialistas do sagrado não fazem somente o trabalho de produção do santo. Como parte deste sistema de produção e reprodução da crença, eles precisam criar a necessidade desta crença. Portanto, a santidade presente de forma intensa no santo pode e deve ser almejada por todos. Ela é necessária para a salvação da alma. Mas como surge esta necessidade?

A sacralidade do ambiente e das pessoas que agem neste ambiente é a fonte geradora da sensação de mistério que envolve tudo que se refere à produção de uma crença em si. Mais importante do que os registros escritos, as ações práticas na Casa das Relíquias são o ponto central da produção social do santo, primeiro pelo que acabou de ser dito, ou seja, pela sacralidade do lugar, da ocasião e do celebrante, e depois, pela maior abrangência

deste tipo de meio de comunicação, já que não é muito recorrente na população a prática da leitura.

Por fim, o último ato desta missa em prol da beatificação de Pe. Rodolfo que deve ser mencionado é a reza da “Oração Para Pedir a Glorificação do Venerável Pe. Rodolfo Komórek”. Ela não consta nos folhetos comuns das missas, pois é algo muito específico, mas está presente em qualquer santinho do Pe. Rodolfo que são distribuídos na Casa das Relíquias.

A maioria dos fiéis, assim como os religiosos e as voluntárias da Casa das Relíquias, já a tem decorado, vejamos então que oração é esta:

*“Ó Jesus que disseste: se não fizerdes penitência todos perecerei. Vós que deste no Padre Rodolfo um comovente exemplo de renúncia e caridade, cuja vida constitui entre os homens voltados para a terra um apelo constante para as coisas do Céu, concedei-nos em atenção a este vosso servo fiel a graça que pedimos e, glorifica-o entre os santos da Vossa Igreja, que ele honrou com exímio gestos de uma extraordinária virtude, amém.”*

O texto é cuidadoso, não compromete em nenhum momento a condição de não oficialidade de Pe. Rodolfo. Ela também não estimula o culto público, apenas, pede orações aos fiéis em prol da rápida beatificação do Venerável. A oração, assim como tudo que se tem falado neste capítulo, divulga Pe. Rodolfo e contribui, dentro do sistema de referências religiosas, para a geração de um aparato metafísico que ajuda no desenvolvimento da causa.

Em vários números da revista “Conheça o Pe. Rodolfo” ela aparece em posição de destaque. Mas o mais importante é sua presença nos santinhos, cuja circulação é bastante grande, alcançando desta maneira, um público muito mais amplo.

### **Quem é o Padre Rodolfo?**

Esta é a pergunta que se faz, aliás, a primeira de algumas que surgem a partir da análise que faço aqui. Determinando quem é Pe. Rodolfo, podemos entender como foi

imaginado e qual a função que estabelecem para ele dentro deste sistema muito maior e extremamente complexo que é a prática devocional do catolicismo.

A imagem de Pe. Rodolfo que hoje é veiculada mostra um sacerdote zeloso ao extremo na evangelização dos fiéis e que a todo o momento fazia penitências. Optava por se alimentar de alimentos menos saborosos e procurava falar pouco. Era de uma humildade heróica, pedia perdão por tudo e jamais levantava o olhar quando conversava com um superior.

Carregou um martírio constante nos últimos nove anos de sua vida, a doença que o vitimou. Não se preocupava com seu próprio tratamento ou conforto físico, por isso descansava muito pouco, o mínimo possível. O repouso, muitas vezes, era lhe imposto por superiores de sua Congregação.

A doença que foi seu martírio é apresentada pelos salesianos como um dos maiores estímulos de sua santidade. Ajudar espiritualmente os doentes ficou sendo a marca de sua personalidade.

Algumas histórias dizem que ao sair de determinado recinto fechado, deixava no ar cheiro de rosas, mais um indício da presença de santidade:

*“...na época, nós éramos seminaristas em Lavrinhas e Pe. Rodolfo era nosso confessor. Gostávamos de conversar com ele, pois sempre tinha um ensinamento ou alguma coisa bonita para dizer. Uma vez, fui ter com ele. Haviam me dito que estava em seu quarto. Quando lá cheguei, vi que havia acabado de sair, pois estava no ar um cheiro de rosas muito forte. Para mim, a comprovação de sua santidade...”*(Pe. Cláudio. Depoimento publicado na revista “Conheça o Pe. Rodolfo”, nº17).

Com todas estas informações, podemos classificar Pe. Rodolfo também como um místico. Sua imagem é criada em cima deste modelo de santidade.

O culto leigo surge a partir destes feitos. Santos místicos impressionam muito mais pelos efeitos físicos de suas ações sobrenaturais. No entanto, o misticismo não é sua

única característica. Um ponto bastante enfatizado de sua personalidade é seu lado missionário e seu desprendimento material.

O trabalho dos salesianos de São José dos Campos que cuidam de sua causa canônica é na verdade o de fazer uma síntese de modelos de santidade, cuja existência se convencionou historicamente dentro da instituição com elementos oriundos do contexto local em que vivem os fiéis.

Segundo a biografia escrita por Azzi, a “fama de santidade”, tão imprescindível para o sucesso da causa já acompanhava Pe. Rodolfo desde seus tempos na Polônia. Mas esta fama é potencializada em São José dos Campos. O fato da cidade ser considerada uma estação de tratamento da tuberculose possibilitou que houvesse uma associação entre sua condição latente de santo com uma situação de martírio constante e edificante.

Pe. Rodolfo, enquanto santo, surge do entroncamento de elementos locais, oriundos do contexto histórico e da tradição leiga dos fiéis com elementos determinados pela Teologia universal e universalizante da Igreja de Roma.

Podemos pensar em pares de oposição que na verdade seriam muito mais pares de complementação na origem do mito sobre Pe. Rodolfo e também nas práticas devocionais dos fiéis:

local X universal  
heterodoxia X ortodoxia

Algumas discussões sobre estes pares relacionais já foram feitos neste trabalho, mas na conclusão abordaremos o tema com mais detalhes.

