



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Hugo Ricardo Soares

Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek:
um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo

Campinas

2015

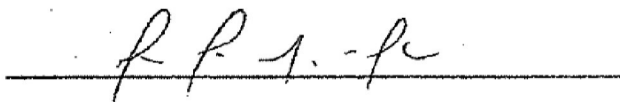
HUGO RICARDO SOARES

Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek: um
estudo sobre a produção da santidade no catolicismo

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual
de Campinas como parte dos requisitos
exigidos para a obtenção do título de Doutor
em Antropologia Social.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO
HUGO RICARDO SOARES, E ORIENTADO
PELO PROF. DR. RONALDO RÔMULO MACHADO
DE ALMEIDA.



CAMPINAS

2015

Agência de fomento: CNPq
Nº processo: 142826/2010-3

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Marta dos Santos - CRB 8/5892

So11d Soares, Hugo Ricardo, 1980-
Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek : um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo / Hugo Ricardo Soares. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientadores: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida e Nicola Angelo Maria Gasbarro.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Em cotutela com a Università di Udine (UNIUD), Itália.

1. Catolicismo. 2. Santidade. I. Almeida, Ronaldo Rômulo Machado de, 1966-. II. Gasbarro, Nicola. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Università di Udine, Dipartimento di Studi Umanistici. V. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Devotion, cause and canonical process of father Rodolfo Komorek : a study on the production of sanctity in Catholicism.

Palavras-chave em inglês:

Catholicism

Holiness

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Ronaldo Rômulo Machado de Almeida [Orientador]

Maria Cristina Pompa

Marcelo Ayres Camurça Lima

Maria Suely Kofes

Christiano Key Tambascia

Data de defesa: 03-08-2015

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 03 de agosto de 2015, considerou o candidato HUGO RICARDO SOARES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Profa. Dra. Maria Cristina Pompa

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Prof. Dr. Christiano Key Tambascia

Dedico aos meus pais, João e Alice

Agradecimentos

Eu duvido que exista algum doutor que tenha feito sua pesquisa, escrito e defendido sua tese sem a ajuda de, no mínimo, uma boa dúzia de gente. Refiro-me à ajuda técnica de pesquisa, de orientação, de apoio emocional, ao companheirismo em momentos de solidão, a amizade.

Desejo, portanto, com toda a sinceridade, fazer aqui meus agradecimentos às pessoas que de alguma forma me ajudaram ao longo desta trajetória de pesquisa.

Agradeço, primeiramente, à turma de 2010 de doutorandos do PPGAS do IFCH, da qual tive a honra de participar. Os debates nas aulas, as boas conversas na cantina ou numa mesa de boteco, certamente foram fundamentais na minha formação em Antropologia.

Agradeço aos bons amigos que fiz nestes últimos cinco anos de IFCH, Mateus, Fernando, Carol, Danilo, Bernardo, Adriano, Júlia, Carlos (que me visitou em Roma!), Francesco (Il napoletano pazzo) Flávia e o Ricardo, que me hospedaram nos primeiros meses em Campinas; agradeço também ao amigo Diogo, que tantas vezes me ajudou com traduções complicadas. Faço um agradecimento especial à Juliana e ao Jocimar pelos papos e conselhos, pela preocupação com o caminhar do meu trabalho, mas principalmente (e obviamente), por também terem me hospedado em Campinas inúmeras vezes!

Agradeço aos professores do PPGAS do IFCH, especialmente ao Mauro Almeida, à Vanessa Lea, à Bibia, à Nádia Farage, ao Omar que foram meus professores em diversas disciplinas, pela generosidade e seriedade nas aulas ministradas e no desempenho da função da docência. Agradeço aos funcionários do IFCH, todo pessoal da biblioteca, das secretarias, do xerox, que participam diretamente de nosso trabalho, viabilizando o material de estudo e pesquisa e os procedimentos burocráticos necessários para os financiamentos, bolsas, defesas...

Quero fazer também um agradecimento especial e uma homenagem ao saudoso professor John Monteiro, de quem fui aluno na graduação em três ocasiões e

que foi o principal responsável por eu decidir seguir os caminhos da antropologia. Sua partida prematura foi uma triste surpresa.

Agradeço a todos os pesquisadores, colegas e amigos, do Laboratório de Antropologia da Religião (o “nosso” LAR). Em diversos momentos da redação da minha tese, as discussões do nosso grupo de estudos foram importantes e me nortearam na condução do texto (benditas discussões sobre De Certeau!).

Agradeço também às duas agências de fomento que financiaram minha pesquisa. Refiro-me primeiramente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq), que me forneceu a bolsa de pesquisa no Brasil; e em segundo lugar, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), que me forneceu ao longo do ano de 2012, uma bolsa PDSE de doutorado sanduiche para fazer pesquisa em Roma.

Agradeço ao meu orientador Ronaldo Almeida, pela orientação sempre cuidadosa e precisa e, principalmente, pelo interesse e respeito que sempre manifestou pelo meu trabalho. Agradeço também pela amizade que ao longo de um mestrado e um doutorado, acabou transcendendo os corredores da academia. Espero que nossa parceria não tenha se encerrado aqui.

Agradeço ao professor Nicola Gasbarro da Universidade de Udine, que me recebeu em Roma e que em inúmeras ocasiões, debateu comigo as minhas ideias, minhas conclusões parciais, apontando erros, sugerindo caminhos.

Eis que chega o momento de agradecer aqueles que contribuíram de forma direta para o desenvolvimento da minha pesquisa. Refiro-me a todos os devotos do pe. Rodolfo com quem conversei (são tantos!), que tiveram paciência e generosidade em responder minhas perguntas. Quero também estender este agradecimento especial à Congregação Salesiana, representada especificamente por Ir. Alberto, pe. Reinaldo, pe. Silvio, Dom Hilário, pe. Pierluigi Cameroni, dom Luigi Frizzi, que me receberam sempre de braços abertos, concedendo entrevistas e permitindo a consulta de arquivos e de material bibliográfico. Devo ainda fazer um último agradecimento, este para um ex-salesiano de boa conversa e que não pensa duas vezes em ficar horas falando sobre o pe. Rodolfo. Falo de Riolando Azzi, um grande intelectual, e certamente um dos maiores

historiadores da Igreja no Brasil. Sem sua generosidade (e sua memória incrível!) esta tese não teria sido possível.

Por fim, meus agradecimentos aos meus familiares, meu pai João, minha mãe Alice, meu irmão César, por tudo, pela confiança, pela segurança transmitida. Não à toa, esta tese é para eles.

Mas ainda falta uma pessoa. Era para eu tê-la incluído lá em cima, na lista dos amigos. Realmente, no começo do doutorado, quando nos conhecemos, éramos amigos, mas o tempo passou e a amizade virou amor. Hoje, terminado o doutorado, continuamos amigos, mas também somos casados! Para Carol, vai meu maior agradecimento e todo o meu amor.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a produção social de um santo católico pensando este processo desde a prática ritual da devoção praticada pelos fiéis, passando pelos diversos níveis de agenciamento institucional da construção hagiográfica e biográfica até chegar ao próprio rito de consagração aos altares (a canonização). Ao longo deste processo, vários grupos participam a partir de diferentes lugares de produção simbólica (existem os fiéis, os postuladores locais do processo, os postuladores romanos, os peritos da Congregação das Causas dos Santos, bem como o próprio papa, detentor da autoridade final para canonizar ou não um candidato à santidade).

Como maneira de analisar a relação existente entre os diversos grupos envolvidos num processo desta natureza, analiso especificamente o caso da devoção rendida ao padre salesiano Rodolfo Komorek, morto em 1949, na cidade paulista de São José dos Campos e do estabelecimento de um processo canônico como forma de institucionalizar sua santidade.

Primeiro procuro situar a devoção ao pe. Rodolfo em relação aos outros personagens do imaginário devocional da cidade. Também analiso as diversas estratégias desenvolvidas pelos fiéis ao longo da ritualística devocional. Estas se configuram como estratégias práticas e discursivas que aproximam o santo ao fiel, criando algo como uma “relação de devoção”. Depois, o escopo da pesquisa se amplia para a instituição eclesiástica numa tentativa de entender como grupos internos a ela, especificamente os salesianos, interessados na canonização do pe. Rodolfo, se apropriam de um imaginário específico já constituído na devoção para articular suas estratégias de pesquisa e de produção de um determinado carisma de santidade.

Desta forma, este trabalho pretende contribuir com as análises sobre a produção simbólica no seio do catolicismo, entendendo a santidade como um *locus* importante para a interlocução e compatibilização de sentidos entre as determinações ortodoxas da Santa Sé com as demandas cotidianas dos fiéis. O processo de produção social do santo se configura, portanto, a partir de um movimento dialético entre os diversos grupos e agentes interessados em determinada canonização.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the social production of a catholic saint. The process is analyzed from the ritual devotion practiced by the faithful, through the various levels of institutional ways of hagiographic and biographical construction up to the canonization itself. Through this process, multiple groups contribute from different places of symbolic production (There are the faithful, the local postulants of the process, the Roman postulants, the experts from the Congregation of the Saint's Causes and the Pope himself, who holds the final authority to canonicalize or not a candidate to sanctity).

As a way to analyze the relation between those diverse groups involved in a process like this, the analysis is done specifically through the case of devotion rendered to Salesian Father Rodolfo Komorek (1890 – 1949), in the city of São José dos Campos and the establishment of a canonical process as a way to formalize his sanctity.

Initially the devotion to Father Rodolfo is contextualized in relation to other characters of the devotional repertoire of the city. The different strategies developed by the faithful through the ritualistic devotion. Those strategies are configured as practical and discursive which approximate the saint to the faithful, creating a “devotional relationship”. Afterwards, the research broadens to the ecclesiastic institution as an attempt to understand the how the internal groups, specifically the salesians, interested in the Father Rodolfo canonization, take ownership of an already established devotion imagery to articulate its strategies of research and production of a specific sanctity charisma.

This work aims to contribute the analysis about the symbolic production in the heart of the catholicism, understanding the sanctity as a important locus for dialogue and compatibility of senses between the orthodox determinations of the Holy See with the quotidian demands of the faithful. Therefore, the social production of a saint comes about from a dialectical movement between various groups and agents interested in the canonization.

Sumário

Introdução: a produção social do santo como objeto de estudo.....	14
O objeto da pesquisa (ou como tudo começou)	18
A atual situação da causa canônica do padre Rodolfo	23
 Capítulo 1 – A devoção ao padre Rodolfo e o campo devocional de São José dos Campos	28
São José dos Campos (e dos Santos)	30
Etnografia em dois tempos	33
O cemitério e as devoções	37
Entre práticas devocionais e serviços religiosos: a Casa das Relíquias e o quarto.....	46
Devoção e Territorialidades.....	56
Devoção como Relação	59
Estratégias devocionais.....	64
 Capítulo 2 – Mitologia local e santidade.....	72
Os Milagreiros de São José dos Campos	75
A Peregrina e o Missionário	82
Um modelo clerical.....	85
O santo d(D)esconhecido.....	89
Os mártires de São José dos Campos.....	93

Capítulo 3 – O culto dos santos e o desenvolvimento das canonizações ... 96

Hagiografia, Hagiologia e Hagiografia Crítica – desenvolvimento de um campo de estudos	96
Surgimento e transformações das formas de institucionalização da santidade.....	102
Das reformas de Urbano VIII à sistematização das canonizações de Bento XIV	107
O catolicismo intransigente e a santidade eclesiástica.....	109
Novas perspectivas sobre a santidade: o Concílio Vaticano II.....	117
Simplificação e descentralização das causas canônicas: as contribuições de João Paulo II e Bento XVI	121
As etapas atuais de um processo canônico	125

Capítulo 4 – A causa e o processo canônico do padre Rodolfo..... 129

Processo canônico X Causa canônica.....	131
A causa do padre Rodolfo e o estabelecimento do processo canônico.....	134
O tempo de Deus.....	136
A história de Riolando Azzi.....	142
Santos e beatos brasileiros	154

Capítulo 5 – A produção de um carisma e a administração da fama de santidade..... 168

A produção da biografia hagiográfica do padre Rodolfo	169
A positio antes e depois das reformas de João Paulo II.....	176
As positiones do processo do pe. Rodolfo	178
A produção (ou a canonização) de um carisma	181

Dois modelos de santidade.....	194
Notas conclusivas – A produção social do santo	198
Bibliografia.....	202
Documentação sobre o processo e a causa do pe. Rodolfo.....	212
Fontes bibliográficas teológicas	212

Introdução: a produção social do santo como objeto de estudo

No dia 21 de outubro de 2012, um domingo, foi realizada, na Praça de São Pedro, no Vaticano, a última missa de canonização celebrada pelo papa Bento XVI. Nessa cerimônia, sete novos santos foram anunciados pela Santa Sé aos católicos de todo o mundo.

Em seus quase oitos anos de pontificado, finalizado de maneira surpreendente com a abrupta renúncia, no dia 20 de fevereiro de 2013, Bento XVI canonizou 44 novos santos em dez cerimônias diferentes e beatificou mais de 600 novos beatos. Foi também o responsável por importantes mudanças nos procedimentos jurídicos e processuais das beatificações, que as tornaram mais dinâmicas.

Assim, como previram muitos “vaticanistas” no ato de sua eleição como papa, Bento XVI seguiu os caminhos de seus predecessores imediatos, preocupando-se em aumentar o número de santos e beatos nos quadros da Igreja.

Mas, certamente, entre os papados posteriores ao Concílio Vaticano II, o que mais se destaca em relação ao reconhecimento da santidade é o de João Paulo II (1979-2005), o terceiro maior da história e recordista em canonizações. No total, o papa polonês apresentou 482 novos santos e mais de 1.300 beatos.

Tendo em conta esses números, alguns pesquisadores defendem a tese de que existe, nos dias de hoje (e que provavelmente sempre existiu), uma “política eclesiástica” oficial para canonizações e beatificações.

O que embasa esta tese são algumas deliberações do Concílio Vaticano II (1962-1965) que ampliaram, de certa maneira, o escopo e as possibilidades da santidade. Na Constituição Apostólica *Lumen Gentium*, produzida pelo citado Concílio, a santidade é entendida como a “união perfeita com Deus”. E essa condição é possível a todos, mas somente dentro da fé e da prática da religião cristã.

Teologicamente falando, a santidade é uma condição existencial universal (assim como a própria mensagem do Evangelho), pois se endereça a todos os povos e culturas, contanto que haja um compartilhamento – mínimo que seja – de códigos de pertencimento, crenças e condutas, fato que reforça a ideia da não universalidade

ontológica estrutural do cristianismo, mas de sua capacidade de universalização a partir das relações sociais e hierarquização de seu próprio código (GASBARRO, 2006).

Ainda que essa hipótese necessite de uma análise mais apurada, inclusive de uma melhor definição da própria noção de “política eclesiástica de canonizações”, os fatos sobre os quais ela se apoia, ou seja, o exponencial aumento dos números de canonizações e beatificações na segunda metade do século XX e o estímulo dado à santidade pelo Concílio Vaticano II, não devem ser ignorados.

Talvez, o mais prudente, no lugar de pensarmos numa “política eclesiástica de canonizações”, seja falarmos numa intensificação das intenções e estratégias que são postas em movimento pelos diversos grupos envolvidos com beatificações e canonizações no seio da Igreja. O conjunto dessas estratégias, articuladas em diferentes níveis de simbolização, incluindo principalmente a relação com a prática devocional dos fiéis, é o que chamo aqui, de maneira geral, como “processo de produção social do santo”.

Como já vêm demonstrando, há algumas décadas, pesquisadores como André Vauchez (1989), Sofia Boesch-Gajano (1999) e Roberto Rusconi (2006), nos processos de produção dos santos estão claramente presentes aspectos das estratégias usadas pela Igreja em seus enfrentamentos políticos, culturais e morais nos diversos contextos históricos e culturais em que se inseriu, bem como a marcação de sua identidade como instituição organizadora e legitimadora de uma religião e de uma verdade escatológica.

Do ponto de vista da ortodoxia da religião católica, os santos são os grandes exemplos de como um cristão deve agir para atingir sua própria salvação. No entanto, na concepção dos fiéis – os mais importantes atores da religião –, os santos são mais do que isso, pois são eles também percebidos como amigos, protetores, fontes de santificação e, principalmente, grandes taumaturgos.

Não seria uma novidade dizer que o culto dos santos possui, desde suas origens, uma função estruturante dentro do catolicismo. Ele organiza uma parte significativa da prática religiosa, dando a ela um certo ritmo, uma espécie de padrão que acaba por ser tornar o *locus* central da relação entre essas práticas e a produção ortodoxa dos teólogos da Igreja.

Os já citados André Vauchez, Sofia Boesch-Gajano e Roberto Rusconi, e ainda também outros importantes pesquisadores, como Peter Brown, Jacques Le Goff e Henriette Levillain, debruçaram-se sobre as relações existentes entre as práticas eclesiais de reconhecimento, instituição e estímulo da santidade com os cultos populares dos santos. A despeito dos diferentes pontos de vista, fundamentações teóricas e contextos históricos de pesquisa desses estudiosos, há o consenso em seus trabalhos de que, desde os primeiros séculos do cristianismo, a hierarquia eclesial se esforçou para administrar as devoções e monopolizar o direito de promover novos santos para os fiéis.

Não é, portanto, mera coincidência o grande número de estudos de teólogos e historiadores religiosos que se ocuparam do tema, gerando, assim, uma profusão de publicações de manuais de canonização e textos acadêmicos sobre a natureza desse procedimento jurídico-teológico da Igreja e sobre a própria essência da santidade.

Distanciando-nos das postulações teológicas e aproximando-nos do ponto de vista pragmático da religião católica, aquele adotado pelos fiéis, o culto dos santos é também de fundamental importância, mas por outras vias e talvez com outros sentidos. Ele se configura tanto como um atalho para a transcendência e uma saída para as mazelas cotidianas quanto como um organizador do ritmo da prática da religião. De maneira bastante ampla, podemos dizer que o culto dos santos faz uma espécie de “curto-circuito” na religião, aproximando o sagrado, humanizando-o e tornando-o um dos polos da relação (tendo o devoto na outra extremidade).

Na figura do santo, ou seja, na memória coletiva construída sobre ele, são sintetizados discursos históricos e míticos, o que possibilita ao devoto se identificar com ele ao mesmo tempo em que reconhece nele uma manifestação do sagrado, da sobrenatureza, dos domínios do divino. Essa alteridade estabelecida entre fiel e santo acaba atuando em “duas frentes”: ela generaliza o potencial de sacralização, levando-o a toda humanidade (bastando se converter e seguir os exemplos dos santos!), ao mesmo tempo em que marca o lugar do santo numa zona simbólica intermediária, fazendo-o desempenhar a função de mediador (e de um tradutor, em algumas ocasiões).

Portanto, debruçar-se sobre a produção do santo, concebendo-a como um processo social que se inicia na prática devocional dos fiéis e se estende aos procedimentos teológico-jurídicos da hierarquia eclesial, pode ser um interessante

caminho para se pensar como se dão as relações simbólicas entre a produção de uma *doxa*, presente nos escritos, documentos oficiais da Santa Sé, manuais de canonização etc., com a vivência prática e cotidiana da religião, principalmente em seus aspectos devocionais (mas não só).

A missa de canonização mencionada no início deste trabalho, do ponto de vista litúrgico e dogmático da hierarquia eclesiástica, inaugura sete novas devoções. No entanto, antes de cada uma dessas canonizações, houve um processo para cada caso, desenvolvido segundo uma lógica específica e articulado por diferentes agentes (leigos e religiosos) dispostos em diversos níveis de mediação simbólica.

Todavia, nas formulações religiosas sobre a santidade, existe a percepção de que a santidade é primeiramente percebida a partir da prática devocional dos fiéis. A hierarquia eclesiástica tem plena consciência de que ela não cria o santo, apenas o reconhece e o legitima como tal. Mas, então, qual o papel das canonizações, ou seja, das sanções oficiais, se o culto dos santos goza dessa autonomia ritual (mesmo que mínima)? E mais: qual sua utilidade e relevância na dinâmica religiosa daqueles que se identificam como católicos?

Para compreender essas questões, é necessário, portanto, fazer um caminho inverso ao daquele devoto que estava em Roma no dia 21 de fevereiro de 2012. A missa de canonização que inaugura uma nova devoção oficial não é o começo, mas o fim de um longo caminho permeado por pesquisas bibliográficas, investigações históricas e debates teológicos, conduzidos por especialistas leigos e eclesiásticos. E é exatamente a essa dinâmica, que compreende a devoção ao santo, a abertura do processo canônico, a produção de um perfil biográfico e de um carisma específico e a canonização propriamente dita, que esta pesquisa se dedica.

No entanto, após este preâmbulo, no qual já adiantei algumas das ideias que serão desenvolvidas ao longo deste trabalho, uma história precisa ser contada para que o leitor conheça o caso específico ao qual me dediquei.

O objeto da pesquisa (ou como tudo começou)

Para analisar a produção social do santo, escolhi o caso do pe. Rodolfo Komorek, que recebe devoção na cidade paulista de São José dos Campos desde sua morte, ocorrida em 1949, e cujo processo canônico teve início na mesma cidade em 1964.

Meu interesse pela história do padre Rodolfo Komórek começou quando eu ainda era criança, bem antes de imaginar a existência do aparato institucional para reconhecer (e legitimar) a devoção a ele rendida. Sou nascido em São José dos Campos e por lá cresci ouvindo inúmeras histórias sobre a vida do padre polonês, que foi capelão do exército austro-húngaro na Primeira Guerra Mundial e prisioneiro de guerra dos italianos, e que, após o fim das animosidades na Europa, veio para o Brasil em 1921 a fim de desempenhar a função de missionário salesiano numa colônia de poloneses no sul do País. Na minha imaginação de criança, essa trajetória, por si só, já valia o tempo que passava escutando os mais velhos falando sobre a “grande aventura” desse homem (pois era assim que eu concebia essa história de vida).

Mas não parava por aí. Além desta empolgante viagem até terras estrangeiras, existiam também as narrativas dos feitos fantásticos e milagrosos do padre Rodolfo. Além das inumeráveis curas e graças, essas histórias falavam de seu poder de levitação, de ter a capacidade de não se molhar na chuva, de suas ocasionais bilocações e até de ter sido contemplado com a aparição da Virgem Maria.

Nos anos 1990, com a forte expansão das religiões evangélicas, principalmente do segmento neopentecostal, nos grandes centros urbanos brasileiros, bem como um relativo esquecimento do processo canônico (por diversos motivos que serão discutidos), passou-se a falar menos do padre Rodolfo (ou do seu processo eclesialístico) na mídia local e nos círculos sociais que eu frequentava.

A retomada de fôlego dos católicos com o crescimento de movimentos jovens como a Renovação Carismática Católica (RCC), com seus grupos de oração, eventos, catequeses e a crescente força da comunidade Canção Nova (que se localiza em Cachoeira Paulista, cidade que fica relativamente perto de São José dos Campos), não ajudou a restabelecer a “popularidade” que gozara o pe. Rodolfo alguns anos antes, pois este se configurava como um santo à “moda antiga”, quase medieval: era um sacerdote

não muito comunicativo (como foi relatado por muita gente que entrevistei), dado a violentas práticas expiatórias e mortificantes (que o clero não costuma mais incentivar) e que não se envolvia com causas sociais ou políticas (como fizeram muitos outros santos e candidatos à santidade no século XX).

Meu interesse se renovou quando, em 1996, houve uma “vitória” dos salesianos da cidade com a superação da primeira etapa do processo: a aprovação das virtudes heroicas do pe. Rodolfo e sua elevação à condição de “venerável”. Essa é a primeira etapa que um candidato à santidade galga institucionalmente antes de ser reconhecido como beato ou santo. Creio que essa conquista ajudou numa relativa revitalização da figura do pe. Rodolfo no imaginário devocional de católicos da cidade. Consequentemente, ela também deu novo estímulo para os salesianos preocupados ou envolvidos com a causa. Comecei, então, a me questionar sobre todo esse processo, sobre a devoção em si e sobre o que significava efetivamente um santo canonizado (ou em vias de) para os fiéis em sua prática religiosa cotidiana.

Um processo canônico é um processo jurídico-teológico da Igreja. Ele se desenvolve em etapas, cuja primeira, chamada diocesana, é autorizada e acompanhada pelo bispo diocesano local. A função básica dessa primeira etapa é, a partir de coleta de depoimentos de testemunhas e pesquisas arquivistas e bibliográficas, produzir um *corpus* documental biográfico e hagiográfico do candidato à santidade. Este material não consiste necessariamente num texto organizado, mas num conjunto de documentos que dê conta de esclarecer fatos da vida do candidato.

Com esse material pronto, procede-se à segunda etapa: o processo romano. A documentação é, então, enviada a Roma, onde será matriz para a produção da *positio*, que é o documento oficial, elaborado por um relator e que contém a biografia e todas as justificativas para aquela beatificação ou canonização. Esse documento, depois de pronto, vai para a avaliação dos censores teológicos e cardeais da Congregação das Causa dos Santos, cuja função é dizer se a causa tem fundamento e, consequentemente, se a consagração em questão (beatificação ou canonização) procede ou não.

A oportunidade para sistematizar um estudo sobre essas questões veio com minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social, desenvolvida entre os anos de 2004 e 2007, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp.

Após descobrir a existência do processo canônico com sua etapa local conclusa já há bastante tempo, interessei-me por essa dinâmica institucional, que até então conhecia pouco. Dessa forma, surgiu meu projeto de pesquisa para o mestrado: desejava investigar como funcionava um processo canônico, mas pensando-o em relação aos fiéis, ou seja, como ele representava, em autos, atas, estudos e biografia, uma prática religiosa efetivamente experienciada pela comunidade de devotos em seu cotidiano.

A despeito da boa questão antropológica que julgava ter em mãos, não contava com alguns percalços ao longo da pesquisa. Primeiro, existia a própria imaturidade intelectual, pois não havia conseguido mensurar a dimensão da questão que colocava para mim. Não conhecia a língua italiana (na qual todo o processo foi escrito) e não possuía tempo hábil para desenvolver uma pesquisa que começaria no arquivo salesiano da cidade e me remeteria aos arquivos salesianos em Roma, já que a causa estava (e ainda está) em sua fase romana (também chamada de “apostólica”).

Existia ainda mais um entrave: restavam vivos poucos participantes do início do processo nos anos 1960, e o postulador, que é a pessoa responsável pelo “estímulo do processo” e de sua condução burocrática e jurídica, não me permitiu pesquisar no arquivo salesiano de São José dos Campos. Seu argumento era que, enquanto padre Rodolfo não fosse declarado ao menos “beato” pelo papa, ninguém poderia olhar aqueles documentos arquivados, mas sugeriu que eu desenvolvesse minhas pesquisas com os devotos.

Nesse ponto, já havia percebido que a pesquisa que havia vislumbrado era, realmente, impossível de ser desenvolvida (ao menos naquele momento). Segui, então, os conselhos do padre postulador Antônio Corso (falecido em 2008) e comecei a investigar onde se dava de forma mais clara essa devoção na cidade além da capela salesiana, local onde estão colocados os restos mortais do padre Rodolfo até hoje.

Conversando com devotos e sacerdotes da cidade, descobri que o pe. Rodolfo, originalmente, havia sido enterrado no mausoléu da Congregação Salesiana, localizado no cemitério central da cidade.

Logo nas primeiras incursões ao local, ficou claro que um grande número de pessoas rezava lá e que a devoção era evidente pela quantidade de flores, bilhetes de

pedidos e objetos deixados em seu túmulo. Havia, também, grupos de devotos que se reuniam em datas e horários específicos para praticar sua devoção coletivamente na capela do cemitério ou na frente do túmulo. Consegui estabelecer contato com alguns desses grupos e com eles desenvolvi o trabalho de campo.

Esse foi o universo etnográfico no qual imergi. Além do cemitério, frequentava esporadicamente também a capela salesiana, onde funciona até hoje um pequeno museu do padre Rodolfo. Lá, todas as terças-feiras, é celebrada uma missa em intenção de sua beatificação.

Esta pesquisa se encerrou no começo de 2007, com minha defesa de mestrado, e só foi retomada em 2011, com o início do doutorado. Ou seja, desenvolvo agora uma continuação daquilo que fiz de forma bastante tímida há alguns anos. Com a possibilidade de fazer uma pesquisa mais longa e de ter permanecido em Roma por dez meses, novas perspectivas se abriram.

Algumas conclusões do mestrado serviram como ponto de partida, principalmente a ideia de que o santo se constitui e se recria na disputa dos discursos sobre ele, ou seja, no mesmo santo existem vários (SOARES, 2007; BRAGA, 2008).

No trajeto que um santo percorre, da devoção “popular” e local até sua canonização, ou seja, o estabelecimento oficial de sua universalidade como intercessor dos homens junto a Deus, bem como de sua memória hagiográfica feita pelo sumo pontífice, sua personalidade, seus feitos, suas qualidades e virtudes, e, por fim, seus milagres mudam, ou ao menos são ressignificados, adequando-se aos interesses e necessidades de quem os agencia.

Se a existência ou não de um processo de canonização não chega a ser um empecilho para a prática devocional, como a Igreja trabalha essa questão ao estabelecer para o culto aos santos uma pedagogia pastoral? Por outro lado, se para instituir um processo de canonização, a primeira coisa necessária é a chamada “*fama de santidade*”, que é manifestada e “reconhecida” pelos fiéis, como, então, a Igreja assume controle sobre a produção daquele santo?

Tendo como referências primeiras essas questões mais gerais, comecei a perceber que existe um campo de tensão que muda o sentido de suas forças atuantes, dependendo do momento em que a causa canônica se encontra. Ora, estamos à frente de

uma dinâmica ortoprática (GASBARRO, 2006) devocional, ou seja, que, ao invés de seguir as prescrições de uma ortodoxia preestabelecida, desenvolve uma série de estratégias discursivas e performáticas para legitimar sua prática, compatibilizando assim seus sentidos com os ditames da ortodoxia; ora, quem se vale de uma estratégia ortoprática é a própria instituição eclesiástica ao (re)significar uma prática devocional, com suas particularidades específicas, e adequá-la à lógica teológica dos cânones eclesiásticos. Em suma, se a prática do fiel é dotada dessa capacidade de reinventar os sentidos teológicos, por outro lado, a aplicação das regras ortodoxas, por parte do clero, também o é.

Portanto, o objetivo desta pesquisa, que apresento agora, é demonstrar como, neste campo onde discursos e práticas diferentes se encontram, às vezes em complementariedade, às vezes em disputa pelo poder de significação, a instituição eclesiástica se coloca como detentora do poder de legitimar ou não uma devoção específica e como ela procede com esse intuito.

Um santo católico nasce nesta dinâmica entre a devoção dos fiéis, o que a literatura especializada convencionou chamar de “devoção popular”, ainda que o termo carregue uma série de problemas de aceitação, e a prática de reconhecimento e controle institucional representada pelos processos de beatificação e canonização.

Tendo essas primeiras orientações, a atual pesquisa se iniciou em 2011 no arquivo salesiano da cidade de São José dos Campos. Desde a minha primeira incursão a campo em 2005, ainda durante o mestrado, toda a equipe envolvida com o processo havia mudado. O postulador desse momento, padre Reinaldo, após escutar atentamente a ideia do estudo, disse que não havia problemas com as intenções de minha pesquisa. Mas disse que ele mesmo não poderia me ajudar em muita coisa, já que também, ainda surpreso com a notícia, estava deixando a postulação para assumir outra função dentro da Congregação Salesiana.

Segundo pe. Reinaldo, quem poderia me ajudar era o irmão Alberto Gobbo. Este havia sido designado para organizar o abandonado arquivo da causa de pe. Rodolfo e, juntamente com outros dois padres salesianos da paróquia Sagrada Família, onde também se localiza a casa salesiana da cidade, estabelecer estratégias de divulgação e estímulo da devoção, bem como recolher relatos de graças e milagres que por ventura ocorressem por sua intercessão.

Antes de fazer a primeira entrevista com ir. Alberto, marquei uma conversa com o então bispo diocesano de São José dos Campos, dom Moacir Silva. Já nesse início, eu estava começando a estudar sobre processos canônicos e havia constatado que o bispo tem um papel fundamental na instrução e condução de uma causa. Minha intenção era verificar, com a autoridade máxima da Igreja local, até onde minha pesquisa poderia se estender.

Dom Moacir disse que ainda não havia instruído processos canônicos em seu episcopado, mas que, devido à natureza da investigação que eu propunha, não havia entraves institucionais para desenvolvê-la. Tendo o aval institucional, fui, então, conversar com ir. Alberto e fazer uma primeira visita ao arquivo do processo de pe. Rodolfo.

A atual situação da causa canônica do padre Rodolfo

Irmão Alberto Gobbo é um simpático senhor de 74 anos de idade que, muito mais do que ser secretário da causa de pe. Rodolfo, desenvolve uma série de funções na paróquia Sagrada Família. Ele é professor de catecismo, prepara *slides* e apostilas para os cursos e atividades que os salesianos desenvolvem com a comunidade, organiza encontros de jovens e de casais, ministra cursos de noivos e de padrinhos, auxilia no controle das finanças da paróquia, organiza retiros com os paroquianos etc.

Ele contou que desde os 14 anos de idade está entre os salesianos: primeiro, como estudante do Seminário Menor da Congregação (que hoje já não existe mais); depois, como seminarista, fazendo os estudos de Filosofia e Teologia; e, por fim, como noviço.

No entanto, ir. Alberto adoeceu nesse período e foi aconselhado a adiar a ordenação e se tratar primeiro. Permaneceu, nessa época, como “irmão consagrado”, ou seja, fez apenas votos de obediência e de castidade, que eram exigidos. Após o fim do tratamento, optou por não se tornar padre e continuar como irmão consagrado. Alegou que havia percebido sua utilidade nessa condição e via nisso uma providência divina. Posteriormente, ainda cursou Pedagogia e Música (é um grande pianista). Foi professor,

diretor e coordenador pedagógico em colégios salesianos nas cidades de São Paulo, Lavrinhas, Lorena e São José dos Campos.

Estava há pouco tempo alojado na casa salesiana de São José dos Campos e à frente da secretaria da causa canônica do pe. Rodolfo. Ainda não havia trabalhado com muito esmero no arquivo, mantendo-o como o antigo postulador, pe. Antônio Corso, havia deixado.

Alberto falou um pouco da causa. Disse que não a conhecia muito bem, mas que já havia lido muita coisa sobre a vida de pe. Rodolfo e que, para ele, era uma alegria estar à frente da incumbência de ajudar nos trâmites processuais. Disse ainda que, no começo daquele ano, 2011, o primeiro suposto milagre atribuído sob a intercessão de pe. Rodolfo havia sido avaliado, tendo como resultado a negação de sua autenticidade pelos censores médicos da Congregação das Causas dos Santos em Roma. Mas esse não era um motivo para desanimar, pois “ordens de cima”, como ele bem disse, haviam mandado não esmorecer com o processo e que pe. Rodolfo tinha grandes chances de ser beatificado em breve.

Nessa primeira conversa, ele falou de suas ideias para modificar um pouco a relação dos postuladores brasileiros com Roma sobre esse assunto. Sua justificativa para isso era que no Brasil, e talvez até na América Latina, em consequência do tipo de catolicismo que se desenvolveu por aqui, os processos canônicos, em suas fases diocesanas (locais), eram feitos com muito fervor e paixão. Isso era bom por um lado, pois demonstrava a piedade dos católicos e também que estes estavam presentes e atuantes, mas que era ruim por outro, já que o procedimento e o trato dessa questão em Roma eram muito mais pautados pela objetividade da razão e pelo uso das ciências histórica, psicológica e sociológica na reconstrução e análise da vida e na comprovação das virtudes do candidato.

Alberto ainda manifestou vontade de, paulatinamente, mudar a imagem que os católicos de São José dos Campos têm do pe. Rodolfo e da própria função do santo. Ele deseja mostrar que seu culto não deve ter um caráter local, ou seja, que o santo pode e deve servir de exemplo para a toda a Igreja. Queria também acabar com uma ideia, muito presente entre os devotos, de que o pe. Rodolfo era sisudo e sério. Para isso, tem planos de começar a vincular, em panfletos e publicações dos salesianos e da diocese,

imagens em que pe. Rodolfo aparece sorrindo, brincando com crianças; em suma, menos sério.

Essa foi a primeira conversa de muitas que tive com ir. Alberto. Nela, já ficou evidente que o processo canônico estava com novo fôlego e que a sua condução seria feita em duas frentes: por um lado, restabelecer e renovar a imagem do pe. Rodolfo junto aos fiéis; por outro, tornar a relação com Roma mais adequada aos procedimentos da práxis canonista da Congregação das Causas dos Santos.

Foi também por intermédio do ir. Alberto que consegui estabelecer contato com outros personagens recentemente envolvidos com o processo canônico: dom Hilário Mozer, bispo emérito de Tubarão e atual responsável pela causa no Brasil (uma espécie de vice-postulador); pe. Pierluigi Cameroni, postulador geral das causas salesianas; e pe. Luigi Frizzi, auxiliar da postulação salesiana, ambos residentes em Roma.

Com algumas ideias suscitadas a partir dessa primeira conversa, iniciei, então, as visitas frequentes ao arquivo salesiano de São José dos Campos e, conseqüentemente, passei a encontrar com frequência ir. Alberto, pois seu escritório ficava na sala ao lado. Muitas vezes, tive a ajuda dele para procurar determinada pasta ou documento. Essa foi uma maneira de começar a entender a lógica que havia ali, tanto na organização (ou na desorganização) da documentação quanto na própria produção daqueles documentos.

Seguindo o itinerário de um processo canônico, a investigação no arquivo salesiano de São José dos Campos me remeteu à investigação em alguns arquivos romanos: o *Archivio Della Postulazione Salesiana*, o *Archivio Centrale Salesiano*, ambos localizados na Casa Geral da Congregação Salesiana em Roma, e o *Archivio Della Congregazione Per Le Cause dei Santi*¹, localizado no Vaticano.

A permanência em Roma por dez meses foi possível graças a uma bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de

¹ A congregação vaticana que cuida das beatificações e canonizações é chamada no *site* do Vaticano de *Congregazione per le Cause dei Santi* (Congregação para as Causas dos Santos). No entanto, em outros documentos, como os manuais de canonização, ela é chamada de *Congregazione delle Cause dei Santi* (Congregação das Causas dos Santos).

Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) do governo federal brasileiro, sob a orientação do historiador Nicola Gasbarro, docente da Università degli Studi di Udine.

Nesse período, além da consulta ao processo do pe. Rodolfo e aos processos de alguns outros salesianos candidatos à santidade, entrevistei funcionários da Congregação das Causas dos Santos e os dois salesianos responsáveis pelas causas da Congregação: o postulador geral salesiano, pe. Pierluigi Cameroni, e seu auxiliar, pe. Luigi Frizzi.

Em Roma, ainda tive acesso, com maior facilidade, a muitas publicações da Editora do Vaticano sobre processos de canonização e santidade: algumas, com caráter mais didático e pastoral, visando a um público mais amplo (leigos em geral, catequistas, professores de religião); outras, com caráter mais metodológico, espécies de grandes manuais para postuladores e demais envolvidos de forma concreta com a questão.

Portanto, para facilitar a exposição da argumentação, esta tese está dividida em cinco capítulos. No primeiro, abordo a devoção ao pe. Rodolfo e sua relação com outras figuras do panteão devocional da cidade. Procuro fazer algumas considerações sobre a dinâmica ritual e experiencial da devoção rendida a ele. Aqui, recupero alguns pontos que desenvolvi na pesquisa de mestrado, mas com maior profundidade, já que o cenário, desde a primeira pesquisa, se modificou.

No segundo capítulo, o tema abordado são as relações entre a narrativa hagiográfica e as formas da mitologia devocional local. Aqui, são apresentados os personagens do panteão devocional da cidade e alguns dos principais topos narrativos que compõem e estruturam suas hagiografias. A partir de uma análise comparativa, tento identificar em que pontos dessa cosmologia, ou seja, desse imaginário devocional, elementos mitológicos locais se traduzem em elementos (ou narrativas) hagiográficos, e vice-versa.

No capítulo terceiro, meu olhar se desloca do processo devocional para a questão da santidade e dos processos canônicos na história da Igreja, especificamente para o período posterior ao Concílio Vaticano II. Este é um capítulo mais historiográfico, ficando apenas para seu final a análise dos documentos que contêm as atuais regras para se proceder com beatificações e canonizações.

O quarto capítulo é dedicado propriamente ao processo do pe. Rodolfo. Abordo tanto a relação pessoal que alguns salesianos desenvolveram com o processo como as dificuldades que este gerou ao longo de seu desenvolvimento. Também, procuro contextualizá-lo no cenário mais amplo dos processos de canonização do Brasil, tentando saber se há ou não a possibilidade de se pensar uma política eclesiástica de canonizações no País.

O quinto capítulo é voltado para a análise da documentação produzida no processo canônico do pe. Rodolfo. Essa análise é interessante para entendermos como um processo canônico produz um certo carisma de santo a partir de inúmeras controvérsias internas que acontecem em diferentes níveis de simbolização e agenciamento da história do santo.

Para além do processo propriamente dito, para desenvolver esta pesquisa, faço uso tanto das informações colhidas nas entrevistas com as pessoas envolvidas no assunto quanto dos manuais de canonização e demais publicações eclesiásticas, sempre concebendo-os como documentação de pesquisa, e não como fontes bibliográficas.

Por fim, nas notas conclusivas, o objetivo é fazer um fechamento da argumentação, mostrando como esse processo, pensando agora em toda a dinâmica da produção de um santo (e não somente no processo jurídico canônico em si), é, na verdade, uma coisa só, mas articulado em diferentes níveis de entendimento e interpretação. A ideia é mostrar como o santo, desde seu nascimento como intercessor no imaginário devocional popular e na experiência cotidiana dessa devoção, adquire, cada vez mais, capital simbólico, modificando-se e sendo adequado até seu reconhecimento oficial pelo papa e, conseqüentemente, por toda a Igreja Católica.

Meu pressuposto é de que, em toda a dinâmica da produção do santo (e, conseqüentemente, da santidade), existem pontos nos quais a significação dos fiéis se encontra com os anseios dos postuladores da causa. Fazer bem essa passagem é o que assegura a eficácia de um santo, seja para os devotos com o incremento dos milagres e graças recebidos, seja para a hierarquia eclesiástica com a mensagem evangélica que se deseja passar.

Capítulo 1 – A devoção ao padre Rodolfo e o campo devocional de São José dos Campos

“Morreu o Padre Santo!”

Assim, iniciava-se a crônica de Urias de Campos (pseudônimo de Antônio de Campos Melo), transmitida radiofonicamente no final da tarde de 12 de dezembro de 1949 (e publicada posteriormente no *Diário de São José dos Campos*), por ocasião da morte e enterro do padre Rodolfo Komorek (AZZI, 1966).

O texto, bastante emotivo, relata que, naquela tarde chuvosa de dezembro, milhares de pessoas acompanharam o cortejo do falecido padre salesiano para dar seu último adeus. Futuramente, esse fato seria considerado a primeira evidência de que Rodolfo havia morrido, dizendo no jargão eclesiástico, em “*odor de santidade*”. O texto ainda destaca as principais qualidades do falecido, aquelas que justificariam e embasariam a devoção rendida a ele: a humildade, a preferência pelos pobres e doentes, o zelo apostólico e a relação com a doença que o consumou (a sua provação).

Rodolfo Komorek, polonês de nascimento e “brasileiro por vontade de Deus”, viveu, dos seus 59 anos de vida, 25 anos no Brasil. E destes, os últimos nove na cidade paulista de São José dos Campos, onde faleceu vitimado pela tuberculose. Após esse episódio, Rodolfo Komorek se tornou uma das figuras mais populares no imaginário católico local. Seu túmulo passou a ser frequentado por devotos da cidade, e, sem demora, as graças começaram a surgir.

Poucos anos depois de seu falecimento, tal já era a fama de milagreiro alcançada por Rodolfo, dois seminaristas salesianos decidiram escrever sua biografia. Imaginavam, à época, como bem me relatou um deles, que, mais cedo ou mais tarde, alguém postularia seu processo canônico para institucionalizar sua santidade e o culto a ele rendido, e esta biografia intendia contribuir para esse esforço. Certamente, estes dois seminaristas, Ébion de Lima e Riolando Azzi, estavam entre os maiores entusiastas da santidade de Rodolfo. Não por acaso, muito ainda falaremos sobre eles.

Os jovens estudantes de Teologia acertaram em sua previsão. Em 1964, foi iniciado, na mesma cidade onde havia falecido, o processo diocesano informativo para a

causa de beatificação e canonização do padre Rodolfo Komorek. Esse foi o início de uma longa estrada de pesquisas, dividida em duas grandes etapas jurídicas (diocesana e romana), marcadas por diferenças de interpretação da devoção e pela intensidade de agenciamento da santidade, o que acabou gerando conflitos e disputas internas na congregação salesiana.

Paralelo a esse processo da Igreja (e feito para a Igreja), a devoção entre os fiéis cresceu, e o túmulo do pe. Rodolfo, localizado no principal cemitério da cidade, se tornou o ponto devocional mais importante de São José dos Campos. Rodolfo permaneceu enterrado nesse cemitério de 1949 até 1996, ano em que os salesianos exumaram seus ossos e os transportaram para um outro lugar, chamado “Casa das Relíquias”, localizado no mesmo terreno da paróquia Sagrada Família (a única da cidade que está sob os cuidados de uma congregação religiosa) .

Esse espaço é uma capela de médio porte, onde, uma vez por semana, é celebrada uma missa em prol da beatificação do pe. Rodolfo, que foi sepultado atrás do altar. A Casa das Relíquias também é um pequeno museu do pe. Rodolfo, com roupas, livros e objetos pessoais deles expostos, contando, inclusive, com um livro de visitas para marcar o fluxo de visitação.

A transferência dos restos mortais do pe. Rodolfo (as chamadas *reliquias*) do cemitério para a Casa das Relíquias, processo que também não é novidade na história do culto aos santos cristãos², produziu um novo *locus* para a prática da devoção na cidade. A despeito de nunca ter existido consenso entre os fiéis sobre a exumação e a transferência dos restos mortais de Rodolfo de um lugar para o outro, a Casa das Relíquias rapidamente se tornou um lugar importante para a prática ritual da devoção, pois ali passava a ser a “morada do santo” (ou uma delas, já que o culto continuou no cemitério).

Por fim, uma última ampliação do espaço devocional dedicado ao pe. Rodolfo ocorreu no início de 2013, quando foi aberto para visitação o quarto onde ele ficou internado e faleceu. Como disse Dom Hilário Mozer, durante a missa de inauguração do novo lugar: “Se ali fora a porta do céu para o pe. Rodolfo, então poderia

² Muitos são os estudos sobre o culto e a circulação de relíquias de santos. Dentre eles, destaco aqui: Vauchez (1989), Geary (2009), Boesch-Gajano (2005[a] [b]) e Coda (2011).

ser a nossa também!” O quarto fica no antigo sanatório Vicentina Aranha, cujo belo complexo de prédios do início do século XX é hoje tombado como patrimônio histórico da cidade.

Um fator relevante sobre esses espaços devocionais da cidade merece ser destacado, pois ele será o fio condutor da análise que será feita aqui: desses três pontos onde o pe. Rodolfo é cultuado nos dias de hoje, dois são frutos diretos de intervenções salesianas para administrar a prática devocional, ou seja, colocá-la mais próxima dos olhos vigilantes da Congregação e também para cumprir etapas jurídicas do processo canônico: a exumação é uma exigência processual-institucional e a abertura do quarto uma clara ação estratégica de popularização do santo. E, logicamente, os dois espaços criados por essas ações institucionais são dedicados apenas ao pe. Rodolfo (com um certo protagonismo de outros santos oficiais, no caso da Casa das Relíquias), fato que não ocorre no espaço original da devoção, o cemitério, onde o panteão devocional é habitado por outras figuras, também populares na cidade e cujas existências não se limitam a um panteão religioso específico.