### **O Controle Institucional da Devoção: a exumação dos restos mortais de Pe. Rodolfo Komórek**

A falta de entendimento entre salesianos e leigos, com relação à prática da devoção ao Pe. Rodolfo no cemitério, teoricamente acabaria quando houvesse a exumação e a transferência dos restos mortais do Venerável para a Casa das Relíquias. Como descrevi no terceiro capítulo, a devoção no cemitério não terminou por isso. A exumação dos restos

mortais de Pe. Rodolfo ocorreu no dia 8 de fevereiro de 1996, pouco tempo depois do servo de Deus ser declarado Venerável pelo Papa João Paulo II. Muitas são as significações, os motivos e as implicações simbólicas deste ato. Primeiro, a exumação de um servo de Deus é parte obrigatória do processo formal canônico. Esta é uma tradição cujas origens remontam aos primeiros séculos do Cristianismo. A transladação e a elevação dos restos mortais de um mártir da Igreja era sinal de reconhecimento de sua santidade (BROWN, 1982.).

Há também motivações morais:

*“...exumação, pelo respeito que merecem os restos mortais de qualquer pessoa, não se faz pela simples curiosidade de ver se o corpo se conserva intacto . Exige-se sempre uma causa justa, como por exemplo, o transporte dos restos mortais para um lugar mais seguro ou mais digno. Foi o caso o corpo de Pe. Rodolfo, cujo processo de beatificação se encontra em andamento na Cúria Romana, Vaticano...”*(CESCO, 1999. Pág: 12).

Aqui, com esta citação retirada do “Documentário de Exumação de Pe. Rodolfo” (CESCO, 1999), podemos pensar numa primeira ação estratégica de combate à autoprodução religiosa dos leigos no cemitério. A presença de Pe. Rodolfo na Casa das Relíquias sacraliza ainda mais o lugar e conseqüentemente, ao ser retirado do cemitério, dessacraliza seu antigo túmulo. Neste contexto, surgem os embates entre o Pe. Antônio Corso (e os demais salesianos da cidade) com os fiéis que freqüentam o cemitério por motivos devocionais.

Dentro da Casa das Relíquias, o controle sobre a devoção é muito mais próximo e intenso. Ao mudar o foco espacial da devoção, além de torná-la socialmente mais legítima, pois o novo lugar é um templo religioso, pode-se controlar as práticas devocionais com maior zelo, ou seja, pode-se combater com maior eficiência os cultos com orientação herética, domando-os e os encaixando nos moldes estabelecidos pelo conhecimento específico ditado pela ortodoxia da instituição religiosa.

O cemitério é o espaço da diversidade devocional, das heterodoxias e das práticas múltiplas (CALAVIA SÁEZ, 1996; VILHENA, 2003.). Por isso, caso a devoção continuasse focada neste lugar, o processo de legitimação oficial do culto teria menos chances de ser bem sucedido.

No cemitério, outros santos não oficiais, que dificilmente conseguirão sair desta condição, ocupavam o mesmo espaço físico que Pe. Rodolfo. Neste contexto, o ato da exumação é importante não só como parte burocrática do sistema que compõe o processo canônico, como também por sua função de legitimação e diferenciação social do exumado em relação aos outros santos. A exumação reforça ainda mais a hierarquia existente no mundo dos mortos.

Em 1999, ano de aniversário de cinquenta anos de morte de Pe. Rodolfo, foi publicado o documentário citado acima. Escrito por Nelly Cesco, tendo prefácio escrito pelo antigo bispo da diocese de São José dos Campos, Dom Nelson Westrupp, o documento foi produzido com extremo cuidado. A autora descreve de forma bastante detalhada todas as etapas institucionais e burocráticas do processo. Tudo muito bem ilustrado com fotos tiradas por membros da Congregação Salesiana e por peritos do IML de São José dos Campos. Há uma preocupação em comprovar legalmente, tanto para a própria instituição religiosa quanto para a comunidade de fiéis, o que realmente aconteceu naquela manhã no cemitério.

A presença de algumas autoridades civis e eclesiásticas deu ares de pompa à cerimônia. Algumas pessoas que não puderam estar presentes deram também sua contribuição. Um exemplo disso é o caso da nova urna funerária que, segundo informações contidas no Documentário da Exumação, foi doada pela ex-prefeita da cidade, na época deputada federal, Angela Guadagninim.

Temos, portanto, uma transferência de capital simbólico. O fenômeno, que originariamente era para ser apenas religioso, adquire caráter político. A religião contribui para manter a ordem estabelecida em outros campos de disputas pelo poder e ação social (BOURDIEU, 2002.).

O que concluímos com a análise do ato de exumação e também das demais ações estratégicas que foram descritas aqui é que a preocupação em desviar o foco principal do culto para dentro da Casa das Relíquias é de estabelecer com isso, um controle maior na

produção e distribuição do capital simbólico que se refere ao Pe. Rodolfo enquanto possível santo.

No entanto, os leigos, por mais que considerem os especialistas do sagrado como as pessoas capacitadas para desempenhar esta atividade de geração do capital simbólico religioso, são também agentes ativos neste processo. Aceitam a santidade institucional, mas produzem a sua própria a partir de uma série de elementos e combinações desses elementos.

Para a instituição religiosa, somente é legítima a devoção dentro da Casa das Relíquias por efeito de uma série de fatores. A sacralidade adquirida através de sanções ritualísticas é o que dá este status ao lugar e às pessoas que atuam nele.

O cemitério, por sua vez, tem sua parcela de sacralidade. Possui uma capela em seu interior, alguns cruzeiros e velários onde são feitas devoções, orações, despachos. No entanto, a devoção ao santo merece um lugar mais digno como bem indicou Nelly no trecho citado acima. Ele está num lugar acima das demais almas ordinárias, inclusive das almas dos santos não oficiais (ou almas benditas) como o Desconhecido e Maria Peregrina. De certa forma, o sistema de legitimação e consagração de santo que é feito pela Igreja Católica alimenta e mantém esta hierarquia celeste.