O que pretendo neste primeiro capítulo é fazer um mapeamento comparativo da devoção rendida ao pe. Rodolfo nesses três espaços, conforme ocorre nos dias de hoje, e, a partir disso, pensar a dialética ritualístico-devocional que se instaura entre os devotos e a hierarquia eclesiástica. Mas antes da análise do material etnográfico, é necessário apresentarmos, ainda que sucintamente, o cenário mais geral da pesquisa.

São José dos Campos (e dos Santos)

Conhecida localmente como a “Capital do Vale do Paraíba” devido à sua grande produção industrial, São José dos Campos é uma das maiores cidades do Estado de São Paulo, contando com aproximadamente 631.000 habitantes, segundo os dados do Censo de 2010. Do ponto de vista da produção econômica e da concentração populacional do País, a cidade possui localização bastante privilegiada na região do Vale do Paraíba paulista, estando no chamado “eixo Rio – São Paulo”, distando precisamente 90 km da capital paulista e 350 km da capital fluminense.

Muitas pessoas da cidade dizem que São José dos Campos possui uma “vocação” tecnológica, pois estão presentes em seu território importantes centros de ensino e pesquisa, como o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), o Instituto Tecnológico de Aviação (ITA), o Departamento de Ciência e Tecnologia Aeroespacial (DCTA), o Instituto de Estudos Avançados (IEAv) e um *campus* da Unifesp voltado para cursos de Engenharia e Ciências Exatas, e ainda grandes indústrias, como: Embraer, Johnson & Johnson, Petrobras, General Motors, Ericsson e Panasonic, dentre outras.

Mas antes do “surto industrial e populacional” que atingiu a cidade ao longo dos anos 60 e 70 do século passado, São José dos Campos apresentou “outra vocação” menos lembrada nos dias de hoje. No início do século XX, a cidade começou a ser vista como um lugar propício para o tratamento de doenças respiratórias, especificamente da tuberculose. A fama cresceu e, em 1935, ela passou a ser oficialmente considerada “estância climática” (depois, “estância hidromineral”). Vieram, então, os incentivos e financiamentos oficiais para serem aplicados na construção dos hospitais especializados no tratamento da tuberculose, os famigerados sanatórios.

Na falta dos potentes antibióticos para combater o bacilo de Koch, as prescrições médicas para o tratamento da tuberculose, no período, além de incluírem o repouso, recomendavam ao doente que morasse por um tempo (que variava conforme o andamento da recuperação) em uma das estâncias climáticas existentes na região do Vale do Paraíba e Serra da Mantiqueira (a cidade de Campos do Jordão³, localizada nessa serra e distando 80 km de São José dos Campos também gozava desse *status*), com o objetivo de viver num clima mais apropriado para a recuperação da saúde (pressupunha-se não só a suposta maior pureza do ar desses lugares, mas também a incidência diferenciada dos raios solares em seus territórios, o que também contribuiria para a recuperação dos doentes).

Esse período da história da cidade ficou conhecido como “fase sanatorial” e compreende basicamente a primeira metade do século XX, momento em que a tuberculose espalhava-se de maneira epidêmica no Brasil. Segundo Zanetti, Papali e

³ Segundo dados apontados por Zanetti, Papali e Olmo, São José dos Campos e Campos do Jordão, no início da década de 1930, eram responsáveis por mais de 75% dos leitos de tratamento da doença no Estado de São Paulo (2008).

Olmo, foi durante este período de surto da doença, que se instalou no Estado de São Paulo uma política de segregação dos doentes e a criação dos sanatórios foi a representação mais clara deste processo. Ainda segundo dados apresentados pelas citadas pesquisadoras, a cidade de São Paulo foi a primeira do Estado a receber os sanatórios. Pouco tempo depois, no início da década de 1920, houve o início da criação de uma rede senatorial em outras cidades, no entorno da capital (ZANETTI, PAPALI, OLMO, 2008).

Uma dos legados da fase senatorial em São José dos Campos, fruto dos investimentos tanto estatais quanto de particulares (médicos, congregações religiosas), foram, portanto, os prédios dos grandes sanatórios, construídos segundo determinações sanitárias do governo Estadual. Estas determinações diziam que os sanatórios deveriam possuir jardins, alpendres, janelas amplas assegurando boa iluminação e um fluxo constante da circulação do ar (ZANETTI, PAPALI, OLMO, 2008).

Nesse período, ao todo, estiveram em atividade seis sanatórios na cidade: o Vicentina Aranha (pertencente à Santa Casa de São Paulo), o Vila Samaritana (da comunidade evangélica), o Ezra (da comunidade judaica), o Antoninho da Rocha Marmo e o Maria Imaculada (administrados por congregações católicas femininas), e o Ruy Dória (de propriedade do médico Ruy Rodrigues Dória). Nos dias de hoje, os prédios que foram preservados possuem outras funções: escolas, *campus* universitário, parques públicos etc.

Tanto o pe. Rodolfo Komorek quanto a madre Maria Teresa, que é outra postulante à santidade da cidade, mudaram-se para São José dos Campos nos anos de 1941 e 1922, respectivamente, para se tratarem da tuberculose. Dessa forma, passaram por alguns desses sanatórios em períodos curtos de internação. Em alguns momentos, suas trajetórias se cruzaram (ainda que suas biografias pouco mencionem isso). E suas respectivas famas de santidade se desenvolveram principalmente pelos feitos que empreenderam nesse período, relacionados, portanto, a esse ambiente sanatorial, especificamente no trato com os doentes e na relação com suas próprias condições de doentes.

Além do pe. Rodolfo e da madre Maria Teresa, existem em São José dos Campos mais alguns “santos” não canonizados pela Igreja, mas sim pelo povo: o Desconhecido, um morador de rua encontrado morto na região central da cidade em

1964, e a Maria Peregrina, outra moradora de rua encontrada morta em 1968 no popular bairro de Santana, onde passava seus dias a perambular. Essas duas devoções são frutos não só desta nova fase “tecnológica” da cidade, mas também (e principalmente) de um contexto mais geral de renovação e abertura da espiritualidade católica, cuja principal referência foi o Concílio Vaticano II (1962-1965).

No começo do século XXI, mais duas novas devoções surgiram na cidade e ganharam visibilidade, seja pelo trabalho da mídia local, seja pela própria atuação da diocese de São José dos Campos: a devoção ao pe. Wagner, assassinado em 2003 durante um assalto em sua paróquia, e a tardia devoção rendida ao advogado Franz de Castro Holzwarth, membro da pastoral carcerária e morto em 1981 dentro de um presídio da cidade de Jacareí (vizinha a São José dos Campos) enquanto tentava negociar o fim de uma rebelião. Uma questão importante com relação a essa última devoção é o fato de ela ter se desenvolvido bastante tempo depois da morte de Franz, motivada, dentre outras coisas, pelo início de seu processo canônico em 2009.

Etnografia em dois tempos

Fui, pela primeira vez, ao cemitério central de São José dos Campos, o “*Cemitério Padre Rodolfo Komorek*”, em janeiro de 2005, com o objetivo de iniciar a pesquisa de campo do mestrado. Era uma segunda-feira, dia tradicionalmente consagrado ao culto e reza para os mortos, fato que explica o grande número de pessoas no lugar. Além dos frequentadores, havia um grupo, em torno de 20 mulheres, que se ocupava da limpeza dos túmulos, e outro formado por 15 funcionários, todos homens, que desempenhavam as funções de pedreiro e coveiro. Havia, também, algumas poucas pessoas, estas uniformizadas, que trabalhavam na administração e limpeza do lugar.

Como maneira mais rápida de me orientar no espaço, procurei a administração para pedir informações e até, se fosse possível, olhar um mapa do local. Além de alguns dados mais gerais sobre o funcionamento do cemitério, queria saber especificamente onde ocorria a devoção ao pe. Rodolfo, ou seja, onde estava seu antigo túmulo.

Daniel, o administrador, mostrou-me no mapa a localização do mausoléu salesiano e, percebendo meu interesse, me informou que mais três devoções aconteciam em outros pontos do cemitério. Isso, até então, era uma novidade para mim. Ele se referia, justamente, às devoções rendidas ao “Desconhecido”, à madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico e ao pe. Wagner (à época, a devoção rendida a este ainda era bastante tímida).

Frequentei o cemitério ao longo de todo o ano de 2005 para observar os ritos devocionais que ocorriam no local e conhecer as pessoas que trabalhavam por lá, principalmente os devotos. Foi dessa maneira que acabei conhecendo dona Zenaide, uma católica de 64 anos, aposentada, que puxava o terço no antigo túmulo do pe. Rodolfo há mais de duas décadas. Ela seria uma das minhas informantes privilegiadas ao longo de toda essa primeira pesquisa. Esse grupo, “liderado” por dona Zenaide, formado por cerca de 20 pessoas, reunia-se toda segunda-feira, na parte da manhã, no cemitério, para praticar em conjunto sua devoção ao pe. Rodolfo e aos outros “santos”⁴ do local.

Após explicar minhas intenções de pesquisa e com a autorização de todos, passei a acompanhar esses encontros semanais. Logo nas primeiras idas, percebi que muito mais que uma simples “sessão de reza do terço” dedicado ao pe. Rodolfo, eles desenvolviam uma ritualística devocional própria, mas a partir da adaptação e reorganização de elementos litúrgicos institucionais. Começavam todos juntos com a oração do “Credo”; após, rezavam um Pai Nosso e uma Ave Maria; seguia-se a invocação da proteção de diferentes “santos” (oficiais e não oficiais, como o pe. Rodolfo e o Desconhecido); depois, faziam-se a oração do rosário, a oração da comunidade (que está no folheto da missa), a leitura e o comentário de uma passagem do Evangelho (lido na missa do domingo anterior); e, por fim, em uma pequena procissão, seguiam cantando até o túmulo do Desconhecido, onde finalizavam com um “terço das almas”.

⁴ Daqui em diante, usarei o termo “santo(s)” entre aspas quando fizer referência a um dos personagens do campo devocional local. Mostrarei, mais à frente, que, do ponto de vista êmico, há uma hierarquização na classificação desses personagens. “Santos”, no sentido católico do termo, são considerados apenas o padre Rodolfo e a madre Maria Teresa.

Em algumas reuniões mais longas, no final, abriam espaço para serem relatadas graças recebidas pela intercessão do pe. Rodolfo (e somente dele, o que indicava certa hierarquia no plano devocional da cidade, ao menos concebida por esse grupo). Presencie ao todo cinco depoimentos de graças recebidas. Todos os episódios sempre com muita comoção. Outros grupos também estruturavam sua devoção no cemitério de maneira semelhante, incluindo leituras bíblicas e cânticos, mas cada qual fazendo sua própria sequência “litúrgica”.

Os membros desses grupos também estabeleciam relações fora daquele ambiente, indicando a dimensão de socialidade da devoção (e obviamente, também, evidenciando os laços de pertencimento à religião católica). As pessoas se encontravam nas missas (alguns frequentavam as mesmas paróquias) e nos eventos das paróquias da cidade. Elas organizavam, vez ou outra, excursões para Aparecida e para a Canção Nova⁵.

Acompanhando as reuniões do grupo de dona Zenaide (e eventualmente também de alguns outros), percebi que a prática religiosa que desenvolviam transcendia a simples mecânica devocional individual. Havia, obviamente, na sequência ritual, os momentos intimistas e privados, marcados por um “voltar-se ao santo”, mas também existiam elementos da prática ritual institucionalizada da religião; no caso, alguns aspectos litúrgicos semelhantes aos de uma missa (leitura e comentário de passagens do Evangelho, cânticos, orações padronizadas, distribuição das funções litúrgicas etc.). Em geral, ler e comentar o Evangelho eram atribuições de seu Pascoal, um aposentado, ministro de Eucaristia da paróquia de seu bairro e frequentador assíduo do grupo. Zenaide era quem puxava o terço, as orações padronizadas (lidas em santinhos, muitas vezes) e os cânticos. Havia, portanto, uma divisão das tarefas litúrgicas no grupo.

Minha pesquisa se desenvolveu nesse universo, olhando para as práticas devocionais dos fiéis e seus arranjos simbólicos nesse espaço e tentando compreender como estas se organizavam frente a uma série de restrições que estavam presentes no discurso dos padres, na liturgia da instituição e, principalmente, na pedagogia contida

⁵ Aparecida é o principal centro de romarias da região Sudeste. A Canção Nova está localizada na cidade de Cachoeira Paulista. Tendo São José dos Campos como referência, a primeira dista pouco mais de 80 km e a segunda pouco mais de 115 km. Ambas as cidades, assim como a própria São José dos Campos, estão na região conhecida como “Vale do Paraíba” paulista.

no culto dos santos canonizados. Algumas das conclusões às quais cheguei serão apresentadas daqui para frente junto com as análises do material etnográfico produzido em 2011 e 2012.

Passado pouco mais de cinco anos desde minha última ida ao cemitério para fazer a pesquisa de campo do mestrado, voltei ao local em 2011. Senti a necessidade desse retorno por dois motivos: primeiro, para verificar as mudanças ocorridas (e as permanências) no campo devocional da cidade nesse intervalo de tempo; segundo, porque, logo nas primeiras conversas com os salesianos sobre o andamento do processo canônico do pe. Rodolfo, ficou claro que estes haviam renovado o interesse na devoção popular rendida ao santo.

Como foi dito na Introdução, com a recente renovação da equipe de pessoas responsáveis pela condução do processo e estímulo da fama de santidade de Rodolfo Komorek, houve também uma revalorização dos espaços devocionais. Além do cemitério, que passou a ser monitorado pelos salesianos, iniciou-se uma reforma para a ampliação da Casa das Relíquias e da paróquia Sagrada Família. Na mesma época, também foi inaugurado um novo lugar dedicado à memória do pe. Rodolfo, o quarto onde ele faleceu em 1949.

Frente às novidades em relação ao período da primeira pesquisa, comecei a acompanhar a prática devocional nesses três lugares. Logo nas primeiras incursões, ficou claro que cada um deles tinha desenvolvido características próprias, o que influenciava na forma e maneira da prática ritualística da devoção. O cemitério continuava um espaço com menos controle eclesiástico. Os motivos disso serão discutidos à frente. A Casa das Relíquias continuava sendo um importante espaço devocional até o início da reforma, momento em que foi fechada para visitação até a finalização das obras (fato que ainda não aconteceu). E o espaço mais recente, o quarto do pe. Rodolfo, inaugurado no final de 2012, não teve o efeito que os salesianos esperavam, pois, ainda hoje, pouco mais de dois anos de sua inauguração, praticamente não há prática devocional no local. Segundo ir. Alberto, o quarto era para ser uma alternativa devocional à Casa das Relíquias.

Obviamente que, na Casa das Relíquias, a agência eclesiástica (salesiana, especificamente) sobre a devoção continuava muito maior. Os devotos, que para ali se dirigiam com o intuito de rezar, agradecer ou pedir algo ao santo, também acabavam por

participar das missas, dos grupos de oração e das demais atividades da paróquia Sagrada Família.

O aparecimento (ou desenvolvimento) de novas devoções na cidade no intervalo das duas pesquisas também foi um fator interessante de ser observado e analisado, pois essa ampliação gerou um cenário devocional com novos arranjos no imaginário “hagiográfico” e na prática ritualística pública da devoção.

O cemitério e as devoções

Os cemitérios, desde os primórdios do cristianismo, desempenharam a função de espaço de cultos litúrgicos e devocionais. Esse fenômeno se dava, principalmente, pela presença das “*reliquias do santo*”, ou seja, dos seus restos mortais ressignificados após a morte e dotados da capacidade de sacralizar o local. Como argumentou André Vauchez (1989), a relíquia do santo não só o representa, mas marca efetivamente a sua presença, pois ela mantém a sua *virtus*, ou seja, a sua força e capacidade taumatúrgica. Esta transposição da sacralidade de um indivíduo para um objeto é um tema bastante recorrente no pensamento antropológico desde o começo do século XX. Certamente, as principais referências desse debate são as pesquisas de Malinowski sobre o “*circuito Kula*” (1976), o trabalho de Marcel Mauss (2003a) sobre a dádiva e os estudos sobre o *Potlach* feitos por Franz Boas.

Do ponto de vista histórico (e historiográfico), o fenômeno é conhecido desde o final da Antiguidade e início do medievo. Segundo Peter Brown (2002), corroborado por alguns outros autores, como André Vauchez (1989), nos primeiros relatos hagiográficos, os túmulos daqueles que morriam com fama de santidade eram sempre considerados os lugares onde se desenvolvia primeiramente a devoção.

A despeito de algumas controvérsias sobre a eficácia das relíquias, sua função marcadora da presença do santo foi estimulada pelo clero ao longo dos anos até que, em 767, no Concílio de Niceia, foi estabelecida oficialmente a exigência de que na base de todo altar deveria existir uma relíquia de santo para este ter validade canônica (RODRIGO, 1988).

Para além dos usos econômicos e políticos que a transferência de relíquias foi adquirindo com o tempo, especificamente durante a Antiguidade Tardia e o início do período medieval, essa foi uma decisão que objetivava deslocar os cultos dos cemitérios para as igrejas, ampliando, dessa maneira, o controle eclesiástico e a intensidade das mediações sobre as devoções. No entanto, mesmo fragmentando os corpos e deslocando-os para dentro dos templos, as práticas devocionais nos cemitérios nunca esmoreceram. Estes continuavam a desempenhar a função de nascedouros das mais variadas devoções (a maior parte, “não canonizável” oficialmente).

A condição do Cemitério Padre Rodolfo Komorek não é diferente. Ele centraliza, de certa forma, as práticas devocionais na cidade. Mesmo não sendo o maior, é o mais antigo ainda em funcionamento, tendo sido inaugurado no final do século XIX. Ele está localizado bem no centro comercial de São José dos Campos, região, portanto, de confluências de linhas de ônibus, de fluxo de pessoas a pé ou de carro.

Existem quatro entradas, mas somente a principal, localizada na Avenida Francisco Rafael, uma das principais e mais movimentadas da região central, é aberta para o público. Entrando por ela, antes de passarmos para as quadras com os túmulos, temos as salas da administração e dos velórios, os banheiros e o almoxarifado, distribuídos nos dois lados, próximos ao muro. No meio, como continuação da via de entrada, existe um caminho pavimentado que corta toda a extensão do cemitério, sendo interrompido apenas por dois cruzeiros: o primeiro deles, também, com um velário em seu entorno.

Nesses dois cruzeiros, seguindo uma tradição católica, encontrei em muitas ocasiões imagens de santos quebradas deixadas ali. Ele também representa, evidentemente, a hegemonia simbólica cristã no lugar dedicado aos mortos, ainda que em algumas ocasiões, tenha encontrado elementos oriundos de tradições religiosas de outras matrizes, como velas coloridas, pipoca e bilhetes com mensagens espíritas.

Como pude constatar observando e conversando com frequentadores do cemitério, no cruzeiro são feitas principalmente orações aos mortos e às “almas benditas” da cidade. A matriz católica desse culto aos mortos, inclusive àqueles com algum carisma especial ou diferente, tem ampla correspondência com o próprio culto dos santos, como já enfatizaram alguns pesquisadores (CALAVIA SÁEZ, 1996; BROWN, 2002; BOESCH-GAJANO, 2011). Mais precisamente, o culto aos santos

nasce do culto aos cristãos ilustres, mortos com fama de serem santos, portadores de “algo mais”. O próprio Catecismo da Igreja Católica⁶ sustenta esse tipo de prática no seio da ortodoxia católica a partir da crença na “comunhão dos santos”, ou seja, de que todos os membros da Igreja, vivos e mortos, são apenas um em Cristo.

E no cemitério, dada a sua condição simbólica liminar entre dois mundos, mortos e vivos podem estreitar ligações. O cruzeiro, de certa forma, sintetiza (ou centraliza espacialmente) essa função comunicativa; daí, sua legitimidade para propiciar o contato entre ambos (SOARES, 2007).

Se entendido na chave explicativa de Calavia Sáez (1996, 2004), o cemitério seria um lugar privilegiado para observarmos como o mundo dos mortos, na sociedade brasileira, ancora sua legitimidade numa verdadeira “fenomenologia do Além”, nos termos do autor, muito mais do que em determinações ou explicações religiosas específicas. Em outros termos, no cemitério, a relação estabelecida com os mortos passa por outros registros de percepção e representação do mundo e da identidade individual e coletiva. Para o autor, a “cultura popular brasileira” elabora em seu imaginário, independentemente dos registros religiosos, alguns temas centrais do cristianismo. E esses temas são sintetizados num conjunto de histórias exemplares sobre o Brasil, a família e o sofrimento, formando uma “mitologia mínima” (CALAVIA SÁEZ, 2004). O cemitério consiste no lugar onde, por excelência, essa mitologia é representada e percebida.

O Cemitério Padre Rodolfo Komorek abriga ainda jazigos de famílias tradicionais e de personalidades de destaque da história da cidade (algumas delas também consideradas “almas benditas” ou “benfazejas”). Muitos dos nomes de ruas e avenidas de São José dos Campos podem ser encontrados nas lápides dos mausoléus e túmulos: Nelson D’Ávila (que foi o médico do pe. Rodolfo e que é citado inúmeras vezes em sua biografia), Ruy Dória, Jorge Zarur, Sebastião Humel e Paulo Becker. À

⁶ O “Catecismo da Igreja Católica” é uma exposição didática dos elementos da doutrina religiosa e da fé católica. Em 2005, o papa Bento XVI publicou o “Compêndio do Catecismo da Igreja Católica” organizado em perguntas e respostas para facilitar a leitura. Ele está disponível em português no *site* do Vaticano: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html

exceção dos dois últimos, todos os outros foram médicos sanitaristas que atuaram na fase sanatorial da cidade.

Continuando a caminhada, cerca de 20 metros à frente do primeiro cruzeiro, ao longo dessa via principal, existe outro, de menores proporções e cercado por um grande velário, que, juntamente com os outros espalhados estrategicamente por toda a extensão do cemitério, são os únicos lugares onde as velas são mantidas pela administração. Em todos os outros pontos, nos quais as pessoas também as acendem (em cima de alguns jazigos, no chão, ao longo dos caminhos pavimentados), logo que notadas, são retiradas pelos funcionários. A justificativa é manter a limpeza e evitar possíveis acidentes.

O ato de acender velas para os mortos é comum em várias tradições religiosas. Como argumenta Vilhena (2004), é em nome das almas, muito mais do que das filiações institucionais, que praticantes de diversas religiões acendem velas nos cemitérios. Há consenso sobre a função da vela no campo religioso brasileiro: a sua chama ajuda os mortos e ilumina o caminho deles. As velas são também usadas nos próprios ritos de devoção aos santos, seja como uma materialização do acordo proposto pelo devoto (uma promessa), seja como agradecimento por uma graça alcançada (ou seja, como um ex-voto⁷).

Continuando pela via principal do cemitério, temos, nos dois lados, as quadras com os túmulos. Muitos dos que ficam à margem desse caminho central são das citadas “celebridades” da cidade. Quando chegamos ao meio do terreno, o lugar do cruzeiro, encontramos um cruzamento de caminhos, sendo que o da esquerda conduz a mais quadras e o da direita ao Horto da Paz, que é separado do resto do cemitério por um muro bem baixo.

Originalmente, o Horto da Paz era o cemitério da Irmandade do Santíssimo Sacramento e até hoje é o lugar onde estão localizados os mausoléus das congregações religiosas presentes em São José dos Campos. Bem por isso, esse pedaço é administrado ainda hoje pela mitra diocesana, e não pela prefeitura. Esses mausoléus são cuidados

⁷ Ex-voto é um objeto dedicado ao santo como agradecimento por uma graça alcançada. Os ex-votos podem ser várias coisas; por exemplo, partes do corpo feitas de cera (em geral, a parte do corpo que estava doente antes da intervenção do santo), bilhetes, flores, crucifixos, velas, fotos etc. Os ex-votos são entendidos como a materialização mais consistente das devoções.

pelos membros das respectivas congregações. Ao longo do período de trabalho de campo, encontrei, por várias vezes, freiras (e alguns padres em menor frequência) da cidade limpando os jazigos e trocando as flores colocadas por lá.

Numa das extremidades do Horto da Paz, está a capela onde uma vez por mês é celebrada uma missa em nome dos falecidos. O prédio é simples e de médio porte. Em seu interior, há um pequeno altar com Jesus crucificado entre uma imagem de Nossa Senhora e outra de São José (que obviamente, é o padroeiro da cidade). Nessa capela, também se encontram grupos de oração que rezam todas as segundas-feiras, principalmente grupos de devotos do pe. Rodolfo.

Do lado esquerdo da capela, bem próximo à sua porta, existe um jazigo com três padres diocesanos (ou seja, que não pertencem a nenhuma congregação religiosa) enterrados: pe. Wagner Rodolfo da Silva, pe. Jonas Trevisan e pe. Luiz Albino Bertollotti. Nesse jazigo, que ostenta uma grande lápide com uma cruz, estão fixadas muitas placas agradecendo graças alcançadas por intermédio do pe. Wagner.

É interessante notar que, de 2005 até 2013, a devoção ao pe. Wagner ganhou novas dimensões. Mesmo ainda não sendo o túmulo mais visitado, nesse intervalo de quase dez anos, houve aumento exponencial das placas de agradecimento fixadas tanto na lápide quanto no corpo do jazigo. De pouco mais de dez placas encontradas em 2005, o número aumentou para mais de 200 (como é possível ver na foto abaixo).



Continuando ainda dentro do Horto da Paz, bem à frente da porta principal da capela, existe um caminho com calçamento, tendo jazigos nos seus dois lados, que segue até uma das entradas desse “cemitério dentro do cemitério”. Os mausoléus das congregações religiosas presentes na cidade ficam dispostos ao longo desse caminho. O primeiro, na margem direita, é o mausoléu das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada.

No centro, fica o antigo túmulo da fundadora dessa congregação, a já citada madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico. Ela ficou sepultada nesse local de 1972, ano de sua morte, até 2005, ano em que seus restos mortais foram exumados, como parte do processo de canonização, e levados para a sede da congregação na cidade. Em torno de seu antigo túmulo, que também recebe grande volume de visitas, estão distribuídos os outros jazigos.

O mausoléu está sempre bem cuidado, às vezes com flores colocadas entre os túmulos, mas não possui placas de agradecimento fixadas nele, pois há pouco espaço, já que ele não é uma construção de alvenaria, e sim um grande retângulo delimitado no chão, onde estão alojados os jazigos. Existem, no entanto, uma pequena placa, colocada pela própria congregação com as datas de nascimento e morte de todas as pessoas enterradas ali, e outra, em destaque, colocada logo após a exumação ocorrida em 2005, explicando que os restos mortais da madre foram transferidos para a sede da congregação. Há também um convite aos devotos para que visitem o túmulo atual.



Mais adiante, também à direita do caminho, está o mausoléu salesiano com seis grandes jazigos e uma placa com a lista de todos sepultados ali. São mais de 30 padres, dentre eles Rodolfo Komorek. A maioria morreu entre as décadas de 1930 e 1940, provavelmente vitimados pela tuberculose. Os salesianos mantinham, desde o início da década de 1920, uma casa de repouso na cidade, especialmente para receber os padres da congregação que adoeciam (AZZI, 2003).

Durante o dia todo, há movimentação de pessoas no local, em geral, para fazer orações rápidas, deixar bilhetes com pedidos de graças, rezar o terço, colocar flores e acender velas. Um prática bastante corriqueira é tocar naquele que foi o túmulo do pe. Rodolfo e depois se benzer com o sinal da cruz. Essa é uma clara representação de que o poder e a presença do santo se transferem para lugares e objetos ligados a ele.

Existem poucas placas de agradecimento fixadas no túmulo. Os salesianos passaram a permiti-las somente em 2012. Outros tipos de ex-votos, que às vezes são deixados no local, são levados e colocados na Casa das Relíquias, sobre a qual falarei mais à frente. À semelhança do mausoléu das Pequenas Missionárias, existe uma placa fixada no túmulo do pe. Rodolfo com sua foto e uma legenda explicando que ali ele ficou enterrado até 1996 e que agora seus restos mortais repousam na Casa das Relíquias. Há ainda um convite para que ela seja visitada, bem como seu endereço.



Nessa mesma quadra, estão os outros quatro mausolésus de religiosos da cidade: Ordem dos Servos de Maria, Irmãs Franciscanas do Sagrado Coração de Jesus, Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora (ramo feminino dos salesianos) e um último da diocese da cidade, com apenas dois padres enterrados. Mas esses últimos quase não recebem visitas, a não ser dos membros das respectivas congregações ou demais religiosos da cidade.

A outra devoção ocorre fora do Horto da Paz. O túmulo do Desconhecido fica alojado na última quadra do Cemitério Padre Rodolfo Komorek, bem ao fundo, num dos cantos junto ao muro. Na imagem abaixo, temos um mapa do cemitério que possibilita a visualização da disposição espacial de todos os *locus* devocionais do lugar.



Isolado no canto superior esquerdo, o túmulo do Desconhecido, até 2007, estava localizado numa parte de difícil acesso, pois ficava rodeado por outras sepulturas. Muitos devotos contam que para fazer suas orações, precisavam ficar entre os túmulos, sem conforto nenhum e às vezes, até em fila, devido à falta de espaço. Agora, o túmulo foi mudado para mais perto do muro com a finalidade de facilitar o acesso das pessoas. Isso é certamente mais uma evidência da grande movimentação que existe no local.

O túmulo, feito em 2007, é simples. Possui uma cruz, na qual foi mantida uma suposta imagem do santo, um desenho de um homem negro que já estava no jazigo antigo. Como é possível perceber vendo as imagens abaixo, o que chama atenção é a grande quantidade de placas de agradecimento fixadas ali e de terços pendurados na cruz. Também, encontrei, em várias ocasiões, bilhetes com pedidos de graças.



Como não existe ninguém oficialmente responsável pelo cuidado com o jazigo, devotos fazem esse trabalho. Também, aqui, reside a explicação da permissão para se fixarem placas de agradecimento no local (ao contrário do que acontecia no túmulo do pe. Rodolfo e do que acontece no da madre Maria Teresa).

Entre práticas devocionais e serviços religiosos: a Casa das Relíquias e o quarto

Se o cemitério é o espaço onde o controle eclesial sobre a prática devocional é mais difuso, graças à sua característica ortoprática, na Casa das Relíquias (e, conseqüentemente, também na paróquia Sagrada Família), esse controle é intenso e focado. Sendo também um templo religioso, nesse espaço, pe. Rodolfo divide a atenção com outros santos católicos. São João Bosco, o fundador da Congregação Salesiana, é o principal. Sua imagem está presente em vários lugares da paróquia, começando pelo grande busto colocado no jardim, bem à frente da secretaria paroquial. No templo principal, há também uma imagem dele, de grandes dimensões, colocada ao lado de uma das portas.

Para além das imagens, São João Bosco também é o santo que está mais presente no discurso cotidiano dos salesianos. Tanto nas homilias dos padres Silvio e

André (os dois que mais frequentemente celebravam as missas das terças-feiras na Casa das Relíquias) quanto nas inúmeras conversas que tive com esses padres e principalmente com o ir. Alberto, seus exemplos ou ensinamentos eram sempre mencionados. O santo também foi bastante lembrado durante a entrevista que fiz com pe. Cameroni em Roma. Nessa ocasião, eu havia perguntado sobre os demais santos salesianos, pois desejava saber quem haviam sido e quais suas características mais gerais. O postulador respondeu que o trabalho da postulação se dedicava às causas de santos que apresentassem o “carisma salesiano” proposto por Dom Bosco. Esse carisma se resumiria numa maneira de ser, numa forma de se viver a espiritualidade católica, que Dom Bosco havia proposto com a criação de sua congregação.

Nossa Senhora Auxiliadora, uma das principais devoções dos salesianos, também é muito lembrada tanto no discurso dos devotos que frequentam a paróquia e a Casa das Relíquias quanto nas imagens presentes no lugar (no templo principal, na secretaria, na sala do ir. Alberto, na própria Casa das Relíquias). Ela também é figura presente ao longo de toda a biografia do pe. Rodolfo, pois uma de suas principais características era dar a bênção em nome dessa santa (várias curas que a biografia atribui ao pe. Rodolfo aconteceram depois de ele ter dado essa bênção específica).

Portanto, assim como na lógica das devoções não institucionais (que acontecem principalmente no cemitério), os santos católicos tecem ainda suas relações e dividem espaços físicos e simbólicos, inclusive via devoção dos fiéis, já que as devoções combinadas, ainda que não estimuladas, também estão presentes aqui.

Esse espaço possui ainda outras características que influenciam diretamente nos sentidos da prática devocional que ocorre ali. Como já foi dito, o prédio que abriga a Casa das Relíquias nos dias de hoje, originalmente, foi uma pequena igreja, e sua história se confunde com a da própria paróquia onde está localizada. Relembro, portanto, primeiro, alguns momentos importantes de sua constituição, para, depois, discutir suas particularidades devocionais.

A presença salesiana na cidade começou em 1921 com a instalação de uma casa de repouso e de tratamento para seus padres tuberculosos. Essa casa se localizava no centro da cidade, na avenida Francisco José Longo (atualmente, uma das vias principais da cidade, que liga o centro à zona norte), bem próxima à Santa Casa de

Misericórdia (local bastante importante na atuação do pe. Rodolfo em vida) (AZZI, 2003).

A primeira Casa das Relíquias (ou somente “Relicário”, como o espaço também é chamado) foi criada logo após a morte do pe. Rodolfo. Devido à grande popularidade do padre polonês, os salesianos transformaram a antiga casa que havia no terreno num pequeno museu contendo alguns objetos pessoais, como terços, livros, batinas, apetrechos usados nos rituais litúrgicos etc.

Riolando Azzi, agora não como referência bibliográfica, mas como entrevistado desta pesquisa, conta que, em 1968, no mês de maio, pouco tempo antes do encerramento da primeira fase do processo de beatificação e canonização, houve a aprovação canônica para uma nova paróquia na cidade. Esta foi entregue pelo bispo diocesano aos cuidados dos padres da Congregação Salesiana. No dia 17 de novembro desse mesmo ano, o padre Gutemberg dos Reis, o primeiro pároco, deu início aos trabalhos da paróquia Sagrada Família, como passou a ser conhecida.

Com isso, os padres salesianos de São José dos Campos se mudaram da antiga casa de tratamento para a nova paróquia, que passou a ser também a sede da congregação na cidade. A antiga propriedade, onde vivera pe. Rodolfo e os demais salesianos, foi vendida (contra a vontade de Riolando, segundo seu próprio relato). Lá, atualmente, funciona um banco.

Nesse novo endereço, a Casa das Relíquias ocupou uma sala contígua ao templo. Nos anos 1970, os salesianos ampliaram as instalações, construindo no mesmo terreno, ao lado da original, uma nova igreja. O novo prédio, além da grande nave central, continha ainda salas para confissão, um pequeno auditório, aposentos para os padres, secretaria paroquial e demais cômodos usados em projetos sociais e por grupos ligados à congregação e à paróquia. Com esse novo arranjo, a Casa das Relíquias foi montada no prédio que abrigava o templo original. Padre Rodolfo e seus devotos ganharam muito mais espaço.

Em 1996, com a aprovação de sua heroicidade no cumprimento das virtudes cristãs, pe. Rodolfo foi elevado pelo Vaticano à categoria de “venerável”. Como continuidade processual desse reconhecimento eclesiástico, sob a determinação do então bispo diocesano, dom Nelson Westrup, e sob os olhares atentos dos salesianos, os restos

mortais do pe. Rodolfo foram exumados do cemitério e transferidos para a Casa das Relíquias.

A nova urna funerária, que abrigou a ossada, foi enterrada embaixo do altar. A disposição do espaço ficou da seguinte maneira: ao fundo, o altar com uma imagem grande de Jesus crucificado, tendo do seu lado direito São José e do esquerdo Nossa Senhora. Nas paredes laterais do templo, foram expostos os objetos do pe. Rodolfo. Do lado direito de quem entra, foram colocados alguns armários de vidro com diversas batinas e objetos litúrgicos que foram do pe. Rodolfo. Na parede do lado esquerdo, foram expostas fotos do padre e dos lugares onde viveu. Nessa mesma parede, já em um período posterior, foi colocado também um grande painel com fotos de pessoas que receberam graças do pe. Rodolfo. Na entrada do templo, do lado esquerdo, foi instalada uma banca para a venda de artigos religiosos: terços, velas e algumas publicações salesianas⁸, quase todas referentes ao pe. Rodolfo.

Com a presença do santo, a Casa das Relíquias virou mais do que um museu, pois ela adquiriu legitimidade como espaço devocional. Portanto, a partir dessa nova configuração, a Casa das Relíquias passou a dividir o protagonismo espacial da devoção com o cemitério.

Passado pouco mais de dez anos da exumação e da transladação das *reliquias*, a paróquia Sagrada Família, sob a liderança do então pároco pe. Reinaldo Barbosa de Oliveira, iniciou uma campanha para pedir doações aos paroquianos com o intuito de levantar verba para a construção de um centro pastoral da congregação na cidade. Feito de forma lenta, conforme o dinheiro chegava (e sobrava), o empreendimento foi ganhando corpo. No início de 2012, foi inaugurado o “Centro Pastoral, Catequético e Cultural Pe. Rodolfo Komorek” no mesmo terreno da paróquia Sagrada Família.

⁸ Além das duas biografias do pe. Rodolfo, a principal escrita por Riolando Azzi (1981) e outra escrita pelo pe. Fausto Santa Catarina (que foi reeditada em 2012), também podem ser encontradas a biografia do menino (e candidato a santo) Wanderley, que foi um dos alunos do Colégio de Lavrinhas, morto prematuramente em *odor de santidade* (de autoria do pe. Antônio Corso, antigo postulador da causa de Rodolfo) e o livro *Príncipe e Pobre na casa de Dom Bosco*, que articula aspectos da obra de Dom Bosco com trechos das biografias do próprio pe. Rodolfo e do nobre polonês Augusto Czartoryski, que se tornou sacerdote salesiano e morreu tuberculoso aos 34 anos.

Ele é um prédio moderno e de grandes proporções, independente das outras construções, com quatro pavimentos contendo salas de catequese, instalações sanitárias, um mezanino com capacidade para 300 pessoas e auditório. Conta ainda em sua estrutura com dois elevadores e rampas para os portadores de necessidades especiais.

Com pouco mais de dois anos de uso, esse prédio possibilitou aumento exponencial das atividades da paróquia. Segundo dados fornecidos pelos próprios salesianos, hoje em dia são mais de mil catequizandos que frequentam o local, além das várias pastorais que se valem também dessa estrutura para suas reuniões e atividades semanais. Nesse espaço, também, ocorrem sessões de estudos bíblicos e aulas de Teologia para leigos, tudo sempre ministrado por padres da paróquia ou por salesianos convidados de outros lugares.

Por fim, no início de 2013, a casa salesiana de São José dos Campos conseguiu, junto à Inspetoria Salesiana de São Paulo, uma parte da verba para empreender reformas gerais nos dois prédios mais antigos da paróquia: o templo principal (e suas construções adjacentes) e a Casa das Relíquias. A outra parte da verba foi conseguida em uma campanha elaborada pelo ir. Alberto e chamada “*O que move a Sagrada Família é você*”. Sobre essa campanha, voltarei a falar mais à frente, pois, além das reformas gerais na paróquia, ela possibilitou também o início da reforma da Casa das Relíquias, empreendimento que até minha última ida a campo, no início de 2014, estava em andamento.

A Casa das Relíquias abre para visitação de segunda a sábado em horário comercial. Para seu funcionamento, ela conta com um corpo de 12 funcionárias voluntárias leigas, que são as responsáveis pela abertura e limpeza do prédio, e pela organiza o dos grupos de ora o e dos ofícios litúrgicos que ali acontecem. Todas elas são devotas do pe. Rodolfo e disseram que começaram a trabalhar ali em gratidão por graças alcançadas por intercessão dele.

Durante toda a semana, existe moviment o de devotos no local. Mas diferentemente do cemitério, onde o maior fluxo de visita o ocorre na segunda-feira, na Casa das Relíquias o dia principal   a terça. Nesse dia, na parte da tarde,   celebrada uma missa (que também   transmitida pela Rádio Can o Nova) em prol da beatifica o e canoniza o do pe. Rodolfo.

Após a missa, um grupo de oração, vinculado ao movimento mariano da paróquia, se reúne para a reza do terço. No dia 11 de cada mês (dia em que pe. Rodolfo faleceu), um grupo de jovens da paróquia organizava o “*Boto Fé no Padre Rodolfo*”, evento em que rezam o terço e meditam sobre os exemplos de vida do santo. Atualmente, esse evento não mantém mais a periodicidade mensal. Há também espaço para depoimentos e testemunhos de graças alcançadas, da mesma maneira que o grupo de dona Zenaide e alguns outros fazem no cemitério.

Em geral, a prática ritual individual no local consiste em tocar o altar/túmulo, benzer-se e sentar-se ou ajoelhar-se para rezar na frente do altar. Do lado esquerdo do prédio, existe também um velário, sempre cheio. As velas, como dito, são vendidas ali mesmo.

Muitos devotos que se dirigem à Casa das Relíquias para prestar sua devoção ao pe. Rodolfo, em geral, aproveitam para se confessar ou se aconselhar com um dos padres de plantão. Às vezes, o número de fiéis é tão grande que acaba gerando filas no lugar.

Conversando com as pessoas no local, percebi que a Casa das Relíquias era frequentada principalmente por paroquianos da Sagrada Família, cuja maioria é composta por pessoas que residem no entorno da Igreja ou nas regiões próximas a esta. Essa paróquia está localizada num bairro antigo e de classe média alta da cidade, chamado “Esplanada”. Existem algumas linhas de ônibus que passam próximas ao local, mas estas são bem menos numerosas do que aquelas que atendem ao centro, região onde se localiza o cemitério. É possível verificar que uma parte considerável das pessoas que vai à Casa das Relíquias o faz de carro (o estacionamento, de grandes proporções, está sempre com movimento).

Além da devoção ao pe. Rodolfo, muitos devotos confirmam aquilo que eu já havia observado frequentando o espaço: também vão à Casa das Relíquias para se confessar ou se aconselhar com os padres da paróquia. Devido a essa demanda, os salesianos sempre mantêm ao menos um padre de plantão no local.

Portanto, nesse espaço, há uma interessante síntese entre as intenções devocionais dos fiéis e o próprio funcionamento da paróquia, sendo a devoção ao pe. Rodolfo apenas mais uma variável religiosa administrada diretamente pelos

eclesiásticos. E essa variável teve pesos diferentes ao longo dos anos, já que a causa não foi prioridade para todos os padres que passaram pela paróquia.

Uma primeira informação que me ajudou a começar a prestar atenção nesse aspecto foi fornecida pelo próprio ir. Alberto ao comentar sobre a morte do antigo responsável pelo processo canônico de pe. Rodolfo, pe. Antonio Corso. Segundo Alberto, depois que pe. Corso morreu, foi encontrado em seu quarto mais de dez mil reais coletados como contribuição de paroquianos para a causa. Corso “escondia” esse dinheiro, pois acreditava que, se ele entrasse nos balanços financeiros da paróquia, acabaria tendo outro destino, já que a causa do pe. Rodolfo não era uma prioridade para todos, principalmente para os padres mais jovens. Estes, segundo Alberto, preferiam investir o dinheiro em atividades que julgassem mais úteis para a congregação e para a comunidade de paroquianos, como projetos sociais, evangelizadores e pedagógicos. Alguns, de maneira indireta (outros nem tanto), colocavam em questão a eficácia do modelo de santidade que pe. Rodolfo representava (e representa).

Eu mesmo percebi isso em uma das entrevistas que fiz com um padre que residiu por dez anos na paróquia. Padre André disse que achava uma perda de tempo e dinheiro investir numa causa sem muito futuro. Para ele, o pe. Rodolfo, ainda que santo, não atraía e inspirava a juventude (foco principal das atividades evangelizadoras dos salesianos), por isso sua causa não deveria ser prioridade. Questiona-se a eficácia representativa do modelo proposto, mas não se questiona sua santidade propriamente dita.

O próprio ir. Alberto alegou que, às vezes, nas reuniões sobre as finanças da paróquia, entra em desacordo com alguém (um dos padres, em geral) por causa do processo canônico do pe. Rodolfo. Disse ele que os leigos que trabalham lá só escutam os padres e que estes, assim como na época de pe. Corso (que era uma exceção), possuem outras prioridades para o uso do dinheiro.

Foi por causa dessas questões que ir. Alberto resolveu preparar uma série de ações no final de 2012 e começo de 2013 para garantir uma arrecadação mínima de dinheiro para a causa (já que esta ganhara novo fôlego após o comunicado de Roma pedindo para que os envolvidos com ela no Brasil não esmorecessem). A principal dentre essas ações foi começar a delimitar melhor a fonte de renda para a causa (ou seja, os assuntos referentes à divulgação e administração da devoção ao pe. Rodolfo). Isso

vai desde a reserva de duas urnas colocadas no templo principal da paróquia com uma legenda grande dizendo que as doações colocadas ali são exclusivamente para a causa canônica do pe. Rodolfo, até a abertura de uma conta bancária independente da conta da paróquia.

Com a nomeação de ir. Alberto como secretário da causa e de dom Hilário Mozer como responsável por ela no Brasil⁹, aumentou o protagonismo do pe. Rodolfo nos assuntos internos da paróquia Sagrada Família. Com isso, passou-se a cogitar a reformulação do espaço físico dedicado a ele. Nesse momento, entra em cena a citada campanha organizada por Alberto sob os auspícios de Hilário Mozer, “*O que move a Sagrada Família é você*”, pois parte substancial do dinheiro levantado junto aos fiéis foi dedicada à reforma da Casa das Relíquias.

A obra, que teve início no final de 2013, tinha um prazo curto para ser terminada, mas alguns percalços ocorreram e ela ainda está inconclusa. Por isso, desde essa data, o prédio permanece fechado para a visita dos fiéis e os ofícios que lá aconteciam nas terças-feiras (em especial, a missa pela beatificação e canonização do pe. Rodolfo) passaram para o templo principal. Além da falta de dinheiro, a diocese de São José dos Campos ficou por quase seis meses, de novembro de 2013 até maio de 2014, sem bispo. Esse fato impôs uma pausa nas reformas da Casa das Relíquias, já que, pela lei canônica, sem a presença de um bispo titular, a exumação de um servo de Deus não pode ser feita. No caso da reforma planejada pelos salesianos, pe. Rodolfo seria exumado e transferido para outro ponto dentro do mesmo espaço.

⁹ Em muitas ocasiões, ir. Alberto e demais funcionários da paróquia se referiram a dom Hilário como “vice-postulador” da causa. No entanto, numa longa conversa que tive com ele em dezembro de 2011, dom Hilário me explicou que essa terminologia só é corretamente aplicada quando a etapa romana do processo está em andamento. Tecnicamente, no momento, não há processo canônico do pe. Rodolfo, pois o primeiro processo, conhecido como “*super virtutibus*”, que visa a analisar e confirmar (ou não) o cumprimento heroico das virtudes cristãs do candidato, já está concluído (como foi dito, em 1996, pe. Rodolfo foi declarado venerável pela Santa Sé). Dom Hilário se tornará vice-postulador caso for aberto um novo processo, dessa vez para a verificação da autenticidade de um suposto milagre. Por essa questão, ele me disse que ele é apenas o responsável pela administração da devoção já existente ao pe. Rodolfo e não o “vice-postulador” do processo. Sobre essas terminologias e as dinâmicas às quais se referem, dedicarei um capítulo inteiro à frente.