Por sua vez, o ponto de vista dos fiéis é mais flexível. Como disse Brandão, o fiel é “inclusivista” (BRANDÃO, 1980). Ele aceita sim as determinações do clero, mas não se importa, em algumas ocasiões, de praticar e exercer suas próprias atitudes santificantes e salvacionista. O fiel preza pelo lado prático da realidade, por isso a valorização extremada, em alguns momentos, das intervenções sobrenaturais dos santos como milagres e graças.

Eis que chegamos a um ponto final. Neste último capítulo, tentei mostrar como efetivamente os salesianos constroem o santo de acordo com interesses específicos e como tentam administrar a devoção dedicada a ele.

Na verdade, pensando sob uma perspectiva prática, tanto santos oficiais, quanto candidatos a santos e almas benditas, possuem funções semelhantes. São interventores junto à divindade. No entanto, no plano simbólico este cenário muda bastante de configuração.

Há, como foi indicado, uma hierarquia estabelecida pela instituição religiosa que é reproduzida pelos fiéis. Para a Igreja, somente o santo oficial pode ser considerado

morador do Céu. Este fato reflete de forma prática entre os fiéis, pois santos oficiais tendem a ser mais eficientes com relação aos poderes taumatúrgicos que todos eles possuem.

Os salesianos de São José dos Campos se preocupam em oficializar e desta forma, legitimar Pe. Rodolfo como santo. Isto traria muito mais capital simbólico para a Congregação dentro da própria instituição e entre os fiéis também.

Reconhecido como santo pelo sumo pontífice, Pe. Rodolfo poderia efetuar seus milagres com maior desenvoltura e em escalas mais abrangentes, portanto, este reconhecimento seria também aglutinador de mais bens simbólicos para o próprio santo.

O que tentei demonstrar até aqui é que neste jogo social, cujo objetivo final é o reconhecimento de Pe. Rodolfo como beato (e depois como santo), a Igreja, representada pelos padres salesianos da cidade, busca efetuar uma codificação da devoção, ou seja, encaixá-la dentro de alguns conformes. Este seria o primeiro movimento objetivando a universalidade do nascente santo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclusões, na medida em que foram sendo alcançadas, apareceram ao longo do texto. Por isso, apenas retomarei alguns pontos da argumentação com intenção de sistematizar o que foi dito até aqui.

Atualmente, a população católica do Brasil vive uma grande expectativa com a eminente vinda do Papa no início do ano de 2007. E não é por menos, pois além de ser o chefe máximo da Igreja Católica, estamos na iminência do surgimento do segundo santo brasileiro, na verdade, o primeiro nascido no país, Frei Galvão. Creio que apenas este motivo já é suficiente para transformar o momento atual numa ocasião especial para os católicos do país.

Quando comecei a vislumbrar esta pesquisa sobre a devoção ao Pe. Rodolfo, a questão do eminente reconhecimento da santidade de Frei Galvão ainda não estava sendo muito veiculada ou debatida pelo clero nacional ou pela mídia.

Grande parte da população católica não tem muita noção do que é exatamente um processo canônico ou quais os procedimentos que ele demanda. Eu mesmo também não sabia da existência de todo o aparato institucional e social por trás deste processo. Fui atrás de mais informações sobre o caso de Pe. Rodolfo Komórek por um motivo simples: sendo morador de São José dos Campos, a Casa das Relíquias era o lugar mais próximo onde eu podia achar possíveis informações sobre o surgimento de um santo e principalmente sobre processos canônicos propriamente ditos.

Com as informações iniciais que obtive através de algumas entrevistas feitas de maneira informal com frequentadores da Casa das Relíquias, percebi que não só estava diante de um caso bastante rico em informações, mas também que não era apenas o processo jurídico e as determinações teológicas que estavam por trás do surgimento de um santo. Tendo algumas formulações de Pierre Bourdieu orientando meu olhar sobre este objeto, comecei a conceber as primeiras hipóteses para indicar um caminho viável de pesquisa sobre a produção do santo.

Agora, depois de feita a pesquisa, já posso apontar algumas conclusões de forma mais segura e com mais propriedade.

A primeira constatação a que cheguei, orientado por algumas proposições da Sociologia de Bourdieu, foi que mais do que um processo de orientação teológica, o processo de produção de um santo católico demanda uma intensa atividade estratégica no campo das relações sociais. Não basta que bispos, cardeais e o Papa dêem sua aprovação para que determinado servo de Deus seja beatificado ou canonizado. A dimensão macro-institucional do processo é peça importante, mas sozinha não é suficiente para sustentar a crença no santo enquanto tal.

A dimensão macro-institucional que diz respeito principalmente às determinações da Congregação Para as Causas dos Santos necessita de um contraponto local, que se refira à participação dos fiéis que vivem na mesma região que o candidato a santo nasceu, viveu e morreu, pois, o santo surge principalmente para servir de modelo a estes.

Em escala local, o trabalho dos responsáveis pelo andamento do processo canônico de Pe. Rodolfo é intenso, pois para que um santo seja reconhecido enquanto tal, deve haver uma fama de santidade estimulando sua devoção, e conseqüentemente, algo ou alguém estimulando a fama de santidade. Este trabalho do grupo responsável pelo processo canônico, os salesianos de São José dos Campos, basicamente objetivava a popularização da devoção ao Pe. Rodolfo, ou seja, um conjunto de ações com a função de criar e recriar a fama de santidade, e também estabelecer e manter o controle sobre a devoção.

O estudo deste fenômeno contribui e muito para o entendimento da relação entre clero e devotos leigos, por exemplo. Mas muito mais do que isso, o estudo ajuda também no entendimento da dinâmica da produção social de uma crença específica num determinado contexto.

No caso de Pe. Rodolfo, dois grupos têm participação neste processo: os devotos leigos moradores de São José dos Campos e os especialistas do sagrado representados pelos membros da Congregação Salesiana da cidade.

Criar um santo é um constante fazer e demanda que um grupo restrito de agentes com atribuições bastante específicas vá agindo deliberadamente de forma intencional. Suas ações neste processo devem abarcar duas frentes de atuação: primeiro precisam convencer os especialistas em canonização da Congregação Para as Causas dos Santos de que Pe. Rodolfo merece e deve figurar na lista dos beatos (e num futuro um

pouco mais distante, também na lista dos santos). Num segundo plano de atuação, devem estimular a fama de santidade e a devoção já existente, acabando com os “equivocos” teológicos que por ventura os fiéis possam estar praticando.

Como eu já mencionei algumas vezes, a perspectiva teológica não pode ser analisada pelo fato dos autos do processo oficial produzido e enviado à Roma terem sido vetados para a pesquisa. No entanto, a dimensão social do processo, ou seja, que diz respeito ao contato com os fiéis, mostrou-se bastante reveladora para a elaboração de uma teoria mais ampla sobre o desenvolvimento dos processos de canonização e a produção social de santos.

Vários são as estratégias que os salesianos da cidade utilizaram e continuam a utilizar visando à popularização de Pe. Rodolfo como milagreiro bem com do culto que a ele é rendido. Estes vários tipos de ações foram descritas e analisadas no quinto capítulo, por isso não há necessidade que voltemos à explanação detalhada deles. Por este conjunto de ações e atividades complexas que os salesianos de São José dos Campos praticam, passei a considerá-los os artífices da santidade do Pe. Rodolfo.

Os fiéis não são menos importantes. Os salesianos organizam e articulam os bens simbólicos, mas como já ficou claro, não são criadas informações do nada. Tudo que se diz ou que se publica sobre o Pe. Rodolfo precisa ter uma base, caso isso não ocorra, a crença não consegue se sustentar enquanto tal. Segundo Levi-Strauss a eficácia de uma crença reside exatamente no consenso sobre ela (LEVI-STRAUSS, 1970.). Se os salesianos produzissem uma série de determinações a cerca da santidade de Pe. Rodolfo sem manter referência alguma com a realidade dos fiéis, provavelmente o santo não se constituiria enquanto tal no imaginário religioso local.

Estas referências são buscadas, portanto, na produção simbólica dos fiéis. Esta produção é orientada por uma matriz simbólica comum, o que Otávio Velho chamou de “cultura bíblica” (VELHO, 1995.). Mas mesmo sendo esta matriz originária nos mitos bíblicos, o arranjo que os fiéis fazem destas informações que lhes são fornecidas de forma inconsciente, foge muitas vezes ao controle da instituição religiosa.

Os salesianos, portanto, devem reformular estes bens, adaptando as informações e excluindo outras para que o santo ou a devoção ao santo seja condizente com o que determina a Teologia Católica. Portanto, a conclusão que chegamos é de que existe um

sentido circular no caminho desses bens simbólicos, pois são recebidos pela instituição religiosa, reformulados e devolvidos aos fiéis que por sua vez, continuam a produzir mais bens simbólicos que servirão de base para novas elaborações da instituição.

Toda produção de crença, quando a pensamos dentro de um campo de disputas, possui um sentido duplo, ou seja, os bens simbólicos são gerados por um grupo específico para logo depois serem absorvidos por outro que, por sua vez, re-significa estes conceitos e os devolve ao campo para serem absorvidos pelos seus produtores originais.

Pensando a dinâmica da crença neste sistema circular, eliminamos de vez as interpretações que por ventura possam vir a considerar apenas um grupo como produtor e outro como receptor. Hoje, para a História Cultural e para a Antropologia, todos os diferentes grupos envolvidos na dinâmica social são produtores e consumidores de bens culturais. De uma forma ou de outra, todos são agentes ativos neste processo. No entanto, este movimento circular que os bens simbólicos fazem dentro do campo religioso manifesta uma tensão. Para que isso fique mais claro, voltemos ao exemplo da canonização de Frei Galvão.

No início de 2006, altos escalões da Igreja Católica divulgaram que em março de 2007, o Papa Bento XVI fará sua primeira visita ao Brasil. Está sendo divulgado também, de maneira mais informal, que quando estiver visitando o Santuário Nacional de Aparecida, o Papa canonizará Frei Galvão, e este se tornará o primeiro santo genuinamente brasileiro. O milagre necessário para a canonização foi reconhecido em dezembro de 2006, ou ao menos, foi neste mês que a aceitação foi divulgada.

Esta informação está sendo veiculada exaustivamente em jornais e telejornais, principalmente nos da região do Vale do Paraíba, onde está localizada a cidade de Aparecida do Norte e Guaratinguetá, lugar de nascimento de frei Galvão. Desde que a notícia começou a circular de forma mais intensa, os preparativos necessários para a recepção do Papa e para as comemorações da canonização tiveram início. As cidades de Guaratinguetá e Aparecida do Norte já começaram a modificar suas estruturas físicas visando o número elevado de romeiros e devotos que começarão a frequentar seus territórios. Também as igrejas da região iniciaram reformas e obras de ampliação de seus templos para melhor acomodar e atender os fiéis que, espera-se, virão de todo o país.

Frente a este grande evento para a nação católica brasileira (e de certa forma também para os não católicos, ao menos para os que vivem na região) podemos fazer alguns questionamentos. Afinal, qual a vantagem ou o sentido de se canonizar um santo brasileiro no Brasil ao invés de fazê-lo no próprio Vaticano? Quem se fortalece ou se beneficia com este tipo de atitude? O santo, a Igreja, o Papa ou o devoto? Ou quem sabe todos?

Podemos levantar aqui algumas hipóteses.

O santo é produzido através de um processo constituído por várias etapas. Há a participação da instituição como legitimadora e doadora do capital simbólico cuja função é definir que determinada pessoa é digna (ou não) de ser venerada e de figurar nos altares dos templos católicos. Ela também é responsável por criar a necessidade desta crença.

Mas, há também a participação leiga, ou seja, para que um processo canônico seja estabelecido, é necessário que exista um mínimo possível de devoção manifesta principalmente na forma de graças e milagres. Cabe às autoridades eclesiásticas locais (principalmente o bispo responsável pela região) interpretar estes feitos e decidir ou não pela instituição de um tribunal para a abertura da causa do candidato.