Pouco mais de um ano antes do início da fatídica reforma (e dos problemas que ela gerou), como mais uma iniciativa de divulgar a causa do pe. Rodolfo, ir. Alberto e dom Hilário começaram a trabalhar na criação de um outro espaço devocional na cidade dedicado ao pe. Rodolfo: o quarto onde ele faleceu.

Como já indiquei aqui, esse quarto se localiza num dos prédios do complexo que hoje é tombado pelo Departamento de Patrimônio Histórico da cidade e que foi o principal sanatório de São José dos Campos, o Vicentina Aranha¹⁰. Atualmente, esse local é um parque público, com uma grande área verde e uma pista para caminhadas. A prefeitura da cidade também vem usando o lugar para atividades lúdicas, como apresentações de música e teatro e oficinas culturais.

No mesmo terreno, bem ao lado do prédio onde está localizado o quarto, existe uma capela que foi recentemente reformada e que é um dos pontos mais presentes na hagiografia de Rodolfo. Este, sempre que ia visitar os doentes do local (ou mesmo nas vezes quando também ficou internado ali), rezava e celebrava missas nessa capela.

Foi nesse lugar que, em 11 de dezembro de 2012, no dia em que se comemoravam os 65 anos de falecimento do pe. Rodolfo, foi celebrada por dom Hilário a missa de inauguração do quarto. Essa cerimônia contou ainda com a presença de ir. Alberto e do pe. Antônio Galhardo, que esteve presente como notário na exumação dos restos mortais do pe. Rodolfo em 1996.

Numa cerimônia rápida, contando com pouco mais de 40 minutos, dom Hilário, mais do que falar sobre a biografia de Rodolfo, explicou qual era a atual condição da causa canônica. Num discurso simples e didático, explicou o que é um processo canônico, quais suas etapas e em qual delas o processo do pe. Rodolfo se encontrava. Enfatizou também que todos ali presentes (cerca de 60 pessoas) poderiam (e deveriam) contribuir para o andamento da causa rezando e fazendo pedidos de graças e milagres ao pe. Rodolfo. E em caso de serem atendidos, deveriam procurar a secretaria da causa para fazer o relato.

¹⁰ Segundo dados apresentados por Zanetti, Papali e Olmo, o Vicentina Aranha foi preservado em 1996 pela Lei Municipal nº4.928/96 e, em 2003, tombado pelo Condephaat (2008. p. 195).

Agradeceu também à nova equipe formada por ir. Alberto e alguns outros leigos (dentre eles, um grupo de jovens que vem cuidado da divulgação do pe. Rodolfo na internet¹¹, o mesmo que organiza o *Boto Fé no Padre Rodolfo*) e explicou que o quarto do pe. Rodolfo pode e deve ser um lugar para a prática devocional, já que ali ele havia vislumbrado e entrado no céu.

Após essa cerimônia, fui algumas vezes ao lugar e percebi que, em meio à agitação das muitas pessoas que usam o espaço para suas atividades físicas (em especial, no final da tarde), o quarto do pe. Rodolfo ficou um pouco esquecido. Até a última ida ao local, não encontrei nenhuma evidência clara de prática devocional, ao menos da forma como ocorre no cemitério e na Casa das Relíquias. Não há ex-votos, nem bilhetes com pedidos de graças. Até mesmo a movimentação de pessoas no local é rara (já que o quarto fica num local um pouco escondido, dentro de um prédio menor do complexo sanatorial).

O quarto fica aberto, mas como uma proteção para que não se entre nele. Além da cama, estão colocados alguns objetos pessoais do pe. Rodolfo e uma radiografia de seus pulmões doentes. Essa radiografia é considerada uma evidência importante de sua santidade, pois, segundo os salesianos da cidade, ela prova que, quando o santo chegou para se tratar, tinha apenas alguns meses de vida, tal já era o estado avançado da doença. Mas pe. Rodolfo sobreviveu por quase nove anos depois disso, fato que caracterizaria o seu primeiro milagre.

Ainda é um pouco cedo para apontarmos quais os motivos da falta de movimentação devocional nesse local. Na última conversa que tive com ir. Alberto, ele me disse que, pela atual situação de impossibilidade de se visitar o túmulo do pe. Rodolfo por causa da reforma da Casa das Relíquias, tem sugerido aos fiéis que o procuram que se dirijam ao quarto. Mas, mesmo assim, esse espaço ainda não ganhou popularidade e visibilidade como o cemitério e a Casa das Relíquias.

¹¹ O blog é o seguinte: <http://padrerodolfokomorek.blogspot.com.br/>

Devoção e Territorialidades

Após a apresentação desses três pontos onde ocorre a devoção ao pe. Rodolfo em São José dos Campos, temos alguns elementos para pensarmos como a devoção se organiza espacialmente na cidade. Como dito anteriormente, a diferença mais evidente diz respeito especificamente à intensidade da mediação eclesial sobre a prática devocional em cada um desses lugares. Um fator importante para corroborar isso é que, salvo o túmulo no cemitério, tanto a Casa das Relíquias quanto o quarto são espaços construídos a partir de intervenções diretas (e estratégicas) da hierarquia eclesial.

No cemitério, os santos estão em diálogo com outras entidades: os mortos, as almas benfazejas, os deuses, os espíritos etc. Como vimos, esse fato é orquestrado pela própria natureza ortoprática do lugar, que se constituiria em sua capacidade de compatibilizar crenças e ritos. Dessa forma, o cemitério torna-se o espaço onde a autonomia devocional atinge sua maior expressão e o lugar onde o mundo dos mortos, como argumentou Calavia Sáez (1996), melhor se configura como um dado histórico e experiencial da sociedade brasileira, e não simplesmente como um domínio específico de uma teologia ou sistema religioso. Nesse sentido, acompanhando a prática devocional no local, é possível postular que o cemitério é também o lugar onde a relação com o santo acontece de maneira mais intimista e pessoal.

Diferentemente na Casa das Relíquias, ainda que esta seja a atual “morada do santo”, a prática devocional passa por diversos filtros. O próprio fato de ser um templo religioso inserido numa paróquia, ou seja, uma comunidade religiosa específica, com uma espacialidade definida, limita a ação isolada da devoção. O devoto, nesse espaço, nunca está sozinho, pois sempre há ali um representante do clero pronto a orientar e ministrar os serviços religiosos. E a prática devocional também não é absoluta, já que os frequentadores da paróquia não vão lá somente por causa do pe. Rodolfo.

Vale lembrar que o pe. Rodolfo também não está sozinho na Casa das Relíquias, pois ali ele divide o espaço com outros santos (ou postulantes à santidade), principalmente salesianos ou que possuam algum vínculo mais forte com essa congregação (no caso de Nossa Senhora Auxiliadora, por exemplo).

Outro ponto de comparação entre os dois espaços diz respeito à forma como o discurso hagiográfico sobre o pe. Rodolfo se apresenta e se constitui em cada um deles. No cemitério, a hagiografia do santo se apresenta (ortopraticamente) mais aberta, pois ela se alimenta das experiências dos devotos com o santo. E como essa experiência está mais distante da mediação eclesiástica, elementos estruturais do discurso hagiográfico, como os topos narrativos consagrados desse gênero (DE CERTEAU, 1982), são ressignificados no contato com as mitologias locais.

Na Casa das Relíquias, o discurso sobre o santo tem a preocupação maior de relatar apenas aquilo que está “comprovado” pela biografia oficial e colocar em tensão sua trajetória pessoal com as vidas de outros santos. Em geral, a referência é sempre um santo salesiano (canonizado ou em vias de). As mediações aqui são discursivas e também práticas. Na Casa das Relíquias e na paróquia Sagrada Família como um todo, Rodolfo é constantemente associado, por exemplo, a São João Bosco devido à *identidade salesiana* de ambos, a São Luís Gonzaga por causa da castidade heroica e a São Maximilian Kolbe devido à extrema entrega ao próximo que os dois praticaram.

Há também certa atitude didática nesse espaço. Nas missas de terça-feira, sempre se reza no final, antes da bênção, a oração (com aprovação canônica) dedicada à glorificação de Rodolfo aos altares. Após a oração, é enfatizado pelo celebrante a condição de “*venerável*” de Rodolfo, indicando que ele ainda não é santo. Estimula-se a devoção, pois somente assim há possibilidade de ocorrer um milagre, mas ensina-se como essa devoção deve ser feita de maneira teologicamente correta.

A presença dos restos mortais de Rodolfo na Casa das Relíquias é um elemento importante não só para legitimar ainda mais o lugar como um espaço devocional (pensando em termos ritualísticos), mas também para manter sobre certo controle a memória hagiográfica sobre ele. Como afirmou Cunha (1996), a relíquia do santo transporta elementos de um dado mundo, o sistema devocional católico aqui neste caso, para outro, carente da mensagem cristã. As relíquias fundam a devoção e centralizam a prática ritual.

Em suma, no cemitério, a prática devocional é mais criativa por estar mais livre das imposições eclesiásticas. Ela transita entre candidatos à santidade, “santos” e almas benditas. Já na Casa das Relíquias, essas imposições e orientações estão presentes em diferentes instâncias: nas conversas com os padres, em suas homilias, nos

ensinamentos catequéticos, nos eventos e programas sociais da paróquia e, principalmente, na existência de um processo canônico.

A Casa das Relíquias apresenta ainda mais uma característica definidora da prática devocional que ocorre ali. Além de um templo religioso e da morada do santo, ela também é o espaço onde se funda e mantém sua memória biográfica e hagiográfica. Além das *reliquias*, estão presentes no local os documentos do processo canônico e os objetos pessoais de Rodolfo (estes, expostos para o público). Há, portanto, na Casa das Relíquias um duplo movimento em torno da devoção e da causa do pe. Rodolfo: por um lado, existem as relíquias, expostas para a prática devocional dos fiéis, e por outro, os documentos do processo, guardados no arquivo, cujo acesso não é aberto a todos. O primeiro grupo de objetos pode e deve ser mostrado como maneira de alimentar a fama de santidade e manter a memória hagiográfica do santo viva na comunidade; já o segundo grupo de objetos deve ser guardado, pois faz parte do segredo das vias teológicas institucionais. As fotos abaixo são de algumas das relíquias presentes no local (o confessionário construído pelo próprio pe. Rodolfo e uma de suas batinas)



A presença desses elementos não só ajuda a manter a memória sobre o santo, da mesma maneira que um museu o faz, mas a reinventa também a partir do momento em que a coloca em relação com outras hagiografias. Essa associação cria o sentido universal da santidade católica, ainda que sejam colocadas em tensão (ou relação) vidas de santos muito diferentes ou de contextos históricos e sociais diversos.

Nesse sentido, o quarto, ainda que sua função de espaço devocional não tenha se desenvolvido (ao menos por enquanto), funciona como uma extensão da Casa das Relíquias. Enquanto o cemitério é a zona liminar entre o mundo dos vivos e o dos

mortos, o quarto do pe. Rodolfo funciona no imaginário devocional como a zona liminar entre o mundo dos vivos e o céu (do pe. Rodolfo, mas que pode ser de todos, como bem disse dom Hilário Mozer), entre a condição de pecador e a de santo.

Devoção como Relação

Entendendo como a prática devocional se organiza nos espaços dedicados a ela na cidade, vejamos agora quais são seus sentidos para os fiéis e suas diferentes modalidades. Para isso, volto ao cemitério.

Em inúmeras ocasiões, encontrei bilhetes nos túmulos do pe. Rodolfo e do Desconhecido contendo pedidos de graças aos dois santos ao mesmo tempo. Questionei aos devotos sobre a prática desta devoção “combinada”. Quase como uma regra, as pessoas diziam praticá-la como um “reforço” do pedido. As combinações são as mais variadas. Na grande maioria desses casos, o pedido é feito ao santo de devoção (no caso, o pe. Rodolfo ou o Desconhecido) e também à Nossa Senhora (Aparecida, das Dores, Auxiliadora), a São José (padroeiro da cidade e dos trabalhadores) e a São Judas e Santo Antônio (para citar apenas os mais comuns). No entanto, em alguns casos mais esporádicos, pedia-se a mesma graça ao pe. Rodolfo e ao Desconhecido.

Uma placa representativa dessa modalidade devocional também foi encontrada no jazigo do pe. Wagner. A plaquinha agradece o pe. Wagner e o pe. Rodolfo por uma graça alcançada.

Esse tipo de devoção não é estimulada pelo clero quando os envolvidos (ou ao menos um deles) possuem processos canônicos tramitando, mas isso não por um suposto “erro teológico”, como bem me explicou Alberto Gobbo, mas pelo fato de que, se o milagre acontecer, não é possível verificar quem foi o autor dele. Numa análise de milagre durante um processo de canonização, esse é um motivo suficiente para descartar o caso em questão. No entanto, mesmo não tendo o respaldo eclesiástico, a devoção “combinda” é uma das configurações que o contato entre fiel e santo assume. Mas efetivamente, como definir ou enquadrar o tema mais geral da “devoção aos santos”? Qual o sentido desse tipo de contato e o que efetivamente consiste em “ser devoto”?

A literatura antropológica e historiográfica vem abordando, há pelo menos três décadas, o fenômeno devocional como uma forma de relação social. Isso não somente pelo fato de a devoção estruturar arranjos coletivos, mas também por pressupor o santo como um elemento ativo dessa relação (BROWN, 2002; CALAVIA SÁEZ, 1996, 2004; MENEZES, 2004[a]; BRAGA, 2008), que conversa, aconselha e ajuda nas horas difíceis.

Do ponto de vista das representações, o santo é aquele a quem é atribuída certa excepcionalidade (a santidade, propriamente dita) nos limites de um código religioso específico (neste caso, católico). Nesse sentido, podemos dizer que “ser devoto” é passar por este processo de atribuição de determinadas características religiosas a um “outro” especial. Mas é mais do que isso, pois esse processo ocorre a partir de uma identificação bastante pessoal estabelecida entre o devoto e o santo, como percebeu Renata Menezes (2004a, 2011b).

Nessa perspectiva, poderíamos postular que as relações com os santos são estruturadas num *continuum*, ou seja, pautadas pelas regras da socialidade e alteridade num movimento de caráter metonímico. Em outras palavras, a relação entre devoto e santo seria uma relação entre iguais; portanto, entre sujeitos.

Para Calavia Sáez (2004), esta relação entre o fiel e o santo, muito mais do que aquela estabelecida com o próprio Deus, é a relação padrão do cristianismo. Para o autor, ações como “criar”, “adorar” e “crer” são estabelecidas entre um sujeito (o fiel) e um objeto (Deus). Já no caso da relação com os santos, ela se desenvolve, ainda que de maneira hierarquizada, num contexto de proximidade e intimidade. Por causa dessa característica, a relação pode ser rompida ou substituída sem grandes alardes, algo que numa religião teísta, como é o cristianismo, jamais poderia acontecer entre o fiel e Deus.

Dessa maneira, tomando o santo também como sujeito da relação, a perspectiva de análise dos processos devocionais muda, pois estes passam a estar conectados num sistema de diferenças, ou seja, passam a fazer parte do sistema social. E isso ocorre também com outras entidades que povoam o imaginário devocional brasileiro (CALÁVIA SAEZ, 1996, 2004), pois o mundo das almas (ou dos mortos), como já foi indicado, é mais um dado estruturado na experiência histórica e cotidiana das pessoas do que nas rígidas formulações apresentadas pelas diversas teologias.

Por isso, entendendo que a relação santo-fiel acontece entre iguais, ela acaba se ancorando em formas de sentimentalismos. Em muitas ocasiões, ao entrevistar devotos do pe. Rodolfo (e também dos outros “santos” da cidade), quando estes contavam como tinham acontecido seus primeiros contatos com o santo em questão, ou sobre uma graça alcançada, um milagre recebido, chegavam às lágrimas.

Essa foi uma situação que Renata Menezes (2004)[a] também presenciou em seu trabalho de campo ao conversar com devotos de Santo Antônio no Rio de Janeiro. Esse fato possibilitou-lhe elencar os dois principais sentimentos presentes na relação com o santo: a confiança e a amizade. Eu incluiria também a gratidão.

Neste estudo, Menezes indica que esses sentimentos são frutos de diversos tipos de experiência com o santo: algumas pessoas herdaram a devoção de familiares, outras “experimentam” o santo por sugestão de alguém (em geral, um devoto ou mesmo um sacerdote) e outros ainda se identificam com o santo a partir de um processo de associação entre aspectos ou fatos da própria vida com elementos hagiográficos da vida do santo (sua profissão, o lugar que nasceu e/ou morreu etc.).

Conheci o pe. Rodolfo através da minha cunhada, que frequenta a missa lá na paróquia dele. Depois de um tempo rezando pra ele, consegui uma graça. Desde então, sou devota (Débora, 47 anos, professora).

Minha mãe sempre foi devota do pe. Rodolfo e eu conheci ele aqui na paróquia, quando fiz catecismo e crisma. Sempre rezo pra ele e peço ajuda quando preciso (Maria das Graças, 32 anos, auxiliar administrativa).

Já consegui muita graça com o pe. Rodolfo. Depois da primeira vez que rezei pra ele, pedindo para um irmão que estava em dificuldades financeiras arrumar um serviço e ele arrumou, virei devota (Rosa, 64 anos, aposentada).

As várias formas de “experienciar um santo” acabam gerando relações diversas, mas que têm sempre na amizade e na confiança (ou na fé) a sua tônica. Ainda que os católicos se dirijam aos santos de maneira qualificada em momentos extraordinários (uma doença grave, uma grande dificuldade financeira, a busca por um amor ou por um emprego), os santos estão presentes cotidianamente em suas vidas.

Do grupo de dona Zenaide, quase todos disseram que carregavam um santinho do pe. Rodolfo consigo ou que tinham um quadro com sua imagem em casa. Dona Zenaide possui uma relíquia do pe. Rodolfo da qual se orgulha muito: é um vidrinho, contendo um pouco da água, que foi usada para lavar os ossos do santo após a exumação. Outra pessoa do seu grupo, dona Maria da Glória, carrega sempre um terço, que foi abençoado numa missa dedicada à glorificação do pe. Rodolfo aos altares.

Mas mesmo quando os devotos não portam objetos que representem ou sintetizem a sua relação com os santos, estes continuam sempre presentes. Isso é percebido quando nos atentamos aos ritos de devoção propriamente ditos. Como bem mostrou Menezes (2004 [a]), há uma relação de proximidade no trato com os santos marcada por uma etiqueta específica.

Ainda que essa relação seja extremamente ritualizada, como ocorre tanto no cemitério quanto em outros espaços, as pessoas conversam com os santos, contam seus problemas e pedem conselhos e graças. O santo, por sua vez, responde de diferentes maneiras: realizando uma graça, dando proteção, mandando uma mensagem simbólica etc. A intimidade dessa comunicação depende do grau de devoção, do quanto cada pessoa se considera “devota” daquele determinado santo.

Portanto, “devoto” é uma categoria acionada pelos próprios católicos. Em tese, é possível ser católico sem ser devoto, ainda que isso seja raro. Não existe a categoria “devoto de Deus”, mas é comum encontrarmos entre católicos a afirmação de que se é “devoto do Sagrado Coração de Cristo” ou, ainda, “devoto da Eucaristia” (como era o caso do próprio pe. Rodolfo). A natureza dúbia do próprio Cristo (é Deus e também intermediador entre os homens e Deus) legitima, sob o ponto de vista da teologia, esse tipo de devoção.

Renata Menezes (2004[a]) argumenta que a categoria “devoto” possui também alguns “graus” de intensidade que, por sua vez, dependem da forma como foi iniciada a devoção e/ou dos frutos que ela rendeu (as graças e os milagres). Alguns de seus entrevistados alegaram serem “devotos fervorosos” de Santo Antônio. Essa terminologia também foi encontrada ao longo de todo o meu trabalho de campo.

Os “devotos fervorosos” (ou os “muito devotos”, como também apareceu no campo) do pe. Rodolfo se enquadram principalmente em dois tipos: aqueles que conheceram o santo em vida (menos numerosos e, obviamente, com idades mais avançadas) ou aqueles que conseguiram uma grande graça atribuída a ele. Muitos dos devotos que se consideram “fervorosos” frequentam a Casa das Relíquias e alguns deles demonstram essa devoção em “alto grau” trabalhando voluntariamente na paróquia Sagrada Família ou especificamente na Casa das Relíquias.

A senhora Nelly Cesco é uma dessas que se considera “fervorosa”. Meu primeiro contato com ela foi em 2003, quando elaborava o projeto de pesquisa para o mestrado. Foi ela quem intermediou o meu contato com o pe. Corso, pois, nessa época, trabalhava como coordenadora das voluntárias da Casa das Relíquias.

Nelly foi uma das pessoas que conheceu pe. Rodolfo ainda em vida. Conta ela que, quando criança, via-o passar sempre em frente à sua casa e que sua figura ascética a impressionava muito. Sua mãe contribuiu para o crescimento de seu imaginário, pois sempre dizia que aquele era o “padre santo” da cidade e que era com ele que preferia se confessar.

Trabalhando na Casa das Relíquias, Nelly acompanhou a exumação dos restos mortais do pe. Rodolfo em 1996 e ficou encarregada de escrever um dossiê daquele evento, que acabou sendo publicado pelos salesianos. É possível encontrar para a compra essa publicação na Casa das Relíquias até hoje. Nelly também escreveu uma biografia do pe. Rodolfo (que os salesianos pensam em publicar) e um poema enfatizando algumas de suas características, publicado no informativo da paróquia. Para Nelly, o pe. Rodolfo é um verdadeiro amigo, e o foi desde sempre. É para ele que ela conta suas angústias, pede conselhos e proteção diária para a família etc.

Dona Zenaide, que prefere rezar no cemitério, mas que esporadicamente vai à Casa das Relíquias (“quando dá tempo”, como ela bem diz), também se considera uma

grande devota do pe. Rodolfo. Assim como Nelly, ela confia plenamente em seu poder e discernimento:

Sempre que tenho um problema de saúde ou de família, eu conto para o pe. Rodolfo, peço conselhos, pra ele me ajudar... sou muito devota dele, mas também de outros santos... Santo Expedito, São Francisco, que é o padroeiro da igreja que eu vou na missa aqui do meu bairro” (Dona Zenaide, 70 anos, confeitadeira e aposentada).

Estratégias devocionais

Como foi dito, além do cemitério, a ritualística devocional da cidade pode ser observada em outros espaços, como a Casa das Relíquias, e de maneira mais tímida, também no quarto do pe. Rodolfo. No entanto, ainda que o sentido final da relação de devoção seja o mesmo e que também exista certa padronização das técnicas corporais de devoção nos ritos como demonstraram tantos estudos (CALAVIA SÁEZ, 1996; MENEZES, 2004[a]; MELLO, 2002), a prática devocional que ocorre no cemitério é menos suscetível ao controle eclesialístico do que aquela que acontece na Casa das Relíquias, por exemplo. E isso não só se evidencia na prática ritual, propriamente dita, mas também na forma de conceber os arranjos simbólicos com o mundo dos mortos e classificar as entidades cultuadas (santos, santos populares, almas benditas, espíritos etc.).

No Cemitério Padre Rodolfo Komorek, não é diferente. Com o tempo, constatei que lá existe um descompasso entre as orientações institucionais e a prática/crença de uma parte dos devotos do pe. Rodolfo. Numa conversa que tive com ir. Alberto no início de 2013, este me disse que não estimulava o culto feito no cemitério. Pedia aos fiéis que rezassem na Casa das Relíquias ou no quarto onde faleceu o pe. Rodolfo. Para ele, a devoção feita no cemitério pode até ser legítima, já que as almas possuem um lugar próprio no imaginário católico, mas está sujeita a influências externas; em específico, de outras religiões.

Depois dessa conversa, lembrei-me de uma entrevista que havia feito em 2005 com o já falecido pe. Antonio Corso, para quem não fazia muito sentido rezar ao pe. Rodolfo no cemitério, sendo que seus restos mortais (ou seja, suas relíquias, que sintetizam sua presença e seu poder) encontravam-se enterrados em outro lugar também com acesso aos devotos. Outro problema apontado pelo pe. Corso é que, no cemitério, as pessoas rezam como querem e pedem coisas aos santos que não deveriam pedir. Em sua opinião, muitos desses devotos concebem o santo como uma “varinha mágica” que resolve os problemas, mas se esquecem do lado espiritual, do exemplo de vida e de fé daquele santo.

Tentando entender todos os lados desse “impasse”, perguntei à dona Zenaide e também às pessoas de seu grupo por que elas preferiam rezar ao pe. Rodolfo no cemitério, sendo que havia outro lugar onde os próprios padres diziam ser mais apropriado para essa prática. Muito calmamente, dona Zenaide respondeu que, sendo muito humilde, o pe. Rodolfo pediu para ser enterrado num caixão de madeira, do mais barato e simples, pois “*desejava continuar humilde mesmo depois da morte*”. Com o tempo, esse caixão frágil se decompôs e alguns restos de ossos acabaram por se misturar com a terra. Portanto, na formulação de Zenaide, a presença e o poder do santo, a sua “*Virtus*”, nos termos de Vauchez (1989), ainda estavam presentes naquele lugar, materializados nas pequenas relíquias. A legitimação e a eficácia da prática devocional eram resolvidas, dessa forma, com uma referência à hagiografia de Rodolfo, especificamente ao seu senso de humildade extrema.

Durante a pesquisa de campo em 2011, voltei a questionar os devotos sobre o motivo de se praticar a devoção no cemitério. Nas respostas, mesmo sem o sofisticado arranjo simbólico de dona Zenaide, as pessoas diziam que consideravam que o santo estava presente tanto no cemitério quanto na Igreja. Muitos disseram que rezam ali pela praticidade que a localização central do cemitério proporciona:

Sempre venho aqui rezar... sempre que venho para o centro da cidade, né? Faço o que tenho que fazer na cidade e dou uma passada para agradecer ao pe. Rodolfo ou fazer uma oração. Às vezes, também vou lá na Igreja da Vila Ema [paróquia Sagrada

Família], *mas não sempre. É longe, né?* (Sueli, 59 anos, aposentada)

Venho sempre aqui rezar porque estou sempre aqui no centro da cidade... faço compras, vou ao banco, estas coisas, e aproveito para vir rezar para o pe. Rodolfo. Já consegui algumas graças com ele rezando aqui no cemitério (Maria do Carmo, 62 anos, aposentada).

Quando posso, vou lá na missa do pe. Rodolfo [missa de terça-feira à tarde, celebrada na Casa das Relíquias, em prol da beatificação do pe. Rodolfo], *mas não é sempre que dá tempo. Aqui no cemitério é mais fácil e tenho certeza que aqui ele me escuta também, mas tem que ter fé!* (Diógenes, 47 anos, pedreiro)

Esta escolha pela praticidade é um fator interessante a ser analisado, pois, em geral, ela vem associada a uma justificativa de caráter religioso. Ainda que apenas uma parcela de pessoas tenha alegado praticar a devoção ao pe. Rodolfo no cemitério somente pela “praticidade”, podemos considerar essa escolha como um dos muitos arranjos dos quais os devotos fazem uso em sua prática religiosa cotidiana para encontrar uma zona de compatibilidades entre suas demandas pessoais com as exigências da prática religiosa.

Ainda que a Igreja Católica tenha a presença religiosa simbólica mais marcante do lugar, representada pelos cruzeiros, pela capela com as missas mensais e pelo Horto da Paz com seus mausoléus religiosos, o controle teológico eclesiástico e o nível de mediação nos ritos e nas crenças perdem força. A condição de autonomia do ritual e da crença é orquestrada pela natureza histórica e cultural, portanto, experiencial, da presença do mundo dos mortos na sociedade brasileira.

Sendo o cemitério o lugar para onde são levados os mortos, ele acaba por se tornar uma zona de encontro entre diversos sistemas religiosos. No entanto, a despeito disso, as fronteiras entre as denominações religiosas e a noção identitária de pertença são flexibilizadas no local. Essa característica é a que torna plausível que pessoas como dona Zenaide, que se consideram católicas, rezem no túmulo do pe. Rodolfo (ou na capela do Horto da Paz), para, logo em seguida, às vezes durante a mesma sequência ritual, rezar no túmulo do Desconhecido (ou no de Maria Peregrina), ao lado de praticantes de outras religiões, como umbandistas, por exemplo. É nesse contexto que o conceito de “ortoprática” pode nos ser útil.

Segundo o historiador Nicola Gasbarro (2006), a ortoprática é exatamente esta capacidade de criação de zonas de compatibilidades entre dois sistemas culturais que se encontram, que, neste caso, são representados pelos pressupostos teológicos ortodoxos e pelos aspectos da mitologia e da ritualística local. O autor apresenta um esquema teórico mostrando que o cristianismo desenvolveu habilidades de universalização, compatibilização e hierarquização de significados nos processos de evangelização que teceu ao longo dos séculos de sua história. Em seu trabalho, o argumento é construído a partir da análise pontual da ação das missões evangelizadoras cristãs nos séculos XVI e XVII, que atuaram com populações indígenas das Américas.

Gasbarro (2006) nos mostra que, ao invés de impor a fé pelas vias da ortodoxia, ainda que esta fosse entendida como a “verdadeira fé”, os missionários fizeram o trabalho evangelizador a partir de compatibilizações simbólicas produzidas no contato prático e cotidiano entre as duas culturas (índigena e cristã) (“civilizações” em seus termos).

A partir dessa ideia, Gasbarro (2006) argumenta que não existe a construção de um código “universal” entre culturas, que seja estabelecido fora da relação prática entre estas, pois a universalidade se dá exatamente no contato, ou seja, na ação prática e relacional cotidiana entre as partes envolvidas.

Desdobrando essas formulações do historiador italiano, podemos aplicar o conceito de ortoprática para pensar a lógica de produção de sentidos dentro de um mesmo sistema cultural, no caso, o catolicismo, tendo como justificativa o fato de este ser um sistema com muitos níveis de simbolização.

Sob essa ótica, entendo o culto aos santos como um aspecto da prática da religião católica que cria um lugar simbólico de inclusão, ou seja, um terreno propício à aniquilação das diferenças e consequente criação de uma zona que faça a tradução simbólica ritual e discursiva entre os diferentes círculos eclesiais (pelos quais um santo vai passando ao longo do desenvolvimento de seu processo canônico) e os próprios fiéis.

Os devotos que rezam no cemitério o fazem como parte de sua devoção ao pe. Rodolfo, mas também articulam com essa outras devoções. No caso daquela rendida ao Desconhecido e à Maria Peregrina, a Igreja não reconhece a legitimidade do culto e não atribui identidade hagiográfica a eles, mas, mesmo assim, os devotos não deixam de prestar sua homenagem e manifestar sua confiança ao fazer seus pedidos através de seus próprios ritos.

Mesmo na devoção ao pe. Rodolfo, com todo o estímulo dado a ela pelos salesianos da cidade, este jogo entre prática ritual e representações teológicas pode ser percebido em diversos momentos e situações como, por exemplo, quando muitos devotos alegam não ver problemas em rezar num lugar onde a hierarquia eclesial diz não mais existir relíquias do santo. Para justificar essa prática, elaboram diversos arranjos simbólicos e discursivos, como “apelar” para a compreensão do santo sobre a questão da distância da Casa das Relíquias ou se embasar em características de sua personalidade hagiográfica (a humildade) para explicar que, mesmo os padres dizendo o contrário, existem relíquias “perdidas” no antigo jazigo.

Via ações ortopráticas, os devotos, em suas práticas devocionais, não só adequam necessidades particulares com os preceitos teológicos, como também contribuem para a reinvenção de todo o sistema devocional no catolicismo. Isso pode ser percebido quando analisamos algumas passagens do processo canônico do pe. Rodolfo. Esse será um tema para as próximas páginas. Mas, adiantando parte do argumento, relembro que, no trecho dos depoimentos (a parte mais substancial do processo), um dos depoentes, pe. Gastão Mendes, justifica sua crença na santidade de Rodolfo ao dizer que, anos depois do início das primeiras investigações do processo, continuava intenso o culto no cemitério (o que garantiria a santidade).

Essas ações rituais, que marcam a relação com os mortos no cemitério, interpretadas na chave ortoprática, ainda revelam como o próprio sistema devocional,

organizado em ritos, também estrutura novos ritos e novas formas de se afirmarem a crença e a própria identidade católica. Aqui, faço menção à “liturgia” reinventada e praticada pelo grupo de devotos liderados por dona Zenaide e por alguns outros grupos, com os quais também tive contato.

Por fim, concebendo o rito, pela lógica ortoprática ou como uma “estrutura estruturante e estruturada” (BOURDIEU, 1996), temos o reflexo dessa atuação na própria produção teológica. No caso aqui em questão, essa alteração acontece no discurso hagiográfico sobre os santos da cidade. Mesmo nos casos das hagiografias do pe. Rodolfo e da madre Maria Teresa, produzidas e publicadas por membros do clero (ou sob seus auspícios), os ritos e as relações devocionais dos devotos fazem extrapolar os limites canônicos dessas narrativas edificantes.

É muito comum observarmos no cemitério, principalmente em dias especiais como Finados, além das rezas e práticas devocionais coletivas feitas em frente aos túmulos dos “santos” joseenses, sessões de depoimentos de cunho testemunhal sobre graças alcançadas por intermédio desses santos. Esses depoimentos, em geral, são sobre experiências pessoais com o santo, mas também versam sobre experiências dos outros e testemunhadas pelo depoente em questão. Algumas dessas narrativas que pude observar em três ocasiões de Finados (nos anos de 2005, 2006 e 2011) falavam dos mesmos episódios relativamente recentes atribuídos à ação taumatúrgica do pe. Rodolfo.

Uma dessas histórias, a mais popular entre os devotos, fala sobre a cura de uma mulher com câncer no ano de 2000. Dentre as diversas versões que encontrei, algumas enfatizavam o fato de ser a cura de um câncer em estado terminal; outras, de que a miraculada era muito devota e por isso conseguiu a cura. Outras ainda diziam que a miraculada não era católica praticante e que, numa situação de desespero, acionou o santo, foi curada e se converteu ao catolicismo.

Ou seja, as relações ortopráticas da devoção contribuem não somente para os desdobramentos do ritual devocional propriamente dito, mas também para o próprio alargamento do discurso hagiográfico sobre o santo. Como já foi mostrado em alguns trabalhos, o santo é criado e recriado no discurso sobre ele (CALAVIA SÁEZ, 1996; BRAGA, 2008). Eu acrescentaria aqui também a experiência pessoal, que em alguns

casos, via testemunho, torna-se pública, passando a compor o imaginário hagiográfico daquele santo. Neste caso, o rito molda o mito.

No caso dessa cura de câncer atribuída ao pe. Rodolfo, além das múltiplas versões dos fiéis, existe também a versão institucional, já que os padres envolvidos com o processo canônico se apropriaram desse episódio para utilizá-lo como prova da santidade de Rodolfo Komorek. Apesar dos esforços do pe. Antônio Corso, que à época foi o responsável pelo trâmite burocrático dessa investigação, o resultado em Roma não foi positivo. Infelizmente, a documentação eclesiástica referente a esse caso não está disponível para consulta.

Capítulo 2 – Mitologia local e santidade

Nos últimos cinco anos, que separam o fim de minha pesquisa de mestrado e o início desta de doutorado, o cenário devocional de São José dos Campos se alterou. A mudança mais clara foi o surgimento de um novo personagem no panteão local, o advogado mártir Franz de Castro Holzwarth, cujo início do processo canônico se deu em 2009. A devoção rendida ao pe. Wagner, que era bem tímida há cinco ou seis anos atrás, também ganhou força: o movimento mais intenso de devotos em seu túmulo e o grande aumento no número de placas de agradecimento no local são as evidências mais claras disso. Outra mudança importante, como demonstrado no capítulo anterior, foi a recente criação de um novo espaço devocional na cidade: o quarto do pe. Rodolfo.

Com a ampliação do panteão e o surgimento de um novo espaço dedicado à prática da devoção, novas configurações hagiográficas (ou seja, referentes à crença) e novos arranjos ritualísticos surgiram entre os fiéis, corroborando a ideia de que o campo devocional é produzido a partir de duas matrizes diferentes, mas que estão constantemente em tensão: a própria agência do fiel, que recria o discurso sobre o santo a partir da prática ritualística e da experiência devocional; e a hierarquia eclesiástica, que intervém no campo devocional, construindo novos espaços de prática ritual ou ressignificando uma devoção específica com ações como a produção de uma hagiografia, a administração de um culto ou a abertura de um processo canônico.

Este movimento dialético entre a instituição eclesiástica e a comunidade de devotos carece ainda hoje de uma análise mais específica. Os estudos que foram feitos sob essa perspectiva, em geral, postulavam lugares e funções distintas (às vezes, até dicotômicas) para os dois grupos de agentes no processo de produção simbólica que estrutura a prática religiosa.

Nos casos de alguns trabalhos consagrados sobre temas como devoções, romarias e festas de santos (BRANDÃO, 2007; BEOZZO, 1982; FERNANDES, 1982; AZZI, 1978), o adjetivo “popular” servia para designar uma manifestação (parcialmente) fora do controle institucional e, em muitos casos, de resistência a ele. O termo, mais do que significar um conteúdo específico, servia para representar uma

suposta condição de marginalidade imposta pela institucionalização dos serviços religiosos (como o ato de produzir um santo e administrar seu culto).

Segundo essa perspectiva, algumas das devoções joseenses poderiam facilmente ser enquadradas na categoria “popular”. No entanto, como argumentou Calavia Sáez (2004), a suposta marginalidade do culto devocional “popular” não implicaria necessariamente uma marginalização de seus praticantes. No caso do campo devocional de São José dos Campos, esta afirmação representa bem o que acontece: não são especificamente moradores de rua que rezam para o Desconhecido, nem mulheres sofridas ou marginalizadas que rezam para Maria Peregrina. Muitas pessoas que são devotas desses personagens e que praticam ritualmente sua devoção no cemitério também são devotas de santos canonizados (ou em vias de, como o pe. Rodolfo e a madre Maria Teresa), frequentam as missas regularmente, comungam, participam de outras atividades em suas respectivas paróquias; em suma, inserem-se num sistema social e cultural teologicamente (portanto, institucionalmente) organizado.

Então, como pensar as narrativas hagiográficas que estruturam essas devoções de maneira comparativa? Que tipos de arranjos simbólicos são articulados na relação de devoção estabelecida pelos fiéis quando a mitologia local, com suas características próprias, passa a ser orientada por um discurso de caráter hagiográfico, que é por sua vez teologicamente determinado?

Minha proposta aqui é estabelecer alguns parâmetros comparativos entre as figuras do santoral de São José dos Campos, tentando pensar a (mito) lógica local e a narrativa hagiográfica que organizam as manifestações da santidade e do contato com o mundo dos mortos nos discursos e nas práticas dos fiéis. Obviamente que nos casos dos que possuem um processo canônico tramitando (pe. Rodolfo, madre Maria Teresa e Franz de Castro), a mediação eclesial é o elemento organizador mais poderoso e, por isso, sua influência deve ser considerada. Esse fato nos autorizaria a usar, como

embasamento teórico, alguns elementos dos estudos “hagiográficos críticos”¹², que se dedicam principalmente à identificação e análise dos topos narrativos (DE CERTEAU, 1982) que compõem a vida de cada santo.

Porém, analisar de maneira articulada essas vidas somente sob essa perspectiva teórico-metodológica excluiria ou explicaria muito pouco o processo devocional rendido a elas. Essas análises não dão conta dos silêncios ou das lacunas narrativas existentes sobre os personagens considerados “populares”. Certamente, por influência do pensamento teológico de onde se originam, elas partem do princípio de que a vida de um santo se desenvolve nos limites de uma perspectiva específica (teológica), constituindo-se como um dado estruturado a partir da articulação de lugares com forte carga simbólica (o túmulo, o lugar do martírio, a Igreja frequentada) e episódios edificantes pontuais, cujas exegeses podem ou se encerrar em suas estruturas simbólicas próprias (num análise teológica, cuja referência é sempre a vida de Jesus), ou se desdobrar como elementos de uma interpretação mais ampla (numa análise sob os auspícios da crítica histórica).

As devoções rendidas ao Desconhecido e à Maria Peregrina, para além do referencial discursivo hagiográfico (que também está presente em ambas), são estruturadas por um tipo de representação relacionada mais ao mundo social do qual se originam do que propriamente por uma mitologia teologicamente orientada. Como demonstrei em minha primeira pesquisa, no discurso dos fiéis, esses personagens estão mais próximos da condição de “almas benditas” (ou somente “almas”) do que de santos propriamente ditos (SOARES, 2007). E isso muda a relação de devoção e a posição hierárquica que estes ocupam no imaginário devocional.

Diferentemente desses dois casos, o pe. Rodolfo Komorek e a madre Maria Teresa são os que possuem a vida melhor documentada (o primeiro contando com três biografias publicadas pela Congregação Salesiana), fato que ajuda na composição e na

¹² A historiadora italiana Sofia Boesch-Gajano define como “*Hagiografia Crítica*” o ramo laicizado dos estudos de vidas dos santos e dos cultos devocionais a eles rendidos. Em seu texto *La santità e il culto dei santi nella storiografia del novecento* (2011), ela reconstrói o movimento intelectual de deslocamento dos interesses pelo tema das fileiras eclesiásticas, representadas principalmente pela tradição bollandista de investigação das fontes hagiográficas, para o campo de atuação da História e das Ciências Sociais, que concebem os documentos hagiográficos como construtos históricos e relacionais.

pluralidade dos detalhes narrados pelos fiéis, pois muitas das informações pontuais, como local e data de nascimento, principais momentos da trajetória sacerdotal, agonia e morte, são contados e consagrados pelas biografias. Nesse sentido, as biografias produzidas pela hierarquia eclesiástica são responsáveis por organizar a narrativa, enquadrando-a (ou ao menos tentando) num modelo hagiográfico padrão.

Os Milagreiros de São José dos Campos

Postos esses primeiros esclarecimentos, vamos conhecer melhor os milagreiros de São José dos Campos e estabelecer algumas linhas interpretativas sobre a maneira como compõem e estruturam o imaginário devocional da cidade a partir da narrativa dos fiéis. Começamos com a história do pe. Rodolfo Komorek, o personagem principal do campo devocional e também da minha análise. Para contá-la, utilizo tanto informações contidas nas três biografias quanto aquelas conseguidas nas entrevistas feitas com eclesiásticos e devotos.

Nascido em 1890 na cidade de Bielsko (que à época estava sob o domínio do Império Austro-húngaro e que hoje faz parte da Polônia), Rodolfo, desde pequeno, manifestou interesse pela vida sacerdotal. Admirava os padres e sempre assistia à missa antes de ir para a escola. Ao completar 19 anos, em 1909, ingressou no seminário da arquidiocese de Weidenau. Era a realização de seu sonho (e também de sua mãe). Foi ordenado sacerdote em 1913 e, um mês depois, designado para sua primeira paróquia em Strumien, um pequeno distrito de Bielsko. Nesse lugar, permaneceu por sete meses como pároco cooperador, uma espécie de auxiliar do pároco principal. Depois disso, passou por mais duas paróquias polonesas, uma na cidade de Zabrzeg e a outra em Skoczów, antes de ingressar no exército austro-húngaro como capelão militar.

Durante a Primeira Guerra, entre os anos de 1914 e 1916, Rodolfo desempenhou a atividade sacerdotal junto aos feridos que eram levados ao hospital de Cracóvia. De 1916 até o fim do conflito, por um pedido seu, foi transferido para a frente de batalha, onde passou a prestar serviços religiosos aos soldados em meio ao conflito. Devido à sua bravura nesse período, recebeu uma condecoração militar do governo austro-húngaro e outra da Cruz Vermelha (documentos esses apresentados e anexados

ao processo canônico). No final da guerra, caiu prisioneiro dos italianos e ficou preso por seis meses na cidade de Trento. Segundo a biografia escrita por Riolando Azzi (1981), foi nesse período que o pe. Rodolfo estudou e aprendeu italiano. Além dessa língua, a mesma biografia conta que, no final da vida, Rodolfo era fluente em polonês, alemão, latim e português e tinha boas noções de grego e francês.

Com o fim do conflito armado em 1918, Rodolfo retornou ao seu país, agora independente por causa do desmembramento do Império Austro-húngaro, retomando suas atividades sacerdotais na paróquia de Pogwisdów, na qual ficou menos de um ano, para logo depois ser transferido para a cidade de Frystak.

No ano de 1922, Rodolfo, seguindo um velho sonho, conseguiu permissão de dispensa dos serviços de sacerdote secular e se tornou noviço salesiano no seminário de Oswiecim. Curiosamente, a *salesianidade*¹³ de seu apostolado sacerdotal pouco importou ou importa para os fiéis. Mas durante o desenvolvimento do processo canônico, ela (ou a falta dela) gerou algumas discordâncias entre os relatores do processo e os teólogos peritos da Congregação das Causas dos Santos (como veremos nos capítulos quatro e cinco, um dos desafios apresentados aos postuladores do processo canônico foi comprovar, a partir da documentação e dos depoimentos das testemunhas, que pe. Rodolfo manifestou uma santidade afinada com o carisma de sua congregação).

Algumas hipóteses são levantadas por seus biógrafos para explicar a escolha pela congregação de Dom Bosco. A mais aceita entre os religiosos é a de que Rodolfo desejava ser missionário “entre os selvagens” (AZZI, 1981). Nesse caso, a então jovem Congregação Salesiana seria uma boa escolha, já que, desde os dois últimos quartos do século XIX, ela se dedicava, além da educação e evangelização de jovens pobres, também ao movimento missionário em diversos países do mundo (AZZI, 2003).

Findo o noviciado e já aceito como membro da congregação, Rodolfo trabalhou por poucos meses na paróquia de Przemysl para logo depois ser enviado como missionário ao Brasil. No entanto, seu destino não foi uma comunidade ou uma missão

¹³ *Salesianidade* é um termo nativo que representa um conjunto de hábitos, de visão de mundo e de entendimento da fé cristã e do apostolado eclesiástico, articulados de acordo com o “carisma” da congregação estabelecido pelo seu fundador, São João Bosco (ou somente Dom Bosco, como é comumente chamado).

em terras indígenas, como desejava, mas uma colônia polonesa localizada na cidade de Dom Feliciano, no estado do Rio Grande do Sul.

Nessa cidade, ele permanece até o final de 1928, quando foi transferido para Niterói, a fim de trabalhar como confessor do Santuário de Nossa Senhora Auxiliadora. Os superiores de Rodolfo desejavam com essa transferência que ele vivesse por mais um tempo numa comunidade salesiana antes de fazer seus votos perpétuos na congregação. Mais uma vez, a “*salesianidade*” de Rodolfo era colocada à prova.

Antes da última mudança, que o levaria à cidade de São José dos Campos, local onde viveu seus últimos nove anos até ser vitimado pela tuberculose, Rodolfo ainda passou pelas cidades de Luís Alves e Massaranduba, ambas em Santa Catarina, e pelo colégio salesiano de Lavrinhas, no estado de São Paulo. Alguns daqueles que o conheceram em vida e que futuramente se ocuparam de seu processo canônico tiveram o primeiro contato com o padre polonês na condição de seus alunos nesse colégio (casos de Ébion de Lima, Riolando Azzi e Antônio Corso).