Teoricamente, quando um santo é canonizado em sua terra natal a carga simbólica que é injetada neste processo é muito maior. Em Guaratinguetá existe a esperança de que Frei Galvão seja canonizado na Igreja em que passou todas suas etapas religiosas, começando com o batismo e indo até a primeira missa celebrada por ele. Se isto realmente ocorresse, aquele determinado local se tornaria mais sagrado e provavelmente viria a ser o principal centro da peregrinação e devoção ao santo.

A consagração de santos e beatos nos seus locais de nascimento ou em que viveram aumenta o alcance e o enraizamento da Igreja no lugar.

Mas esta carga de simbolismo não é apenas injetada no santo. A própria Igreja, representada pela figura do Papa, adquire mais capital simbólico pelo ato que está executando. Caso Frei Galvão fosse canonizado em Roma, muitos católicos brasileiros não teriam acesso à cerimônia.

Se as perspectivas se confirmarem e ele for canonizado no Brasil, muita gente irá participar deste evento que para os católicos é de grande importância. Assistir uma celebração feita diretamente pelo Papa, comungar nesta celebração e presenciar nesta

mesma cerimônia a canonização do primeiro santo nascido no Brasil é uma situação rara, que se ocorrer novamente, levará bastante tempo para acontecer.

O movimento circular dos bens simbólicos está bem claro aqui. A devoção a Frei Galvão é algo que existe há muito tempo, bem antes da abertura de seu processo canônico. Num determinado momento, esta devoção passou a ser administrada pela instituição católica e o processo formal teve seu início. A produção simbólica que existia entre os leigos passou a ser controlada pela Igreja.

Esta produção leiga foi então moldada de acordo com a ortodoxia católica e devolvida para os leigos na forma de um novo produto carregado de simbolismo orientado, no caso aqui, o próprio santo em si. É uma espécie de enquadramento, uma rotinização da crença, ou seja, a Igreja torna canônica a devoção.

Portanto, se o processo de produção do santo, que é constituído a partir de dois universos de interesses que na verdade se complementam, gera tensão, talvez uma metáfora mais adequada para determinar este sentido circular dos bens simbólicos, tão caro e utilizado por historiadores da chamada “História Cultural”, seja uma “espiral crescente”. O uso da espiral como imagem representativa surge para dar a idéia de que na verdade os bens simbólicos adquirem mais força quando voltam para quem os produziu originalmente.

O sentido espiralar crescente representa a potencialização dos bens simbólicos, bem como da fonte produtora desses bens. Logo, a grande conclusão deste trabalho pode ser sintetizada na seguinte frase (se me permitem o jogo de palavras): quanto mais a Igreja produz o santo, mais o santo produz; e quanto mais o santo, enquanto milagreiro, produz, mais legitimidade a Igreja adquire para continuar produzindo santos.

Este é um processo sistêmico que se retro-alimenta a todo o momento. A “carga simbólica” da qual venho falando nada mais é do que uma “energia social” que em Antropologia, convencionou-se chamar de “Mana”, uma categoria nativa utilizada para explicar o dom e a dádiva, ou seja, a troca social em algumas sociedades.

Quem começou a aplicar sociologicamente o termo “Mana” para explicar situações de trocas sociais foi Marcel Mauss ao mostrar como em algumas sociedades (os Maori da Nova Zelândia, por exemplo) existe algo como o “espírito das coisas” (MAUSS, 2004). É este “espírito das coisas” que determina que as coisas dadas devem ser retribuídas, criando assim um círculo virtuoso. A coisa dada sempre tende a retornar ao lugar de onde

saiu. Os atos de dar, receber e retribuir, nestas sociedades estudadas por Mauss, manifestam muitos sentimentos sociais como reconhecimento, rivalidade, ostentação, honra, glória ou humilhação.

As coisas trocadas nestas sociedades tendem sempre a voltar para quem as deu, mas em maior quantidade material representando também uma carga simbólica mais elevada. Se esta pessoa não quiser ou não tiver condições de doar mais do que recebeu, provavelmente será humilhada pela outra parte, podendo criar uma relação tensa e até conflituosa.

Neste trabalho, preferi utilizar uma outra nomenclatura, condizente com a Sociologia de Pierre Bourdieu, já que é da teoria deste autor que retiro meus principais referenciais teóricos. Por isso, quase não falei em Mana, e sim em “acumulação de capital simbólico”.

Num sentido mais geral, assim como o Mana em algumas sociedades, o capital simbólico acumulado determina qual a posição ou o status social de alguém ou alguma coisa dentro de um esquema de referências determinadas por um conjunto de regras pré-estipuladas.

No caso da produção de uma crença religiosa, os bens simbólicos que um grupo produz e distribui, acaba por retornar para quem os produziu, mas nem sempre com a mesma configuração. Especialistas do sagrado e leigos estão a todo o momento em intensa troca, disputa e diálogo, gerando desta forma, um consenso a respeito da crença que esteja em evidência.

Temos então, uma situação semelhante à que Levi-Strauss se deparou quando estudou a eficácia simbólica do trabalho de cura do xamã. (LEVI-STRAUSS. 1970). Para ele, existe uma tríade formada pelo próprio xamã, pelo doente que está sendo curado e pelo público. A eficácia da intervenção curativa do xamã, como já indiquei, surge do consenso que existe com relação à crença. No entanto, na elaboração de Levi-Strauss, a idéia de circularidade dos bens simbólicos que representam a magia bem como sua eficácia não fica tão clara. Ele não desenvolve muito os argumentos com relação ao papel do coletivo (do grupo) neste processo.

Neste momento, o complemento com algumas elaborações de Bourdieu pode ser bastante revelador, pois em seu ensaio a respeito da dinâmica da produção da crença no

campo da alta costura (BOURDIEU, 2004[b]), o autor destrinchar a função que desempenha o grupo neste processo, ou seja, ele refina o argumento que explica a ação dos consumidores daquele tipo de capital simbólico específico do campo da alta costura.