Em São José dos Campos, Rodolfo seguia a mesma rotina dos outros padres salesianos, todos eles tuberculosos também. À exceção de duas ocasiões, quando permaneceu dias internado no Sanatório Vicentina Aranha devido a uma recaída da doença, Rodolfo morava na casa salesiana e se ocupava prestando os serviços religiosos onde era chamado. Em geral, celebrava missas nas capelas de asilos e hospitais e atendia aos doentes que moravam nas pensões de tuberculosos espalhadas pela cidade.

Toda a trajetória de Rodolfo, tanto na Polônia quanto no Brasil, é muito bem documentada e contada em suas biografias. No entanto, nas falas dos fiéis, as referências apresentadas são sempre relacionadas ao período joseense do santo. Isso não é propriamente uma novidade, já que, na grande maioria dos casos, os santos são cultuados principalmente nos locais onde morreram. Portanto, se na biografia oficial principal (aquela escrita por Riolando Azzi em 1981 e publicada pela Congregação Salesiana) o esforço é para demonstrar a coerência e a constância da santidade de Rodolfo, citando episódios edificantes ao longo de toda sua vida, inclusive de sua infância e adolescência na Polônia, nos relatos e depoimentos dos fiéis a santidade de Rodolfo está intimamente relacionada ao contexto de São José dos Campos, em específico ao período senatorial da cidade.

Entre as muitas histórias joseenses que ouvi sobre o pe. Rodolfo, algumas possuem certo padrão de repetição. Aqui, a noção de “topos narrativos”, já citada, pode nos ser útil, pois essas histórias, a despeito de suas diferentes versões, apresentam estruturas narrativas repetitivas, permitindo, assim, que possam ser interpretadas como elementos de uma narrativa maior (a santidade de Rodolfo representada como unidade de todos os episódios edificantes de sua vida) ou como microunidades hagiográficas, ou seja, estruturas discursivas com começo, meio e fim e que tenham como tema uma ação ou episódio edificante e, conseqüentemente, uma função pastoral.

Dentre as histórias narradas (a maior parte colhida no cemitério), as mais comuns faziam referência à habilidade que Rodolfo tinha de não se molhar na chuva, à capacidade de caminhar muito sem se cansar (algo ainda mais improvável por se tratar de um tuberculoso) e aos seus poderes de bilocação e levitação (esses dois últimos menos comuns).

Diziam que ele se concentrava tanto quando rezava, que muitas vezes ele levitava... acho que ele nem percebia, os outros que viam e contavam (Maria Cristina, aposentada, 68 anos).

Certa vez, aqui perto, na capela que existia na Santa Casa, ele foi visto flutuando pouco mais de um metro do chão quando estava adorando o Santíssimo Sacramento (Augusto, aposentado, 70 anos).

A gente ouviu muita gente dizer que o padre Rodolfo não se molhava na chuva. Eu acredito porque pra mim ele é santo mesmo! Andava a pé por toda a cidade, e quando chovia, ele nem se importava, chegava sequinho. Aconteceu muitas vezes (Zenaide).

Diziam que ele [pe. Rodolfo] podia andar na chuva sem se molhar. Algumas pessoas também diziam que isso acontecia porque a batina dele era impermeável, de tanta sujeira [risos]. E realmente, pelo que me lembro, ele estava sempre com aquela mesma batina preta surrada... (Ângela Savastano, 79 anos, folclorista)

Sobre a bilocação, apresentamos um trecho um pouco mais longo, tirado do depoimento de seu Miguel, participante de um dos grupos de devotos que rezam em conjunto no antigo túmulo do pe. Rodolfo:

[...] uma vez, ali no bairro do Buquira [que até hoje é um bairro rural da cidade], uma mulher que morava numa chácara, acho que era caseira lá, estava de cama muito doente. Acho que era uma febre forte... não sei bem... mas ela achava que estava pra morrer. Aí, pediu ao filho mais velho que fosse a cavalo chamar o pe. Rodolfo, porque ela queria se confessar com ele, somente com ele.

O filho saiu a cavalo à noite e debaixo de uma forte chuva. O rapaz seguiu até a ponte do rio Buquira, mas lá a chuva estava tão forte que ele não conseguiu passar, pois a água estava cobrindo a ponte. Ele tentou de todas as formas, mas quando viu que não tinha jeito mesmo, voltou triste para casa.

Quando entrou, antes de dar a má notícia, a mãe, que já estava toda feliz em sua cama, 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 chamá-lo?

O próprio Miguel relata mais um caso envolvendo o poder que Rodolfo tinha de não se molhar na chuva:

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 aquela água que caía, pe. Rodolfo chegou no horário marcado e sem carregar guarda-chuva nenhum. O que impressionou a todos foi que ele estava completamente seco!

Alguns desses episódios relatados também são apresentados na revista *Conheça o Padre Rodolfo*, uma publicação bimestral da paróquia Sagrada Família, que circulou na cidade por alguns anos no final da década de 1990. Mas a maioria dos casos que a revista trazia dizia respeito a outros contextos e épocas da vida de Rodolfo, como: momentos de sua infância e juventude na Polônia e ainda de sua trajetória como seminarista. Essa era uma clara ação que visava a popularizar toda sua biografia e esclarecer sobre seu período anterior ao vivido na cidade. Dessa forma, objetivava-se ampliar também o repertório hagiográfico sobre ele.

Por outro lado, no processo canônico, são feitas poucas referências a essas habilidades taumátúrgicas do santo, sendo que a ênfase do texto recai mais na construção de seu carisma modelar de sacerdote humilde e piedoso, fato que explica muito sobre o modelo de santo a que se almeja produzir com o processo (e como esse processo é estruturado).

De qualquer forma, seja nos relatos dos fiéis, seja nas publicações salesianas de caráter hagiográfico (que são endereçadas aos devotos, e não à hierarquia eclesiástica), a chuva é um elemento bastante corriqueiro na vida de Rodolfo. E como uma espécie de coroação dessa relação (ou como um “lamento dos céus”, como sugeriu um devoto), no dia do enterro de pe. Rodolfo, ela também esteve presente e acompanhou todo o cortejo e o sepultamento.

A relação extraordinária com a natureza (poder de se comunicar com animais, controlar o clima e alterar as forças naturais) também é um elemento constante nas histórias sobre Maria Peregrina, fato e que nos permite estabelecer aqui uma primeira comparação. Vejamos, antes, alguns episódios narrados por fiéis e protagonizados pela “santa”.

Uma vez, eu tava aqui com umas colegas rezando pra Peregrina [depoimento colhido no cemitério do bairro Santana, onde está enterrada Maria Peregrina] quando o tempo começou a fechar. A chuva estava chegando rápido... e nós não queríamos interromper o terço. Daí, a gente pediu para ela fazer alguma coisa pra gente conseguir terminar a oração. Ela gosta muito que rezem pra ela. Por isso, assim que a gente pediu, as nuvens pretas que estavam surgindo foram se espalhando até o Sol aparecer. Pra mim, aquilo foi um milagre porque aconteceu bem no momento que a gente pediu (Guiomar, 58 anos, aposentada).

O poder sobre a natureza também aparece em algumas outras histórias sobre a Peregrina. Em vários depoimentos dos devotos, colhidos no cemitério onde ela está enterrada, é feita menção à sua habilidade de influenciar e amansar os animais bravios, como cachorros e touros.

[...] um dia, Maria Peregrina entrou numa fazenda para pedir um copo d'água, porque estava muito calor. Aí, logo, vieram dois cachorros bravos, latindo e a ameaçando... eles eram famosos por serem excelentes cães de guarda... mas a Peregrina nem se importou... logo foi falando mansinho com os bichos e pouco depois já estava fazendo carinho neles (João, 68 anos, aposentado e “puxador” de terço no túmulo da Maria Peregrina).

Uma vez, a Maria Peregrina encontrou, numa das andanças dela lá pelos lados da Vila Cristina, um touro bravo. Ela costumava entrar nas fazendas, às vezes para descansar em baixo de alguma árvore ou para pedir água e comida... mas o touro não atacou ela. Ficou lá tranquilo olhando pra ela e não fez nada. Era um touro conhecido em toda a região por ser muito bravo”(Maria Helena, aposentada, 67 anos).

O discurso sobre Maria Peregrina, ainda que fora de uma normatização eclesiástica (alguns padres mais novos na cidade sequer tinham conhecimento dessa devoção quando iniciei o trabalho de campo), apresenta, portanto, um mesmo topo narrativo que aquele que se refere a Rodolfo: a relação extraordinária e empática com o mundo natural.

Rodolfo, além do fato de não se molhar na chuva, também mantinha uma relação respeitosa com os animais. A biografia conta que, sempre que ele tinha à sua disposição um cavalo para chegar ao lugar onde desejava, preferia não montar. Caminhava a pé e puxava o cavalo pela rédea para não cansá-lo ou maltratá-lo.

Portanto, pensando comparativamente e a partir dos arranjos do imaginário devocional dos fiéis da cidade, algumas das histórias sobre Maria Peregrina podem ser lidas, como já indiquei, numa chave hagiográfica, a mesma que explica a relação de Rodolfo ou de outros santos, como São Francisco de Assis e São Bento, com os animais e com o mundo natural.

A Peregrina e o Missionário

Para além de seu poder taumatúrgico de controle ou empatia com o mundo natural, Maria Peregrina sintetiza em si também outra característica comum a alguns santos canonizados (ou em vias de): ser uma peregrina (como seu próprio nome indica), que se desloca e que passa seus dias caminhando sem um destino aparente e sem nunca

estabelecer uma morada fixa. Para essa característica, encontrei algumas explicações junto aos devotos, pois existem histórias que contam que Maria Peregrina, ainda em sua juventude, fora amaldiçoada por sua própria mãe depois de tê-la agredido.

Numa outra versão, mais popular entre os fiéis e também mais próxima de uma estrutura hagiográfica “clássica”, conta-se que ela própria se arrependeu por ter batido na mãe e se voltou para a vida de mendicância como uma forma de expiar o terrível pecado que cometera em sua mocidade. Neste caso, a “peregrinação” de Maria Peregrina não é necessariamente um movimento de cunho evangelizador, como acontece com os monges peregrinos medievais, modelo que também se popularizou pela América Colonial, como demonstrou Alexandre Karsburg (2014). A peregrinação de Maria Peregrina é penitencial, estimulada, portanto, pelo arrependimento.

O tema do arrependimento por ações cometidas antes da conversão ao cristianismo é outro muito comum nas hagiografias tanto antigas quanto modernas. Certamente, o caso mais notório é o de Santo Agostinho, que escreveu o livro *Confissões* para louvar a Deus e confessar seus pecados pregressos, cometidos na época em que era pagão. Outro caso interessante e bem recente é o do italiano Antonino Baglieri, falecido em 2006. Nascido em Nápoles, Antonino era pedreiro e, aos 17 anos, caiu de um andaime em que trabalhava e ficou tetraplégico. Após esse episódio, ele se revoltou e passou a negar a religião cristã, acreditando que, se Deus realmente existisse, não o teria deixado naquelas condições. No ano de 1978, após uma sessão de reza em torno de sua cama, Baglieri se emocionou e sentiu que não estava só. Percebeu que essa sua condição era apenas uma provação divina e mudou completamente seu comportamento. Arrependido de tudo que havia dito sobre a fé cristã e contra Deus, tornou-se um grande pregador do Evangelho. Desenvolveu a capacidade de escrever segurando uma caneta com a boca e passou a produzir textos de caráter evangelizador¹⁴ (Postulazione Salesiani, 2012).

¹⁴ Atualmente, o pe. Pierluigi Cameroni, postulador geral dos salesianos em Roma, está cuidando pessoalmente do início do processo canônico de Antonino Baglieri. Como bem me relatou o próprio Cameroni, esse é um caso excepcional, pois está testemunhado por muita gente e tem a simpatia de muitos altos prelados italianos (o próprio papa João Paulo II visitou Baglieri em Nápoles durante os anos 1990 e trocou correspondências com ele). O caso é bastante recente e ainda está sendo estudado. No momento, há apenas um perfil biográfico publicado pela Congregação Salesiana em Roma. O resumo hagiográfico que apresento foi retirado dessa publicação e das entrevistas que fiz com pe. Cameroni.

Na história de Rodolfo, o tema do arrependimento não está tão claro ainda que exista nas sutilezas da narrativa. A biografia escrita por Riolando Azzi (1981) enfatiza o fato de que Rodolfo se considerava um pecador. Por isso, sempre que se apresentava, como uma espécie de marca, dizia: “Sou o padre Rodolfo, um grande pecador”. Devido à pouca consideração que tinha por si mesmo, exatamente por se achar “um grande pecador”, Rodolfo praticava atos expiatórios com frequência e com muito rigor (veremos que isso também se configurará um problema para a construção de seu carisma durante o processo canônico). Dentre essas práticas, as mais comuns eram a de dormir no chão em detrimento da cama, de não se cobrir ou se agasalhar devidamente nos períodos frios, de não comer alimentos saborosos e o de caminhar sempre a pé mesmo sabendo que sua condição de tuberculoso demandava repouso absoluto.

Alguns religiosos, como o falecido pe. Antônio Corso, alegavam que essa vontade de só andar a pé, sem usar transporte público, aceitar caronas ou usar um cavalo que muitas vezes lhe era oferecido, vinha de seu espírito missionário e penitente. A imagem do missionário (que segundo seus biógrafos, Rodolfo sempre sonhou em ser), que vai ao encontro daqueles que precisam de seus serviços, não importando a distância ou as condições, está clara aqui. Rodolfo caminha porque precisa atender aos fiéis que o procuram. E assim como muitos mártires, inclusive da congregação salesiana¹⁵, Rodolfo deliberadamente almeja o martírio, ou seja, o sacrifício das incontáveis caminhadas.

No imaginário hagiográfico da cidade, os pés de Rodolfo Komorek acabaram se tornando símbolos desta sua característica de padre “missionário penitente”, que vai ao encontro daqueles que necessitam. Dona Nelly Cesco, de quem já falei aqui, dedicou um poema aos pés do santo:

Abençoado são seus pés,

Padre Rodolfo Komorek,

Pés que abriram passagens,

¹⁵ Dentre os atuais 9 santos e 23 beatos da Congregação Salesiana, os mártires são os seguintes: São Luís Versiglia, Santo Callisto Caravario, beatos Enrico Aparicio, Jose Calasanz e Francisco Kesy.

Caminhos para o perdão,

Pés que espalharam em nosso rincão

O sabor da pobreza

Do sacrifício

E da penitência

Por toda sua existência (CIESCO, 1996, p. 46).

Conversando com a autora do poema, ainda na época da pesquisa de mestrado, ela contou que a inspiração para escrevê-lo veio depois da exumação dos restos mortais do pe. Rodolfo feita em 1996. Naquela ocasião, conta Nelly, o único grupo de ossadas que foi achado intacto foram os pés. Então, ela viu nisso uma comprovação de que esta atitude de usar as longas caminhadas como forma de praticar penitência, mesmo sabendo que tinha que se resguardar por causa da doença, era também um sinal indicativo de sua santidade.

Sua vida em si já era um milagre! Como pode um tuberculoso desenganado pelos médicos viver andando por aí, pra cima e pra baixo, durante nove anos, com os pulmões praticamente tomados pela doença? (NELLY CESCO).

Um modelo clerical

Não se aproximando dos modelos de “santo arrependido”, de “santo missionário” ou de “mártir”, a madre Maria Teresa se encaixa em outro, também comum nas hagiografias: o dos santos “fundadores de ordens, congregações ou demais institutos religiosos” (VAUCHEZ, 1989). Esse modelo, que começou a ganhar destaque no século XIII, com as ordens mendicantes (com as canonizações de São Francisco de Assis e São Domingos), tornou-se bastante comum a partir da segunda metade do

século XIX devido ao grande número de congregações religiosas (especialmente femininas) que surgiram no período (RUSCONI, 2005).

Assim como o pe. Rodolfo, a madre Maria Teresa, que antes de se tornar freira, chamava-se Dulce, chegou a São José dos Campos para se tratar da tuberculose no ano de 1922. Esse fato, por si só, coloca as duas vidas em tensão no imaginário devocional da cidade. No entanto, as homologias possíveis de serem estabelecidas entre as vidas dos dois, tomando a condição de tuberculoso e o cenário sanatorial como denominadores comuns, podem ser feitas somente sob uma perspectiva hagiográfica (pensando nas condições em que floresceram suas respectivas famas de santidade e os consequentes cultos devocionais), mas não histórico-biográfica. Não há em nenhuma das biografias dos santos em questão, nem na documentação referente ao processo canônico de cada um deles, menção de algum encontro entre os dois em vida, ainda que, por quase uma década, tenham vivido na mesma cidade e compartilhado a mesma condição de religiosos e doentes.

Os pais de Dulce possuíam algumas posses. Com isso, conseguiram alugar uma casa para viver com certa tranquilidade enquanto a filha seguia seu tratamento da doença. Mas com o tempo, Dulce começou a perceber e a se incomodar com o sofrimento dos tuberculosos mais pobres que viviam em pensões baratas e mal estruturadas (estes não possuíam condições de alugar casa ou de pagar por uma vaga num dos sanatórios da cidade) (SCIADINI, 1996). A partir disso, começou a pensar em maneiras de ajudar essa gente. Assim, montou uma casa de morada com mais duas amigas doentes com o intuito de ajudar aqueles que necessitavam de auxílio. Logo, a casa se tornou uma obra assistencial e, por isso, ganhou o apoio da diocese de Taubaté (que à época, mantinha jurisdição sobre São José dos Campos). Em 1931, a casa se tornou um grande asilo e Dulce, que, obviamente, era muito católica, fundou a “Pia Associação de Maria Imaculada”.

Como relataram algumas freiras da congregação, especificamente ir. Domitila, uma das responsáveis pelo seu processo canônico, nessa época, Dulce desejava se tornar freira carmelita, mas foi desaconselhada pelo bispo de então, dom Epaminondas Nunes D’Ávila e Silva, já que os carmelitas (tanto o ramo masculino quanto o feminino) eram (e ainda são) famosos por exigirem muitas penitências e esforços de seus membros, algo que definitivamente não era indicado para uma pessoa

de saúde frágil. De maneira decidida, Dulce, a pedido e com amplo apoio do bispo, começou a trabalhar no projeto de criação de uma nova congregação religiosa. E foi assim que, em 1936, surgiu o *Instituto das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada*¹⁶ e que Dulce assumiu o nome de Maria Teresa de Jesus Eucarístico. As primeiras freiras dessa nova congregação, seis contando com Dulce, foram as suas amigas, todas tuberculosas também, que já estavam engajadas com ela no projeto de assistência aos doentes.

Nos dias de hoje, a congregação criada por madre Maria Teresa está presente em mais de dez cidades brasileiras e também em Lisboa, Portugal. O seu “carisma” se definiu como o de cuidadoras de enfermos e idosos. A congregação se especializou também em administrar hospitais, asilos e cuidar da formação de novas enfermeiras.

Como dito, as histórias de Rodolfo e Maria Teresa se encontram neste aspecto: ambos chegam à cidade na condição de tuberculosos, e suas respectivas santidades se desenvolvem tendo essa condição como eixo norteador. Mas as respostas que dão à condição de doente e a relação que estabelecem com a doença são diversos, o que influenciou na configuração de suas personalidades. Rodolfo teve na doença uma bênção de Deus e uma oportunidade para que expiasse seus próprios pecados (e também os dos outros). Por isso, mesmo doente, ele sempre olhou primeiro para aqueles que mais necessitavam. Mas Rodolfo era sério, de poucas palavras. Apesar de sua caridade e extrema entrega ao próximo, sua personalidade enquadra-se, em certo aspecto, num modelo de santo contemplativo, distante das frivolidades mundanas, mas também distante do carisma de sua própria congregação religiosa.

De maneira oposta, Maria Teresa é descrita por suas companheiras de congregação e também por seu biógrafo, o frei carmelita descalço Patrício Sciadini, como uma pessoa extremamente alegre e bem-humorada (SCIADINI, 1996). É também apresentada como uma pessoa dinâmica, que, sozinha, concebeu e constituiu uma nova congregação com um carisma específico e que se dedicou a um projeto muito maior: a construção de hospitais, asilos e faculdades de enfermagem. Tudo isso atraiu para a madre Maria Teresa certa notoriedade, tanto dentro dos círculos eclesiais quanto

¹⁶ O site das Pequenas Missionárias é <http://pequenasmissionarias.web983.uni5.net>

fora, com os católicos da cidade. Já o pe. Rodolfo nunca se destacou, muito menos pleiteou um cargo de relevo. Riolando Azzi alegou, durante uma entrevista, que o fato de Rodolfo Komorek nunca ter assumido nenhuma posição de destaque fez com que os salesianos do Brasil, à época da abertura de seu processo canônico, não se interessassem muito por sua pessoa, nem pelo processo.

Nas histórias sobre a madre Maria Teresa, pouco se fala sobre as habilidades extraordinárias de controle da natureza, presentes nas vidas de muitos santos, ou sobre curas por ela operadas ainda quando viva. O modelo de santa que parece estar se consolidando atualmente (por meio, principalmente, do processo canônico) em torno de sua figura é estruturado segundo referenciais eclesiais. O mesmo ocorreu com muitos outros santos fundadores de congregações ou institutos religiosos. Como dito, esse é um modelo clássico de santidade, mas também um modelo cujo apelo junto aos fiéis nem sempre se desenvolve, restringindo-se aos membros da congregação fundada pelo santo e às pessoas ligadas a ele.

Em suma, se a santidade de Rodolfo, por um lado, o distancia do carisma de sua congregação, por outro, o aproxima da vida cotidiana dos fiéis. Rodolfo vai até eles para ministrar os serviços religiosos e confortá-los em suas angústias, fato que o torna um santo do dia a dia, cuja santidade se encontra nos atos mais ordinários. Já no caso da madre Maria Teresa, a fama de santidade surge por motivos opostos, ou seja, não está associada aos feitos comuns e cotidianos, mas aos grandes empreendimentos (a criação da nova congregação, hospitais, asilos e sanatórios).

Com relação à produção hagiográfica sobre os dois e o possível contato estabelecido entre eles ainda em vida, a explicação mais plausível para a omissão da madre Maria Teresa na biografia de Rodolfo é o fato de que ela ainda estava viva e em plena atividade quando Riolando Azzi escreveu o texto sobre o primeiro. No entanto, após a abertura do processo canônico da madre no ano de 2001, essa situação se modificou. Numa das conversas que tive com ir. Alberto, ele mencionou o desejo de começar a organizar missas específicas em prol da beatificação dos servos de Deus da cidade, colocando-os, portanto, em relação (e não somente falar do pe. Rodolfo).

Portanto, se o pe. Rodolfo e a madre Maria Teresa estão em relação na prática ritualística devocional dos fiéis, sob a perspectiva institucional, estão em relação

mediante as respectivas estratégias de divulgação de suas santidades e de seus processos canônicos.

Essas possíveis aproximações entre as biografias, os topos hagiográficos e os processos canônicos do pe. Rodolfo e da madre Maria Teresa podem se constituir um método interessante para interpretarmos como se dão os arranjos devocionais dos fiéis a partir da mitologia via mediação da hierarquia eclesiástica. Nesse caso, é possível identificar um sentido vertical no campo devocional da cidade, ou seja, um tipo de discurso produzido por estruturas narrativas e temas edificantes que têm sua origem numa doxa específica, isto é, numa certa pedagogia eclesiástica da santidade. Sendo pertencentes às fileiras do clero católico, essa doxa faz sentido.

Todavia, como já indiquei antes, esse mesmo método não funciona satisfatoriamente com o outro personagem do campo devocional da cidade, o Desconhecido. Vejamos, então, qual caminho a interpretação pode tomar.

O santo d(D)esconhecido

A primeira característica do discurso e do imaginário sobre o Desconhecido (que o diferencia bastante dos outros “santos” de São José dos Campos) é que são pautados pelo anonimato ou pela ausência de elementos comuns nas vidas dos santos. Nada se sabe sobre suas origens, nem quem ele foi, nem mesmo quem foram os fiéis que, pagando promessas, reformaram seu túmulo em duas ocasiões. Existem, portanto, lacunas que são biográficas (tudo o que se sabe é que ele morreu em 1968) e outras que são hagiográficas (pois também não existem relatos edificantes ou extraordinários referentes à sua figura enquanto vivo). Não haveria denominação melhor para esse personagem do que esse que lhe foi atribuído pela tradição devocional local.

Na fala dos fiéis, o Desconhecido aparece mais como uma “*alma bendita*” do que propriamente como um santo. Isso fica claro com a forma como ele é popularmente lembrado ou citado pelos fiéis: “*a alma do Desconhecido*” (essa expressão, principalmente durante os ritos cemiteriais, é muito mais usada do que simplesmente “Desconhecido”). Há, portanto, uma hierarquia na classificação dos

personagens do plano devocional da cidade, e o Desconhecido ocupa um lugar bastante particular entre os “santos” (canonizados e canonizáveis) e as demais almas ordinárias.

No caso do ritual estabelecido pelo grupo de dona Zenaide (e também por alguns outros, como foi verificado), o túmulo do Desconhecido é sempre o último a ser visitado. Quando é finalizada a reza do terço no antigo túmulo do pe. Rodolfo, o grupo sai de maneira solene, entoando cânticos e andando vagarosamente, e segue em direção ao túmulo do Desconhecido. Como vimos no primeiro capítulo, saem numa espécie de romaria do Horto da Paz, passando pelo antigo túmulo da madre Maria Teresa e do pe. Wagner, e atravessam toda a extensão do cemitério, pois o túmulo do Desconhecido está localizado bem ao fundo, na última quadra e bem rente ao muro.

Nesse sentido, a marginalidade do culto ao Desconhecido é representada inclusive espacialmente, pois enquanto os outros personagens cultuados estão nos domínios da hierarquia eclesiástica (o Horto da Paz), o Desconhecido está fora dele, dividindo espaço com os demais defuntos numa zona liminar entre o mundo dos mortos e o dos vivos, já que seu túmulo localiza-se ao lado do muro que marca os limites entre o cemitério e a rua.

Quando chegam lá, os devotos tocam a imagem colocada na cruz do túmulo e rezam o terço da misericórdia¹⁷. Depois, evocam a proteção de vários santos, incluindo a “alma do Desconhecido”. Em geral, dona Zenaide dedica essa última etapa do ritual às almas do purgatório e à alma do Desconhecido em específico. No caso dessa devoção, pede-se proteção (ou uma graça) ao sujeito, mas também se reza por sua alma (para que fique bem onde quer que esteja), reconhecendo-se, assim, que, ao contrário do que ocorre com um santo, ele também precisa de ajuda.

O discurso e as representações relacionadas ao Desconhecido se estruturam muito mais em aspectos históricos e características da sociedade e do campo religioso brasileiro, sintetizados em uma mitologia que muitas vezes se aloja fora dos registros

¹⁷ O *terço da misericórdia* é rezado da seguinte forma: reza-se primeiro o Credo e depois, nas contas grandes do rosário, repete-se “Eterno pai, eu vos ofereço o Corpo, o Sangue, Alma e Divindade de vosso diletíssimo filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, em expiação dos nossos pecados e do mundo inteiro”; nas contas pequenas, repete-se “Pela sua Dolorosa Paixão, tenha piedade de nós e do mundo inteiro”.

religiosos (ou diluída em vários deles), do que em modelos teológicos cristãos edificantes ou em topos narrativos específicos do discurso hagiográfico.

Ele é representado como um completo desvalido, sem morada, sem memória, sem identidade fixa. Diferentemente, os santos, em geral, carregam consigo parte de uma memória religiosa coletiva e os preceitos de uma religião determinada, algo como um sentido pedagógico edificante e, por isso, exemplar.

A imagem colocada em seu túmulo é a de um homem negro, com as roupas em frangalhos. Contando com a falta de informação sobre ele, a imagem pode representar muitas coisas, mas sempre relacionadas às figuras marginalizadas do mundo social. Podemos pensar na simples representação de um negro, vítima das vicissitudes da vida e de uma sociedade que o marginaliza, ou de um descendente de escravos (que existiram aos montes nas fazendas de café do Vale do Paraíba paulista), um preto velho (figura comum no panteão devocional e mediúnico de religiões de matriz afro), etc.

A partir disso, podemos fazer algumas aproximações entre sua figura e a estrutura devocional que se estabelece no seu entorno com o que acontece com outros personagens considerados marginais do campo religioso brasileiro. Refiro-me, por exemplo, ao caso das devoções rendidas ao escravo Antoninho e à prostituta Maria Jandira, ambos em Campinas (CALAVIA SÁEZ, 1996), ou ao caso da devoção às santas prostitutas no interior do Rio Grande do Sul (FAGUNDES, 1987), ou, ainda, à devoção rendida à Sá Mariinha das Três Pontes, na cidade paulista de Cunha (MELLO, 2000). Em todos esses casos analisados pela literatura antropológica, os personagens que recebem a devoção são figuras socialmente marginalizadas, sofridas, que passaram por humilhações e maus-tratos e que, por isso, após a morte, acabaram caindo nas graças da piedade popular.

O processo devocional estabelecido em torno da figura do Desconhecido funciona, portanto, a partir de um “significante zero” (ou quase isso), função parecida com aquela do “Deus Desconhecido” de Atenas, que São Paulo, em sua pregação na cidade, associou a Jesus (At 17: 16-23). É essa condição que permite ao Desconhecido desempenhar a função dúbia de ser uma referência devocional, ou seja, alguém para quem se pede, ao mesmo tempo em que é também alguém que necessita de ajuda. Sua abertura simbólica gera sua flexibilidade mítica.

Pensando sob essa perspectiva, sua figura pode ser associada ainda à Maria Peregrina. Para além da interpretação hagiográfica que os próprios fiéis apresentam sobre a moradora de rua do bairro Santana, alguns elementos de sua história também podem ser lidos fora dos domínios da doxa hagiográfica. Se sua condição de excepcionalidade é representada por seus poderes taumatúrgicos, característica bastante comum às vidas de tantos santos (inclusive do próprio pe. Rodolfo, como foi demonstrado), sua condição de mulher negra e moradora de rua, somada à ausência de referências às suas origens católicas (como contrariamente ocorre nos relatos sobre o pe. Rodolfo, madre Maria Teresa, pe. Wagner e Franz de Castro), indica sua marginalidade devocional (e sua consequente abertura simbólica).

Evidentemente que nas devoções rendidas a essas figuras marcadamente “populares” existem ecos de temas hagiográficos. Como bem enfatizou Calavia Sáez (2004), a devoção aos santos negros, desde os tempos coloniais, sempre foi promovida pelas ordens religiosas junto aos escravos no Brasil. Outros temas típicos de estruturas hagiográficas também estão presentes nas mitologias “populares” locais. Refiro-me aqui à importância que essas narrativas dão às famílias dos santos em questão (como nos casos do pe. Rodolfo e da madre Maria Teresa), à santidade infantil, como no caso dos “Inocentes”, analisados por Calavia Saez em Campinas, ou da menina Daniela, que recebe devoção na cidade de Caçapava, que fica a 40 km de São José dos Campos, e de tantos outros, como São Domingos Sávio na Itália, Antoninho da Rocha Marmo e o menino Wanderley¹⁸, ambos no Brasil.

Portanto, temas como relações familiares, infância, violência de gênero e preconceitos podem servir como alicerces para o surgimento e o desenvolvimento de novas devoções, que, em alguns casos, não são canonizáveis, ou seja, não se enquadram nas determinações teológicas. Porém, se essas devoções não são canonizáveis para a hierarquia eclesial, para os fiéis elas fazem parte de um imaginário mais amplo que

¹⁸ Aqui, faço referência ao menino Benedito Wanderley Neves, ex-estudante do Colégio Salesiano de Lavrinhas e que faleceu no ano de 1954, em “*odor de santidade*”, com apenas 16 anos de idade. O já citado pe. Antônio Corso, além de ter se ocupado por bastante tempo com o processo do pe. Rodolfo, também escreveu uma biografia sobre o menino Wanderley, comparando-o a São Domingos Sávio (o livro diz que são “almas gêmeas”).

também inclui a santidade institucionalmente reconhecida (ou, ao menos, possível de ser).

Portanto, tanto na prática ritual quanto na concepção e organização da crença, o processo devocional se estrutura a partir de um jogo de negociações simbólicas entre as percepções e representações do mundo social dos fiéis com os elementos da doxa institucional. Devoções tipicamente cemiteriais, como essas que são rendidas ao Desconhecido e à Maria Peregrina, sintetizam melhor do que qualquer outra a lógica ortoprática das devoções, pois tanto suas configurações míticas e hagiográficas quanto ritualísticas são mais flexíveis e suscetíveis ao movimento de compatibilização de sentidos. Daí, seu rendimento prático e teórico para os estudos sobre produção e reprodução simbólica no seio do catolicismo.

Os mártires de São José dos Campos

Por último, falta abordarmos os dois personagens cujas devoções são mais recentes no campo devocional local: aquela rendida ao pe. Wagner e a que é dedicada a Franz de Castro Holzwarth. No caso do primeiro, morto em 2003, ainda não há um processo canônico instituído. A devoção é alimentada apenas pelos devotos e ocorre no túmulo do santo. Apesar de existirem mais de 200 placas de agradecimento fixadas nele, não há movimentação de grupo de devotos no local, apenas de indivíduos isolados.

Dada as condições em que o pe. Wagner foi morto e a popularidade da qual gozava junto aos seus paroquianos, há grande possibilidade de que essa devoção cresça ainda mais. No caso de Franz de Castro, o próprio processo canônico, que é bastante recente, tendo sido iniciado em 2009, está ajudando na divulgação de sua história e no estabelecimento de sua hagiografia, já que praticamente não havia devoção dedicada a ele na cidade antes disso.

Padre Wagner foi assassinado em 2003 numa estrada da cidade de Santa Isabel (que dista pouco mais de 30 km de São José dos Campos) após ser sequestrado e ter sido feito refém pelas pessoas que assaltaram a casa paroquial do bairro Alto da Ponte, local onde Wagner era pároco. Junto com ele, foi levado também outro

sacerdote, o pe. Manoel Serafim de Lima, que foi ferido, mas sobreviveu (e que, depois do ocorrido, foi transferido para outra cidade).

A imagem que vem sendo construída sobre o pe. Wagner ainda não é bem definida, o que dificulta o reconhecimento dos padrões devocionais e das estruturas narrativas que compõem sua história. Porém, conversando com devotos no cemitério, ouvi algumas histórias que o colocam na categoria de mártir, já que morreu defendendo a Igreja e nas mãos de pessoas cruéis. Outras histórias enfatizam seu sofrimento por ter apanhado muito antes de ser morto degolado. Para além dessas histórias, algumas pessoas alegaram serem devotas de Wagner por serem antigos paroquianos de sua paróquia, revelando, assim, que, num processo devocional, as relações estabelecidas em vida continuam após a morte (neste caso, do martírio).

No caso de Franz de Castro, antes da abertura do processo canônico, seu nome era conhecido na cidade apenas nos círculos eclesiais, especialmente entre aqueles envolvidos com a Pastoral Carcerária, na qual Franz trabalhou. Parte desse desconhecimento reside no fato de que, além do fato de seu assassinato ter ocorrido já há bastante tempo, não havia na cidade nenhum local para a prática devocional, pois seus restos mortais haviam sido enterrados no túmulo da família em Barra do Piraí, no estado do Rio de Janeiro.

Além da abertura de seu processo canônico em 2009 e de toda a cobertura midiática local feita na ocasião, a transferência de seus restos mortais da cidade de Barra do Piraí para São José dos Campos, feita em 2010, foi de fundamental importância para dar uma sustentação material para a devoção. Ele foi enterrado dentro da igreja matriz, local central e de ampla circulação de pessoas na cidade.

No caso de Franz de Castro, o modelo de santidade que os postuladores de seu processo e causa canônica estão produzindo é claramente de um mártir. Esse fato tem relevância fundamental para a institucionalização de sua santidade, já que, no caso dos mártires, são feitas outras exigências para a investigação da vida do personagem, pois passam a importar mais os motivos e o contexto de sua morte do que seus feitos pregressos. No próprio *site* da causa¹⁹, há a clara indicação de que Franz de Castro é considerado um mártir pelos postuladores.

¹⁹ Disponível em <http://www.franzdecastro.com.br/>

Dois fatores bastante óbvios podem servir para nortear o início de uma investigação sobre o desenvolvimento dessa devoção específica: o fato de ser endereçada a uma pessoa ligada ao clero local (Franz de Castro foi membro ativo da Pastoral Carcerária da cidade) e a própria institucionalização da memória coletiva de caráter hagiográfico que se refere a ele. Partindo desses dois pontos (e saindo da obviedade), a questão a ser analisada, neste caso, é como essa memória é assumida e reproduzida pelos devotos e, conseqüentemente, como essa devoção se torna eficaz. No entanto, mesmo com o santo enterrado dentro da igreja matriz (e por isso, fortemente mediada pela hierarquia eclesiástica local), a devoção ainda é bastante fragmentária. Não há muita movimentação em seu túmulo e boa parte dos devotos dos santos da cidade não conhece o personagem ou pouco ouviu sobre ele.

Nos Capítulos 4 e 5, nos quais analisarei a produção do processo canônico do pe. Rodolfo, a história de Franz de Castro voltará à tona, pois há um interessante paralelo que pode ser traçado entre os dois casos: no caso de Rodolfo, a devoção estimulou a abertura do processo e, no caso de Franz de Castro, aparentemente está acontecendo um processo inverso, ou seja, a abertura de seu processo canônico está começando a popularizar sua figura na cidade.

Capítulo 3 – O culto dos santos e o desenvolvimento das canonizações

Nos dois primeiros capítulos, analisei as devoções existentes em São José dos Campos, focando-me, principalmente, no entendimento das formas rituais praticadas pelos devotos e nos arranjos dos discursos hagiográficos referentes a cada um desses personagens que recebem devoção.

Sendo um campo devocional fortemente agenciado por grupos pertencentes à hierarquia eclesiástica (como vimos, salvo os casos das devoções rendidas à Maria Peregrina e ao Desconhecido, todas as outras passam pelos filtros da instituição), a perspectiva teológico-institucional passou a ser também uma variável importante para a análise.

Neste capítulo, portanto, faço um deslocamento do foco do estudo, passando da dimensão de atuação e participação dos fiéis no processo devocional, para aquela institucional, onde os eclesiásticos são os protagonistas da produção do santo. Mas antes, julgo ser fundamental fazer um balanço histórico (e historiográfico) sobre a institucionalização e o desenvolvimento dos processos canônicos. Para isso, faço um recorte cronológico, priorizando momentos e temas emblemáticos para a questão em análise, já que é obviamente impossível abordar 2000 anos de história em algumas páginas.

Hagiografia, Hagiologia e Hagiografia Crítica – desenvolvimento de um campo de estudos

A partir das últimas décadas do século XIX, o interesse sobre o culto dos santos começou a transcender os limites das discussões eclesiásticas (ou, pelo menos, estabelecer certa distância do referencial teológico que até então o estimulava) e alcançar outras áreas do conhecimento, como a História, a Sociologia e a Antropologia (posteriormente, também a Psicologia). As primeiras abordagens mais críticas, imbuídas de caráter científico, que surgiram nesse momento foram estimuladas pela crescente onda de laicização pela qual passava a sociedade europeia desde o século XVIII.

No entanto, não se deve ignorar o fato de que essas abordagens têm suas origens nos debates internos à própria hierarquia eclesiástica, que, desde os séculos XVI e XVII, quando as críticas sobre o poder de intercessão dos santos começaram a se multiplicar, estabeleceu um (lento) processo de reformulação dos procedimentos de canonização e de revisão das fontes disponíveis sobre os diferentes santos existentes²⁰.

Este desdobramento de um conhecimento e de um discurso puramente pastoral e evangelizador sobre os santos para outro com preocupações de cunho mais crítico foi discutido e sintetizado pelo hagiógrafo beneditino Réginald Grégoire (1996), autor de um dos mais populares “manuais” sobre hagiografia. Para ele, a “*hagiografia*” seria um tipo de discurso que se prestaria a relatar de maneira edificante a vida e os feitos dos santos. Por sua vez, a “*hagiologia*” englobaria o estudo crítico das fontes hagiográficas disponíveis. Dessa forma, ela se valeria de técnicas e metodologias das Ciências Humanas, especificamente da História, para efetivar seu intento.

No entanto, em sua argumentação, ambos os termos estão submetidos aos cânones teológicos, tornando, assim mesmo, a hagiologia parte de um processo evangelizador e pastoral mais amplo (GRÉGOIRE, 1996) e mantendo o próprio autor nos quadros referenciais dos debates internos à instituição.

Internamente aos quadros da Igreja, os estudos hagiológicos (ou de hagiografia crítica) desenvolvem-se a partir das atividades da fraternidade dos bollandistas, nascida entre os jesuítas belgas durante o século XVII, com o objetivo de examinar criticamente todas as fontes hagiográficas disponíveis referentes a cada santo específico do martiroológico romano²¹.

²⁰ Sobre as críticas e contestações ao culto dos santos no período renascentista, oriundas principalmente do vigoroso humanismo do período, ver o ensaio de Gabriela Zarri (2006). Sobre as questões que envolveram as críticas reformistas de Lutero e seus seguidores, ver o ensaio de Simon Ditchfield (2006).

²¹ Os martiroológicos (em latim *Martyrologium*) são as listas de beatos e santos católicos. Começaram a ser produzidos no século II e cada Igreja tinha o seu (e eram comumente trocados entre as comunidades). Nesse período a ideia de santidade estava associada apenas ao martírio. Posteriormente, a santidade ganhou outras conotações, o que, consequentemente, produziu outros modelos de santos. Estes também foram incluídos nos martiroológicos. A primeira versão geral para toda a Igreja (por isso chamado Martiroológico Romano) foi escrita no século XVI sob os auspícios do papa Gregório XIII. A última edição é de 2005 e conta com mais de seis mil santos.

Após a retomada das atividades bollandistas no século XIX²² e inspirados por sua metodologia, estudos laicos também começaram a ser produzidos, principalmente, por historiadores das religiões. Em geral, eram interpretações evolucionistas que entendiam que o culto dos santos no catolicismo era uma reminiscência de práticas culturais e religiosas de povos politeístas pré-cristãos. A principal inspiração desses pensadores vinha das formulações de David Hume, que foi o primeiro a postular a posterioridade histórica e lógica do monoteísmo em relação ao politeísmo (PETTAZZONI, 2005).

Curiosamente, foi um bollandista, o padre Hippolyte Delehaye, que, no começo do século XX, questionou, de maneira mais contundente, essas interpretações sobre a fé popular e as origens do culto devocional aos santos que vinham sendo tecidas. Como demonstrou Boesch-Gajano (2011), Delehaye, a partir de uma perspectiva histórico-filológica, pôs em questão o argumento corrente até então. Para ele, havia uma novidade na maneira como os cristãos experienciavam a relação com Deus, partilhando de seu mistério, via intercessão dos santos.

Contudo, os estudos sobre as devoções populares e de hagiografia crítica ganharam efetivamente maior envergadura, separando-se definitivamente de suas origens teológicas ao se aproximarem do ferramental teórico e metodológico das Ciências Sociais. Trabalhos pioneiros, como *Os Reis Taumaturgos*, de Marc Bloch (1993), publicado originalmente em 1924, colocaram em questão a maneira de se pensarem as relações sociais e de poder no medievo, considerando que, para isso, outros fatores, como a crença popular, fossem levados em conta pelo pesquisador.

Certamente, a tradição historiográfica da qual Bloch foi um dos fundadores, a Escola dos Annales, que se propunha a pensar a ciência histórica não como mera crônica daquilo que havia acontecido, mas como uma ferramenta efetiva de interpretação das estruturas históricas de longa duração, teve papel bastante importante sobre os estudos da santidade e do culto dos santos. De suas linhas, outros pesquisadores, em especial, Jacques Le Goff (2001), contribuíram para o

²² A fraternidade dos Bollandistas (cujo nome vem de seu criador, o belga Jean Bolland) iniciou suas atividades na primeira metade do século XVII. Sempre trabalhando com pouco membros, interromperam as pesquisas em 1723 devido a supressão da Companhia de Jesus. Ela só voltou a ser constituída em 1836 e esta em atividade até hoje.

desenvolvimento do campo de estudos ao incorporarem o aspecto maravilhoso da vida dos santos, anteriormente ignorado nas abordagens e nas análises históricas (BOESCH-GAJANO, 1999).

Conforme apontou Patrick Geary (1996), a partir das bases lançadas pela tradição dos Annales, os estudos, propriamente em hagiografia crítica, ganharam novo fôlego na segunda metade do século XX. Dentre algumas importantes referências, ele cita Frantisk Graus, que, no começo dos anos 1960, se valeu de fontes hagiográficas para repensar o período merovíngio e as origens do feudalismo; e François Halkin e Evelyne Patlagean, que, a partir de fontes hagiográficas, repensaram o mundo social bizantino.

Nesse mesmo período, também se destacam os estudos de A. M. Orselli, que, a partir de uma análise filológica de documentos da Antiguidade Tardia latina e do início do medievo, identificou mudanças consideráveis no latim clássico relativas aos termos “patrono” e “cliente”, com os quais se definiam relações de proteção e fidelidade entre grupos sociais distintos e também entre uma comunidade e seu(s) santo(s) específico(s) (BOESCH-GAJANO, 2011).

No final dos anos 1960, mais três trabalhos importantes surgiram no debate acadêmico sobre o tema. Primeiro, o curto ensaio *Hagiographie*, de Michel de Certeau, publicado no ano de 1968 na *Encyclopaedi Universalis*, que abria novas perspectivas de análise ao colocar em evidência os arranjos espaciais constitutivos do relato e da mensagem hagiográfica (DE CERTEAU, 1982). Nesse mesmo ano, Evelyne Patlagean publicou o ensaio *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, no qual, a partir do referencial estruturalista da antropologia de Levi-Strauss, analisa fontes hagiográficas bizantinas, pensando-as como um arranjo mítico e concentrando sua abordagem na relação homem/natureza representada na dicotomia entre cidade e deserto.

O terceiro trabalho saiu um ano após a publicação dos dois últimos citados. De autoria do sociólogo Pierre Delooz (1969), o livro *Sociologie et Canonisation* abriu uma nova frente para os estudos sobre o culto dos santos e da produção hagiográfica sobre estes ao se dedicar às formas de produção e legitimação da santidade nos quadros da hierarquia eclesiástica, ou seja, dos processos de canonização. Sob a perspectiva sociológica apresentada pelo autor, a santidade passou a ser entendida como um produto

social e a canonização como fruto de uma ação coletivamente conduzida pelos “grupos de pressão”, que teriam interesses específicos nas canonizações que empreendiam.

A partir dos anos 1970, o trabalho de Delooz começou a inspirar importantes análises sobre o tema, principalmente entre historiadores italianos. Autores como Sofia Boesch-Gajano, André Vauchez, Francesco Scorza Barcellona, Roberto Rusconi e alguns outros começaram a usar a ideia de “grupos de pressão” (ou similares) para pensar as várias dimensões de mediação e agenciamento contidas num processo canônico. Certamente, um dos trabalhos mais interessantes produzidos nessa mesma leva foi o livro *Fábrica de Santos*, escrito pelo jornalista americano Kenneth Woodward (1992).

Para esse trabalho, o autor, especialista em assuntos religiosos, entrevistou, durante dois anos, pessoas ligadas à produção de santos dentro dos muros do Vaticano e se debruçou sobre um grande número de processos canônicos (finalizados ou não). A despeito de sua declarada confissão católica, Woodward apresenta sua questão logo de início: quais o valor e os sentidos da institucionalização dos santos em nossa era?