Voltando ao caso de Frei Galvão, acabei por citá-lo como recurso ilustrativo por estar sendo bastante veiculado na Mídia atualmente. No entanto, as informações que tenho são as que saíram em jornais da região do Vale do Paraíba. Por isso, não coloquei seu caso em minhas análises, apenas fiz alguma conjecturas.

Sobre o caso de Pe. Rodolfo, o sentido circular, ou melhor dizendo, espiralar dos bens simbólicos, poder ser visto tanto na devoção em si quanto em seu processo canônico.

Os responsáveis por sua causa estimulam, através das estratégias que aqui foram descritas, a devoção comedida e teologicamente correta. Quanto mais orações, pedidos e promessas, mais chances existem de milagres ocorrerem e conseqüentemente, aumentam também as chances de ser reconhecida oficialmente a santidade de Pe. Rodolfo.

## BIBLIOGRAFIA

1. AZZI, Riolando. Religiosidade Popular. In *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Vol. 38, fasc. 152. Dezembro de 1978, págs: 642-650.
2. \_\_\_\_\_. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução. Histórica do Brasil. In *Religião e Sociedade*. ISER. nº 1, maio de 1977.
3. BEOZZO, Pe. J. O. Religiosidade Popular. In *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Vol. 48, fasc. 168. Dezembro de 1982, págs: 744-758.
4. BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado*. 2ª Edição. Ed. Paulus.
5. BIRMAN, P. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre (org). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo religioso*. Edições Loyola. São Paulo. 1992.
6. BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Perspectiva. São Paulo, 2002.
7. \_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. EDUSP. São Paulo, 1996.
8. \_\_\_\_\_. *Coisas Ditas*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 2004.
9. \_\_\_\_\_. O costureiro e Sua Grife: contribuição para uma teoria geral da magia. In: *A Produção da Crença – contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Zouk. São Paulo, 2004 (B).
10. \_\_\_\_\_. Algumas Propriedades dos Campos. In: *Questões de Sociologia*. Ed Marco Zero Limitada. Rio de Janeiro, 1983.
11. BRANDÃO, C. R. *Os Deuses do Povo*. Ed Brasiliense. São Paulo, 1980.
12. \_\_\_\_\_. *Festim dos Bruxos*. Ed. Ícone/Unicamp. Campinas, 1987.
13. \_\_\_\_\_. *Os Sacerdotes da Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Ed Vozes. Petrópolis, 1981.
14. \_\_\_\_\_. *Memória do Sagrado*. Ed. Paulinas. São Paulo, 1985.
15. \_\_\_\_\_. *Somos as Águas Puras*. Papirus. Campinas, 1994.
16. \_\_\_\_\_. O Festim dos Bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil. In *Religião e Sociedade*. ISER. nº13, novembro de 1986.
17. BROWN, Peter. *The Cult of Saints*. Univesrity of Chicago Press. Chicago. 1982.

18. BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Ed da Unicamp. Campinas, 1991.
19. CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Fantasmas Falados*. Ed. Unicamp. Campinas, 1996.
20. \_\_\_\_\_. *Deuses Brasileiros*. (texto no prelo).
21. CAMPOS, R. B. C. Nossa Senhora Andou por Joazeiro do Norte: explorando critérios de validação dos milagres e “causos” em Joazeiro do Norte (CE). In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L.; REESINK, M. L. *Maria Entre os Vivos – reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. UFRGS Editora. Porto Alegre. 2003.
22. DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Forense-Universitária. 2002. RJ.
23. *Código de Direito Canônico*. Trad. CNBB. Edições Loyola. 2005. SP.
24. DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1977.
25. DELUMEAU, Jean. *De religiões e de Homens*. Ed. Loyola. São Paulo, 2000.
26. DURKHEIM, E. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Ed Paulinas. São Paulo, 1989.
27. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Martins Fontes. São Paulo, 1995.
28. ELIADE, M.; COULIANO, I. *Dicionário das Religiões*. Martins Fontes. São Paulo, 1995.
29. FAGUNDES, Antonio Augusto. *As Santas Prostitutas: um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*. Martins Livreiro. Porto Alegre-RS, 1987.
30. FERNANDES, R. C. *Os Cavaleiros do Bom Jesus – uma introdução às religiões populares*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1982.
31. \_\_\_\_\_. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava! In: *Brasil & EUA: religião e Identidade Nacional*. Ed Graal. 1985.
32. \_\_\_\_\_. O Peso da Cruz – Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular. In: *Religião e Sociedade*. ISER. nº15/2-3. 1990.
33. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1992.
34. LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Editora Record. 6ª edição. 2001. RJ.
35. GOLDMAN, Márcio. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In. *Religião e Sociedade*. ISER. nº 12, 1984.

36. GUEDES, Simoni Lahud. Os Casos de Cura Divina e a Construção da Diferença. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, nº9, outubro de 1998.
37. GUINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. Companhia das Letras. São Paulo, 1987.
38. HERVIEU-LÉGER, Daniele. Catolicismo – A Configuração da Memória. Trad: Maria Ruth de Souza Alves. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC –São Paulo. nº2-ano 5-2005.
39. HOORNAET, E. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Ed. Vozes. Petrópolis, 1974.
40. LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1970.
41. \_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. Papyrus. Campinas, 1997.
42. LOPES, José Rogério. *A Cultura Como Crença*. Cabral Editora. Taubaté, 1995.
43. MARTINS, José de Souza (org). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. Ed. Hucitec. São Paulo, 1983.
44. MAUÉS, R. H. Catolicismo Popular na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (org). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo religioso*. Edições Loyola. São Paulo. 1992.
45. MAUSS, M.. Ensaio Sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify. 2003. SP.
46. MAUSS, M.; HUBERT, H. Ensaio Sobre a Natureza e Função do Sacrifício. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. Ed. Perspectiva. 2001.SP.
47. MELLO, Adilson da Silva. *Sá Mariinha das Três Pontes – aspectos da religiosidade popular da cidade de Cunha*. Ed Santuário. Aparecida do Norte, SP, 2000.
48. \_\_\_\_\_. A Análise de uma Devoção: repensando elementos interpretativos. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC –São Paulo. nº3-ano 3-2003.
49. MULS, Nair Costa; BIRCHAL, Telma de Souza. Campesinato: Modernização e Catolicismo In: SANCHIS, Pierre (org). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo religioso*. Edições Loyola. São Paulo, 1992.

50. MENDES, Pe. Gastão. Carta Mortuária do Pe. Rodolfo. In: AZZI, Riolando (org). *Rodolfo Komórek - traços biográficos e epistolário*. 1964.
51. OLIVEIRA, Pedro R. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. In *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Vol. 36, fasc. 141. Março de 1976, págs: 131-141.
52. \_\_\_\_\_. *A Teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu*. In TEIXEIRA, Faustino (ORG). *Sociologia da Religião – enfoques teóricos*. Ed Vozes. Petrópolis, 2003.
53. \_\_\_\_\_. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Vol 36, fasc. 141. Março de 1976, págs: 131-141.
54. ORO, Ari Pedro. Religiões Populares e Modernidade no Brasil. In: *Brasil & França: Ensaios de Antropologia Social*. Ed da UFRGS. Porto Alegre, RS.
55. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Martins Fontes. 1988.
56. PEREIRA, José Carlos. A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC –São Paulo. nº3-ano 3-2003.
57. RODRIGO, Romualdo. *Manual Para Instruir Los Procesos de Canonización*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1988.
58. . SILVA, André Luiz. Devoções Populares no Brasil: contextualizando algumas obras das Ciências Sociais. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC –São Paulo. nº3-ano 3-2003.
59. SILVA, Severino Vicente da. Nossa Senhora das Graças na Vila de Cimbres. In STEIL, C. A.; MARIZ, C. L.; REESINK, M. L. *Maria Entre os Vivos – reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. UFRGS Editora. Porto Alegre. 2003.
60. SILVEIRA, Pe. Frei Ildefonso. O Santo Antônio do Povo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, vol 2, 1978, págs: 544-589.
61. STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias – um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Ed Vozes. Petrópolis, 1996.

62. VILHENA, Maria Ângela. Os Mortos Estão Vivos: traços da religiosidade brasileira. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC –São Paulo. nº3-ano 3-2004.
63. VELHO, Otávio. O Cativo da Besta-Fera. In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Ed. Relume-Dumará.1995. RJ.
64. WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Ed Guanabara. Rio de Janeiro, 1982.
65. WOODWARD, Kenneth L. *A Fábrica de Santos*. Editora Siciliano. São Paulo, 1992.
66. ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus*. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1983.
67. \_\_\_\_\_. Milagre e Castigo Divino. In. *Religião e Sociedade*. ISER. nº5, 1980.
68. \_\_\_\_\_. Os Santos e Suas Festas. In *Religião e Sociedade*. ISER. nº 8, julho de 1982.

## **Artigos de Jornais**

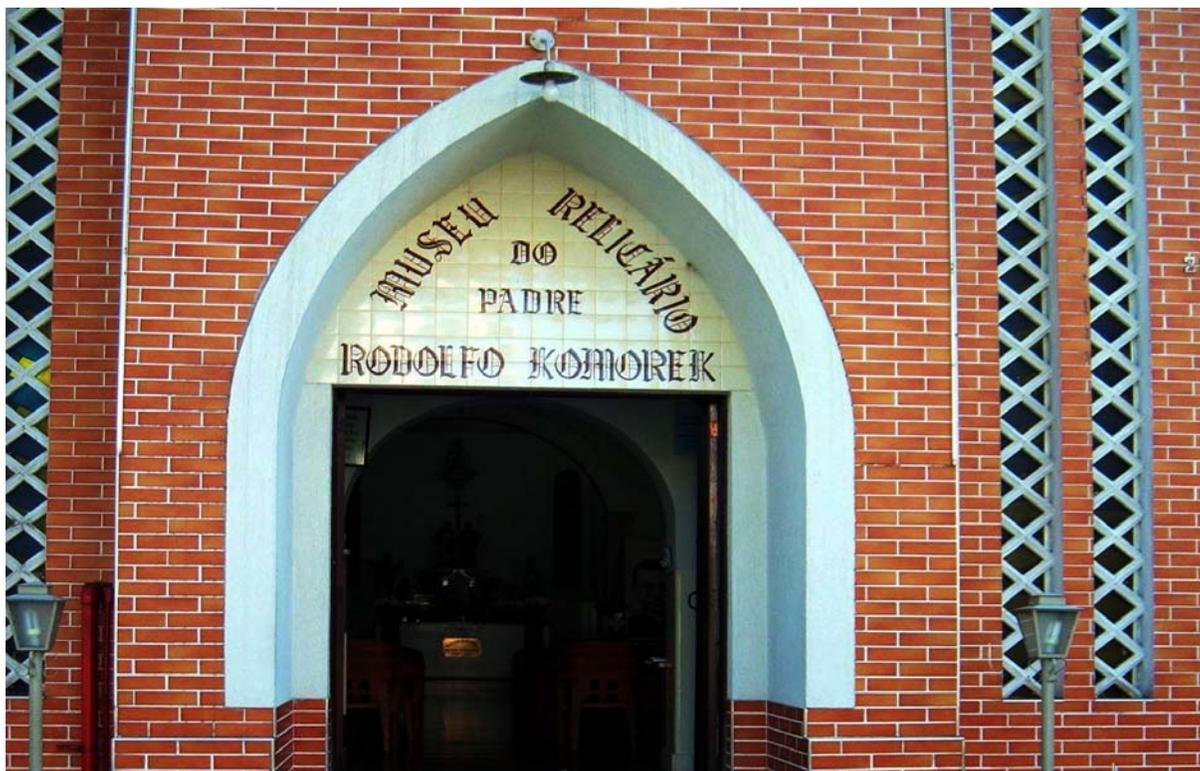
- 1) “118 Mil pessoas passam por cemitério de quatro municípios”. Jornal Vale Paraibano, São José dos Campos, 3 de novembro de 2005.
- 2) “Túmulo do Pe. Rodolfo é o mais visitado”. Jornal Vale Paraibano, São José dos Campos, 3 de novembro de 2005.
- 3) “Vaticano pode beatificar Pe. Rodolfo”. Jornal Vale Paraibano, São José dos Campos, 5 de janeiro de 2006.
- 4) “Devotos fazem maratona de oração por Frei Galvão”. Jornal Vale Paraibano, São José dos Campos, 10 de setembro de 2006.
- 5) Três anos após a morte, padre Wagner é chamado de Santo Popular. Jornal Vale Paraibano, São José dos Campos, 1 de outubro de 2006.