Para responder a essa questão, aborda vários casos emblemáticos dos últimos tempos: o início e o desenvolvimento de alguns processos de canonização relativos a figuras como Josémaria Escrivá²³, Padre Pio²⁴, Pio XII, João XXIII²⁵, Anne

²³ Josemaría Escrivá de Balaguer ficou mundialmente conhecido por ser o fundador do Opus Dei, movimento forte e poderoso nos atuais quadros da Igreja, mas também bastante contestado por suas posições extremistas. Na época quando o livro de Woodward foi escrito, final dos anos 1980, Escrivá ainda não havia sido canonizado. O autor questiona a validade de seu processo, já que todo o procedimento estava caminhando com espantosa velocidade. Seu processo de canonização teve início em 1981, pouco mais de seis anos após seu falecimento. A beatificação aconteceu em tempo recorde, em 1992, e a canonização em 2002, ambos no papado de João Paulo II (que não escondia sua admiração pelo sacerdote espanhol, bem como pelo movimento que fundou).

²⁴ À época quando o livro de Woodward foi escrito, padre Pio não era nem beato. Foi com João Paulo II que seu processo ganhou novo fôlego, tendo uma rápida resolução: foi beatificado em 1999 e canonizado em 2002.

²⁵ João XXIII e João Paulo II foram canonizados em 2014, durante a mesma cerimônia. Frente ao poderoso simbolismo contido em uma (dupla) canonização papal, este fato, por si só merece uma análise específica e mais detalhada. Sobre as canonizações papais em geral, remeto o leitor ao livro “*Santo Padre*

Catherine Emmerich, Edith Stein, Katharine Drexel e Maximiliano Maria Kolbe, dentre outros. São casos que se tornaram polêmicos por não serem unanimidades (como nos casos de padre Pio ou de Pio XII) ou pelas reações que despertaram fora do meio católico (como no caso dos protestos de comunidades judaicas frente à abertura do processo de Edith Stein).

Analisando casos emblemáticos e polêmicos de produção de santidade institucional, Woodward (1992) mostra como cada processo, a despeito do movimento maior e pretensamente universalista da Igreja Católica ao propor novos santos, desenvolve suas próprias particularidades, dificuldades e estímulos. Nesse sentido, seguindo a pista delooziana, o autor argumenta que os processos canônicos são personalistas. Daí, o fato de ser importante para o entendimento de um processo canônico específico identificar o contexto em que é produzido, bem como as relações estabelecidas entre seus autores e o santo (ou candidato à santidade) em questão.

As preocupações que orientam e estimulam as pesquisas de Woodward têm origens no aumento exponencial das canonizações e beatificações após o término do Concílio Vaticano II, intensificado nos papados de João Paulo II e Bento XVI. Esse interesse potencializado pelo impacto do livro de Woodward (1992) acabou por gerar novas questões que, pouco a pouco, outros pesquisadores interessados no tema passaram a se colocar: a quem interessa a intensificação das beatificações e canonizações? Quais os níveis de mediação envolvidos em todo o processo? É possível, para alguma época (ou papado), especificamente a atual, falar em uma “política eclesiástica de canonizações”?

Essas questões de cunho sociológico fizeram com que os estudos sobre culto dos santos e canonizações dessem um salto cronológico nas agendas de pesquisa, passando do predomínio de análises sobre o cristianismo primitivo e o período medieval para pesquisas que se focassem na produção de santos tidos como “modernos”, dos séculos XIX e XX especificamente.

– *la santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*” (2010), escrito pelo historiador italiano Roberto Rusconi.

Surgimento e transformações das formas de institucionalização da santidade

Atualmente, entre os pesquisadores do assunto, independente do recorte cronológico ou da orientação teórica seguida, existe o consenso de que a produção de um santo católico, em seus vários aspectos (devocional, hagiográfico, ritual), se desenvolve a partir da articulação de diferentes interesses e níveis de agenciamento.

O papel que a hierarquia eclesiástica desempenha nesse processo social é equacionar uma determinada devoção num terreno simbólico que dê conta de fazer a mediação entre os anseios dos devotos e as exigências de uma pretensa ortodoxia. E como forma de desempenhar essa função, a Igreja foi estabelecendo, ao longo dos anos, um conjunto de procedimentos ancorados em termos teológicos e jurídicos com o objetivo de investigar a vida do candidato à santidade e produzir, a partir dessa investigação, um discurso hagiográfico “oficial” (ou seja, que caiba dentro dos limites da ortodoxia), bem como estabelecer o controle sobre a prática devocional dos fiéis. Esse é um procedimento longo, complexo e que envolve inúmeros saberes, cada qual atuando num campo próprio.

O primeiro processo canônico que se tem registro data do século XIII (VAUCHEZ, 1989). Não coincidentemente, a instituição efetiva dos processos canônicos acontece exatamente quando é estabelecida a reserva papal para as canonizações. Para os historiadores André Vauchez (1989), Sofia Boesch-Gajano (2005a, 2005b), Anna Benvenuti (2006) e Francesco Scorza Barcellona (2005), a reserva pontifícia das canonizações foi um instrumento de centralização e fortalecimento do poder papal em relação aos demais bispos da cristandade e, também, em relação aos demais monarcas europeus.

Mas até as canonizações se tornarem uma reserva papal, os bispos eram os verdadeiros responsáveis pelo reconhecimento oficial e pela institucionalização de um culto, bem como pelo registro do nome do mártir e do dia de seu martírio num martirologio local. Com o desenvolvimento da noção de uma “santidade vivida”, presente no caso dos santos confessores²⁶ (a partir dos séculos III e IV), novos

²⁶ Até o século III, o termo “santo” era uma designação que se endereçava apenas aos mártires. A santidade era atingida com o *enfluvio sanguinis*, ou seja, com o sacrifício da própria vida em prol da fé cristã. Após a promulgação do Édito de Milão em 313 d.C. feita pelo imperador Constantino, as

procedimentos de canonização entraram em cena. Passava a ser necessário conhecer melhor a vida dos candidatos à santidade. Surgiram, então, os primeiros movimentos rumo a uma burocratização dos mecanismos de canonização.

A partir do século VI, a *elevatio* e a *translatio* surgiram como novos artifícios para a produção de santos. A primeira era a exumação de restos mortais de um suposto santo e a segunda consistia no movimento de deslocamento desses restos de onde foi achado para outro lugar, em geral, sob a jurisdição eclesiástica (uma igreja ou um santuário). Antes de todo esse procedimento, a regra eclesiástica determinava a leitura, na presença do bispo local (ou de um sínodo diocesano), de uma biografia que comprovasse a santidade daquele falecido, não deixando de mencionar seus feitos miraculosos (ou, ao menos, os principais) (RODRIGO, 1988). Nesse procedimento, o que interessava às autoridades religiosas era a autenticidade da “*fama de santidade*” do candidato a santo. Esse conceito é chave em todas as etapas do desenvolvimento dos processos canônicos ao longo da história da Igreja.

Do século VI ao X, as etapas essenciais de uma canonização, de maneira bastante simplista, já estavam postas e eram as seguintes: a constatação de uma *fama de santidade* “sincera e promissora”, a leitura da biografia e do relato de milagres do santo para o bispo (ou seja, a apresentação do santo e seu reconhecimento pela autoridade eclesiástica), a exumação e o transferimento de seus restos mortais (quando o caso assim necessitava); e, por último, a aprovação episcopal do culto. A participação dos papas nesse processo começou a ficar mais presente entre os séculos VIII e IX. Anteriormente a isso, eles participavam de cerimônias episcopais de canonização somente quando convidados ou em alguma ocasião especial, como quando propunham eles mesmos as canonizações.

A exclusividade papal de se proceder com as canonizações aconteceu em 1234, com a publicação das *Decretali* de Gregório IX (1227-1241), texto que segundo

perseguições aos cristãos por parte do Estado romano tiveram fim e a noção de santidade passou por uma mudança, ou melhor, por um alargamento de sentido (já que os martírios, apesar de terem sido reduzidos, não acabaram). Nesse momento, entraram em cena os santos “confessores”, que eram aqueles que não haviam sacrificado a própria vida pela religião, mas que a tinham vivido dentro dos restritos ditames do Evangelho. Dessa forma, “confessavam” sua fé com suas ações e feitos. Para uns, a santidade vinha com a morte, para outros, com a vivência de uma vida plena.

alguns canonistas, era um “verdadeiro código de direito canônico medieval” (CRISCUOLO; OLS; SARNO, 2012, p. 165.). O papa incorporou às suas *Decretali* uma carta antiga, mandada pelo papa Alessandro III (1159-1181) ao rei da Suécia em 1171, proibindo um culto que estava se desenvolvendo no país e que tinha a aprovação e o estímulo real. Era o culto rendido a um nobre pretendente ao trono, que, embriagado, fora assassinado numa taberna após se envolver numa briga. Essa carta de Alessandro III foi a primeira ação de um papa que interferiu diretamente na legitimidade de um culto.

Como maneira de reforçar seu direito exclusivo de canonizar, Gregório IX empreendeu ainda algumas importantes canonizações: São Francisco de Assis (1226) (o primeiro santo canonizado mediante um processo canônico), Santo Antônio de Pádua (1232) e São Domingos de Gusmão (1234). Atualmente, as atas dos processos canônicos sobre a vida e os milagres de São Francisco de Assis constituem a evidência mais antiga dos processos canônicos da Igreja. Essa canonização é especial também porque foi o próprio Gregório IX quem a celebrou e pronunciou a fórmula de canonização.

A primeira definição papal de canonização na Igreja foi elaborada pelo papa Inocêncio IV (1243-1254) e apresentada no livro *Apparatus super quinque libros decretalium*, que era um comentário das *Decretali* de Gregório IX. Ele fixou definitivamente a carta de Alessandro III como lei basilar da canonização pontifícia:

Canonizar é declarar canonicamente e legitimamente santos e estabelecer que um santo seja honrado enquanto santo, ou seja, celebrar solenemente os serviços para ele como para os outros santos que são da mesma condição, de modo que se este vem canonizado como confessor, se celebre para ele os serviços para confessores, e se mártir, se celebre para ele os serviços para os mártires, e assim também para os outros (INOCÊNCIO IV apud CRISCUOLO et al., 2012).

Inocêncio estabeleceu, de maneira clara, a divisão entre mártires e confessores e garantiu a prerrogativa de um culto universal para todos. Nessa argumentação, reside o direito exclusivo do papa para canonizar, pois, em se tratando de declarar uma determinação universal, somente o papa pode fazê-lo.

Com a reserva pontifícia, as canonizações também se tornaram mais complexas tanto do ponto de vista processual-burocrático quanto investigativo. Depois de autorizada a abertura de um processo canônico, uma comissão teológica, definida pelo próprio papa, ocupava-se da investigação da vida, da fama de santidade e dos milagres do candidato à santidade.

Com o término dessa primeira etapa, o caso passava para a análise da cúria romana e, em situação de aprovação, o papa procedia à canonização com uma solenidade em que pronunciava a fórmula do rito e determinava o dia litúrgico de comemoração daquele santo. Também, eram emitidos pelo pontífice uma bula de canonização e um documento notarial comprovando que existiu aquela solenidade.

A partir do papado de Bonifácio VIII (1294-1303), novos elementos surgiram nos procedimentos de canonização. O pontífice determinou que alguns prelados da cúria romana fossem escolhidos para exporem, no dia da canonização, o conteúdo das fases processuais em forma de sermão para os fiéis que estivessem presentes. Desses prelados, dois deveriam ser cardiais escolhidos especificamente para prepararem os textos litúrgicos da solenidade. Data também desse período o surgimento formal de outra personagem, cujo papel tenderia a aumentar ao longo do desenvolvimento dos processos canônicos: a figura do *procurador da causa* (futuramente chamado de *postulador*), que tinha a função de representar qualquer membro do *povo de Deus* (ou seja, qualquer católico) que desejasse determinada canonização e pedir ao papa que autorizasse a abertura do processo institucional.

Esta paulatina centralização do direito de canonização na figura do papa e da cúria romana, como foi dito, acompanhou o próprio movimento de consolidação do poder papal em toda a cristandade e acentuou o caráter inquisitorial, codificando progressivamente a tipologia da documentação produzida com o desenvolvimento da práxis canonista. Nesse período, o importante passou a ser a confirmação, a partir de depoimentos de testemunhas, se o candidato viveu de maneira virtuosa (ou seja, seguindo o Evangelho) e se realizou milagres.

A preocupação em desenvolver com maior rigor as pesquisas biográficas referentes aos candidatos à santidade e repensar o próprio escopo espiritual dessa condição se tornou central durante as deliberações do Concílio de Trento (1545-1563). Com os avanços da crítica protestante ao culto dos santos, que questionava, sob o ponto de vista da teologia, a condição de intercessores dos homens junto a Deus que estes atingiam, a Igreja Católica sentiu a necessidade de fazer uma revisão dos procedimentos de canonização, bem como de repensar a legitimidade de alguns santos, cuja existência era duvidosa. Esse trabalho ficou a cargo de uma comissão teológica conciliar, liderada pelo cardeal Cesar Baronio, que apresentou um novo breviário depurado da vida daqueles santos que haviam sido julgados apócrifos (DUNN-LARDEAU, 2000, p. 25).

O Concílio de Trento também foi responsável por justificar e reafirmar, a partir da reorganização do catecismo da Igreja, o protótipo de santo que já vinha sendo popularizado pela hierarquia eclesiástica de maneira dispersa nos séculos anteriores. Como frisou Daniele Menozzi (2007) ao comentar o movimento contrarreformista católico nas deliberações de Trento:

[...] o santo, mais que um taumaturgo, configura-se como um personagem que se caracteriza pela prática das virtudes; os milagres são prova de sua santidade, não a razão do culto que a ele se atribui. Entre as virtudes, é bom enfatizar a total adesão à ortodoxia doutrinal, que concretamente se traduz em uma visão da fé como completa subordinação às diretrizes papais: não entra em tal ótica a questão de uma adesão a esta como livre consenso, fruto de uma autônoma busca pessoal. Mas aquilo que em particular qualifica a chegada à santidade é o exercício em grau heroico de tais virtudes...

Para Menozzi (2007), das reflexões tridentinas relativas à prática da religião cristã, que se consolidam na reafirmação do catecismo da Igreja, o modelo de santo que emerge é aquele que manifesta desprezo pelo mundo, considerado domínio de Satanás. Nesse sentido, o santo é aquele que foge dos mínimos prazeres mundanos, renegando,

inclusive, seu próprio corpo mediante práticas mortificantes e expiatórias. Esse ideal heroico da santidade tridentina comporta também o triunfo da própria Igreja, compreendida como corpo místico de Cristo. Não é mera coincidência que, após as formulações tridentinas, a figura do santo missionário se tornou uma referência para as canonizações.

No ano de 1588, sob as novas diretrizes estabelecidas em Trento, o papa Sisto V (1585-1590) empreendeu outra grande mudança nos procedimentos de canonização. Por meio da Constituição Apostólica *Immensa Aeterni Dei*, ele instituiu 15 Congregações, entre as quais a *Congregatio Pro Sacris Ritibus et Caeremoniis* (depois chamada de “Congregação dos Ritos”). As atribuições desta, como bem frisou o papa, era administrar os sacramentos, vigiar a ortodoxia dos serviços religiosos e controlar as práticas devocionais e as canonizações dos santos (RODRIGO, 1989).

Das reformas de Urbano VIII à sistematização das canonizações de Bento XIV

Os procedimentos de canonização, conforme estabelecidos por Sisto V e administrados pela então recém-criada Congregação dos Ritos, mantiveram-se sem grandes modificações até o papado de Urbano VIII (1623-1644), quando passaram por outra reforma geral, esta ainda mais significativa que as anteriores.

A primeira ação desse pontífice foi condenar, de maneira mais enfática, algo que já havia sido posto em discussão durante o Concílio de Trento: os cultos que não haviam passado pela investigação prévia da Igreja. A partir de 1625, ele promulgou vários decretos com relação a essa questão e que depois, em 1643, foram publicados num único volume (RODRIGO, 1989). Nesses escritos, o papa estipulava a necessidade de se instruir um primeiro processo para verificar se havia ou não um culto público não autorizado ao candidato à santidade antes de instruir o processo canônico propriamente dito. Aqui, torna-se clara a preocupação com o aumento dos cultos devocionais fora do controle eclesiástico.

Os decretos de Urbano VIII também proibiam a produção de qualquer material referente a um candidato à santidade sem a devida autorização eclesiástica ou que tirasse conclusões sobre a sua santidade antes da palavra final da Igreja. Essa

proibição se estendia, inclusive, à produção de imagens do possível futuro santo. Hoje em dia, essa determinação da lei canônica é facilmente perceptível em qualquer biografia de candidatos à santidade, pois, sempre em seu início, em geral ao longo da introdução ou de um prefácio, o autor do texto deixa uma nota esclarecendo que o trabalho não intenta questionar nem sobrepujar as decisões da Santa Sé. Assim, acontece na biografia do pe. Rodolfo escrita por Riolando Azzi (1981), na da madre Maria Teresa do Jesus Eucarístico e na da madre Maria Theorora Voiron (cujo processo teve início na cidade de Itu, SP), citando aqui apenas alguns casos brasileiros.

O principal documento promulgado por Urbano VIII, no que tange à questão dos santos, foi a Constituição Apostólica *Caelestis Hierusalem Cives*, de 1634. Nela, o pontífice reafirmava os decretos anteriores e estabelecia mais algumas normas sobre os procedimentos de canonização: a exigência de um processo de “*non culto*” (ou sobre a ausência de um culto ilegítimo) antes da instrução do processo canônico, a proibição do uso de informações privadas sobre as virtudes, o martírio e os milagres dos candidatos à santidade e, por fim, a exigência de uma revisão de todos os seus escritos como maneira de verificar a existência de alguma ideia contrária à doutrina ortodoxa e à moral da Igreja.

As reformas empreendidas por Urbano VIII foram de grande impacto para os procedimentos de canonização. Toda investigação se tornava mais minuciosa, mais complexa e, conseqüentemente, mais demorada. Pouco a pouco, seus sucessores foram fazendo pequenas alterações, mas sempre mantendo as principais disposições presentes na *Caelestis Hierusalem Cives*. Inocêncio X (1644-1655), por exemplo, determinou que a abertura dos processos deveria ser feita na presença do cardeal prefeito da Congregação dos Ritos e do promotor da fé, cuja função era averiguar as possíveis falhas na investigação processual ou na própria argumentação dos responsáveis pelo processo. Por sua vez, Alessandro VII (1655-1667) criou uma “congregação antipreparatória” (uma espécie de processo preliminar, menos minucioso), cujo objetivo era esclarecer pontos iniciais sobre a causa canônica a ser desenvolvida (o que passou a atrasar ainda mais o trâmite dos processos).

Na primeira metade do século XVIII, o cardeal Próspero Lambertini, que se tornaria papa com o nome de Bento XIV no ano de 1745, sistematizou todas as determinações eclesiásticas referentes aos processos de canonização existentes até

então. Dessa forma, o experiente canonista, entre 1734 e 1738, publicou os nove volumes da monumental obra *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, que, de maneira bastante minuciosa e se valendo de grande erudição, apresentava, etapa por etapa, todos os aspectos teológicos e jurídicos dos processos de canonização.

Nesse movimento, Lambertini reforça o valor da beatificação como uma etapa anterior e necessária à canonização. Como instância teológica, a beatificação existia desde o século XVI, período quando começou a ser usada como permissão restrita de culto de um servo de Deus que ainda não havia sido canonizado. Como os processos demoravam muito para serem concluídos, a hierarquia eclesiástica começou a usar a beatificação como uma maneira de atender aos devotos antes da decisão definitiva sobre a santidade do candidato expedida pela Santa Sé.

Lambertini (já como Bento XIV) ainda promulgou alguns decretos, com pequenos adendos aos procedimentos de canonização, como a proibição de se discutir um milagre antes da aprovação das virtudes do candidato. Ele também definiu o conceito de “*heroicidade das virtudes*”, fundamental na construção de um processo canônico, como o estado de perfeição que permite àquele que o alcança protagonizar atos de pura virtude, inclusive nas ações mais ordinárias e cotidianas (CRISCUOLO *et al.*, 2012, p. 177).

O catolicismo intransigente e a santidade eclesiástica

Após o Congresso de Viena (1814-1815), que reorganizou o mapa político da Europa e devolveu os tronos europeus às famílias reais depostas pela França durante as guerras napoleônicas (1803-1815), surgiu, entre os mais altos círculos católicos, a convicção de que o verdadeiro desenvolvimento de uma civilização cristã não poderia se dar nos passos do movimento de laicização do Estado e de secularização da sociedade, cujas origens remetiam ao pensamento iluminista, ao racionalismo e aos ideais revolucionários do século XVIII (especificamente da Revolução Francesa).

Com o novo contexto político, social e cultural que se estabelecia na Europa, a Igreja postulou para si dois grandes desafios: primeiro, fazer um resgate efetivo dos valores cristãos presentes na sociedade do Antigo Regime, e isso incluía

combater o impulso racionalista e cientificista, bem como os valores modernos burgueses que tomavam a sociedade europeia; segundo, era o desafio de restabelecer os privilégios políticos que gozara a Santa Sé junto aos demais governos do continente antes da onda revolucionária do final do século XVIII.

Como uma das formas de se anularem as novidades herdadas dos períodos iluminista e revolucionário, setores da hierarquia eclesiástica passaram a propor o restabelecimento da aliança entre altar e trono (e o consequente retorno dos privilégios eclesiásticos presentes no Antigo Regime), bem como o recrudescimento das posições eclesiásticas frente ao cientificismo e ao racionalismo (MENOZZI, 2007).

Essa posição “intransigente”, para usar a denominação mais comum desse conjunto de atitudes “antimodernas” da Igreja, se intensificou no papado de Pio IX (1846-1878). Seu primeiro grande feito sobre isso foi declarar, em 1854, o dogma da imaculada concepção de Maria²⁷, seguido da publicação da encíclica *Quanta Cura* (1864), cujo apêndice, o *Syllabus Errorum*, apresentava cerca de 80 opiniões (ou perspectivas) modernas consideradas erradas pela Santa Sé.

Mas, certamente, a principal atitude de Pio IX, no que tange a essa questão, foi a convocação do Concílio Vaticano I (1869-1870), para o qual, diferentemente do que havia acontecido em Trento, não foram convidadas autoridades civis e teve sua constituição formada em quase sua totalidade por padres europeus, especialmente italianos. Frente à importância que os Concílios tinham (e têm até hoje) na história da Igreja, o ato de se convocar um nesse momento configurava-se como uma clara estratégia de reafirmação de preceitos teológicos e fortalecimento da posição eclesiástica frente aos desafios que estavam sendo postos ao discurso religioso e à moralidade católica.

Como argumentou o historiador Daniele Menozzi (2007), o Concílio Vaticano I (1869-1870) se desenvolveu condicionado basicamente por dois fatores pontuais: o conturbado contexto político internacional (precisamente a Guerra Franco-

²⁷ O dogma da imaculada concepção de Maria foi definido pelo papa Pio IX em 1854 por meio da Bula *Ineffabilis Deus*. No entanto, a festa da Imaculada Conceição de Maria já havia sido oficializada e estabelecida como “universal” pelo papa Sisto IV em 1476.

Prussiana e a “Questão Romana”²⁸) e o impasse entre a aprovação ou não do dogma da infalibilidade papal (MENOZZI, 2007).

A primeira Constituição Dogmática aprovada durante o Concílio Vaticano I foi a *Dei Filius*²⁹, na qual, mais uma vez, eram condenados os “erros contemporâneos”, que surgiram após o Concílio de Trento (ateísmo, protestantismo, racionalismo, panteísmo e materialismo). Além disso, o documento, estruturado em um prólogo, quatro capítulos e alguns cânones finais, também discorria sobre a relação entre fé e razão, desenvolvendo a tese de que não há contradição entre as duas. Especialmente no capítulo segundo, é declarado que a existência de Deus pode ser conhecida por meio da razão, mas somente quando esta vem articulada e submissa à revelação, ou seja, aos conhecimentos e mistérios revelados por Deus aos homens.

O dogma da infalibilidade papal foi estabelecido no segundo documento conciliar, a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Fruto de uma intensa discussão entre os padres conciliares, o dogma determina que, quando um papa solenemente delibera ou define algo em matéria de fé e moral, ele é infalível, pois se pronuncia *ex cathedra* (ou seja, diretamente do trono petrino), inspirado pelo Espírito Santo. O texto ainda reforça que aquilo que foi determinado nesses termos torna-se irrevogável.

Com o decorrer do tempo, a existência do dogma da infalibilidade papal trouxe algumas complicações para a prática de beatificações e canonizações, pois, desde 1234, quando o direito de canonizar se tornou uma exclusividade papal, ele passou a ser

²⁸ “Questão Romana” é como ficou chamada a disputa territorial e política que se desenvolveu entre 1861 e 1929 entre o governo italiano e o papado. No ano de 1861, a Itália passou pelo movimento de unificação política de seu território, mas excluindo Roma e a região em seu entorno, devido à presença de tropas francesas que apoiavam o papa. Em 1870, durante o processo de unificação que deu origem à Alemanha, os prussianos declaram guerra à França, o que forçou Napoleão III a retirar suas tropas da Itália para compor sua resistência em solo francês. Os italianos, que já almejavam anexar a região, aproveitaram a situação e a ocuparam. A “Questão Romana” teve início quando Pio IX não aceitou a oferta de compensação pela perda dos Estados Pontifícios, apresentada pelos italianos (que se resumia em mantê-lo como chefe de Estado do Vaticano, reduzido agora a um pequeno território dentro de Roma), e se declarou “prisioneiro no Vaticano”. A querela só foi resolvida no ano de 1929, durante o papado de Pio XI (1922-1939), com o Tratado de Latrão assinado por Benito Mussolini e pelo então secretário de Estado do Vaticano, cardeal Pietro Gasparri.

²⁹ Disponível em inglês em <http://inters.org/Vatican-Council-I-Dei-Filius>

concebido pela ortodoxia teológica como uma prerrogativa de fé. No entanto, essa posição nem sempre foi um consenso.

Atualmente, o debate continua. Uma das principais vozes dissonantes sobre a questão é a do monsenhor Giuseppe Schiaccia, secretário adjunto do Tribunal da Assinatura Apostólica e experiente canonista da cúria romana. Durante uma recente entrevista concedida ao jornalista “vaticanista” Andrea Tornielli do portal Vatican Insider³⁰, monsenhor Schiaccia concordou que a canonização é uma prerrogativa do sumo pontífice, mas argumentou que, quando um papa eleva um beato à condição de santo, ele não está tratando de uma questão dogmática, referente a uma verdade de fé, nem tão pouco de moral. Ele apenas está declarando um fato relacionado indiretamente a essas questões. Como maneira de afirmar sua tese, ele lembra que não existe uma exposição da doutrina de canonizações da Igreja no atual Código de Direito Canônico (1983), nem no Catecismo da Igreja, que são os dois grandes códigos que organizam os assuntos da fé católica.

Para monsenhor Schiaccia, colocar o ato da canonização como infalível é estender a infalibilidade muito além dos limites que lhe foram estabelecidos pela Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Portanto, ele argumenta que, não sendo uma declaração dogmática de fé ou de moral, a canonização passa a ser considerada a finalização definitiva e irrevogável de um caminho processual canônico, mas que se refere sempre a um fenômeno histórico propriamente dito.

Essa discussão proposta recentemente por monsenhor Schiaccia (a entrevista foi concedida em 2014) é apenas um eco dos questionamentos que foram feitos ao longo do século XX sobre os procedimentos de canonização e de estabelecimento da santidade. Essa questão ainda voltará a ser abordada neste trabalho. Por hora, retornemos ao século XIX.

Nas últimas décadas desse século, tendo como cenário a nova organização social do continente europeu, as vicissitudes políticas causadas pela perda dos territórios

³⁰ O “Vatican Insider” (<http://vaticaninsider.lastampa.it/>) é um portal ligado ao jornal italiano *La Stampa* e contém notícias e análises sobre a Santa Sé. A citada entrevista está disponível em <http://vaticaninsider.lastampa.it/vaticano/dettaglio-articolo/articolo/canonizzazioni-canonizations-canonizaciones-35158/>

pontifícios e a diminuição da influência política do papado, emerge das formulações conciliares uma concepção de santidade claramente eclesiástica (RUSCONI, 2005). A recusa aos novos valores culturais, a valorização da formação sacerdotal e dos ritos litúrgicos, o estímulo às práticas penitenciais e, especialmente, o culto ao papa, tudo isso passa a ser enfatizado como valores necessários aos clérigos, pensando estes como figuras modelares para todos os católicos. Como argumenta Rusconi (2005), o Concílio Vaticano I tentou estender, 300 anos depois, os ditames da Contrarreforma, sintetizados no Concílio de Trento, para todo o mundo.

No entanto, o modelo de santidade eclesiástica que se desenvolveu no século XIX tem algumas particularidades que o diferencia dos modelos que vigoravam até então, particularmente aquele consagrado durante o medievo, do santo asceta, que procura se isolar do convívio social como forma de alcançar maior comunhão com Deus.

Com o aumento exponencial dos centros urbanos causado pelo desenvolvimento industrial e com todas as agruras relacionadas a este contexto (estrutura de vida precária, exploração de mão de obra, péssimas condições de trabalho, aumento da criminalidade e da indigência), as relações entre “capital e trabalho”, ou seja, a organização da estrutura produtiva, passou a ser tema das discussões e intervenções eclesiásticas. Não é coincidência o fato de que foi neste período (últimas duas décadas do século XIX) que a figura do operário ganhou centralidade no escopo da santidade (um exemplo é a nomeação de São José como padroeiro dos trabalhadores).

Em resposta a essa nova realidade da Europa, e como maneira de ampliar o trabalho evangelizador, surgiu um espantoso número de congregações femininas voltadas às causas sociais. Segundo Rusconi (2005, p. 339), essas novas congregações desencadearam grande mudança na espiritualidade católica feminina:

Pelo efeito da supressão das congregações femininas contemplativas, perseguidas com determinação pelos governos reformistas, da metade do século XVIII à metade do século XIX, surge um enorme número de congregações religiosas dedicadas à educação e à assistência, nas quais o recrutamento das irmãs

perde progressivamente o caráter aristocrático, característico do monarquismo da Idade Moderna.

Juntamente com a santidade feminina, que se cristalizou principalmente na figura das freiras fundadoras de congregações, outros dois modelos ganharam expressão devocional e passaram a povoar com maior frequência os processos de canonização do período: os missionários martirizados e os santos jovens (ou crianças).

Os mártires, na verdade, sempre estiveram presentes na história da santidade cristã. Essa presença foi mais forte nos primeiros séculos do cristianismo, nas regiões onde ainda havia perseguição aos cristãos por parte do Estado romano ou por grupos não cristianizados, ou no período das guerras religiosas entre católicos e protestantes, iniciadas a partir do século XVI em algumas regiões da Europa. Os mártires que ressurgem em grande quantidade nos séculos XIX e XX, em sua maioria, estavam relacionados ao movimento missionário instaurado pela Santa Sé no período.

As missões (tanto católicas quanto protestantes) do século XIX e início do XX tiveram como elemento impulsionador o movimento de expansão colonial das principais nações europeias. Abriu-se, portanto, um novo horizonte de evangelização para a Igreja. Regiões como a África e a Ásia, pouco cristianizadas, tornaram-se o principal destino de muitos missionários europeus, mas também o continente americano entrou na rota dos eclesiásticos, especificamente as Américas Central e do Sul, que, apesar de já terem sido evangelizadas, careciam de sacerdotes e, na visão da hierarquia eclesiástica, de uma “purificação” do clero existente.

Especificamente no Brasil, as missões do último quarto do século XIX desempenharam importante protagonismo no movimento que Ralph Della Cava (1985, p. 31) denominou como “romanização do catolicismo brasileiro”. Esse movimento consistia numa adequação da religião católica brasileira às diretrizes ultramontanas romanas que tomavam conta do clero europeu, sendo, conseqüentemente, também uma tentativa do clero de recuperar o controle sobre as práticas da religião entre aqueles que praticavam o catolicismo popular carregado de elementos oriundos de outros sistemas religiosos. Evidentemente, era um movimento de valorização e reafirmação da ortodoxia teológica e moral. Nesse sentido, a romanização do catolicismo brasileiro

incluía a ampliação dos seminários e o estímulo das vocações sacerdotais locais, a valorização da liturgia e a introdução de “novas” devoções³¹, como maneira de se combater o catolicismo devocional e o panteão de santos populares que estruturavam a prática da religião até então.

A partir desse contexto que se desenvolvia na Europa e que se espalhava para outros continentes por meio do movimento missionário, os modelos de santidade, ainda que mantendo o caráter eclesiástico, se expandiram: além dos muitos missionários martirizados, as lideranças religiosas locais ganharam destaque. Esse foi também o período de valorização dos santos jovens (e para os jovens)³², movimento pelo qual a Congregação Salesian, foi uma das principais responsáveis.

³¹ Uma das preocupações do movimento de romanização do catolicismo brasileiro foi combater as devoções de cunho popular, características do tipo de catolicismo que se desenvolveu na América Latina durante o período em que esta fora colônia da Espanha e de Portugal. Há, portanto, uma valorização, por parte do clero, das devoções ao Sagrado Coração de Jesus, à Santíssima Família, ao Menino Jesus e à Nossa Senhora. Na Europa, essas devoções, que começam de maneira privada para logo ganhar dimensões de maior publicidade, tinham o objetivo de evocar valores cristãos considerados perdidos depois da queda do Antigo Regime. Para outras informações, remeto o leitor aos trabalhos *Sacro Cuore – um culto tra devozione interiore e restaurazione Cristiana della società*, de Daniele Menozzi (2007) e *Cristianesimo*, organizado por Giovanni Filoramo (2000).

³² Dom Bosco, fundador da Congregação Salesiana, certamente foi o maior responsável por isso. Sua congregação nasceu com a preocupação de cuidar, evangelizar e educar a juventude pobre de Turim. Seguindo nessa linha, em 1859, ele publicou a biografia de Domingos Sávio (*Vita del giovenetto Savio Domenico, allievo dell’Oratorio di San Francesco di Sales*), seu antigo aluno, morto em 1857, aos 14 anos de idade, que foi canonizado em 1954 pelo papa Pio XII. Popularizado pela biografia escrita por Dom Bosco, Domingos Sávio se tornou o paradigma da santidade juvenil. Posteriormente, o fundador dos salesianos publicou mais duas biografias de santos jovens: *Il Cenno biografico sul giovenetto Magone Michele, allievo dell’Oratorio San Francesco di Sales* (1861) e *Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco d’Argentera* (1864). A crescente influência da Congregação Salesiana (não só pelo trabalho com a juventude, mas também pela ação missionária) estimulou outras futuras publicações com coletâneas de vidas de santos jovens como *Piccoli Santi*, escrita por Eliseu Batagla (1901) e *Bambini Santi – collana di biografie di piccoli santi dei nostri giorni*, organizada pela alemã Maria Therese Schmidtmayr (1932). Estudos críticos sobre a santidade de jovens e crianças ainda são escassos. Uma exceção é o livro *Bambini Santi – rappresentazioni dell’infanzia e modelli agiografici*, organizado por Anna Benvenuti Papi e Elena Giannarelli.

Mesmo seguindo a linha intransigente que vigorava entre os círculos eclesiásticos, com Leão XIII (1878-1903) houve uma progressiva abertura dos conhecimentos eclesiásticos às metodologias científicas oriundas das Ciências Sociais. Esse fato refletiu, especialmente, em dois pontos: a exegese bíblica e os procedimentos de canonização. No caso do segundo, que aqui nos interessa, foi criada uma comissão histórico-litúrgica para avaliar ou dar assistência aos processos canônicos que precisassem de uma análise mais aprofundada de documentos históricos.

Seguindo os caminhos de seu antecessor, o papa Pio X (1903-1914) fez mais algumas alterações nos procedimentos de canonização com o objetivo de deixar a dimensão investigativa cada vez mais próxima da práxis metodológica das Ciências Sociais e da crítica histórica.

Pio X passou a exigir uma série de investigações documentais nos processos de canonização de santos antigos. Determinou também o uso do título de “*venerável*” para aqueles candidatos à santidade que tivessem a heroicidade de suas virtudes comprovadas pela Congregação dos Ritos, mas que ainda não tivessem milagres confirmados em seu favor.

A legislação canônica, referente à canonização e à beatificação sistematizada por Lamberti no século XVIII, juntamente com as alterações feitas por seus sucessores ao longo do século XIX e início do XX foram incluídas no *Codex Iuris Canonici* de 1917 (Código de Direito Canônico), promulgado pelo papa Bento XV (1914-1922). Nesse documento, foi criada uma sessão especialmente dedicada ao tema chamada “*De causis beatificationis servorum Dei et canonizationis beatorum*”, que se estendia do cânone 1999 ao 2141.

Mesmo com a inclusão da práxis canonista sob o julgo do direito canônico, novas reformas vieram. Dentre elas, uma das mais importantes foi a criação de uma “*sezione storica*” dentro da Congregação dos Ritos, feita pelo papa Pio XI (1922-1939). A função dessa nova sessão era lidar com causas canônicas que não possuíssem mais pessoas vivas para depor sobre ela, as chamadas “causas antigas”. Consequentemente, essas causas eram montadas a partir de documentos escritos, o que demandava um trato mais adequado, feito por peritos em pesquisa histórica. Posteriormente, em 1969, essa mesma seção passou a ser chamada de “*Ufficio storico-agiografico*”, segundo a determinação de Paulo VI (1963-1978).

Com relação aos milagres, uma importante mudança na sua forma de averiguação foi feita em 1948 por Pio XII (1939-1958). Esse papa instituiu uma comissão médica para examinar as curas que eram propostas como possíveis milagres em causas canônicas, pois, a partir do desenvolvimento da ciência médica, a Igreja passou a sentir necessidade de estabelecer uma outra linha interpretativa com relação à santidade. O discurso teológico, por si só, começava a dar indícios de enfraquecimento (ou do não convencimento necessário). Daí, a inclusão da avaliação “científica” mesmo que submetida hierarquicamente aos juízos teológicos. Uma consequência desse movimento, segundo o historiador Roberto Rusconi (2005, p. 355), foi a progressiva “medicalização do milagre” que ocorreu na práxis canonista ao longo do século XX. Alguns teólogos acreditam que, desde a institucionalização da comissão médica, o milagre começou a perder força como sinal comprobatório da santidade.

Novas perspectivas sobre a santidade: o Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi a resposta geral e mais enfática da Igreja aos desafios dos novos tempos³³. Dessa forma, o *Aggiornamento* que ele postulou se estendeu a todas as instâncias eclesiais, estabelecendo uma verdadeira reorientação na maneira como a Igreja, em seus vários níveis eclesiais, se relacionava com o mundo moderno. Nesse contexto, a santidade foi discutida não tanto em matéria disciplinar, mas como parte fundamental da estrutura dogmática da Igreja e

³³ Não há espaço aqui para abordarmos, com a atenção que merece, as origens do Concílio Vaticano II. Desde o século XIX, a Igreja continuava a entrar em desacordo com muitos dos avanços do pensamento cientificista e racionalista. O socialismo havia ganhado força com a Revolução de 1917 na Rússia e as duas grandes guerras mundiais haviam mudado drasticamente o mapa político não só europeu, mas também de outras regiões do mundo. A despeito da retomada de alguns privilégios, como o domínio político do Vaticano, conseguido com o Tratado de Latrão (1929), a rápida transformação política, econômica e social da sociedade europeia (mas não só) fez com que a posição intransigente do clero, ou seja, aquela de negação dos valores da modernidade, não surtisse mais o efeito esperado. Dessa forma, no segundo quarto do século XX, especialmente no papado de Pio XII, uma abertura eclesial ao “novo” mundo começou a ser postulada. Mas foi somente com João XXIII, sucessor de Pio XII, que o Concílio para debater essa abertura teve início.

da composição identitária de todos aqueles que se consideravam católicos, pertencentes, portanto, ao chamado “povo de Deus”.

Uma forma de analisar de maneira sintética os rumos tomados pelo Concílio Vaticano II é nos voltarmos para o seu documento mais importante: a Constituição Apostólica *Lumen Gentium*³⁴. O documento é dividido em oito capítulos que visam a reafirmar a sacralidade da Igreja, repensando, para isso, a sua própria unidade. No capítulo primeiro, a Igreja passa a ser entendida não mais como uma hierarquia rígida, cuja primazia fosse apenas do corpo eclesiástico, mas como a unidade do *povo de Deus*, incluindo, aqui, especialmente, os leigos. A justificativa para isso encontra-se no fato de que, na cosmologia cristã, Deus chamou a todos via batismo. E todos aqueles que foram batizados são irmãos em Cristo, comunicando-se via Espírito Santo. É o chamado “*corpo místico de Cristo*”.

A importância dos leigos na dinâmica eclesiástica é reforçada e aprofundada no capítulo 4, dedicado exclusivamente a eles. São convocados a desempenhar o papel de evangelizadores especialmente nos locais onde a hierarquia eclesiástica ainda não tinha acesso. Em suma, de testemunhas da ação divina, passam a ser protagonistas dela também.

A questão da santidade propriamente dita é discutida de maneira detalhada no capítulo 5, intitulado “*A vocação de todos à santidade da Igreja*”. Nesse capítulo, Cristo é apresentado como o único mediador entre os homens e Deus, reforçando, assim, a hierarquia celeste (neste caso, santos seriam mediadores dos homens junto a Cristo). Portanto, Cristo é o grande paradigma da santidade nas formulações do documento. Por isso mesmo, a despeito da ausência de uma definição *stricto sensu* de santidade, as orientações são para que o fiel mimetize ao máximo as ações e intenções de Cristo para que sua santidade seja plenamente desenvolvida.

A Igreja recorda-se também da recomendação com que o Apóstolo, incitando os fiéis à caridade, os exorta a ter

³⁴ Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html

sentimentos semelhantes aos de Jesus Cristo, o qual ‘Se despojou de Si próprio, tomando a condição de escravo... feito obediente até a morte’ (Fil. 2, 7-8) [...] Sendo necessário que sempre e em todo o tempo os discípulos imitem esta caridade e humildade de Cristo, e delas deem testemunho, a Mãe Igreja alegra-se de encontrar no seu seio muitos homens e mulheres que seguem mais de perto o abatimento do Salvador e mais claramente o manifestam, abraçando a pobreza na liberdade dos filhos de Deus e renunciando às próprias vontades... (CONST. DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM, cap. 5, parág. 41).

Para além das citações de trechos bíblicos, a referência que embasa as elaborações sobre santidade na constituição dogmática *Lumen Gentium* é a já citada obra *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, de autoria de Próspero Lambertini.

Com clara inspiração tomista, Lambertini argumentou que a santidade de Deus não pode ser entendida pelo homem, pois este não possui palavras para descrevê-la nem capacidade cognitiva para concebê-la. É apenas possível pressupor sua natureza, já que a própria essência de Deus é a sua santidade. Mas dizer em que exatamente consiste essa essência é impossível para a razão humana (CRISCUOLO *et al.*, 2012). Sob o ponto de vista lambertiniano, a *Lumen Gentium* afirma que a santidade pode e deve ser vivenciada na vida cotidiana, segundo as condições sociais, econômicas e culturais de cada um.

Nos vários gêneros e ocupações da vida, é sempre a mesma santidade que é cultivada por aqueles que são conduzidos pelo Espírito Santo e, obedientes à voz do Pai, adorando em espírito e verdade a Deus Pai, seguem a Cristo pobre, humilde e levando uma cruz, a fim de merecerem ser participantes de Sua glória. Cada um, segundo dons e funções, deve progredir sem

desfalecimentos pelo caminho da fé viva, que estimula a esperança e atua pela caridade (CONST. DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, cap. 5, parág. 41).

Portanto, o caminho para a santidade é relativo, variando de acordo com as condições socioculturais e a função de cada membro do povo de Deus. Aqui, há uma abertura para novos desdobramentos no sentido da santidade, uma ampliação dos modelos e tipos de santos, pois seu foco deixa de ser estritamente eclesial (ou clerical).

Mas essa é uma abertura apenas do ponto de vista histórico-antropológico, não do teológico. Ainda que a santidade seja considerada uma condição tanto existencial (por ser o caminho) quanto salvífica (por ser o ponto de chegada) dirigida a todos, algo como uma possibilidade inerente à própria condição de filho de Deus, existe uma série de preceitos e investimentos espirituais que precisam ser preservados e observados para que ela seja alcançada. Certamente, a *Lumen Gentium* abre espaço para o aparecimento de novos tipos de santos, mas ela mantém, como condição para a santidade, a observância de um código específico, confirmado pela própria existência de um padrão estrutural nos processos canônicos.

Obviamente que esta santidade mais ampla, aberta às novas possibilidades e voltada principalmente aos leigos, que a *Lumen Gentium* professa, bem como outros posicionamentos eclesiais também apresentados nela, como, por exemplo, a valorização da função do leigo na economia religiosa do Catolicismo, têm suas origens na constatação de que o modelo eclesial que vigorava, aquele de uma Igreja hierárquica e centralizadora, postulado no Concílio de Trento e reforçado no Concílio Vaticano I, estava em decadência. Veremos, nos próximos dois capítulos, como essa mudança no modelo de santidade gerou dificuldades para o bom andamento do processo do pe. Rodolfo.

Além das inovações que os documentos conciliares trouxeram para a própria ideia de santidade, ampliando seu escopo de possibilidades, Paulo VI, o papa que finalizou o Concílio, empreendeu ainda algumas importantes alterações nos procedimentos de canonização com a promulgação da carta apostólica, publicada em

moto próprio,³⁵ *Sanctitas Clarior*³⁶, que dinamizava o processo, ampliando a relação entre postulação diocesana e romana, e atribuindo aos bispos o direito de instruir um processo condicional de investigação ao invés dos dois processos existentes na legislação, um ordinário (que era atribuição do bispo) e o outro apostólico (que era atribuição dos prelados da Congregação dos Santos).

Dois anos depois da promulgação da *Sanctitas Clarior*, fruto da agilização da praxis canonista, o volume de trabalho havia aumentado exponencialmente na Congregação dos Ritos, fato que estimulou a última reforma de Paulo VI. No dia oito de maio de 1969, ele promulgou a Constituição Apostólica *Sacra Rituum Congregatio*³⁷, que suprimiu a Congregação dos Ritos e criou duas outras no lugar: A *Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos* e a *Sagrada Congregação para a Causa dos Santos*, que depois mudou para *Congregação das Causas dos Santos*.

Simplificação e descentralização das causas canônicas: as contribuições de João Paulo II e Bento XVI

Durante o pontificado de João Paulo II, houve aumento bastante considerável nas canonizações na Igreja. Ao longo dos quase 28 anos que esteve à frente do trono petrino, ele criou aproximadamente 1.300 beatos e 600 santos (considerados individualmente). Segundo Roberto Rusconi (2005, p. 356), esse aumento se insere numa perspectiva mais ampla de revigoração da identidade cristã católica pós-Concílio Vaticano II. Além disso, o papa João Paulo II empreendeu algumas reformas bastante drásticas em todas as etapas do processo.

³⁵ *Moto próprio* é uma forma de normativa da Igreja expedida pela livre iniciativa do papa, sem consultas a conselhos, dicastérios ou sínodos. Tem força de decreto e, em geral, sua estrutura se assemelha ou a uma Bula Papal ou a uma carta apostólica.