## Fontes Primárias (publicações religiosas)

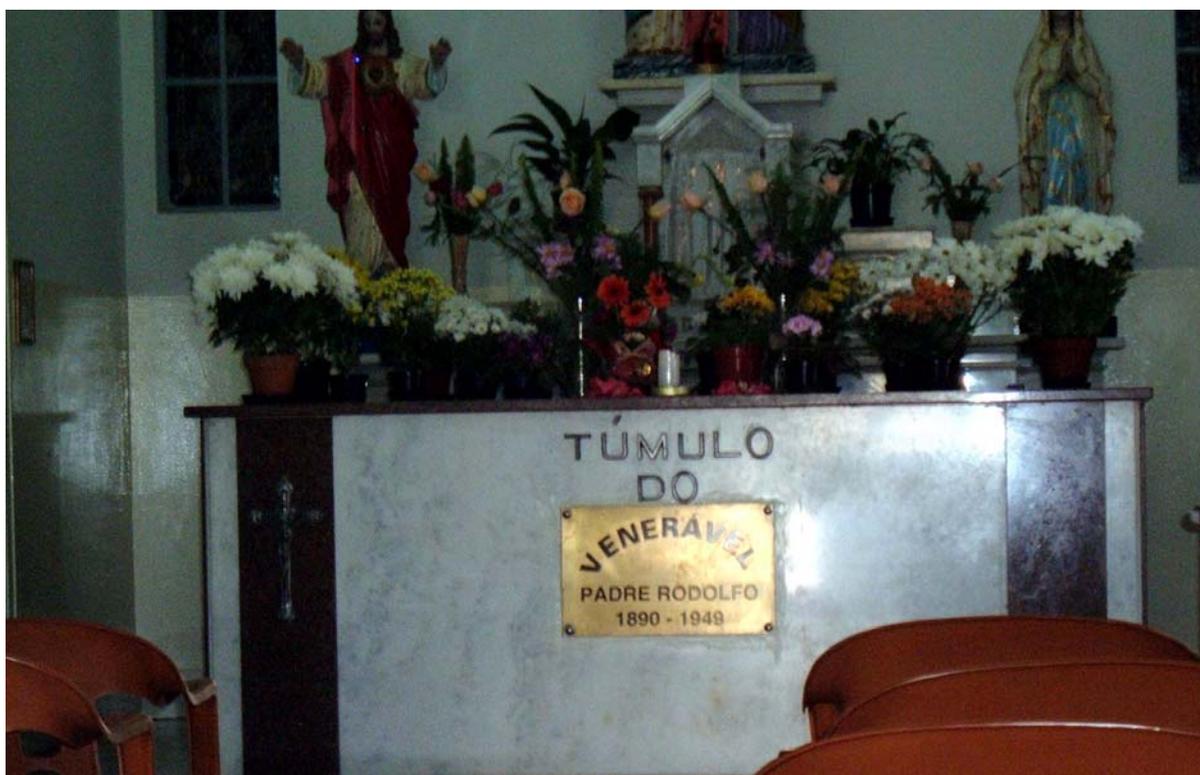
- 6) *Conheça o Padre Rodolfo – o “padre santo”*. N° 9, 10, 12, 13, 14, 15,17. Gráfica Salesiana de São Jose dos Campos.
- 7) AMARAL, Dom Francisco Borja. Protótipo de Santidade. In: AZZI, Riolando (org). *Rodolfo Komórek – traços biográficos e epistolário*. 1964.
- 8) AZZI, Riolando. Uma Presença Entre os Pobres - Pe. Rodolfo Komorek. Editora Salesiana Dom Bosco. São Paulo, 1981
- 9) CESCO, Nelly de Toledo. Documentário da Exumação do Venerável Padre Rodolfo Komórek. Gráfica Sagrada Família. São Jose dos Campos. 1999.
- 10) LIMA, Ébion de. Rodolfo Komórek: o padre santo. São Paulo, 1972.
- 11) SCIADINI, Frei Patrício. Ser Pequena Para Ser Grande – Biografia da Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico, PMMI. Edições Loyola. São Paulo, 1996
- 12) STRADA, Pe. Luciano. O Servo de Deus Rodolfo Komórek. In: AZZI, Riolando (org). *Rodolfo Komórek – traços biográficos e epistolário*. 1964
- 13) “*Jornal Tempo Eternidade – informativo sobre o processo de canonização da serva de Deus Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico.*” N° 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10.



## ANEXO FOTOS



**Entrada do Museu Relicário do Pe. Rodolfo Komórek ( Casa das Relíquias )**



**Vista do atual túmulo do Pe. Rodolfo Komórek**



**Antigo túmulo do Pe. Rodolfo Komórek, localizado no cemitério central de São José dos Campos**



**Detalhe do aviso colocado pela Congregação Salesiana de São José dos Campos**



Mausoléu da Congregação das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada



Detalhe do túmulo da fundadora da Ordem, Madre Maria Teresa



Grupo de Dona Zenaide, rezando no túmulo do Desconhecido



Detalhe das placas de agradecimento no túmulo do Desconhecido



**Vista do cruzeiro do cemitério central de São José dos Campos no dia de Finados de 2005**



**Missa na capela do cemitério central de São José dos Campos no dia de Finados de 2005**



**Da esquerda para a direita: Expedita, Sebastião, Antônio, Maria das Dores, Josefa, Pascoal, Zenaide ( vestida de verde ) e Benedita.**