³⁶ Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690319_sanctitas-clarior_it.html

³⁷ Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690508_sacra-rituum-congregatio_it.html

Em 1983, alguns dias depois de ter colocado em vigor o novo Código de Direito Canônico (para substituir o anterior de 1917), João Paulo II promulgou a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*³⁸, que foi responsável pela mudança mais radical em todo o procedimento de canonização da Igreja desde sua instituição; as *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum*³⁹, que estabelecem, de maneira detalhada, as normas a serem observadas durante a fase diocesana de um processo; e as *Normae servandae de bonis causarum servorum Dei administrandis*⁴⁰ sobre a administração das relíquias dos santos, beatos e servos de Deus.

Ao contrário do que havia acontecido até então com o desenvolvimento das formas de reconhecimento da santidade, as novas normas estabelecidas pelo papa polonês descentralizavam todo o procedimento canônico, atribuindo mais autonomia aos bispos diocesanos na introdução de novos processos e valorizando as relações entre estes e a Santa Sé. Ele também democratizou mais os santos, aumentando o número de santos e beatos não europeus (PEIXOTO, 2006).

Primeiramente, o Código de 1983, ao contrário do anterior de 1917, apresentava somente um cânon referente aos processos canônicos: o can. 1403. O primeiro parágrafo diz: “As causas de canonização dos servos de Deus regem-se por lei pontifícia especial”. (CDC, can. 1403). A “lei especial” referida está contida na *Divinus Perfectionis Magister*, que suprimiu todas as outras determinações anteriores que remetiam ao tema, fazendo uma depuração tanto em conceitos como em procedimentos.

O documento começa com uma explanação sobre os motivos da alteração dos procedimentos de canonização. Para isso, evoca a ideia de uma “santidade para todos” presente nas deliberações do Concílio Vaticano II, especificamente na

³⁸ Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html

³⁹ Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_07021983_norme_it.html

⁴⁰ Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_07021983_norme_po.html

Constituição Apostólica *Lumen Gentium*. É reconhecido também que os procedimentos de canonização estavam um pouco ultrapassados e muito lentos. Frente ao aumento exponencial de introdução de causas ao longo do século XX, isso se tornava um problema ainda maior.

Segundo o texto introdutório da *Divinus Perfectiones Magister*, se todos são chamados à santidade, Deus escolhe alguns específicos para darem, de maneira mais intensa, seu testemunho sobre o Reino dos Céus, seja com o derramamento do próprio sangue, seja com o exemplo de vida e o exercício heroico das virtudes cristãs. Esses são os santos canonizados, da mesma natureza de todos os outros fiéis, mas que experienciam a relação com Deus numa escala diferente. Orientado por esse novo entendimento da santidade, o teólogo canonista Romualdo Rodrigo (1989, p. 13-14) escreveu o seguinte:

[...] Por tanto, mientras conservamos la amistad con Dios, somos verdaderos santos. Todos bebemos em la misma fuente de santidad. Em sentido ontológico, no hay diferencia entre la santidad del Cristiano medíocre y la santidad del Cristiano que practica las virtudes em grado heroico e estan intimamente unido a Cristo. Existe, sin embargo, uma diferencia de grado, de crecimiento, de intensidad... Los santos son los gigantes de la santidad[...]

As novas regras de canonização colocadas em vigor por João Paulo II, além de descentralizarem e desburocratizarem a prática canonista, também reduziram o número de milagres de dois para um, no caso das beatificações, e de quatro para dois, no caso das canonizações. Ficavam extintos também os longos debates entre postuladores das causas e o promotor da fé. Nesse sentido, os processos canônicos perderam uma de suas características principais: o sentido jurídico de sua articulação. Acabando com os debates entre as partes envolvidas, no caso, com os postuladores e advogados da causa de um lado e o promotor da fé do outro, os processos canônicos

passaram a se desenvolver a partir de uma construção narrativa linear. Isso será debatido à frente quando for analisado o processo do pe. Rodolfo.

Acompanhando o movimento de descentralização na práxis canonista de João Paulo II, seu sucessor, Bento XVI, com a publicação da instrução *Sanctorum Mater*⁴¹, em maio de 2007, tentava, à “luz da experiência”, como enfatizam Criscuolo *et al.* (2012), redimensionar a relação entre os bispos e a Congregação das Causas dos Santos para favorecer maior colaboração entre eles.

Há ênfase nos manuais de canonização em dizer que o documento promulgado por Bento XVI não propõe uma nova lei para as canonizações, nem mesmo correções. Seu objetivo é “esclarecer as disposições da lei vigente nas causas dos santos, facilitar a sua aplicação e indicar os modos da sua execução” (CRISCUOLO *et al.*, 2012. p. 250). Em suma, é um documento explicativo da lei vigente e que dá ênfase ao papel dos bispos no estabelecimento e na condução de um processo canônico.

Por fim, Bento XVI ainda foi o responsável por mais uma contribuição para a práxis canonista com a publicação de uma comunicação da Congregação das Causas dos Santos em 2005, que transferia o rito de beatificação de Roma para o local onde foi instruído o processo. A competência para a beatificação ficava entregue, portanto, a um representante do papa, que, em geral, é o cardeal prefeito da Congregação das Causas dos Santos.

Nos dias de hoje, existe, então, uma lei específica para instruir os processos de beatificação e canonização dentro da Igreja. Esse conjunto de normas e determinações é fruto das várias mudanças pelas quais passaram as representações culturais da santidade cristã ao longo do tempo. Por sua vez, essas normas e determinações também tiveram (e têm) papel importante na produção de novos modelos e tipos de santos. A dialética desse processo histórico de grande amplitude pode ser observada também em escalas menores de análise. Um exemplo disso são as relações que estruturam a economia do campo devocional de São José dos Campos,

41

Disponível

em

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_po.htm

estabelecidas entre fiéis e hierarquia eclesiástica mediante processos ortopráticos de compatibilização simbólica.

As etapas atuais de um processo canônico

A lei canônica vigente⁴² nos dias de hoje estrutura os processos de beatificação e canonização em duas grandes etapas: a diocesana (ou local), que após a publicação da Carta Apostólica *Sanctitas Clarior* de Paulo VI passou a ser da competência dos bispos diocesanos (e não mais da congregação vaticana dos santos) e a etapa apostólica (ou romana), que, como o nome indica, desenvolve-se em Roma, sob a jurisdição da Congregação das Causas dos Santos.

Na primeira fase, o objetivo geral é a investigação da vida do postulante à santidade, ou “*servo de Deus*”, no jargão eclesiástico, e atestar a plausibilidade teológica de sua “*fama de santidade*”. Para isso, a Santa Sé, seguindo as orientações de Próspero Lambertini (2012), recomenda que a investigação local se concentre em recolher material suficiente para comprovar se o candidato cumpriu as virtudes teologais (fé, esperança e amor) e as cardinais (prudência, justiça, fortaleza, temperança, pobreza, obediência, castidade e humildade) em grau extraordinário. Se o servo de Deus em questão é um mártir, a investigação será sobre sua “*fama de martírio*”, o que muda um pouco o procedimento da investigação, já que, neste caso, importa menos sua vida do que o motivo e a condição de sua morte.

O bispo da diocese onde um processo se desenvolve deve conduzir e supervisionar todos os passos dessa primeira fase (independente se a investigação for sobre as virtudes ou sobre o martírio), que se desenvolve a partir de pequenas investigações e procedimentos específicos, como a consulta à conferência episcopal

⁴² Nos dias de hoje, os documentos que estabelecem os procedimentos para se proceder às beatificações e às canonizações são os seguintes: o Código de Direito Canônico (1983), a Constituição Apostólica *Divinus Perfectiones Magister* (1983), as *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum* (1983) e a instrução *Sanctorum Mater* (maio de 2007).

regional sobre a conveniência daquela investigação, o requerimento do *Nihil Obstat*⁴³ do candidato junto à Santa Sé, o estudo da produção escrita do candidato (e também sobre ele) e a investigação do culto rendido a ele na cidade. O bispo é ainda o responsável por escolher e nomear as pessoas que se encarregarão do trabalho, bem como supervisionar todo o seu desdobramento.

Quando as investigações são concluídas, passa-se à fase romana do processo. Essa é responsabilidade de um postulador romano, cuja função é acompanhar o trabalho do relator da *positio*, que não precisa necessariamente ser um religioso, mas que deve ter conhecimento para a função⁴⁴. Ele também precisa pertencer ao *Colégio de Relatores* da Congregação das Causas dos Santos e ter sido aprovado pelo cardeal prefeito dessa congregação⁴⁵.

A *positio*⁴⁶ é o principal documento produzido durante um processo canônico e ela precisa ter uma configuração específica (ainda que existam pequenas variações de forma e organização do documento), conforme o assunto de que está tratando. Portanto, se o processo devocional dos fiéis gera uma materialidade específica, os ex-votos, cuja função é manter ou reforçar a relação entre devoto e santo, dando-lhe a materialidade para isso, a *positio* constitui a produção material dos processos

⁴³ *Nihil Obstat* ou *Nulla Osta* (em italiano, como também aparece nos manuais e publicações sobre processos canônicos) é como é chamada a declaração que a Santa Sé promulga referente a um candidato à santidade quando não existe nada contra ele nos arquivos do Vaticano. Esse documento não prova, nem pressupõe a santidade, apenas indica que, até então, não há nada que, de antemão, impeça a abertura de seu processo canônico.

⁴⁴ Em geral, para a função de relator são exigidos, além dos conhecimentos básicos sobre história eclesiástica e teologia, também fluência na língua do país do servo de Deus e conhecimentos sobre psicologia, sociologia e geografia (quando necessário).

⁴⁵ O atual prefeito da Congregação das Causas dos Santos é o cardeal salesiano Angelo Amato. Ele foi nomeado para o cargo em julho de 2009 pelo então papa Bento XVI.

⁴⁶ No jargão eclesiástico, a *positio* não se refere apenas à questão dos santos e beatos. Ela é uma espécie de dossiê relativo a um determinado assunto ou prática específica. Em sua constituição, além da petição ou pedido de estudo e análise da documentação que a acompanha, submetida pela parte interessada, devem estar presentes os pareceres e/ou os votos dos peritos e consultores que avaliaram a questão.

burocráticos e investigativos da Igreja como uma etapa necessária para se proceder à canonização oficial.

Estruturada como um dossiê, ela contém todos os documentos coletados e produzidos (no caso dos depoimentos colhidos) pelo tribunal diocesano (portanto, em escala local), apresentando-os de maneira que comprovem a santidade do candidato em questão. Por isso, o discurso hagiográfico é o que dá a tônica principal de uma *positio*, ainda que, naquelas produzidas a partir do século XIX, essa tônica passe a ser dividida com um discurso de caráter histórico-crítico (o santo precisa ser bem contextualizado para o processo ter força).

As *positiones*⁴⁷ entraram em uso logo após a criação da Congregação dos Ritos na segunda metade do século XVII. Mas foi somente com o Código de Direito Canônico de 1917 que elas ganharam padronização tanto na forma quanto no conteúdo. Passou-se a exigir, nos três tipos mais gerais de *positiones* (sobre virtudes, sobre martírio e sobre milagres): a presença de todos os depoimentos orais e documentais (a chamada *Acta processus*), os debates entre o dicastério romano e os postuladores da causa (*Acta causae*) e, por fim, uma lista ou relatório sobre os problemas ou dificuldades que as causas pudessem ter tido (CRISCUOLO *et al.*, 2012).

Além das *positiones* iniciais – “*Positio super scriptis*”, para avaliar a produção escrita do candidato; “*Positio super non culto*” ou “*super cultu ad immemoriabili praestito*”, que apresenta o material da investigação sobre o culto rendido a um santo antigo, mas ainda não canonizado – o citado código também estabelecia a necessidade de se confeccionar uma “*positio*” para uma discussão introdutória sobre a vida e as virtudes (ou martírio) do candidato, que contivesse os primeiros documentos recolhidos e produzidos na investigação local, os questionamentos feitos pelos peritos da Congregação das Causas dos Santos sobre esse primeiro material e as respostas a esses questionamentos dadas pelos encarregados do processo canônico.

O Código de Direito Canônico de 1917 já pressupunha, na etapa inicial de um processo canônico, o movimento dialético entre postuladores da causa e promotores da fé, configurado num longo debate, sendo que, cada vez que os peritos da

⁴⁷ Uso aqui o plural latino da palavra *positio*.

Congregação das Causas dos Santos publicassem seu parecer sobre uma causa específica, os postuladores desta deveriam produzir uma nova *positio* esclarecendo os pontos obscuros e contendo todo o debate anterior, fato que gerava grande repetição no material produzido e número grande de *positiones* (VERAJA, 1992).

Na atual legislação, instituída pela Const. Apost. *Divinus Perfectiones Magister*, essas *positiones* menores foram incorporadas nas três principais: a *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* (ou somente *Positio super vita et virtutibus*), produzidas no caso de santos considerados “confessores”; a *Positio super martyrion*, para os mártires; e a *Positio super myro*, esta produzida somente num segundo momento de uma causa canônica (ou seja, após a comprovação das virtudes heroicas ou da veracidade do martírio) como maneira de apresentar evidências de um milagre.

O processo do pe. Rodolfo foi instituído ainda na lei antiga de canonizações durante o papado de Paulo VI. Por isso, existem duas *positiones*, a primeira para introdução da causa e a segunda sobre as virtudes heroicas. A legislação de 1983 explica que os processos que estavam em andamento durante a mudança deveriam ser adequados às novas normas de maneira direta. A questão é que, mesmo com uma adaptação dos procedimentos, os modelos de santidade mais comuns que vigoravam na época da abertura do processo não coincidem com o modelo de santo que a hagiografia (e o processo) de Rodolfo informa. A dificuldade gerada a partir disso será um dos problemas abordados nos próximos capítulos.

Capítulo 4 – A causa e o processo canônico do padre Rodolfo

No dia 31 de janeiro de 1964, dia da festa litúrgica de São João Bosco, às nove horas da manhã, iniciava-se, na cidade de São José dos Campos, SP, sob determinação e condução do então bispo diocesano dom Francisco Borja do Amaral⁴⁸, a sessão de abertura do processo de beatificação e canonização do pe. Rodolfo Komorek.

Nessa primeira sessão (no total foram 111), dom Francisco empossou formalmente os membros do tribunal diocesano escolhidos para coletar e organizar os depoimentos sobre a vida e os feitos do pe. Rodolfo Komorek. Em seu discurso, o bispo ainda apresentou uma sintética biografia (de caráter hagiográfico) do postulante à santidade, enfatizando algumas características de sua personalidade, e explicou os motivos pastorais pelos quais a Igreja continua nos dias de hoje beatificando e canonizando.

As demais sessões do tribunal estenderam-se, intercalando períodos de maior e menor atividade, até o ano de 1969, quando o trabalho em escala local foi finalizado. Com o fim dessa primeira etapa, os depoimentos foram organizados, devidamente datilografados, copiados e enviados para a postulação geral salesiana em Roma, que cuidaria da elaboração do texto final a ser entregue para avaliação dos peritos da Congregação das Causas dos Santos, a chamada *positio*.

No interim de todo esse procedimento desenvolvido no seio da instituição, articulado em suas diferentes instâncias burocráticas e níveis hierárquicos e colocado em movimento pela congregação salesiana, a prática devocional dos fiéis do pe. Rodolfo, tanto em suas configurações públicas quanto em situações privadas, continuou seu caminho, como demonstrei no primeiro capítulo.

Esse fato, em consonância com a bibliografia especializada, serviu como mais uma evidência de que a relação de devoção que os fiéis estabelecem com os santos

⁴⁸ Dom Francisco foi bispo de Taubaté. Na época do início do processo, a cidade de São José dos Campos estava sob a jurisdição dessa diocese. A diocese de São José dos Campos foi criada em 1981 e atualmente é composta pelas seguintes cidades: São José dos Campos, Jacareí, Monteiro Lobato, Igaratá, Paraibuna e Santa Branca. Ela foi criada com o objetivo de atender à crescente população da região, como bem informa o *site* da diocese: <http://www.diocese-sjc.org.br/>

não depende necessariamente (ou exclusivamente) da mediação institucional direta, mas sim de muitos outros fatores, como o estabelecimento de relações de reciprocidade e confiabilidade entre as partes envolvidas, de uma configuração do campo devocional que permita a inter-relação das narrativas e modelos hagiográficos com formas mitológicas locais e mesmo do tipo de espiritualidade que é acionado nas representações sobre a santidade a partir do contexto em questão.

Por outro lado, segundo a perspectiva teológica e jurídica da Igreja que define e organiza as regras para se proceder às beatificações e às canonizações, um processo canônico só tem sentido e função pastoral quando, em sua origem, existirem evidências claras de que a pessoa para quem ele é dedicado morreu com “*fama de santidade*” entre aqueles que a conheceram. E essa fama precisa ser consistente, mantendo-se viva durante os anos.

No caso do processo canônico do Pe. Rodolfo, a demanda partiu da Congregação Salesiana, especificamente de algumas pessoas pertencentes a ela e que mantiveram algum tipo de relação com o santo em vida. Não existem documentos nem relatos que apontem que a iniciativa também tenha partido de leigos ou de outros eclesiásticos, como ocorreu no caso de Franz de Castro Holzwarth, o mais recente candidato à santidade da diocese de São José dos Campos. O postulador dessa causa é um leigo, que foi seu amigo pessoal.

A informação de que o processo do pe. Rodolfo teve início por iniciativa de pessoas da Igreja, e não por um movimento de devotos, fornece-nos a primeira perspectiva de como o processo foi montado (ou, ao menos, das intenções que o estimularam). O segundo fator, de que foi uma congregação religiosa a postular a santidade e organizar o processo, é também um elemento de grande relevância para o entendimento de sua elaboração. Essas duas variáveis precisam ser consideradas se quisermos mapear as disputas simbólicas e narrativas que constituem o santo.

Mas antes de empreendermos efetivamente esta tarefa, algumas considerações sobre duas importantes categorias nativas precisam ser feitas.

Processo canônico X Causa canônica

Em diferentes momentos e situações do trabalho de campo, conversando com ir. Alberto nas dependências da paróquia Sagrada Família ou com devotos do pe. Rodolfo nos locais onde ocorre a prática devocional (Casa das Relíquias e cemitério), percebi que duas expressões apareciam para se fazer referência aos andamentos institucionais da beatificação e da canonização do pe. Rodolfo: “*processo canônico*” e “*causa canônica*”. Essa mesma percepção teve Peixoto (2006) durante sua pesquisa sobre os processos de pe. Eustáquio e Isabel Cristina Mrad Campos. No entanto, a autora não se aprofundou na análise explorando os sentidos destes conceitos.

Na maior parte dos momentos, as duas expressões apareceram como sinônimos, mas em situações específicas, mais sutis, remetiam a duas coisas distintas (ainda que correlacionadas). Mesmo nos livros e manuais de canonização que estão hoje em circulação, as duas expressões aparecem com sentidos muito próximos. É possível verificar isso já nos próprios títulos: *Le Cause dei Santi* (2012) – uma publicação feita pelo colégio formador de postuladores e colaboradores⁴⁹ da Congregação das Causas dos Santos e atualmente considerado o principal manual de canonizações, usado inclusive pela postulação geral salesiana em Roma – e *Le Cause di Canonizzazione dei Santi*, o comentário crítico mais citado sobre os atuais procedimentos de canonização na Igreja de autoria do experiente canonista padre Fabijan Veraja (1992).

A própria Congregação do Vaticano, criada por Paulo VI em 1969 para cuidar exclusivamente da questão dos santos, apresenta em seu nome o termo “causa” – *Congregazione delle Cause dei Santi* –, o que nos sugere que o sentido da “causa” é mais amplo, algo que engloba o processo canônico propriamente dito. Testemos essa hipótese a partir de outros dados do campo.

Numa das ocasiões em que conversei com ir. Alberto, já nos últimos dias de pesquisa de campo, ele me disse que havia preparado duas grandes urnas com a legenda

⁴⁹ O Colégio de Postuladores e Colaboradores da Congregação das Causas dos Santos, também conhecido como *Studium*, foi criado em 1984, com o objetivo de capacitar futuros postuladores. Sua criação foi pensada e executada dentro de um projeto maior de ampliação dos números de beatificações e canonizações colocado em prática pelo papa João Paulo II.

“padre Rodolfo” para serem colocadas na nave da igreja principal da paróquia Sagrada Família. O objetivo disso era separar as doações destinadas à paróquia daquelas que seriam exclusivamente para a “causa” do pe. Rodolfo. Esse dinheiro, explicou Alberto, seria usado em possíveis gastos que a “causa” demandasse, como a reforma da Casa das Relíquias (que até o fim da pesquisa de campo, ainda estava em andamento) e a divulgação da devoção ao pe. Rodolfo, e não necessariamente (ou somente) com o desenvolvimento do “processo” (que, por sua vez, também dispense gastos).

A palavra “causa” também aparece com grande frequência durante as missas de terça-feira à tarde, que acontecem na paróquia Sagrada Família em prol da beatificação do pe. Rodolfo. Sendo uma celebração com intenção específica, o servo de Deus é sempre lembrado nas homilias, em geral, com a ênfase em alguma de suas qualidades ou com a associação de algum episódio edificante de sua biografia com as leituras feitas durante a celebração ou com o exemplo de vida de algum outro santo. Também nas missas regulares da paróquia, a “causa” do pe. Rodolfo, vez ou outra, é mencionada, principalmente durante o ofertório ou no final, quando são comunicadas as novidades no desenvolvimento dos trâmites burocráticos do processo.

Tentando balizar os vários momentos quando as duas expressões aparecem, para além daqueles quando aparecem como sinônimos, “processo canônico” é algo mais preciso, dizendo respeito diretamente ao processo jurídico-eclesiástico propriamente dito, que visa a averiguar e legitimar uma condição específica: a de ser santo. Já a “causa canônica” (ou simplesmente “causa”) englobaria um universo maior e mais complexo de relações do que os caminhos processuais da instituição. Nesse sentido, “causa” faz referência ao conjunto de intenções e articulações que estimulam e conduzem o processo de produção do santo (pensando aqui a palavra processo de maneira mais ampla, fazendo referência, inclusive, à prática devocional), e isso transcende seus limites jurídicos e, conseqüentemente, também a atuação dos eclesiásticos.

As atividades, como as missas das terças-feiras, os eventos sobre o pe. Rodolfo e os encontros dos grupos ligados a essa devoção específica (como o *“Boto Fé no Padre Rodolfo”*, organizado mensalmente por um grupo de jovens da paróquia e as seções dos grupos de oração que se reúnem no cemitério) também fazem parte das articulações da sua causa, pois estes visam a manter viva sua memória hagiográfica e a

própria lógica devocional (e que, por sua vez, também acaba estimulando o processo, quando existe um).

Atentando para este jogo dialógico entre “processo” e “causa”, entendo que o primeiro termo remete mais a um movimento de produção e consagração de sentidos internos à instituição eclesial (“um documento/processo de eclesiais para eclesiais”, como bem lembrou Riolando Azzi) e que, conseqüentemente, está sujeito às regras e determinações jurídico-teológicas da instituição. O segundo termo, a “causa”, é mais abrangente, fazendo referência tanto aos procedimentos burocráticos da hierarquia eclesial (nos casos em que é tomado como um sinônimo de “processo”), como também a toda estrutura posta em movimento por eclesiais, leigos voluntários da paróquia, devotos e autoridades civis, que mantêm viva a memória hagiográfica e o culto devocional ao santo em questão.

Pela lógica eclesial de diferenciação entre “causa” e “processo”, o fato de uma causa estar em vigor não quer dizer que obrigatoriamente exista um processo tramitando. Segundo a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, virtudes e milagres precisam ser analisados separadamente; ou seja, para cada etapa de uma causa canônica é necessário instaurar e desenvolver um processo canônico. No caso do pe. Rodolfo, como já mencionado, o processo que foi instaurado em 1964 para a coleta de depoimentos e documentos sobre sua vida e sua fama de santidade terminou em 1996 com sua consagração, por decreto papal, ao grau de “venerável”.

No presente momento, como bem me esclareceu dom Hilário Mozer, atual responsável pela causa no Brasil, não existe um processo *stricto sensu* sobre o pe. Rodolfo. Um novo processo só será iniciado quando um milagre atribuído a ele for relatado ao responsável pela causa (neste caso, para ir. Alberto, que é o secretário da causa) e devidamente investigado por um novo tribunal diocesano nomeado pelo bispo local. Dom Hilário ainda me explicou que é por esse motivo que sua função não deve ser confundida com a de um postulador ou vice-postulador da causa, uma vez que esse cargo só existe enquanto um processo está em andamento.

A causa do padre Rodolfo e o estabelecimento do processo canônico

Tendo sido iniciada antes das mudanças instituídas pela Constituição Apostólica *Divinus Perfectiones Magister* de 1983, a causa canônica do pe. Rodolfo se desenvolveu por quase duas décadas seguindo as normas estabelecidas pelo Código de Direito Canônico de 1917. Como foi dito no Capítulo 3, a legislação contida nesse código determinava que fosse produzida uma primeira *positio* de caráter introdutório, a fim de ser entregue para a avaliação da Congregação das Causas dos Santos, antes que as pesquisas sobre a vida e a fama de santidade do servo de Deus se aprofundassem mais.

Este documento inicial chamado “*Positio Super Causae Introductione*”, como o nome indica, servia para que os teólogos peritos pudessem fazer uma avaliação preliminar sobre a relevância e a plausibilidade da causa que estava sendo proposta antes da continuidade dos trabalhos. Essa *positio* era estruturada da mesma maneira que o documento sobre as virtudes, mas com menos conteúdo, já que se originava a partir de uma pesquisa superficial sobre a vida do servo de Deus.

A *Positio Super Causae Introductione* do pe. Rodolfo foi produzida entre os anos de 1969 e 1974, e, em dezembro desse mesmo ano, foi entregue pela postulação salesiana para avaliação dos peritos da Congregação das Causas dos Santos. O resultado dessa primeira etapa saiu em 18 de maio de 1982, com a promulgação do “*Votum an Causa Introducenda sit*” do promotor da fé monsenhor Antonio Petti contendo a aprovação e uma recomendação para a continuidade dos trabalhos.

O fato de a causa ter nascido sob a vigência de uma determinada lei canônica e ter passado para outra ao longo de seu interim é certamente um dado que não deve ser ignorado na análise. Apesar da já citada determinação do item 16 da terceira da parte da *Divinus Perfectiones Magister* (*apud* CRISCUOLO; OLS; SARNO, 2011, p. 382)⁵⁰, ou seja, de que as causas que estavam em andamento na Congregação antes da promulgação da nova lei passassem automaticamente para a jurisdição das novas regras,

⁵⁰ Todos os documentos que regem a atual lei de beatificação e canonização na Igreja podem ser encontrados no *site* do Vaticano (www.vatican.va). Aqui, cito a *Const. Divinus Perfectiones Magister* a partir do apêndice documentário colocado no final do livro *Le Cause dei Santi*.

todo o debate que se estabeleceu ao longo das décadas de 1960 e 1970 entre os postuladores da causa e os peritos da Congregação das Causas dos Santos seguiu, portanto, outro ritmo de desenvolvimento.

Com a permissão para se continuar oficialmente o processo sobre as virtudes e a fama de santidade, a causa do pe. Rodolfo ganhou novo fôlego. Primeiramente, foi nomeado, como relator da *Positio Super Vita et Virtutibus*, o pe. Valentino Macca, que, após alguns anos de trabalho, faleceu deixando o texto inacabado. Para substituí-lo, foi escolhido o monsenhor José Luis Gutiérrez⁵¹, membro do Colégio de Relatores e especialista em causas de países lusófonos.

Muito mais volumosa que a primeira, a *Positio Super Vita et Virtutibus* foi entregue na Congregação das Causas dos Santos em 1992 e o resultado da avaliação foi publicado em 1995 com o título *Relatio et Vota – congressus peculiare super virtutibus* (1995).

Esse documento, resultado da avaliação de nove teólogos peritos da Congregação das Causas dos Santos⁵², corrobora a argumentação da *positio*, confirmando, portanto, que o pe. Rodolfo Komorek vivenciou as virtudes cristãs em grau heroico. Poucos dias depois, o documento foi enviado ao papa João Paulo II, que decretou a venerabilidade do servo de Deus. Com esse decreto, o pe. Rodolfo passou a ser chamado de “venerável”. Nessa condição, ainda não são permitidas manifestações devocionais públicas endereçadas a ele, nem a reprodução de imagens suas (apenas impressas). Mas é um primeiro reconhecimento da Igreja pelos seus feitos. Os próximos passos rumo à beatificação e à canonização são as comprovações dos milagres, um para cada etapa. A causa do pe. Rodolfo encontra-se exatamente nessa situação, esperando um milagre.

⁵¹ Como demonstra Eduardo Quadros (2010 [a]), monsenhor Guitierrez também foi o responsável pela confecção da *positio* de Pelágio Sauter, um padre alemão que viveu no Brasil e que hoje também possui uma causa canônica em andamento no Vaticano.

⁵² Os consultores teólogos, assim como os consultores históricos da Congregação das Causas dos Santos (acionados quando a causa em questão contenha fontes que necessitem de uma avaliação especializada), são nomeados pelo papa para ocuparem o cargo por cinco anos.

O tempo de Deus

Em certa ocasião, no ano de 2005, ainda durante a pesquisa de mestrado, perguntei ao pe. Antônio Corso o que faltava para o pe. Rodolfo ser considerado santo para a Igreja. Sabia que a Congregação das Causas dos Santos ainda não havia reconhecido nenhum milagre atribuído à sua intercessão e que isso era condição *sine qua non* para o reconhecimento institucional da santidade. Esperava, no entanto, conseguir informações referentes aos trâmites burocráticos e jurídicos e às possíveis dificuldades para o desenvolvimento desse processo. Pensava que talvez o pe. Rodolfo ainda não fosse beato por falta de investimento financeiro ou de empenho da congregação, ou, ainda, por um simples desânimo com um santo considerado antiquado e anacrônico por alguns, cujo exemplo pouco acrescentaria ao tipo de espiritualidade católica dos dias de hoje. Mas pe. Antônio Corso simplesmente respondeu: “*A beatificação um dia virá, assim como a canonização. O pe. Rodolfo fez a parte dele e nós estamos fazendo nossa parte. Agora, nós dependemos de Deus, do tempo de Deus*”.

Na época dessa conversa (ocorrida em maio de 2005), não havia, do ponto de vista eclesial, um processo em andamento, apenas a causa estava em vigor, já que todos esperavam por um milagre. Esse fato parece ter orientado a resposta do pe. Corso.

Pensando nas declarações do pe. Corso, corroboradas com algumas declarações de dom Hilário e do ir. Alberto, fica claro, portanto, que uma causa canônica (e não o processo) se desenvolve e é percebida a partir da relação de duas temporalidades diferentes, mas que estão intimamente relacionadas entre si (assim como a causa e o processo propriamente ditos). A primeira delas, emprestando o próprio termo nativo, chamo aqui de “*tempo de Deus*”. Essa temporalidade é a que é percebida ao longo de toda a causa canônica. Ela também é independente dos trabalhos burocráticos e investigativos e de todo tipo de ação de divulgação da causa feita pelos eclesiais, pois se configura como o tempo dos milagres e das graças, ou seja, o tempo da ação divina.

Mas o tempo de Deus é percebido e enfatizado pela hierarquia eclesial sempre que um processo canônico é finalizado. Ou seja, depois que o trabalho de investigação biográfica feito pelos postuladores e idealizadores da causa termina, estes

perdem o controle sobre ela, ficando à mercê da vontade divina de cumprir um milagre⁵³. Para o pensamento teológico, o milagre, a partir da supressão das leis naturais e do tempo cronológico, é um indício de um “tempo de salvação” que está por vir (o Dia do Juízo Final).

E sendo o “*tempo de Deus*”, a temporalidade dos milagres (a direta ação divina), segundo a lógica tomista do pensamento teológico, ele está em oposição a uma temporalidade histórica (que a lógica escatológica da mensagem cristã coloca como finita); cronológica, portanto.

Nessa temporalidade é que se desenvolvem as ações dos agentes da causa, e estas incluem todas as investigações e os trâmites burocráticos que estruturam e compõem o processo (incluindo, aqui, as suas dificuldades, seus prazos planejados e, consequentemente, também seus atrasos). Sobre o trabalho humano na produção de um processo canônico, ir. Alberto é bastante esclarecedor:

[...] o processo precisa ser rigorosamente feito da forma como a Congregação das Causas dos Santos pede. Tem toda uma forma, uma estrutura que precisa ser seguida. Muitos processos são malsucedidos porque, quando chegam para a avaliação dos teólogos da Congregação, eles não estão dentro das normas (IR. ALBERTO, entrevista concedida em 2011).

Aqui, ir. Alberto nos sugere que o processo, diferentemente da causa, necessita do empenho humano. Ele precisa ser bem feito e estar dentro das normas para alcançar o objetivo almejado.

Numa outra ocasião, ir. Alberto disse que os fiéis precisavam ter paciência com a causa do pe. Rodolfo, já que existem muitos processos tramitando na

⁵³ Para o conhecimento teológico, somente Deus tem o poder de cumprir milagres. Os santos são apenas intermediários da ação divina (RODRIGO, 1989; CRISCUOLO *et al.*, 2012). No entanto, essa concepção não é tão rígida entre os fiéis. Isso pode ser percebido quando estes transferem a agência da produção do milagre aos santos, como tentei demonstrar no Capítulo 1.

Congregação das Causas dos Santos. Segundo ele, com a crescente demanda das últimas décadas, os membros da congregação têm demorado cada vez mais em suas avaliações dos diversos casos.

Outro exemplo da percepção da temporalidade cronológica e da atuação humana durante um processo foi fornecido pelo padre canonista Fabijan Veraja durante uma das entrevistas que concedeu à Kenneth Woodward. Na ocasião, ele afirmou que o papa João Paulo II (o livro de Woodward foi escrito durante o seu pontificado) sempre procurava o prefeito da Congregação das Causas dos Santos antes de uma viagem apostólica, para saber se havia algum beato ou santo iminente do país que iria visitar. Em caso afirmativo, pedia para que fosse acelerada a avaliação do caso em questão, a fim de que ele pudesse canonizar ou beatificar o servo de Deus em seu país de origem.

Quando um processo está tramitando, seja ele um processo sobre martírio, sobre virtudes ou sobre um milagre, a causa canônica está nos registros dessa temporalidade cronológica humana, sujeita a atrasos, à falta de aptidão ou conhecimento técnico de algum envolvido, à falta de empenho ou interesse (ou, ao contrário, devido a um súbito interesse dos altos escalões da hierarquia eclesiástica, como no caso dos santos canonizados pelos papas em seus países de origem).

O tempo de Deus entra em cena quando um processo é concluído, como aconteceu em 1996 com o processo sobre as virtudes do pe. Rodolfo. Nesta nova temporalidade, os agentes (eclesiásticos ou leigos) passam da condição de articuladores da causa para outra, na qual não possuem mais absoluto controle sobre ela.

Nesta condição de dependentes da vontade divina, os agentes de uma causa tentam ao menos influenciá-la. Um exemplo disso pode ser percebido durante as missas em prol da beatificação do pe. Rodolfo, que acontecem todas as terças-feiras na Paróquia Sagrada Família. Nessas cerimônias, independente dos padres que as celebrem, é sempre lembrada a atual condição da causa canônica em questão: pede-se, antes da bênção final da celebração, para que os fiéis rezem pedindo milagres ao servo de Deus. Somente dessa forma, como bem lembrou pe. André (que residiu na citada paróquia até 2011), a causa caminhará. Existe, nesse ponto, uma exigência prática: não há dúvidas para os articuladores da causa ou para os fiéis de que pe. Rodolfo é (e sempre foi) santo. No entanto, para se ter a comprovação eclesiástica disso, é necessário ter a certeza de que ele realizou um milagre.

A vontade divina de cumprir um milagre por intermédio de um santo pode ser estimulada pelos fiéis, afinal, quanto mais orações, maior a probabilidade de um milagre ocorrer. Por outro lado, a hierarquia eclesiástica também pode influenciar nesse processo. Afinal, quanto melhor for o trabalho de divulgação de uma devoção específica, maior é a possibilidade de surgirem novos devotos pedindo milagres ao santo (ou candidato à santidade) em questão.

Por sua vez, as reformas feitas em 1983 na legislação de canonizações tornaram mais dinâmica a relação entre essas duas temporalidades, já que os debates entre postuladores e promotores da fé foram extintos (redução drástica no tempo cronológico) e o número de milagres exigidos para cada etapa reduzido.

Certamente que esta relação que proponho entre as duas terminologias serve apenas para fins analíticos. Ela não aparece de forma racionalizada no campo. A noção êmica de “tempo de Deus” é comum principalmente entre os eclesiásticos, e seu sentido também aparece com outras expressões como “vontade divina”, “mistérios de Deus”, “vontade de Deus”. Todos se referem a uma condição ou situação em que os homens não possuem controle, ficando à mercê da vontade, dos julgamentos e das decisões divinas.

Mas aqui, antes de procedermos, cabe uma pequena ressalva com relação ao argumento apresentado. Existe uma situação em que a decisão do papa supera a vontade divina, resultando numa alternância deliberada e abrupta entre as duas temporalidades: é quando ocorre uma canonização (ou beatificação) equipolente.

Nesse caso, o papa canoniza um beato ou beatifica um servo de Deus sem a comprovação do milagre. O tema, já bastante debatido nos círculos eclesiásticos⁵⁴, foi

⁵⁴ Sobre a canonização equipolente, existe um antigo debate entre teólogos especializados na área, que remete suas origens ao trabalho de Bento XIV no século XVIII. O nome atual de maior relevância nessa discussão é o de um defensor dessa modalidade de canonização: monsenhor Fabijan Veraja, o padre croata que trabalhou ao longo dos anos 1980 e 1990 como subsecretário da Congregação das Causas dos Santos. Além do livro *Le Cause dei Santi* (1992), já citado aqui, monsenhor Veraja escreveu também um artigo dedicado exclusivamente à questão, intitulado “*La canonizzazione equipolente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*” (1975). Como o nome do trabalho sugere, o debate sobre essa modalidade de canonização é, na verdade, um debate sobre a necessidade ou não de um milagre para se comprovar a santidade. Como indica Woodward (1992), o debate institucional (portanto, teológico) sobre milagre é longo na história das canonizações. Quem primeiro associou como prova de santidade, a

abordado primeiramente no século XVIII por Bento XIV, no capítulo 41 de sua obra sobre canonizações (2010). Em sua interpretação, são prerrogativas papais a autoridade e a capacidade para avaliar uma causa canônica e, mesmo sem a existência de um milagre, julgar o candidato à santidade em questão, digno de figurar nos altares.

No entanto, a despeito dessas prerrogativas, as canonizações equipolentes, até o papado de Bento XVI, nunca foram regra na prática canonista. Esse fato começa a mudar com o papa Francisco, que, em pouco mais de dois anos de pontificado, canonizou quatro novos santos por meio dessa modalidade (dentre eles, o papa João XXIII). Talvez, como sugeriu Woodward (1992), essa seja uma preferência da própria Companhia de Jesus, ordem que historicamente vem liderando as fileiras que trabalham pela redução e até pela supressão do evento milagroso como prova da santidade canonizada.

Além das questões propriamente teológicas que envolvem esta discussão no seio da Igreja, ou seja, a discussão sobre os sentidos e funções da santidade, existe uma dimensão social que também a compõem: a questão da expectativa por uma canonização. Essa condição é percebida e experienciada de maneiras diversas ao longo de uma causa. Como bem me relataram alguns devotos do pe. Rodolfo, ao fazerem algum pedido a ele, ficam sempre na expectativa de serem atendidos. Mas quando a graça não ocorre, não desanimam da devoção, pois entendem que, por algum motivo (que não sabem), o santo não as julgou merecedoras. Essa é mais uma evidência de que, na relação de devoção, os agentes envolvidos são o devoto e o santo. Nesse sentido, para o devoto, teríamos algo como o *“tempo do santo”* (ou a *“vontade do santo”*).

existência articulada de virtudes e milagres foi o papa Gregório IX. No entanto, no período pós-Concílio Vaticano II, alguns importantes prelados começaram a questionar essa fórmula. Dentre estes, Woodward destaca os influentes jesuítas canonistas dos anos 1980 e 1990, Paul Molinari e Peter Gumpel. Ambos advogavam pelo fim da exigência da comprovação do evento miraculoso como prova de santidade, pois, em sua argumentação, a “fama de santidade”, por si só, já se configurava como uma prova disso. Outros, como o padre dominicano Ambrose Eszer, que foi consultor da comissão histórica da Congregação das Causas dos Santos durante as décadas de 1980 e 1990, possuem posição diferente. Eszer defende o evento miraculoso como uma prova direta da santidade e, como justificativa disso, faz referência aos milagres perpetrados pelo próprio Cristo (WOODWARD, 1992).

O padre Rodolfo sabe quem precisa mais, quem merece uma graça ou um milagre. Espero que um dia eu consiga, pois tenho muita fé nele! Rezo pra ele todos os dias (Sueli, aposentada, 69 anos).

O santo sabe quem merece receber a graça. Primeira coisa é ter fé, depois pedir e esperar que ele atenda (Salete, bancária, 45 anos).

Se quando era vivo, ele já adivinhava as necessidades de quem se confessava com ele, imagina agora que está no céu. O padre Rodolfo sabe quem precisa de uma ajuda, de uma graça. Tem que rezar com fé que uma hora ele atende! (Maria Antônia, aposentada, 56 anos)

A agência, neste caso, seria do santo, e não de Deus. O santo é quem sabe e conhece seu devoto. Com isso, ele distribui os milagres conforme sua vontade e decisão.

Por fim, tanto o “tempo de Deus” quanto sua variante devocional, o “tempo do santo”, poderiam ser resumidos pelo termo mais genérico “regime de milagre”, elaborado por Mísia Reesink (2005). Em sua argumentação, o regime de milagre se configura como um contexto (ou uma temporalidade específica) que se caracterizaria pela possibilidade de ocorrência de um evento milagroso no mundo (tempo) dos homens. Dessa forma, pensando na ocorrência dos milagres na história do catolicismo, desde aqueles protagonizados pelo próprio Jesus, descritos nos Evangelhos, até os perpetrados pelos apóstolos e apresentados nos Atos dos Apóstolos, poderíamos pressupor que o milagre sempre foi um elemento organizador da cosmologia católica.

No entanto, reitero aqui o uso dos termos “tempo de Deus” e “tempo do santo” em relação ao “tempo cronológico”, pois, no caso que analiso, ou seja, a

produção social do santo, a relação entre eles é que estrutura todo o processo. Isso ficará mais claro à frente.

A história de Riolando Azzi

O sociólogo belga Pierre Delooz, em seu trabalho seminal *Sociologie et Canonisation* (1969), argumentou que os processos canônicos, assim como toda a produção hagiográfica, quando investigados a partir de uma abordagem sociológica, revelam muito mais sobre os grupos que os produzem e os procedimentos que adotam do que sobre o santo propriamente dito.

O que importa para a análise sociológica do autor não é o produto hagiográfico, mas as estratégias e os interesses colocados em jogo neste processo de produção de um perfil biográfico e hagiográfico exemplar. Seguindo essa orientação teórico-metodológica, muitos pesquisadores, especialmente historiadores, debruçaram-se sobre alguns temas de história do cristianismo e de outros processos socioculturais, tendo nos processos canônicos e nas fontes hagiográficas o principal material de pesquisa (ou um dos).

Complementando essa ideia, Delooz e alguns outros que seguem sua linha teórica, como Kenneth Woodward (1992), Francesco Scorza Barcellona (1998) e Tommaso Caliò (2011), argumentam que as causas e os processos canônicos, ainda que regidos por uma lei canônica específica, portanto, por uma regra padronizada, são desenvolvidos a partir de relações de proximidade, de disputas de interesses e objetivos por parte dos “grupos de pressão” (termo consagrado por Delooz). Por isso, há qualquer coisa de personalista na aplicação das regras e na maneira como são traçadas as estratégias de pesquisa biográfica, de administração da fama de santidade e de controle da prática devocional dos fiéis.

Tanto a produção hagiográfica como o processo e a causa canônicos do pe. Rodolfo não fogem desse modelo. Além do ir. Alberto, já inúmeras vezes citado aqui, outras pessoas, em diferentes momentos da causa, tiveram papel fundamental na instituição e na condução de todo o procedimento. São os casos de Riolando Azzi e Ébion de Lima (os primeiros biógrafos do pe. Rodolfo e organizadores do processo

diocesano), pe. Fausto Santa Catarina e pe. Antonio Corso (antigos postuladores), dom Hilário Mozer (o atual responsável pela causa no Brasil), Nelly Cesco, pe. Gastão Mendes e pe. Carlos Orlando, dentre alguns outros.

Dessa lista, Riolando Azzi é considerado, pelos atuais responsáveis pela causa, como aquele que melhor conheceu o pe. Rodolfo e o processo canônico, uma vez que foi o responsável (juntamente com Ébion de Lima) por toda a pesquisa de arquivo e biográfica (que primeiro deu origem às duas biografias e depois ao processo propriamente dito) e o organizador de todo o material que foi enviado a Roma em 1969. Exatamente por esse envolvimento seu com a causa, ele também foi o principal depoente no tribunal diocesano do processo.

Riolando Azzi, hoje com 85 anos de idade, foi aluno do pe. Rodolfo e com ele conviveu por alguns meses no colégio salesiano São Manuel, localizado na cidade paulista de Lavrinhas. Na introdução da biografia que escreveu nos anos 1960, Riolando descreve seu primeiro encontro com o padre polonês:

[...] em quatro de novembro de 1940, juntamente com o diretor do Liceu Coração de Jesus, pe. Luís Marcigaglia, e mais dois outros alunos, chegava eu ao Colégio São Manuel de Lavrinhas, vindo de São Paulo... À entrada do colégio nos esperava um padre alto, magro, de batina surrada, que logo se apossou de minha mala, para carregá-la. Embora fosse o menor do grupo, tentei resistir, querendo exhibir minha força. Mas o pe. Marcigaglia me disse ‘Deixa, o pe. Rodolfo é assim mesmo!’ [...] embora tenha convivido muito pouco tempo com o pe. Rodolfo, nunca pude olvidar esse primeiro encontro, tão significativo em minha vida (AZZI, 1981, p. 11-12).

Ao longo da pesquisa, entrevistei Riolando em duas ocasiões. A despeito da idade avançada, conversamos por longas horas, durante as quais ele me contou como o processo se desenvolveu desde seu início, esclarecendo com grande minúcia um ou outro ponto que eu não havia conseguido descobrir somente lendo a documentação,

além de ter dado sua interpretação pessoal de todo o procedimento. Falou também um pouco de sua trajetória, primeiro dentro da Igreja como seminarista na Itália, padre e professor de seminaristas do Instituto Pio XI de São Paulo, e depois, já fora da instituição, como professor universitário de Filosofia da UFRJ e historiador do catolicismo (ele deixou a instituição, mas sempre se manteve próximo a alguns grupos ligados a ela).

Essa cena, descrita na biografia e que foi reproduzida aqui, ainda hoje está muito presente nas memórias de Riolando. Ele iniciou a entrevista lembrando exatamente esse episódio. Estava claro que aquela figura magra e com aspecto ascético, vista pela primeira vez na chegada do colégio, gerou uma forte impressão e instigou sua imaginação.

Tendo chegado ao colégio no início do mês de novembro, Riolando conta que, para os novos alunos não ficarem ociosos até o término do ano letivo, acabaram tendo algumas aulas específicas. O padre Rodolfo foi seu professor de desenho geométrico, ainda que somente por dois meses.

Em janeiro de 1950, o padre Landislau Klinicki, diretor do colégio, recebeu o pedido para que todos os padres e seminaristas residentes em Lavrinhas fossem encaminhados para fazer exames de diagnóstico da tuberculose, pois o número de padres da congregação que estava chegando a São José dos Campos para tratamento dessa doença estava aumentando de maneira alarmante. Acreditava-se que havia um foco de transmissão entre os membros da congregação. Foi durante esse exame que o pe. Rodolfo se descobriu tuberculoso e, por isso, foi transferido no início do ano para a casa salesiana de São José dos Campos.

Depois da partida do pe. Rodolfo, Riolando conta que, ao longo de sua trajetória estudantil no colégio São Manuel, continuou ouvindo dos mais velhos as histórias sobre a personalidade peculiar do padre polonês, sobre seu jeito “estranho”, contemplativo e ao mesmo tempo atencioso e devotado a todos. Os alunos nutriam por ele uma mistura de admiração e medo. Em sua visão, havia algo de misterioso naquele padre.

Alguns não gostavam de se confessar com ele por causa da fama que tinha de adivinhar os problemas e os pecados de seus confessados; outros, exatamente por

esse motivo, preferiam se confessar com ele, pois se sentiam verdadeiramente em contato com Deus. Ele também era tido como um professor exigente que, apesar de sua dificuldade com a língua portuguesa, preparava suas aulas com maestria.

Riolando esteve no colégio durante o ano de 1950. Após concluir seus estudos básicos, mudou-se para Turim, na Itália, para estudar Teologia como parte da formação sacerdotal. Lá, conheceu Ébion de Lima, que era alguns anos mais velho que ele. Os dois concluíram o curso de Teologia em 1955 e, depois disso, Ébion voltou para o Brasil e Riolando se mudou para Roma, onde permaneceu por dois anos fazendo mestrado em História Eclesiástica na Universidade Gregoriana. Foi durante esse período romano, a partir de uma série de histórias sobre milagres atribuídos ao pe. Rodolfo que circulavam entre os salesianos do Brasil, que Riolando e Ébion decidiram escrever a biografia do padre polonês.

São duas as justificativas para essa decisão: primeiro, porque o pe. Rodolfo o havia impressionado muito no período quando foi seu aluno. Isso ficou marcado, principalmente, na cena do primeiro encontro entre os dois, descrita na biografia. Segundo, porque tanto o próprio Riolando quanto Ébion, então jovens sacerdotes intelectualizados, desejavam colocar em prática os conhecimentos que haviam adquirido no período de estudos na Europa.

Dessa forma, iniciaram as pesquisas sobre a vida de Rodolfo Komorek. Ébion, que já estava no Brasil, conseguiu liberação de seus afazeres de sacerdote salesiano e começou a viajar por todas as cidades pelas quais o pe. Rodolfo havia passado. A ideia era procurar documentos antigos nos arquivos das paróquias em que ele atuou antes de se mudar para São José dos Campos (onde havia muito mais documentos e informações, já que esta foi a cidade onde Rodolfo permaneceu por mais e tempo e onde veio a falecer). Mandaram ainda algumas cartas para padres salesianos poloneses pedindo informações sobre Rodolfo e sua atuação como sacerdote antes de se tornar salesiano e missionário no Brasil.

O contato com a Polônia foi profícuo. Riolando conta que, rapidamente, receberam respostas das paróquias por onde o pe. Rodolfo passou antes de sua vinda ao Brasil. Com o tempo, enviaram cópias de documentos eclesiásticos e cartas escritas pelo próprio servo de Deus. O provincial salesiano da Polônia também entrou em contato com três dos irmãos de Rodolfo que ainda estavam vivos e conseguiu com eles alguns

documentos e declarações importantes para a produção da biografia e que alguns anos depois também se tornariam peças-chave para a composição do processo canônico.

Quando Riolando retornou ao Brasil, já havia reunido um bom material biográfico sobre o pe. Rodolfo. Porém, acreditava que ainda havia necessidade de complementar a documentação com relatos de cunho devocional feito por pessoas que o haviam conhecido, bem como averiguar, pelas outras cidades por onde ele passou no Brasil, se existiam resquícios de sua “fama de santidade”. Nesse momento, a possibilidade de um processo já estava sendo pensada com mais atenção por Riolando e Ébion. O projeto ainda era escrever a biografia, todavia, frente à “empolgação” dos padres poloneses com a causa (para usar a expressão do próprio Riolando) e ao crescimento da devoção em São José dos Campos e região, o processo parecia bastante viável.

Em 1961, Riolando entrou em contato com o então provincial salesiano no Brasil, pe. José Fernandes Stringari, e pediu afastamento de suas funções para poder se dedicar plenamente à causa do pe. Rodolfo. Assim como já havia feito Ébion de Lima, Riolando viajou pelas cidades onde o servo de Deus viveu e atuou com o objetivo de colher mais depoimentos de seus antigos paroquianos ou de pessoas que o haviam conhecido em alguma outra ocasião.

A viagem de Riolando durou alguns meses e ele passou pelas cidades de Dom Feliciano (RS), Luís Alves (SC), Massaranduba (SC), Niterói (RJ) e Lavrinhas (SP). Em cada uma delas, permaneceu por algumas semanas com o objetivo de cobrir bem todas as paróquias e capelas de cada região, inclusive as rurais. E havia também a dificuldade de encontrar pessoas que tivessem idade suficiente e lembranças lúcidas do sacerdote polonês.

A estratégia encontrada foi celebrar missas para conseguir, no final dessas celebrações, contato direto com os paroquianos e perguntar-lhes se haviam conhecido o pe. Rodolfo ou se conheciam alguém que o havia conhecido. Foi um trabalho de paciente investigação, como bem relatou.

Quando retornou a São José dos Campos, Riolando tinha alguns cadernos cheios de depoimentos e relatos assinados, que versavam, principalmente, sobre a personalidade do pe. Rodolfo, sobre seus feitos taumatúrgicos, sobre sua maneira de

tratar os pobres e sobre suas austeras práticas mortificantes⁵⁵. Ele conta que essa viagem o havia impressionado, já que aquela fama de santidade, que estava tão viva em São José dos Campos, existia também nos outros lugares onde o pe. Rodolfo viveu. Isso foi mais um grande estímulo para que se iniciasse o processo canônico, além da publicação da biografia.

Pensando nessa possibilidade, Riolando e Ébion apresentaram a documentação recolhida ao padre salesiano Luís Castano, que havia trabalhado numa causa da congregação na Argentina alguns anos antes. A pesquisa dos jovens padres foi muito elogiada e Castano, a partir de sua experiência anterior, sugeriu que se institísse o quanto antes o processo, pois boa parte da pesquisa já estava pronta e ela era promissora (além de facilitar o trabalho investigativo do tribunal diocesano).

Com o aval do bispo diocesano, dom Francisco Borba do Amaral, Riolando e Ébion começaram a organizar os primeiros procedimentos. Seguindo uma sugestão do pe. Carlos Orlando, que nessa época era o postulador geral das causas salesianas e vivia em Roma, Riolando abdicou de ser o “postulador” da causa. Como era o principal biógrafo do servo de Deus, foi colocado como uma das testemunhas do processo investigativo. Como demonstrarei no próximo capítulo, seu depoimento foi fundamental para a preparação da *positio*.

Para substituir Riolando na postulação da causa, foi escolhido um padre que era professor da faculdade salesiana de Lorena, cidade relativamente próxima a São José dos Campos, o pe. Benedito Eliseu Leite Cintra. Do ponto de vista do direito canônico, o postulador é a figura chave de uma causa canônica, pois ele é o responsável por representar o autor (ou autores) da causa junto às autoridades eclesiais competentes e acompanhar o desenvolvimento de todo o processo. Ele também tem o

⁵⁵ Parte desses cadernos estão no arquivo da causa do pe. Rodolfo, que é um arquivo menor e agregado ao *Arquivo da Residência Salesiana de São José dos Campos (ARSSJC)*. Como foi dito na Introdução, quando iniciei o trabalho de pesquisa nesse arquivo, ele estava completamente abandonado. Não havia uma organização sistematizada. Os documentos estavam colocados sem nenhuma padronização em caixas e pastas de plástico. Grande parte da documentação estava danificada pela atuação de traças e algumas caixas haviam sido molhadas, inviabilizando a leitura dos documentos guardados nelas. Não consegui encontrar todos os cadernos de Riolando. Procurei também no *Arquivo da Inspeção Salesiana de São Paulo (AISSP)*, mas o esforço foi em vão.

direito (e o dever) de pedir outras investigações *ex officio* para complementar algum ponto que julgue obscuro. Devido a esse papel importante, a instrução *Sanctorum Mater*, no parágrafo 4 do artigo 12, diz que o postulador precisa ter conhecimentos de direito canônico, história e teologia, bem como conhecer minimamente a práxis da Congregação das Causas dos Santos (*apud* CRISCUOLO *et al.*, 2012, p. 408).

No entanto, Riolando conta que a nomeação do pe. Benedito foi uma decisão meramente estratégica. Ele não conhecia nada da causa, não havia convivido com o pe. Rodolfo, não tinha experiência com processos dessa natureza e, como era padre e professor numa outra cidade, só tinha ouvido falar superficialmente da devoção que se desenvolvia em São José dos Campos. Não tinha ido sequer conhecer o túmulo do santo, local principal da devoção. No entanto, dos salesianos da região, ele era quem tinha maior disponibilidade para participar das atividades do tribunal diocesano e “resolver” o problema jurídico da ausência de um postulador.

Além do pe. Benedito, tomado como postulador, os outros agentes do processo foram devidamente apresentados e empossados na sessão de abertura do processo diocesano do pe. Rodolfo. Como já foi dito, esta ocorreu no dia 31 de janeiro de 1964. Segundo a edição especial do Boletim Salesiano (ano XIV, nºs 3 e 4, março-abril 1964), dedicada ao pe. Rodolfo, ela se iniciou com uma profissão de fé, ou seja, o “Credo”, cantado em latim por todos que estavam presentes. Depois disso, tomou a palavra o inspetor salesiano da Inspetoria de Nossa Senhora Auxiliadora⁵⁶, pe. José Fernandes Stringari, para apresentar o processo canônico, suas etapas e os procedimentos que seriam tomados a partir daquele dia. Depois, foi a vez de Riolando Azzi fazer seu discurso introdutório, apresentando o pe. Rodolfo aos presentes e falando um pouco das pesquisas que ele e Ébion já haviam feito.

⁵⁶ Inspetoria é a unidade administrativa adotada pela Congregação Salesiana. Ela reúne comunidades geográfica ou culturalmente próximas e sua administração é feita por um inspetor, que, por sua vez, é auxiliado por um conselho inspetorial. No Brasil existem seis inspetorias salesianas: *Inspetoria Salesiana São Domingos Sávio* (Amazônia, Pará, Acre e Rondônia), *Inspetoria Salesiana São João Bosco* (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, Tocantins e Distrito Federal), *Inspetoria Salesiana do Mato Grosso* (Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e noroeste de São Paulo), *Inspetoria Salesiana Luiz Gonzaga* (Pernambuco, Bahia, Ceará, Rio Grande do Norte, Sergipe e Alagoas), *Inspetoria Salesiana de Nossa Senhora Auxiliadora* (São Paulo) e a *Inspetoria Salesiana São Pio X* (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).

Depois dos discursos iniciais, a palavra passou ao chanceler da Cúria Diocesana de Taubaté, monsenhor Theodomiro Lobo, que fez a leitura em latim da ata da primeira sessão. Após isso, passou-se à composição e ao juramento dos membros do tribunal diocesano, que ficou definido da seguinte forma: Juiz principal – dom Francisco Borja do Amaral, Juiz delegado – dom Gabriel Bueno, Juízes auxiliares – monsenhor Luiz Gonzaga Alves Cavalheiro, cônego José Fernandes Guimarães, cônego José Romão da Rosa Góis e frei Pacífico Wagner, Promotores da fé – cônego Sebastião Faria e pe. Ernesto Cunha, notários – pe. Álvaro Ruiz e pe. Cyrillo Paes.

Por fim, tomou a palavra dom Francisco Borja do Amaral, para proferir seu discurso, organizado em dois movimentos específicos: primeiramente, apresentava uma biografia do pe. Rodolfo (inspirada na pequena biografia escrita em 1958 por Ébion de Lima), relembrando alguns episódios de sua juventude polonesa, de sua trajetória rumo ao sacerdócio, de sua viagem para o Brasil como missionário, de sua doença e, por fim, de sua morte em “*odor de santidade*”. Em segundo, o discurso enfatizava algumas características da personalidade do pe. Rodolfo: a humildade extrema, a salesianidade e o espírito missionário. Outro ponto bastante enfatizado por dom Francisco foi a “dupla nacionalidade” de Rodolfo Komorek, ou seja, o fato de ele ser um santo polonês, o que explicaria um pouco sobre sua espiritualidade mortificante e missionária, e também um santo brasileiro, pois o florescimento de sua fama de santidade aconteceu no Brasil, lugar onde ele morreu. Segundo De Certeau (1982), esse tipo de composição de lugares é uma característica organizadora do discurso hagiográfico, pois o santo sacraliza com sua presença os lugares por onde passa. Depois de sua morte, em geral, esses lugares se tornam pontos de peregrinação, ou seja, referências espaciais da devoção.

Quando passarmos para a análise da *positio* do pe. Rodolfo, veremos que esses pontos enfatizados por Dom Francisco também aparecerão com muita ênfase ao longo de toda a argumentação. Por sua vez, essas características do pe. Rodolfo já estavam presentes no material inicial produzido por Riolando e Ébion. A construção da personalidade de Rodolfo e de seu perfil psicológico e espiritual já vinha sendo traçada institucionalmente antes mesmo da abertura do processo.

Essa informação é corroborada por outras evidências documentais. Em 1965, pouco mais de um ano após o início do processo canônico, Riolando Azzi organizou uma publicação contendo as cartas escritas pelo pe. Rodolfo e alguns textos

escritos sobre ele. O livro intitulado *Rodolfo Komorek – traços biográficos, artigos e epistolário* só foi publicado alguns anos depois, tendo uma segunda tiragem bem maior, em 1975. Na primeira parte dessa publicação, Riolando apresenta alguns textos sobre o pe. Rodolfo, que foram escritos por pessoas que o conheceram e que mantiveram algum tipo de vínculo com ele. Dos três textos dessa parte, a carta mortuária do pe. Rodolfo, escrita pelo pe. Gastão Mendes, que à época era o superior da congregação na cidade de São José dos Campos, é o primeiro documento de caráter biográfico e hagiográfico sobre o sacerdote polonês.

O texto original foi escrito em italiano e circulou entre os padres da congregação como sempre acontece quando um membro falece. Não encontrei o original nos arquivos que consultei, mas a leitura da tradução reproduzida no livro de Riolando nos fornece interessantes elementos para se começar a pensar em que momento se inicia a produção institucional de um determinado carisma.

Essa carta foi escrita poucas semanas após o enterro. Circulou em janeiro de 1950. Certamente, foi a primeira publicação oficial da Igreja sobre Rodolfo Komorek. Ela se inicia com um sintético esboço biográfico para depois falar de alguns pontos específicos da personalidade e da espiritualidade do falecido:

[...] Tinha predileção pela virtude da humildade: procurava sempre o último lugar e amava ficar escondido... (p. 15)

[...] Tinha a austeridade de um asceta, de um penitente, mas ao invés de afastar, atraía irresistivelmente quem quer que fosse, embora o visse pela primeira vez... (idem)

[...] Pode-se dizer que o pe. Rodolfo foi o apóstolo da confissão, um verdadeiro herói do confessionário. Era muito procurado, todos queriam confessar-se com ele... (p. 17).

[...] Era o homem da regra – amava-a e a praticava com perfeição. Observava os santos votos com escrúpulos. Era obediente até o sacrifício, sempre pronto a dar aulas, a pregar, a assistir aos enfermos etc. (idem)

Os trechos citados são os que apontam as características que continuaram a aparecer com maior frequência ao longo de toda a produção do processo canônico e também no desenvolvimento do imaginário hagiográfico já existente, mas que começava a ser organizado a partir da publicação da biografia escrita por Riolando no começo dos anos 1970. Fica claro, portanto, que a construção da personalidade do pe. Rodolfo, de sua espiritualidade, em suma, de seu carisma de santo, desenvolve-se de maneira processual e visa a estabelecer e manter uma memória coletiva específica sobre ele.

A este período, que se estende da morte de um candidato à santidade até à sua canonização, portanto, o período quando a carta mortuária e os demais artigos foram escritos, o historiador Igor Teixeira (2012) chamou de “tempo da santidade”. Em sua formulação, a santidade começa a ser produzida institucionalmente logo após a morte do futuro santo. Isso acontece porque em muitos casos o candidato à santidade já morre com fama de ser santo.

Para Teixeira (2012), que em sua análise se ocupa do processo canônico de São Tomás de Aquino, o conceito de “tempo da santidade” serve para estabelecermos analiticamente o intervalo cronológico quando acontece a maioria das publicações hagiográficas, das ações estratégicas de pesquisa, controle e estímulo do culto, bem como o desenvolvimento da prática devocional dos fiéis. Esse enquadramento é útil para se conceber a santidade como um construto histórico e cultural. Doravante, adoto a ideia de “tempo da santidade” como forma de delimitar cronologicamente o escopo desta análise. Retornemos, portanto, ao processo do Pe. Rodolfo.

Além das autoridades eclesiásticas que discursaram, a solenidade de abertura contou ainda com as presenças: do pe. Carlos Orlando, o postulador geral salesiano; do pe. Rafael Chroboczek, então diretor do Liceu Sagrado Coração de Jesus de São Paulo; do pe. Antônio Charbel, diretor do Instituto Teológico Pio XI de São

Paulo; do pe. Fausto Santa Catarina (que, nos anos 1980 e 1990, cuidaria da causa), diretor do Ginásio São Joaquim de Lorena; do pe. Luiz Garcia de Oliveira, diretor do Instituto do Coração Eucarístico de Pindamonhangaba; do pe. Leonardo Jacuzzi, então diretor do colégio São Manuel de Lavrinha; e de diversos outros sacerdotes e seminaristas salesianos. Também, estiveram presentes representantes dos Padres Servitas, da Congregação das Filhas de Maria Auxiliadora, das Irmãs de São José, das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada (sem a presença de madre Maria Teresa) e das Franciscanas do Sagrado Coração.

Após essa primeira sessão, dom Francisco, tendo nomeado seu bispo auxiliar como juiz-delegado do tribunal diocesano, só voltou a ter participação no fechamento do processo. Além dos membros nomeados, Riolando e Ébion contaram também com a ajuda de um secretário, pe. João Fernandes Guimarães, que era pároco da Igreja Matriz de São José dos Campos.

A lista de pessoas a serem convidadas para depor nas sessões do tribunal diocesano foi feita por Riolando, sob a supervisão do pe. Carlos Orlando. Essa escolha levou em consideração o fato de que as *positiones*, para terem sucesso, precisam dar conta de explicar em detalhes como o servo de Deus cumpria cada uma das virtudes cristãs. Para isso, a natureza dos depoimentos necessários para compor o material final que é enviado a Roma precisa ser estritamente teológica.

No entendimento do pe. Carlos Orlando, dada essa característica dos processos canônicos, seria melhor que fossem convocadas para testemunhar pessoas que tivessem maior familiaridade com o jargão eclesiástico, ou seja, capazes de darem explicações teologicamente mais precisas. Apesar de ter seguido essa determinação, Riolando contou que não concordava com ela, pois, em sua leitura, criava-se, logo no início, um problema para a causa, porque era de conhecimento geral que o pe. Rodolfo se abria pouco com seus confrades e que costumava passar boa parte do seu tempo entre os doentes dos sanatórios ou entre os idosos dos asilos da cidade.

Na perspectiva de Riolando, portanto, teria sido mais importante se essas pessoas, que eram pobres e doentes, tivessem dado os depoimentos no lugar dos eclesiásticos (ao menos, no da maioria), que acabaram compondo quase toda a lista. No total, foram 50 testemunhas: 5 bispos, 19 padres salesianos, 4 padres seculares, 9 laicos e 13 religiosas pertencentes a diferentes congregações.

As sessões do tribunal aconteciam duas vezes por semana. Estavam sempre presentes, além do depoente da vez, os três juízes, o promotor da fé, o secretário pe. Carlos Fernandes e Riolando, todos sob juramento de manter segredo sobre o que fosse dito ali. Elas aconteciam na antiga casa de repouso dos salesianos. Na época do início do processo, já havia sido construído outro prédio mais moderno para acomodar os padres doentes, por isso, a antiga casa estava à disposição.

Mesmo seguindo à risca os procedimentos determinados pela lei canônica, por uma última vez, foi preciso uma adequação dessas regras com a necessidade do momento: a antiga lei de canonizações, estabelecida pelo Código de Direito Canônico de 1917, sob a qual a causa e o processo do pe. Rodolfo tiveram início, determinava que todos os depoimentos fossem datilografados depois do término de cada sessão, pois só era permitida a permanência na sala de quem tivesse feito o juramento e tivesse uma função no tribunal (e isso não incluía o datilógrafo, ao menos, naquele momento). No entanto, como maneira de otimizar o tempo, monsenhor Gonzaga (que Riolando descreve como um homem extremamente dinâmico, espirituoso e ativo) convidou uma freira conhecida sua e excelente datilógrafa para se juntar às sessões sob juramento de não contar isso para ninguém, inclusive para outras autoridades eclesiais. A ferramenta do “juramento”, tão comum em qualquer tipo de tribunal, ganhava aqui, a partir da praticidade de monsenhor Gonzaga, uso um pouco mais alargado. Assim, no término de cada sessão, o depoimento já estava pronto.

Dessa maneira, as sessões transcorreram por todo o ano de 1964 e começo de 1965. Nessa época, monsenhor Luiz Gonzaga achou melhor que fossem interrompidas as atividades do tribunal, já que todos os envolvidos com a questão, inclusive muitos dos depoentes, estavam sobrecarregados com outros trabalhos por causa dos desdobramentos finais do Concílio Vaticano II. A documentação até então produzida ficou sob a guarda do próprio monsenhor Gonzaga.

Com essa parada nas atividades, Riolando também se distanciou (primeiro dos salesianos, depois da própria função de sacerdote). Foi por essa mesma época que começou a se envolver com alguns movimentos da Igreja, como a Teologia da libertação e mais alguns outros que seguiam uma linha de pensamento inspirada no *aggiornamento* proposto pelo Concílio.

Os problemas de Riolando com a hierarquia eclesiástica começaram precisamente em 1966, quando ele saiu em defesa de um inspetor salesiano que estava sendo acusado de conduta imoral por ter participado, juntamente com outros padres e seminarista da congregação, de um banho de cachoeira num final de semana de folga. Riolando conta que estava calor e ninguém, naquela hora, viu problema nisso. Mas o inspetor provincial foi denunciado para a hierarquia salesiana e convocado para se explicar. Por fim, sem ter sido convincente em sua defesa, ele foi destituído e Riolando criou algumas inimizades na congregação.

Depois disso, com um clima ruim de trabalho, pediu para ser transferido e foi emprestado para a CNBB, na qual atuou dando cursos sobre o Concílio. Nesse período, acabou encontrando monsenhor Gonzaga e sugeriu a este que desse prosseguimento ao processo, já que estava quase tudo pronto, faltando apenas alguns detalhes. Porém, recusou-se a voltar ao trabalho. Sugeriu, então, ao monsenhor que entregasse a incumbência ao antigo postulador, o pe. Benedito Eliseu.

Passado pouco mais de dois anos, já em 1968, Riolando deixou de ser padre e começou a atuar como professor universitário e de seminários. Também se casou em 1969, ano em que ficou sabendo, por meio da Revista Salesiana, que o processo diocesano tinha sido finalizado com as atas e autos enviados para Roma. Iniciava-se, então, a segunda fase do processo.

Santos e beatos brasileiros

Como foi demonstrado no primeiro capítulo, na prática cotidiana da devoção, o fiel imerge num universo de práticas ritualísticas e relações simbólicas com diversos santos e outros personagens, transcendendo, em muitas situações, os limites simbólicos de um controle religioso específico.

Esse universo devocional se configurou a partir da experiência histórica de relação entre as estratégias de evangelização, institucionalização e, conseqüentemente, de pleno estabelecimento do catolicismo no Brasil, colocadas em prática pela hierarquia eclesiástica desde os tempos coloniais, com diversos outros sistemas simbólicos

religiosos ou representativos de demais aspectos do mundo social (relações familiares, questões raciais, mortalidade infantil, tensões de classe, violência contra a mulher etc.).

Dessa forma, fica impossível conceber o catolicismo brasileiro como um sistema homogêneo e somente com desdobramentos religiosos. Como afirmou Faustino Teixeira (2009, p. 19), na sociedade brasileira existem (e sempre existiram) diferentes “estilos culturais de ser católico”. O autor enumera quatro: o catolicismo santorial, o catolicismo oficial, o catolicismo dos reafiliados (CEBs e RCC) e um catolicismo midiático; este, um fenômeno mais recente.

Complementando, de certa maneira, essa ideia, Roberta Bivar Campos (2009) afirma que, a despeito da diversificação que marcou o desenvolvimento do catolicismo no país, sempre existiu na constituição da sociedade brasileira um *habitus* católico mais geral, ou seja, uma espécie de matriz sincrética, ou, ao menos, propensa ao sincretismo. Isso fez com que o catolicismo em terras brasileiras (e eu diria, em terras de missões) funcionasse como uma espécie de referência civilizatória (CAMPOS, 2009, p. 138). Nessa mesma linha interpretativa, Nicola Gasbarro (2006), ao analisar a atuação das missões evangelizadoras do século XVI nas Américas, conclui que o código cultural usado pelo Ocidente no contato era efetivamente o código religioso católico, exatamente por este ser mais aberto à compatibilização de sentidos. O catolicismo, portanto, funcionaria segundo uma lógica ortoprática, e não necessariamente ortodoxa, ou seja, a mensagem religiosa se constituiria a partir do contato e do choque civilizacional no encontro entre missionários e povos não cristianizados.

Juntamente com as experiências históricas de contato com outras civilizações não cristianizadas, cujas missões evangelizadoras constituem o paradigma, o culto dos santos e todos os seus desdobramentos institucionais, representados pelas causas e processos canônicos, tornou-se o *locus* principal de observação dessa lógica compatibilizadora de sentidos do catolicismo. Devido a essa característica, no culto aos santos, podemos observar também o encontro de diferentes tipos de catolicismo. Adotando a classificação elaborada por Teixeira, afirmo, portanto, que a dinâmica da produção e reprodução da santidade coloca em tensão, principalmente, o catolicismo santoral com aquele entendido como oficial (ou “erudito”, expressão que Teixeira também utiliza). Isso ficou claro, principalmente, durante o trabalho etnográfico no cemitério.

Nesse processo, elementos narrativos hagiográficos, oriundos deste “caldo cultural católico”, algo como uma “cultura bíblica”, nos termos de Otávio Velho (1995), ou uma “cultura bíblico-católica”, nos termos de Carlos Steil (2001), que historicamente se enraizou na cultura brasileira, se encontram com modelos simbólicos que sintetizam aspectos da experiência histórica local (o que na companhia de Calavia Sáez, chamei de “mitologia local”), deixando, como produtos, santos, almas e entidades multifacetadas, diversas vezes sincréticos, que habitam um mundo, cujos limites que o separam do mundo dos vivos são porosos e muitas vezes pouco definidos. E esse encontro, ortoprático em sua gênese, dá-se tanto na prática ritualística devocional (principalmente aquela feita no cemitério) quanto nos arranjos do panteão devocional, que são tecidos e narrados pelos devotos. Foram essas características que possibilitaram a análise comparativa desses elementos hagiográficos e mitológicos em jogo no processo devocional.

Da mesma maneira, ao nos debruçarmos sobre a dimensão institucional da produção da santidade, os santos em questão, na medida em que suas hagiografias são construídas como parte de uma narrativa teleológica maior, a da salvação, a comparação aqui também se faz oportuna. O retorno a essa abordagem metodológica pode nos ser útil, pois, além da identificação dos elementos específicos de cada causa, também possibilita pensarmos como essas canonizações (ou tentativas de) podem revelar algo sobre a história e a dinâmica de produção de sentidos no catolicismo no País.

Para isso, não precisamos ir tão longe. Afinal, só na cidade de São José dos Campos existem mais duas causas canônicas tramitando: a da madre Maria Teresa e a do advogado Franz de Castro (este ainda conta com o processo canônico em andamento). No caso do segundo, por ser ainda uma causa bastante recente, não há nenhuma biografia publicada, nem estão disponíveis para consulta documentos de outra natureza. As únicas informações que temos estão no *site* da causa. Inclusive, a devoção rendida a esse personagem, como a pesquisa de campo revelou, ainda não apresenta a mesma intensidade que é dedicada aos outros. Já no caso da madre Maria Teresa, por ser um processo mais antigo (e, também, por ser um processo conduzido por um instituto religioso), bastante material foi produzido.

Tendo sido iniciado em 1997, sob os auspícios do bispo dom Nelson Westrupp, com as atividades do tribunal diocesano, o processo canônico da madre

Maria Teresa teve fim em 3 de março de 2014, quando o papa Francisco a declarou “venerável”, mesmo *status* que goza o pe. Rodolfo. Certamente, a diferença mais marcante entre os dois casos é que a causa e o processo canônico da madre Maria Teresa tiveram início após as mudanças estabelecidas pela Carta Apostólica *Sactitas Clarior*, de Paulo VI, e pela *Constituição Apostólica Divinus Perfectiones Magister*, de 1983. Portanto, o processo não se desenvolveu sob a lógica dos dois processos, o ordinário e o apostólico, vigentes antes das intervenções de Paulo VI, mas já no novo formato, com apenas um processo chamado condicional, orquestrado somente pelo bispo. Também, não passou pelos longos debates em tribunais eclesiásticos (com os advogados de um lado e o promotor da fé do outro), como acontecia antes de 1983, mas já sob o modelo do texto com estrutura semelhante à das teses acadêmicas produzidas a partir de pesquisas históricas.

Talvez, esse seja o motivo pelo qual a primeira fase da causa canônica da madre Maria Teresa ter se resolvido em quase metade do tempo que a do pe. Rodolfo. Digo talvez, porque outros fatores também influenciam nesse aspecto. Refiro-me aqui às condições específicas de cada causa, que, por sua vez, influenciam nos andamentos do processo. No caso do pe. Rodolfo, não havia muito material escrito, já que as poucas cartas que ele mandou foram sempre de caráter cotidiano e ordinário (agradecimentos, pedidos aos superiores, cartas familiares) (AZZI, 1966). Ele não deixou escritos livros nem textos de caráter doutrinário, nem ocupou cargos de maior importância ou desempenhou qualquer tipo de função que merecesse algum destaque, fosse dentro ou fora da Igreja. Por outro lado, em torno de sua figura, existia um consistente processo devocional entre os devotos, fato que não existia em torno da madre Maria Teresa.

Em alguns casos específicos, o número pequeno de documentos chega a contribuir para o rápido andamento do trabalho, já que tudo que está escrito sobre ou pelo servo de Deus deve ser minuciosamente avaliado por peritos teólogos. Nos casos de causas papais, por exemplo, o trabalho de investigação sempre é imenso, tamanha a quantidade de documentos que um pontífice invariavelmente produz durante seu pontificado (WOODWARD, 1992).

No caso do processo de madre Maria Teresa, o volume de material escrito foi bem maior do que o do pe. Rodolfo, começando pela própria regra do Instituto das

Pequenas Missionárias, passando pelas inúmeras cartas e pelos diversos escritos de caráter doutrinal que circularam nas publicações da congregação.

No caso do pe. Rodolfo, a falta de escritos dele se tornou um entrave temporário para a causa. As poucas cartas que ele deixou foram todas escritas já em terras brasileiras e elas nada (ou quase nada) revelavam sobre sua personalidade e espiritualidade, e também não esclareciam muita coisa sobre períodos de sua infância, adolescência e de formação sacerdotal. Rodolfo era também uma pessoa muito reservada e pouco falava sobre si mesmo.

Essas lacunas biográficas só foram resolvidas depois da intensa pesquisa na Polônia e pelo gênio criativo de Rioldo Azzi e Ébion de Lima, que, em suas andanças no Brasil, “produziram” sua própria documentação sobre o pe. Rodolfo (refiro-me aqui principalmente aos depoimentos de fiéis que Rioldo anotou em diversos cadernos durante sua viagem pelas cidades onde o pe. Rodolfo viveu).

Outro fator que gerou demora na conclusão do processo foram os diversos momentos quando a causa esteve praticamente abandonada pelos salesianos. Antes da nomeação de ir. Alberto para a secretaria da causa, em 2009, não havia um responsável designado para a função. O último que havia se ocupado dela fora o pe. Antônio Corso, falecido em 2006. Mesmo em períodos anteriores, antes ainda da consagração do pe. Rodolfo ao grau de venerável, em 1996, ela oscilou entre momentos de maior e menor atividade.

No caso de Franz de Castro, os trabalhos do tribunal diocesano seguiram outra orientação, pois, sendo ele considerado um mártir, o que efetivamente precisou ser averiguada foi sua *fama de martírio*, e não necessariamente seus atos pregressos. As atividades do tribunal iniciaram-se no dia 6 de março de 2009 e se estenderam por quase dois anos, sendo encerradas em 22 de dezembro de 2010. A documentação produzida nesse período ainda não está disponível para consulta, e os participantes das atividades do tribunal diocesano ainda estão sob juramento de não falar sobre o processo. A publicação do processo só ocorrerá se e quando o servo de Deus for declarado venerável e beato, já que, nos casos dos mártires, logo após a declaração de venerabilidade, pode-se pedir também a beatificação, pois, na prática canônica, não existe a exigência de comprovação de um milagre para a beatificação (CRISCUOLO *et al.*, 2011, p. 340).

Para além dos candidatos à santidade da cidade de São José dos Campos, o Brasil vive um momento de incremento do número de processos canônicos. Certamente, não seria possível neste trabalho analisar cada um desses processos individualmente. Portanto, farei apenas referências a alguns, tentando mapear o cenário mais geral. Meu intuito é verificar se há (ou se houve) um esforço para padronizar a santidade canonizável brasileira e, em caso afirmativo, o que isso efetivamente significa para o tipo de catolicismo que se desenvolveu no País.

A tradição católica coloca como os primeiros santos oficiais brasileiros os “Mártires das Missões”: Roque Gonzales, Afonso Rodrigues e João del Castilho. Esses três paraguaios, pertencentes à Congregação Jesuíta, foram martirizados no sul do Brasil em 1628 por um grupo indígena contrário à evangelização da região. Seu processo canônico, feito em conjunto, teve início no ano seguinte. A beatificação dos três ocorreu em 1934 e a canonização somente em 1988, durante o papado de João Paulo II.

Mas existe uma controvérsia sobre isso. Para Manuela Carneiro da Cunha (1996), os primeiros santos celebrados no Brasil foram os mártires jesuítas mortos por corsários franceses em 1570 perto das Ilhas Canárias, quando viajavam para o continente americano para desenvolver seu trabalho missionário. Liderados por Inácio de Azevedo, no total foram 40 martirizados, posteriormente declarados beatos em 1574, mesmo ano quando também foram nomeados “padroeiros do Brasil” (mesmo sem terem pisado em solo brasileiro).

A mesma autora diz que, antes ainda do martírio de Inácio e seus companheiros, outros dois jesuítas haviam sido mortos por índios carijós em 1554 no sul do Brasil e, por isso, considerados mártires por algum tempo. Mas, com o domínio da coroa espanhola sobre a portuguesa no período da chamada “União Ibérica” (1580-1640), surgiu um problema político para o desenvolvimento do processo canônico, porque, segundo interpretações correntes da época, o instigador do assassinato dos dois padres havia sido um espanhol (CUNHA, 1996, p. 76).

Segundo o Calendário Litúrgico do Brasil (2015), atualmente, o País conta com quatro santos oficiais: os já citados São Roque Gonzales, Santo Afonso Rodrigues e

São João de Castilho⁵⁷ (canonizados em 1988, no Paraguai, mas a despeito desse fato, por terem atuado como missionários no Brasil, são também lembrados no País, especialmente no Rio Grande do Sul), Santa Paulina do Coração Agonizante (canonizada em 2002), Santo Antônio de Sant'Anna Galvão (canonizado em 2007) e Santo Anchieta (canonizado em 2014 pela modalidade de canonização equipolente).

Os beatos, ainda segundo a mesma fonte, são bem mais numerosos, sendo 11 no total: beato Inácio de Azevedo e 39 companheiros mártires, beato André de Soveral, Ambrósio Francisco Ferro e 28 companheiros mártires (beatificados em 2000), beato Eustáquio Van Lieshout (beatificado em 2006), beato Mariano de la Mata Aparício (beatificado em 2006), beata Albertina Berkenbrock (beatificada em 2007 por meio de um processo organizado por dom Hilário Mozer), beato pe. Manuel Gomes Gonzales e coroinha Adílio Daroch (beatificados em 2007), beata Lindalva Justo de Oliveira (beatificada em 2007), beata Bárbara Maix (beatificada em 2010), beata Dulce Lopes Pontes (a famosa irmã Dulce, beatificada em 2011), beata Nhá Chica (beatificada em 2014) e a mais recente, beata Assunta Marchetti (beatificada também em 2014).

Além dos santos e beatos, o Brasil conta ainda com dez veneráveis, dentre eles o famoso dom Antônio de Ferreira Viçoso⁵⁸, ou somente “Dom Viçoso”, como ficou popularmente conhecido, o próprio pe. Rodolfo, a madre Maria Teresa do Jesus

⁵⁷ Nos casos em que um grupo é martirizado junto (ou em períodos próximos), a Igreja costuma proceder com apenas um processo para todos. Obviamente que se investiga a biografia de cada um quando isso é possível. Mas sendo o martírio coletivo o motivo da fama de santidade, o grupo é considerado apenas como um indivíduo. Essas canonizações e beatificações conjuntas são chamadas de *socii* e a forma de se referir aos beatificados ou canonizados nessa modalidade se faz com a indicação do nome considerado principal acrescido com o acompanhamento “*e companheiros mártires*”. No caso de São Roque Gonzales, Santo Afonso Rodrigues e São João Castilho, os três são citados, mas compõem apenas uma canonização, sendo comemorados no mesmo dia litúrgico. Em outros casos, como veremos à frente, procede-se da primeira forma citada, ou seja, colocando apenas o nome daquele considerado principal com a adição do número de companheiros martirizados juntos.

⁵⁸ O bispo lazarista dom Antônio de Ferreira Viçoso ficou conhecido por sua atuação de reforma do catolicismo brasileiro durante o século XIX. De orientação ultramontana, ele reformou o seminário de Mariana, em Minas Gerais, aplicando as diretrizes do Concílio de Trento para a formação sacerdotal. Dom Viçoso foi também homem de grande influência política durante o Segundo Reinado, sendo condecorado com títulos de nobreza pelo imperador Dom Pedro II devido aos serviços prestados à Coroa como conselheiro.

Eucarístico, a freira Maria Teodora Voiron, o pe. Francisco de Paula Victor, a ir. Antonieta Farani, o leigo Atílio Giordani, a ir. Serafina Cinque, o leigo Marcello Candia e o pe. Pelágio Sauter. O número de processos canônicos em andamento é ainda maior. Atualmente, existem mais de 60 servos de Deus presentes na Igreja brasileira, cujas causas tiveram inícios em momentos diversos, algumas com maior empenho e fôlego, outras mais vacilantes, dependendo da boa vontade de alguns indivíduos. Dentre estes, alguns casos inusitados, como a presença da princesa Isabel e da médica Zilda Arns (também irmã do famoso cardeal emérito de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns). No entanto, mais de 80% desses candidatos à santidade são membros das fileiras do clero.

Os dois processos mais recentes, atualmente em andamento, são os de dom Hélder Câmara, iniciado em fevereiro de 2015, e o do seminarista Guido Vidal França Shaffer, conhecido como o “santo surfista” do Rio de Janeiro, iniciado em janeiro de 2015. Os dois estão na fase diocesana e os primeiros procedimentos para o início das atividades já estão acontecendo.

Olhando para o total de santos, beatos, veneráveis e servos de Deus da Igreja brasileira, a primeira característica que se percebe é que a maioria dos processos, conclusos e não conclusos, é de membros do clero; destes, uma boa parte é de estrangeiros. Dos quatro santos atuais, todos são eclesiais e somente Frei Galvão é genuinamente brasileiro. Dos 11 beatos, somente Albertina e Nhá Chica são leigas.

Certamente, uma análise mais detalhada das beatificações e canonizações brasileiras pode revelar muito sobre as estratégias que a Igreja se valeu para se estabelecer em território brasileiro e proceder com seu intento evangelizador. A figura do santo funcionou (e funciona, de certa forma, até nos dias de hoje), durante todo o período de colonização das Américas, como um elemento de inserção de uma lógica em outra, ou melhor, de tradução e compatibilização de sentidos diferentes. Isso é possível, porque, na base do culto dos santos, como já foi afirmado aqui, sempre estiveram presentes elementos hagiográficos e ritualísticos institucionalmente organizados (festas litúrgicas, ladainhas, orações específicas, datas especiais), como também elementos oriundos da relação de devoção estabelecida com os devotos na cotidianidade de sua prática religiosa.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1996, p. 73-74), a função do culto dos santos no período colonial brasileiro seria “inserir o Novo Mundo nos quadros

intelectuais do Velho Mundo” e também fazer um movimento contrário, ou seja, imprimir a memória do Velho no Novo, estabelecendo, no presente, “os sinais tangíveis de um mundo no outro”. A autora desenvolve sua argumentação a partir do caso do culto e da disputa por algumas relíquias jesuítas no Brasil do século XVI. Mas mesmo pensando outro contexto histórico, seu argumento indica um bom caminho para pensarmos a questão dos usos da institucionalização da santidade no País.

Seguindo, portanto, a indicação de Cunha (1996), podemos observar que, no culto dos santos, são estabelecidas algumas relações: a primeira, obviamente, entre o devoto e o próprio santo (função de mediação); a segunda, uma relação entre mito e rito; por fim, a relação entre a prática religiosa do fiel e uma memória religiosa institucionalmente reconhecida.

No caso da análise histórica e antropológica que empreendemos neste ponto da argumentação, o que mais nos interessa é a última dessas relações, já que o processo de produção social de um santo acontece nesta lógica ortoprática de tradução entre a prática devocional dos devotos e o repertório produzido por uma *doxa* institucionalmente legitimada, ou seja, num modelo semelhante ao que Cunha (1996) formulou para analisar a função do culto das relíquias no período colonial brasileiro. Nesse sentido, o culto ao santo é o *locus* simbólico que insere o “velho no novo”; ou melhor, que faz a passagem da crença para o rito, traduzindo um na lógica do outro.

Estudar o perfil dos santos (e demais beatos e servos de Deus) brasileiros pode ser um caminho interessante para se pensarem as próprias estratégias institucionais de inserção da religião católica no Brasil. Em outras palavras, serve para pensarmos de que maneira ela se valeu desta ferramenta ortoprática de tradução de sentidos, que é o culto dos santos, para consolidar sua ocupação do território (readaptando-se quando necessário) e desenvolver seu processo evangelizador (e, conseqüentemente, civilizatório).

Obviamente que pensar o processo de estabelecimento e inserção da Igreja no Brasil mediante o estudo das beatificações e canonizações brasileiras demandaria um esforço muito maior do que caberia neste texto. Seria necessário conhecer melhor cada um desses processos, seu desenvolvimento, a produção hagiográfica sobre cada santo, bem como o processo devocional dedicado a cada um.

No entanto, a partir de alguns dados estatísticos simples, podemos, ao menos, indicar alguns pontos de análise. Olhando para o elenco de santos, beatos, veneráveis e servos de Deus brasileiros, a primeira pergunta que pode ser feita é: existe (ou existiu) um projeto de canonizações para o Brasil (ou do Brasil)? Essa pergunta também poderia ser feita da seguinte forma: existe uma política eclesiástica da santidade no Brasil?

Para pensar essa questão, um dado trazido por Sergio Miceli pode nos ser útil. Segundo o autor, uma documentação fundamental para a análise das estratégias usadas pelo clero brasileiro, a fim de se reorganizar no País depois da separação entre Igreja e Estado a partir da proclamação da República, são os textos biográficos e edificantes de alguns altos prelados e demais eclesiásticos de destaque. Em suas palavras:

As obras dedicadas a estas figuras do clero foram quase sempre elaboradas nos moldes das ‘vidas dos santos’, com ênfase nos predicados e virtudes excepcionais que remontariam ao ‘desabrochar’ de suas vocações, e as etapas posteriores de uma vida modelar viriam apenas confirmar os sinais de um mandato divino (MICELI, 2009, p. 44).

Nesse trabalho, Miceli (2009) foca sua análise, principalmente, na questão da procedência do episcopado que foi se formando ao longo das primeiras décadas do período republicano. Suas preocupações giram em torno das origens sociais dos prelados e das maneiras com as quais a Igreja procurou se “estadualizar”, ou seja, voltar a fazer parte, agora por outras vias, dos círculos decisórios de poder. Mas mesmo não focando sua análise em figuras de menor relevância eclesiástica e política (o título *A Elite Eclesiástica Brasileira* é claro com relação ao objeto de estudo), estas não deixaram de aparecer ao longo da documentação analisada.

Assim como aconteceu com altos prelados que ocuparam posições de destaque tanto dentro dos quadros da hierarquia eclesiástica quanto fora dela,

desempenhando importantes funções de mediação com o poder político⁵⁹, outros eclesiásticos, de menor relevância institucional, mas importantes no processo ortoprático de evangelização, também foram biografados. Esse é o caso, por exemplo, do já citado padre Eustáquio, cuja primeira biografia foi escrita pelo padre Venâncio Husselmans, e do pe. João Batista Réus, biografado pelo padre Cândido Santini (MICELI, 2009, p. 47), ambos *servos de Deus*.

Ainda segundo Miceli (2009), esta documentação biográfica e hagiográfica produzida sobre figuras de destaque do clero brasileiro tinha duas intenções: primeira, dar visibilidade institucional aos autores dos textos na medida em que os biografados, em geral, eram superiores diretos dos biógrafos; segunda, contribuir para possíveis processos canônicos dessas figuras de destaque.

Seguindo, portanto, a intuição metodológica de Sérgio Miceli (2009) sobre os documentos biográficos/hagiográficos, e pensando-os como um elemento estratégico de desenvolvimento da religião católica no País, podemos voltar novamente aos santos, beatos, veneráveis e servos de Deus brasileiros e tentar entender que tipo de memória religiosa ou tradução ortoprática foi apresentada com suas consagrações (qualquer uma delas, inclusive o decreto de “venerabilidade”).

Como dizíamos, fazendo uma conta simples de porcentagem, veremos que, dos quatro santos, 11 beatos e cinco veneráveis, somente quatro são leigos, ou seja, 15% do total. E dos outros 85%, os 21 pertencentes às fileiras do clero, seis são fundadoras de congregações religiosas (ou outros tipos de institutos de caridade), cinco são mártires, apenas um pertencente à alta hierarquia eclesiástica (dom Viçoso), e apenas um é padre diocesano (o venerável pe. Francisco de Paulo Victor, único negro da lista); o resto são padres e freiras pertencentes às congregações e ordens religiosas, alguns deles estrangeiros (ou seja, missionários).

Olhando a data de início de cada causa, percebemos que o clero brasileiro intensificou a abertura dos processos ao longo das décadas de 1990 e 2000, o que nos indica que o projeto de ampliação das canonizações e beatificações, iniciado depois do

⁵⁹ Casos de dom Viçoso, dom Epaminondas Nunes D’Ávila, dom Lúcio Antunes de Souza, dom Adauro Aurélio de Miranda e de mais alguns outros.

Concílio Vaticano II e intensificado por João Paulo II, gerou frutos. É nesse período que aconteceu a maioria das beatificações e declarações de venerabilidade.

Todos os processos iniciados no Brasil antes do Concílio Vaticano II, com exceção do caso da beata Albertina, são de membros do clero e, em sua maioria, de estrangeiros. São estes os casos, além do pe. Rodolfo, do pe. Pelágio Sauter, de São José de Anchieta, do pe. Eustáquio, do Santo Antônio de Sant'Anna Galvão e da venerável ir. Maria Theodora Voiron.

Olhando para o perfil de todos eles, percebemos que, além da pertença religiosa propriamente dita, suas biografias indicam algumas características comuns: são apresentados como defensores intempestivos da regra eclesiástica ou representados como grandes evangelizadores, baluartes da moral e da caridade católica. Com exceção da ir. Voiron, são todos tidos também como grandes taumaturgos.

Obviamente, esse modelo era claramente eclesiástico, diferente de outros modelos sintetizados em personagens que mesclavam elementos eclesiásticos com aqueles representativos de aspectos do mundo social local, como o caso do “monge peregrino” descrito por Karsburg (2014) em seu trabalho sobre o italiano João Maria Agostini, que pregou no Brasil durante o século XIX, ou dos santos negros descritos por Calavia Saez (1996).

No caso dos santos oficialmente canonizados (e canonizáveis) brasileiros da primeira metade do século XX, o modelo representado é o da santidade tridentina, reforçada pela onda reformista ultramontana que atingia o catolicismo brasileiro do final do século XIX e início do XX.

Por outro lado, os personagens, cujos processos são mais recentes, apresentam, em seu conjunto, uma variação maior nos modelos de santos, ainda que sejam relativos a membros do clero. Penso aqui na recente beatificação de Nhá Chica e no início de processos de personagens como Franz de Castro (um leigo), do seminarista Guido Saffer (o santo surfista), de Zilda Arns (médica pediatra e sanitarista ligada à CNBB, morta no terremoto do Haiti em 2010) e de dom Hélder Câmara (cardeal e arcebispo emérito de Olinda e Recife, que se tornou famoso pela sua oposição ao regime militar e pela defesa dos direitos humanos).

Certamente, os servos de Deus, cujos processos são anteriores aos desígnios do Concílio Vaticano II, representavam com maior convicção os modelos tridentino e ultramontano presentes na cultura eclesiástica brasileira do início do período republicano. Neste ponto, podemos retornar às perguntas feitas pouco atrás: existe ou existiu, então, uma política de canonizações no Brasil? Para uma resposta satisfatória, necessitaríamos desenvolver melhor a pesquisa sobre este ponto. Todavia, com o pouco que foi apresentado, é possível pressupor um “não” como resposta. Certamente, houve e ainda há estímulo para que continuem acontecendo canonizações e beatificações, mas não existe uma diretriz geral que informe o teor ou o sentido destas. Dessa forma, a instituição não age como um bloco, mas sim por intermédio de diferentes grupos que compõem o todo, o que não significa que tenham as mesmas ambições e interesses.

Obviamente que, dentro dos critérios gerais estabelecidos pela Igreja, um membro do clero sempre tem muito mais chances de apresentar (e representar) os requisitos necessários para a consagração à glória dos altares. Certamente, esse é um dos motivos que explica o fato de que a maior parte dos canonizados e beatificados no Brasil sejam eclesiásticos. Dentre estes, a presença de número tão elevado de estrangeiros pode ser explicada pelo fato do Brasil sempre ter sido um país de missão. Assim como pe. Rodolfo veio para o Brasil para trabalhar como missionário numa colônia de poloneses, outros padres e freiras também vieram para estabelecer seu projeto evangelizador. São os casos da francesa madre Maria Theodora Voiron, do holandês pe. Eustáquio, da italiana Santa Paulina, da freira austríaca Bárbara Maix e das italianas Assunta Marchetti e Antonieta Farani, para citar apenas os que já deixaram de ser apenas servos de Deus.

Deixo aqui, portanto, algumas primeiras indicações de análise das canonizações e beatificações brasileiras, tendo como eixo o processo de estabelecimento de uma memória religiosa (e uma *doxa*), que se pretende universal num contexto com uma cultura religiosa específica.

O processo do pe. Rodolfo, portanto, não está sozinho, mas não podemos pensá-lo como parte de um projeto mais amplo e organizado de canonizações no País. Devemos entendê-lo como fruto de um movimento de incremento geral das canonizações nos quadros da Igreja.

No caso do pe. Rodolfo, o processo e a causa foram concebidos como produções salesianas. Nesse sentido, seu caso, para além da comparação com outros casos brasileiros, merece ser pensado em relação aos outros casos da própria congregação. Esse será o tema do próximo capítulo.

Capítulo 5 – A produção de um carisma e a administração da fama de santidade

O processo social de produção de um santo católico, como foi visto até aqui, envolve múltiplos agentes. Da relação de devoção estabelecida com os fiéis, passando pelos trâmites burocráticos e investigativos de um processo diocesano e seguindo adiante, na fase romana, o santo atravessa um longo caminho, sendo agenciado por diferentes agentes dispostos em diversos níveis de significação.

Exatamente por isso, mesmo numa causa ainda inconclusa, emergem, ao longo do seu desenvolvimento, diferentes representações do mesmo santo. Esse fato gera duas dificuldades metodológicas para a análise: primeira, a de conceber uma política institucional homogênea de produção de santos na história da Igreja, já que, como vimos, as demandas dos altos escalões da Santa Sé nem sempre são as mesmas daquelas dos demais agentes religiosos; segunda, a dificuldade de se analisar todo esse procedimento como um processo harmônico, almejado por todos e equacionado apenas em sua cronologia processual, sem se levar em conta as diferentes representações da santidade produzidas em seu desenvolvimento, bem como as diferentes percepções de tempo que têm os agentes envolvidos.

Para escapar dessas armadilhas, procurei identificar e colocar em tensão, ao longo da análise, esses diferentes grupos participantes da causa e do processo do pe. Rodolfo. De maneira geral, poderíamos resumir esses grupos de ação (ou de pressão, na expressão de Delooz) em dois: os fiéis, responsáveis pela dinâmica ritualística e por manterem a economia devocional viva; e os eclesiásticos, divididos em diferentes níveis hierárquicos e funcionais, que cuidam da produção do discurso hagiográfico oficial (ou oficioso) e da condução dos procedimentos legais do processo. Evidentemente, acurando o olhar, veremos que são mais do que dois grupos diferentes envolvidos no processo, como bem indicou Eduardo Gusmão Quadros (2010b). Precisamente, o autor identifica três: os fiéis, os eclesiásticos da Congregação das Causas dos Santos e os eclesiásticos que iniciam o processo em escala local.

No entanto, analisando o caso do pe. Rodolfo, percebemos que essa classificação dos agentes (inclusive, feita por eles mesmos) pode ser ainda mais

complexa: há a Congregação das Causas dos Santos com seus peritos e relatores, os salesianos e os colaboradores da postulação salesiana de Roma, os salesianos brasileiros e, dentre estes, alguns em especial, que, por motivos pessoais, iniciaram e conduziram a causa. Precisamos ainda lidar com as substituições de pessoas e com as mudanças de estratégias que ocorreram ao longo da causa canônica. E essas não são preocupações apenas de ordem analítica, mas também de ordem prática para os próprios envolvidos com uma causa.

Identificado esse contexto, voltamos mais uma vez à diferenciação entre causa e processo. Se o segundo, eminentemente institucional, conduz o santo por uma via burocrática de mão única, levando do local de origem da devoção para o centro da ortodoxia (e penso aqui tanto no movimento de aproximação de um santo “popular” aos preceitos teológicos quanto no próprio itinerário espacial percorrido pela documentação de um processo canônico), no primeiro, ou seja, na causa, o movimento é concentrado no outro sentido, portanto, aproximando, dos fiéis, a ortodoxia do culto e da narrativa hagiográfica.

Essa afirmação é possível porque os envolvidos com a causa em escala local são os responsáveis por manter viva a fama de santidade do servo de Deus junto aos fiéis, e isso inclui, principalmente, administrar o culto rendido a ele. Dessa maneira, os salesianos de São José dos Campos desempenharam (e desempenham) uma dupla função: a primeira, de produzir uma biografia e um carisma hagiográfico específico, que deem conta de convencer os peritos da Congregação das Causas dos Santos sobre a plausibilidade da santidade do candidato; a segunda função é manter viva a memória do servo de Deus junto aos fiéis, alimentando, assim, a devoção. Este capítulo foca-se nesse duplo movimento.

A produção da biografia hagiográfica do padre Rodolfo

O processo institucional de canonização, em geral, é iniciado num momento posterior ao surgimento de uma biografia de caráter hagiográfico referente ao servo de Deus em questão. Estas biografias se configuram de uma maneira particular, pois para além da reconstrução da vida do candidato à santidade, elas apresentam elementos

edificantes (são, portanto, biografias exemplares). Como bem demonstrou Miceli (2009), um dos objetivos das biografias de altos prelados escritas no século XIX no Brasil era estabelecer as primeiras referências para possíveis processos canônicos futuros. Isso ocorreu com muitas figuras de destaque da hierarquia eclesiástica brasileira, como Dom Viçoso (MICELI, 2009), pe. Eustáquio (PEIXOTO, 2006), madre Maria Teresa do Jesus Eucarístico (SCIADINI, 1996), madre Maria Theodora Voiron (CARVALHO, 1982) e Santo Antônio de Sant'Anna Galvão (BOVE, 1993), somente para citar alguns.

A forma e a estrutura das biografias de santos, as chamadas hagiografias, mudaram ao longo da história. Originando-se nos primeiros martirológicos cristãos dos séculos III e IV, logo, elas passaram a se ocupar também dos cristãos insignes que tinham testemunhado a fé em Cristo não necessariamente com o próprio martírio, mas com uma vida vivida nos preceitos do Evangelho (BARCELLONA, 2011). Dessa forma, o texto hagiográfico acabou se tornando, no final da Antiguidade e início do medievo, o principal meio de divulgação do culto dos santos.

Nos dias de hoje, as biografias de santos e demais servos de Deus continuam a desempenhar essa função de divulgação tanto do personagem em questão quanto do seu culto. Em alguns casos, elas também informam sobre o processo canônico, quando existente um.

A biografia produzida em escala local, muitas vezes por alguém que conheceu e conviveu com o servo de Deus, além da função de divulgação da devoção, serve também como um guia para as investigações do processo. Mais à frente, isso ficará claro no caso do pe. Rodolfo quando abordarmos a produção e o conteúdo dos documentos processuais, especificamente a *positio*.

Desde sua morte, foram dedicados ao pe. Rodolfo três biografias e um livro contendo alguns textos sobre ele, todos publicados por religiosos salesianos. A primeira, de autoria do então padre Ébion de Lima, foi escrita em 1958. O curto texto (menos de 15 páginas) foi publicado originalmente no periódico *Leituras Católicas*, de Niterói, e serviu como uma primeira referência biográfica organizada sobre a vida do padre polonês, abordando, especificamente, seu período brasileiro. Esse texto teve uma segunda edição na década de 1970, que saiu com o título *Rodolfo Komorek: o padre santo* (LIMA, 1972). Como bem frisou Riolando, essa primeira biografia tinha um

caráter “panfletário” e almejava levar a história do pe. Rodolfo, por meio de um texto claro e de fácil leitura, tanto para os devotos quanto para outros padres da congregação salesiana, que por ventura ainda não o conheciam.

O livro de coletânea de textos sobre e do pe. Rodolfo, organizado por Riolando Azzi, saiu em 1965, contendo a reprodução de alguns textos que haviam sido publicados em outros lugares e que engrossavam a lista de documentos do processo canônico, bem como algumas cartas escritas pelo próprio pe. Rodolfo. No prefácio desse livro, Riolando avisa o leitor que uma biografia mais completa estava sendo produzida. Ele fazia referência ao livro publicado no início da década de 1980 e que virou a referência “oficial” sobre a vida do padre polonês.

Por fim, no começo dos anos 1990, pe. Fausto Santa Catarina, que havia compartilhado a condição de tuberculoso com o pe. Rodolfo em sua estadia em São José dos Campos e que àquela época cuidava da causa, publicou mais uma biografia contendo pouco mais de 70 páginas. Esse mesmo texto foi relançado em 2012 devido a uma iniciativa do grupo de jovens “Boto Fé no Padre Rodolfo”, vinculado à paróquia Sagrada Família. O texto, originalmente publicado na coleção *Heróis* da Editora Salesiana de São Paulo, foi revisado e adaptado por dom Hilário Mozer.

As três biografias são consideradas oficiais, mas a escrita por Riolando é a que apresenta um número maior de dados, cobrindo a vida do servo de Deus desde seu nascimento na distante Polônia até seu último suspiro no Sanatório Vicentina Aranha. Também, é a publicação mais atenta aos referenciais históricos, citando, sempre que necessário (e possível), a fonte da informação apresentada. Não à toa, essa biografia foi incorporada à documentação do processo e teve seu valor reconhecido pelo relator da causa com uma nota de agradecimento no início da *positio*.

O texto de Riolando é estruturado em duas grandes partes: a primeira contém o relato das primeiras três décadas de vida do pe. Rodolfo, passadas na Polônia, e a segunda aborda sua fase brasileira. Essa primeira divisão, a despeito do arranjo cronológico que representa, também serve como um primeiro indício de como o pe. Rodolfo passaria a ser representado tanto no discurso hagiográfico propriamente dito quanto no próprio processo canônico, ou seja, um santo festejado e cultuado por duas nações.

Outra característica relevante é que a primeira parte, ainda que relate momentos significativos sob a perspectiva eclesiástica, como batismo, a primeira comunhão, o ingresso no seminário e os primeiros anos de atividade eclesiástica, é a menos extensa, contando com pouco mais de 100 páginas. Já a segunda tem quase 200 páginas. A explicação para isso foi dada pelo próprio Riolando em entrevista concedida a mim. Para ele, era mais importante falar da fase na qual a santidade de Rodolfo se aflorou, ainda que, desde a Polônia, segundo os relatos colhidos com pessoas daquele país, ele já manifestasse certa fama de santidade.

Tanto na biografia escrita por Riolando quanto no processo canônico propriamente dito, essa dupla raiz identitária de Rodolfo também serve como argumento explicativo para seu jeito reservado e discreto. Segundo Riolando, ele apresentava, em sua personalidade, algumas convicções religiosas que na Europa eram bem mais enfatizadas e valorizadas do que em terras mais distantes da influência da Igreja. Esse é o caso de sua devoção a Jesus Sacramentado e ao seu zelo extremo com a prática litúrgica. A biografia ainda argumenta sobre a própria espiritualidade polonesa, que, com o passar dos anos, começou a ser associada à identidade nacional do povo (AZZI, 1981).

Seguindo uma estrutura cronológica, o texto passa por todas as cidades onde Rodolfo viveu, e em todas elas o autor procura descrever o período vivido ali a partir de documentação e depoimentos colhidos (lembrando que o mesmo material de pesquisa levantado por Riolando e Ébion serviu tanto para a produção dessa biografia específica, como também para a composição do próprio processo canônico enviado a Roma). Em alguns momentos, ela chega a se tornar repetitiva, pois, para comprovar uma característica ou um fato ocorrido, o autor recorre a diversos depoimentos com o mesmo conteúdo.

Mas, certamente, o período mais abordado são os últimos nove anos de vida de Rodolfo Komorek passados na cidade de São José dos Campos. É a partir do contexto sanatorial e da própria condição de doente que a construção hagiográfica ganha corpo.

Rodolfo é mostrado como um sacerdote incansável (a despeito da doença que o deixava muito debilitado). Sempre estava pronto a atender aos pedidos dos fiéis. Perambulava a pé por toda a cidade, indo aos sanatórios e pensões de doentes para

prestar os serviços religiosos àqueles que não tinham condições para sair e frequentar uma igreja. Ele também celebrava frequentemente missas nas capelas dos asilos da cidade (em especial, no Asilo Santo Antônio, cuidado pelas freiras franciscanas e em funcionamento até hoje).

A biografia mostra um santo com poucas afinidades com a Congregação Salesiana. Segundo informações dadas em entrevista, Riolando argumenta que o carisma salesiano prega a vivência de uma espiritualidade cristã a partir do bom humor, das relações humanas, da pedagogia do exemplo de conduta, do otimismo. No entanto, não era possível representar Rodolfo dessa forma, já que havia poucas evidências diretas dessas características nos relatos sobre sua vida.

A solução encontrada por Riolando para aproximar o modelo que, em sua interpretação, Rodolfo representava ao modelo de espiritualidade do período foi enfatizar outros aspectos contidos nos relatos e na documentação, que mostravam um pe. Rodolfo completamente doado ao próximo, especialmente aos doentes e idosos. Dessa maneira, apesar de não ser um “salesiano típico”, Rodolfo passava a representar um modelo tanto para os clérigos em geral, com ênfase no seu respeito aos sacramentos e cuidado com a liturgia, quanto para os fiéis devido à sua caridade e compreensão com as mazelas dos outros.

Mesmo com esse exercício argumentativo, Riolando reconhece, no entanto, que a falta de “salesianidade” de Rodolfo foi um dos motivos pelos quais a congregação nunca se manifestou ou deu apoio em uníssono à causa, problema que permanece até os dias de hoje.

Sendo uma biografia moderna, com pretensões de historicizar a santidade e contextualizar o santo, Riolando pouco fala dos poderes taumatúrgicos apresentados por Rodolfo. Ele menciona alguns episódios de cura, a visão que teve de Nossa Senhora durante a Primeira Guerra Mundial, mas não faz referências ao poder de bilocação, às levitações e ao fato de Rodolfo não se molhar na chuva.

Essa perspectiva é claramente apresentada na introdução do livro:

Nesta biografia, portanto, dar-se-á valor secundário aos fatos tidos como prodígios ou milagres, ressaltando, ao invés, a luz que promana de uma vida em que a fé é a grande inspiradora dos atos concretos do dia a dia (AZZI, 1981. p. 7).

Tão interessantes quanto a imagem do pe. Rodolfo que emerge dessa biografia (ou talvez, até mais!) são esses esclarecimentos iniciais feitos pelo autor. Completando sua visão de santidade, ele ainda escreve:

Em primeiro lugar, o que se deve ressaltar na biografia desses homens de fé é a sua decisão, a sua vontade e a sua coerência íntima. O santo, qualquer que ele seja, foi antes de tudo um homem concreto, com todas as suas limitações. Seu mérito não está nos favores celestes que lhe possam ser atribuídos, mas em seu esforço na prática e na vivência do Evangelho.

Em segundo lugar, é preciso ter sempre diante dos olhos que cada ser humano é filho de sua região e do seu tempo... Deste modo, o que efetivamente pode servir de modelo não é tanto o fato ou o exemplo concreto, mas principalmente esta coerência íntima da vida mediante a qual ele procura pautar-se a cada instante pela doutrina evangélica (AZZI, 1981, p. 7).

Essa opinião sobre a santidade, reforçada principalmente nas deliberações do Concílio Vaticano II, Riolando manteve por anos. Mesmo hoje, há quase quatro décadas fora dos quadros eclesiais, ele acredita que exercer a santidade nada mais é do que viver com coerência com algo em que se acredita. Completando essa argumentação, ele critica (nos dias de hoje) todo o procedimento investigativo da Igreja para a averiguação e reconhecimento da santidade. Em suas palavras, esse procedimento nada mais seria do que um “ordálio”, comparável aos autos de fé da Inquisição.

Ao longo da leitura da biografia, fica claro que Riolando, ao incorporar algumas diretrizes do Concílio Vaticano II (do qual foi e ainda é um grande entusiasta, como ele mesmo revelou), relativiza a santidade, transformando-a num valor historicamente construído, mas não esquecendo também, obviamente, do seu valor religioso, representado pela coerência. Esse é um procedimento de que muitos outros hagiógrafos de santos modernos se valem, pois ele permite atualizar a narrativa hagiográfica ao mesmo tempo em que aproxima o santo da própria condição dos fiéis.

O Rodolfo que surge da biografia é fruto de um processo de adequação dos relatos narrados pelas testemunhas e das informações pesquisados nos arquivos às demandas da Igreja. Como bem disse Riolando, ele entrevistou pessoas simples e, dentre estas, muitas eram analfabetas ou tinham pouca instrução. Isso dificultava a pesquisa, pois as pessoas não respondiam ou narravam episódios dentro dos conformes estabelecidos pela Igreja, mas da maneira deles, relatando um milagre aqui, outro ali. As perguntas precisavam ser dirigidas, muito específicas. E, mesmo assim, ele conta, nem sempre conseguia a informação desejada (e necessária). Esse problema foi o mesmo vivenciado também com os leigos que deram depoimento no tribunal diocesano do processo canônico.

Desse processo de tradução dos depoimentos, relatos e documentos sobre o pe. Rodolfo, surge, portanto, uma figura de aspecto ascético, reservado até com os mais próximos, penitente e severo consigo mesmo e defensor da liturgia católica e dos sacramentos (com especial ênfase na confissão e comunhão). Também, é bastante mencionado o fato de ele ter sido um grande devoto de Nossa Senhora Auxiliadora (aqui, ao menos um ponto em comum com os salesianos) e de Jesus Sacramentado. Inclusive, as curas que perpetuou, sempre aconteciam depois de uma bênção em nome dessa santa.

Rodolfo é apresentado também como um missionário (seu deslocamento da Polônia para uma terra estrangeira justifica isso no texto), que sempre privilegiou os desvalidos como doentes, pobres e idosos (e aqui, há uma aproximação com a espiritualidade conciliar dos anos 1960 e 1970), havendo, ainda, uma grande valorização de sua castidade (ele só falava com mulheres quando essencialmente necessário). Por fim, foi também considerado um “apóstolo da confissão” (AZZI, 1981;

SANTA CATARINA, 2012), pois estava sempre pronto a “escutar e perdoar os pecados” dos fiéis (AZZI, 1981, p. 65).

Como dito, não foram enfatizados os milagres correntes nos discursos dos fiéis, mas alguns fatos especiais, sim. A capacidade física e a disposição do pe. Rodolfo são mencionadas em diversos momentos. Segundo Riolando, essa era uma das características mais marcantes de sua figura mesmo quando ainda não estava tuberculoso. Não por coincidência, seus pés, cujos ossos foram encontrados intactos durante a primeira exumação, em 1996, são considerados uma de suas principais relíquias. Mas, cuidadosamente, Riolando não designa essa habilidade como milagre. Isso, obviamente, poderia ser entendido como uma pressuposição da santidade, ao menos, do ponto de vista da teologia.

Veremos à frente que o padre Rodolfo, que é apresentado pelos salesianos aos peritos teólogos da Congregação Para a Causa dos Santos, por meio da *positio*, é praticamente o mesmo que Riolando apresenta na biografia que escreveu. A diferença é na forma e maneira de apresentar as características e compor o personagem na narrativa. A *positio* é um documento técnico produzido por eclesiásticos e para eclesiásticos. Dessa forma, não concordo com Quadros (2012), que, ao analisar o processo canônico do pe. Pelágio, define esse documento como uma “fonte missionária”. Essa função fica a cargo das biografias e demais publicações de caráter hagiográfico, bem como das estratégias de divulgação de um santo e de seu culto.

Vejamos, portanto, como se dá a produção da *positio*, documento eclesiástico por excelência.

A positio antes e depois das reformas de João Paulo II

Sendo o principal documento produzido durante um processo canônico, a *positio* se configura como um espaço de negociação teológica e de textualização das características que compõem a santidade em questão. Como frisou Riolando, ela se caracteriza menos como um elemento de evangelização direcionado aos fiéis e mais como um documento feito por eclesiásticos segundo uma lógica eclesiástica para convencer outros eclesiásticos sobre a veracidade e a relevância da santidade de alguém.

No entanto, em alguns casos, esse fato não diminui a relevância simbólica de todo o processo canônico e das ações de popularização do santo postos em movimento pelos postuladores da causa. Os devotos do pe. Rodolfo, em sua maioria, sabem da existência do processo e desejam que ele seja bem-sucedido. E não só desejam, como participam para isso com suas orações, sua frequência às missas das terças-feiras na paróquia Sagrada Família e, principalmente, fazendo doações para a causa.

Como foi dito anteriormente, a causa canônica do pe. Rodolfo, até o presente momento, produziu duas *positiones* principais: a de introdução da causa (1982) e a sobre as virtudes e fama de santidade (1992); e uma secundária (mas escrita anteriormente às outras duas) sobre a averiguação da não existência de culto público ao servo de Deus (1974).

Como bem argumentou o padre canonista Fabjan Veraja (1992), antes das reformas de João Paulo II, as causas canônicas e, conseqüentemente, também as *positiones* produzidas ao longo do processo apresentavam alto grau de repetição de informações. Isso ocorria porque havia uma regra da Congregação dos Ritos (depois, da Congregação das Causas dos Santos), que exigia que todo debate que se estabelecesse entre postuladores e promotor da fé e que fossem referentes a algum aspecto da vida, dos feitos e da fama de santidade do servo de Deus em questão, deveria aparecer na íntegra em todas as *positiones* que fossem produzidas.

Na atual legislação, os debates foram suprimidos e as *positiones* tiveram sua quantidade e seu tamanho reduzidos. Certamente, essas foram as mudanças que mais agilizaram as causas canônicas em andamento e que estimularam o início de outras.

Atualmente, as *positiones* são padronizadas e apresentam a seguinte estrutura: 1) uma introdução sobre a história da causa e a apresentação do material documental; 2) *Informatio*, que consiste numa biografia do servo de Deus, com ênfase em seu perfil espiritual e com abordagem pontual sobre o cumprimento de cada uma das virtudes cristãs. Nesta seção, também vêm arrolados os documentos escritos pelo servo de Deus, como cartas, bilhetes, telegramas, comunicados, diários etc.; 3) *Summarium*, que é a relação de todos os depoimentos do processo colocados na íntegra. Devido a isso, invariavelmente é a seção mais volumosa; 4) os votos dos censores teológicos da Congregação das Causas dos Santos sobre os escritos do servo de Deus, que, por sua vez, são enviados previamente à postulação da causa. Quando a *positio* está sendo

escrita, é por que já houve a aprovação dos escritos por parte dos peritos. No entanto, as normas canônicas ditam que eles devem aparecer, mesmo assim, no corpo final do documento; e 5) voto final do promotor da fé sobre a plausibilidade da causa apresentada.

As positiones do processo do pe. Rodolfo

Quase toda a documentação produzida durante a causa canônica do pe. Rodolfo está guardada atualmente numa sala da paróquia Sagrada Família, em São José dos Campos. A primeira vez quando tive contato com esse material, percebi que, se um dia houve algum tipo de ordem ou lógica em sua organização, hoje já não há mais. Era para ser um arquivo, mas os documentos estavam misturados em caixas de papelão e pastas plásticas sem nenhum tipo de classificação entre eles. Alguns documentos estavam embolorados, outros com umidade e atacados por traças. Ir. Alberto me explicou que tudo ali estava da maneira que o antigo postulador, pe. Antônio Corso, tinha deixado (ou seja, havia pelo menos três anos que ninguém mexia neles). Antes dele, outros dois padres estiveram com essa incumbência (pe. Benedito Eliseu e o pe. Fausto Santa Catarina).

A despeito da desorganização inicial em que se encontrava a documentação, parte da reconstrução histórica que fiz até agora sobre o processo e a causa foi possível graças a alguns documentos encontrados ali, como as cartas mandadas de Roma para a postulação no Brasil informando sobre problemas que a causa estava apresentando. A outra fonte de informação foram as entrevistas com Riolando Azzi⁶⁰ feitas em fevereiro de 2013.

No entanto, somente com a leitura das duas *positiones*, a de introdução da causa e a sobre as virtudes, é que foi possível traçar um quadro mais amplo do produto

⁶⁰ Seguindo uma informação e uma sugestão do próprio Riolando Azzi, também tentei entrar em contato com Ébion de Lima, via *e-mail*, mas não obtive resposta. Consegui descobrir apenas que, atualmente, com quase 90 anos, ele vive nos EUA. Assim como Riolando, Ébion saiu da Igreja no começo dos anos 1970 e tornou-se professor universitário (além da formação sacerdotal, Ébion também é formado em Letras). Mudou-se, ainda na década de 1970, para os EUA, onde se casou e teve filhos.

final, ou seja, do santo produzido até aquela fase da causa e dos caminhos que essa produção tomou.

Apenas em Roma, nos dois arquivos centrais dos salesianos, o *Archivio Generale della Postulazione dei Salesiani* e o *Archivio Centrale Salesiano*, ambos localizados na *Casa Generalizia Salesiana*, consegui ter acesso à documentação final completa produzida no processo. Esse *corpus* documental é constituído pelas duas *positiones* principais, pela brochura com os resultados do processo sobre culto público e pela publicação *Relatio et Vota*, que contém os votos dos censores teológicos, todos eles escritos quase inteiramente em italiano⁶¹.

As duas *positiones* principais se diferenciam basicamente na quantidade de páginas, já que apresentam a mesma estrutura formal. A seção *informatio* da *positio* sobre as virtudes é bem maior, já que é fruto de uma pesquisa mais ampla, cujos primeiros resultados já tinham passados pela avaliação dos teólogos peritos da Congregação das Causas dos Santos.

O que se repete de maneira fiel é a seção *summarium*, que contém todos os depoimentos das testemunhas do processo e os documentos referentes ao servo de Deus; a *positio super scriptis*⁶²; o *index scriptorum*, que é a relação dos escritos do servo de Deus (no caso do pe. Rodolfo, são apenas cartas e bilhetes); os *judicium prioris theologis censoris*, ou seja, as primeiras impressões dos peritos teológicos sobre a causa; as “*judicium alterius theologi censoris*”, que são as impressões sobre as respostas e os esclarecimentos feitos pelos postuladores após a primeira avaliação teológica; o *decretum super revisione scriptorum*; e, por fim, o *votum promotoris generalis fidei*, ou seja, a avaliação final do promotor geral da fé (também conhecido como advogado do diabo).

⁶¹ Antes das reformas de 1983 empreendidas por João Paulo II, os processos canônicos precisavam ser escritos em latim ou italiano. Nos dias de hoje, são aceitos outros idiomas, como português, espanhol, francês e alemão, além, é claro, do latim e do italiano.

⁶² Anteriormente a 1983, as *positiones* específicas, como é o caso da que é dedicada aos escritos do servo de Deus, muitas vezes eram publicadas separadamente. A partir do papado de João Paulo II, passou a ser práxis incorporá-las ao corpo das *positiones* maiores.

A *positio* não é um documento com um texto linear, com começo, meio e fim. Ela, na verdade, é uma encadernação de vários documentos que se articulam entre si, tendo a causa do servo de Deus como o eixo que faz essa articulação.

Entendo a *positio*, portanto, como um *corpus documental* orgânico, porque ela é toda autorreferenciada, o que induz a uma forma particular de ler o texto. Um exemplo disso é maneira como a *informatio* é escrita. Como já foi mostrado, nessa parte é a que vem a biografia do servo de Deus em questão. Ela é construída a partir de um texto linear, portanto, com começo, meio e fim, mas com inúmeras referências aos depoimentos das testemunhas sobre o episódio descrito, que vêm arrolados na seção *summarium*. A cada episódio narrado nessa parte sobre a vida do servo de Deus ou sobre sua personalidade, há uma série de indicações no próprio corpo do texto (ou, às vezes, em notas de rodapé), que remetem a determinadas passagens de um dos depoimentos (ou testemunhos), confirmando o episódio em questão.

Isso acontece também com os outros subtítulos da *informatio*, que, para além da biografia, traz também uma seção descrevendo o perfil espiritual do servo de Deus e outra sobre os fundamentos e a relevância de sua fama de santidade.

Algumas das testemunhas são muito mais citadas do que outras: Riolando Azzi, Ébion de Lima, pe. Gastão Mendes e pe. Antônio Corso são, certamente, as principais. Olhando a lista das testemunhas (a “*tabella index-testium*”), presente nas duas *positiones*, é possível fazer uma comparação entre elas. A tabela traz informações cronológicas, dizendo por quanto tempo determinada testemunha conviveu com o pe. Rodolfo, em que ano se conheceram e quais eram as idades de ambos quando isso aconteceu.

As duas *positiones* apresentam também os comentários e avaliações sobre a causa, feitos pelos censores teológicos da Congregação das Causas dos Santos. São, na verdade, duas seções em cada *positio*: “*Judicium prioris theologi censoris*”, ou seja, o julgamento dos primeiros teólogos censores; e “*Judicium alterius theologi censoris*”, julgamento dos segundos teólogos censores.

A análise desses dois tópicos pode ser bastante reveladora quando o tema da indagação é a produção do carisma do santo. É sobre isso que me aterei nesta parte.

A produção (ou a canonização) de um carisma

O exercício de ler a *positio super vita et virtutibus* da maneira como ela é estruturada, ou seja, seguindo as notas que vão aparecendo ao longo da *Informatio* (biografia, perfil espiritual, resposta às objeções e dúvidas sobre a causa), que remetem aos depoimentos da seção *Summarium*, na qual estão as fontes da informação apresentada, percebemos que esse documento desempenha três funções básicas. Na primeira, ele historiciza o santo verificando e comprovando, a partir de documentos e depoimentos de pessoas que conviveram com ele, todos os seus feitos, os lugares pelos quais passou, as funções que desempenhou, as pessoas que conheceu. Na segunda, a partir de um certo código (o teológico), a *positio* apresenta um determinado carisma e uma personalidade que seja considerada espiritualmente elevada e coerente com o contexto em que o santo viveu. E na terceira, ela constrói uma argumentação que tenta dar conta de convencer os censores teólogos da Congregação das Causas dos Santos de que aquela beatificação e/ou canonização merece ser feita para o bem de toda a Igreja (ou seja, um movimento de universalização do santo). Portanto, a *positio* é parte fundamental do processo de produção de um santo institucional. É na materialidade do processo burocrático que o santo ganha forma ao longo de uma causa canônica.

No entanto, o código teológico, que dá o tom da argumentação da *positio*, não é exatamente o mesmo que é compartilhado pelos devotos que frequentam os lugares de devoção (cemitério e Casa das Relíquias), ainda que estes se declarem católicos praticantes. Como bem lembrou Riolando, esse é um processo feito para eclesiásticos sob os auspícios da ortodoxia teológica. Ao ler os depoimentos, especialmente dos bispos e padres salesianos, é perceptível a presença de um jargão específico e de uma intencionalidade (todos os depoentes efetivamente desejam a canonização⁶³). Riolando conta que, em toda a preparação do processo, ele encontrou apenas uma testemunha que depôs “contra” a causa do pe. Rodolfo, o pe. Vitor Hugo,

⁶³ O jornalista Kenneth Woodward, autor do célebre livro *A Fábrica de Santos* (1992), levanta dúvidas sobre a eficiência real dos processos de canonização da Igreja. O autor, católico confesso, questiona se não existe um desejo geral dos envolvidos (inclusive dos censores da Congregação das Causas dos Santos) para que as beatificações/canonizações aconteçam. Nesse sentido, o julgamento do mérito da causa não seria isento. Essa é a mesma crítica que Riolando faz ao processo quando diz que este não passa de um ordálio. Obviamente que esse problema, posto pelo autor, não é necessariamente um problema para o pesquisador. Essa é uma questãoêmica, evidentemente. Podem os católicos confiar nos procedimentos de canonização da sua Igreja?

um salesiano que conviveu pouco com ele em Niterói e que não o achava santo, e sim “esquisito”. Talvez por ser o único contra, pe. Vitor Hugo não teve muita atenção e seu depoimento se diluiu no resto da argumentação.

A *Informatio* da *positio super virtutibus* é dividida, como já foi dito, em cinco partes: história da causa, fontes da causa (certidão de casamento dos pais de Rodolfo, certidão de nascimento, de batismo, de crisma, de ordenação sacerdotal, nomeações nas paróquias em que trabalhou etc.), biografia documentada, outros documentos (cartas e textos escritos sobre ele) e, por fim, uma síntese do perfil espiritual, dando ênfase às virtudes vivenciadas em grau extraordinário e à fama de santidade.

Apesar de ter suas partes independentes entre si, elas estão articuladas pelo sistema de referência interna do documento. Portanto, há uma linha argumentativa que começa na *Informatio* e continua ao longo de toda a *positio*.

Dessa forma, emerge um pe. Rodolfo logo no começo da biografia. Sendo esta produzida sob uma orientação hagiográfica, ou seja, apresentando um exemplo edificante, sua lógica é a de que o leitor, antes de terminar a leitura, já pressuponha seu final: ou seja, a santidade postulada para aquele determinado servo de Deus.

Os depoimentos arrolados no *Summarium* e que ajudam a compor a biografia, muitas vezes, são usados como comprovação e testemunho de diferentes características do pe. Rodolfo. Como um dos exemplos disso, existe uma passagem da biografia (*Informatio*, 1996, p. 92)⁶⁴, que narra um episódio protagonizado pelo pe. Rodolfo durante sua estadia em Niterói. A passagem conta que, certa vez, Rodolfo entrou na capela do Santuário de Maria Auxiliadora para adorar o Santíssimo, como era praxe sua. Porém, a faxineira estava lá também, arrumando os arranjos de flores do altar. Rodolfo, percebendo isso, se voltou para a porta fazendo menção de sair. Mas a senhora o indagou: “*Padre Rodolfo, tem medo das pessoas? Por que foge das*

⁶⁴ Optei por fazer as citações das partes da *positio* de maneira independente. Isso porque elas mantêm numeração própria e, ainda que estejam organicamente ligadas, possuem funções independentes. Farei apenas citações da segunda *positio* (*super vita et virtutibus*), publicada pela Congregação das Causas dos Santos em 1996, já que a primeira *positio*, de 1982, traz praticamente o mesmo conteúdo, com exceção da *Informatio*, que é bem menos volumosa que a da segunda.

mulheres? Por acaso sua mãe e Nossa Senhora não eram também mulheres?” Ele apenas acenou como resposta, sorriu timidamente e, de cabeça baixa, saiu do recinto.

O autor da *positio* indica, com uma nota de rodapé, a página desse relato, contido no depoimento de Ébion de Lima (testemunha nº 1), e ensaia algumas explicações para o episódio. A reação do pe. Rodolfo, esclarece a *positio*, foi devido à sua humildade extrema frente ao próximo e seu espírito casto no contato com o sexo feminino.

O jeito introspectivo e reservado do pe. Rodolfo é apresentado da mesma maneira que na biografia escrita por Riolando. Ao invés de enfatizar uma possível timidez, ambos os textos argumentam que esse jeito de ser era devido à sua profunda humildade e respeito pelas coisas divinas. Por se considerar um grande pecador, Rodolfo procurava evitar prazeres, falar apenas o necessário e nunca de si mesmo (*Informatio*, 1996, p. 42, 72, 88). No contato com as mulheres, era ainda mais fechado, como relatou Ébion de Lima na passagem anterior. Dessa forma, todas as características da personalidade do pe. Rodolfo têm alguma justificativa a partir das virtudes cristãs teologais e cardinais.

Toda a *Infomatio* é construída a partir das informações retiradas dos depoimentos do processo investigativo, desenvolvido entre 1964 e 1969, e como já foi dito, também da biografia escrita por Riolando. Dos depoimentos, certamente os de Riolando (testemunha nº 28) e de Ébion de Lima (testemunha nº 1) são os mais extensos e informativos. O próprio relator do texto deixa isso bem claro (*Informatio*, 1996, p. 13).

No entanto, não é apenas na biografia que se define o perfil do pe. Rodolfo. Também em outras duas seções, esse movimento é feito de maneira mais precisa: o “*Profilo spirituale*”, colocado no final da *Informatio*, e a “*Risposta a due obiezioni*”, na qual o relator, com a ajuda dos postuladores e advogados da causa, responde às dúvidas manifestadas pelos censores teológicos.

Padre Rodolfo é concebido como um santo da humildade, praticante da caridade extrema, que prefere a presença dos pobres, velhos e doentes em detrimento dos outros, inclusive dos seus próprios confrades salesianos. É um sacerdote marcado

pela obediência absoluta aos superiores, completamente disposto ao trabalho sacerdotal, no qual é muito zeloso.

Padre Rodolfo não se envolveu com grandes causas sociais, como fizeram muitos santos e candidatos à santidade do período (aqui, podemos compará-lo diretamente com madre Maria Teresa, cuja santidade se embasou precisamente nessa característica). No entanto, como forma de aproximá-lo desse modelo bastante vinculado após o Concílio Vaticano II, a *positio* destaca a *caridade* como principal referência de seu carisma e personalidade.

Conta uma das testemunhas, o pe. Giovanni Kasprzyk (testemunha nº 13 do processo e único que conheceu o pe. Rodolfo em seu período polonês), que, durante um rigoroso inverno, ainda quando morava na Polônia, ele havia ganhado de seus superiores um capote novo para poder se proteger do frio e do vento gelado quando precisasse sair da Igreja para atender a algum paroquiano. No entanto, alguns dias depois disso, o superior do pe. Rodolfo descobriu que ele havia doado o capote para uma pessoa necessitada e ele mesmo estava passando frio. Muitas outras histórias referentes aos diversos períodos de sua vida que tenham na caridade seu núcleo são citadas. Veremos isso mais a frente.

Outra característica fundamental destacada pelo documento é o espírito mortificado apresentado ao longo de toda a vida de Rodolfo Komorek. Desde pequeno, seus irmãos Wanda e João Komorek contam que ele era dado a essas práticas (AZZI, 1981; *Informatio*, 1996.). Não usava luvas no frio intenso da Polônia, dormia sempre no chão, nunca se cobria o suficiente, alimentava-se apenas de alimentos ruins (ao menos para seu gosto) e comia apenas o essencial. Não se permitia luxo nenhum e quase não tinha posses. A biografia argumenta que essas características o acompanharam até o final da sua vida em São José dos Campos.

Na seção *Profilo spirituale*, todas essas características são retomadas a partir dos depoimentos do processo. Essa seção é exatamente a mesma que havia sido escrita para a primeira *positio*, a de introdução da causa. O relator do documento, pe. José Luis Gutierrez, explica isso na página 281:

[...] a síntese das virtudes que apresentamos agora depois da biografia do servo de Deus é a mesma síntese já preparada para a Positio Super Causae Introductione (1982) do advogado Andrea Ambrosi. Esta foi julgada muito pertinente pelo pe. Valentino Macca, relator da causa, já morto, segundo quanto consta do estudo por ele preparado, mas não finalizado por causa de sua repentina morte (Informatio, 1996, p. 281).

Essa nota explicativa confirma o argumento de que o santo canonizado (ou canonizável) é produto da junção de vários discursos sobre ele. Isso já havia ficado claro ao analisarmos o processo devocional entre os fiéis. Se o santo, entre estes, é concebido de diferentes maneiras, conforme a experiência e o nível de intensidade da relação de devoção, nos trâmites burocráticos da causa e do processo, ele também passa por vários níveis interpretativos.

O perfil espiritual do pe. Rodolfo é resumido, portanto, da seguinte forma: ele foi um sacerdote exemplar, caridoso ao extremo, sendo completamente doado a Deus e ao próximo; era muito severo consigo mesmo por se considerar um grande pecador, por isso praticava intensas mortificações; tinha um cuidado muito grande com a liturgia e com os sacramentos; ficou conhecido, dentre outros nomes, como o “Apóstolo do confessionário”; manifestou sempre preferência pelos pobres, doentes e idosos; foi missionário e um grande devoto da paixão de Jesus Cristo, como bem indica Riolando Azzi (1996, p. 416):

O padre Rodolfo se distinguia por uma profunda devoção à paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Podemos dizer que seu profundo espírito de penitência foi precisamente uma imitação muito fiel da Paixão de Cristo, que desejava reproduzir na sua própria vida (Summarium).

Dessa forma, traçando o perfil espiritual mais geral, o documento passa a tratar especificamente sobre cada virtude na seção *Sintese delle Virtù eroiche* (p. 291-365), que, na verdade, é uma espécie de resumo detalhado do que já foi abordado na seção “*biografia*”. Essa seção é estruturada da mesma maneira que a anterior, ou seja, o texto que conduz a argumentação é corroborado e confirmado por referências aos depoimentos contidos no *Summarium*.

A expressão “heroicidade das virtudes” (ou “virtudes heroicas”) aparece na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e é reinterpretada por Santo Tomás de Aquino, segundo os critérios cristãos (CRISCUOLO *et al.*, 2012, p. 28). Para o teólogo medieval, duas são as origens possíveis para a heroicidade no cumprimento das virtudes: os dons do Espírito Santo e as próprias virtudes em si.

As virtudes cristãs são sete no total e foram divididas em dois grupos: as virtudes teologais, que são referentes à relação dos homens com Deus (*fé, esperança e caridade*), e as virtudes cardinais, que norteiam as condutas de vida (*prudência, justiça, temperança e fortaleza*).

Na lei eclesiástica de canonizações, o conceito de virtude heroica é concebido segundo essa orientação tomística, sintetizada na obra de Próspero Lambertini (Bento XIV), que a define da seguinte forma:

[...] para que seja heroica, a virtude cristã deve ser cumprida prontamente e prazerosamente, acima do modo comum e almejando um fim sobrenatural, sendo assim, sem o raciocínio humano... (LAMBERTINI, 2010)

Essa definição, muitas vezes, pressupõe que seu agente seja uma espécie de super-homem (um “supercristão”) que está acima das fraquezas humanas. No entanto, este modelo de santidade, do santo que faz coisas extraordinárias, mudou muito ao longo dos últimos dois séculos. Depois das deliberações do Concílio Vaticano II, as virtudes passaram a ser valorizadas nas ações cotidianas, executadas nos momentos mais ordinários da vida e por gente considerada “comum”.

Dessa forma, as virtudes do pe. Rodolfo são apresentadas a partir de depoimentos que contam suas atitudes no dia a dia, descrevendo sua rotina nos vários lugares por onde passou. A primeira delas é a *fé*. Para apresentá-la, o relator retoma os depoimentos de algumas testemunhas que conviveram com o pe. Rodolfo em São José dos Campos. Esse é o caso do pe. Gastão Mendes, que, à época da morte do servo de Deus, era o superior salesiano da cidade.

[...] a observância escrupulosa que ele tinha das leis de Deus e da Igreja atesta que foi sempre exemplar. Padre Rodolfo demonstrava de modo particular sua fé viva em Deus e em Nosso Senhor Jesus Cristo, quando o víamos ajoelhado humildemente sobre o pavimento da igreja tantas vezes. Passava horas inteiras em adoração (Informatio, 1996, p. 295; Summarium, 1996, p. 237).

Em outros depoimentos citados no texto, mais uma vez a *fé* do pe. Rodolfo é representada pelo seu apreço e pela adoração a Jesus Sacramentado:

[...] A fé do pe. Rodolfo transparecia. Bastava ver o modo como ele rezava, o cuidado que tinha com a Santíssima Eucaristia, a genuflexão que fazia quando passava à frente do Santíssimo Sacramento... tudo fazia imaginar que ele via na hóstia consagrada o Corpo e o Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo... (Informatio, 1996, p. 296)

[...] Sobre a devoção à Divina Eucaristia, padre Rodolfo fez verdadeiramente um sacrifício de amor ao Santíssimo Sacramento. Eu particularmente vi muitas vezes que padre Rodolfo ficava prostrado até a noite em frente ao Santíssimo (Informatio, 1996, p. 298).

A *positio* valoriza também, ainda falando sobre a *fé*, a forma como pe. Rodolfo celebrava a missa. Mesmo tuberculoso, seu cuidado com as “coisas do céu” (para usar uma expressão atribuída a ele) era tão grande que se esforçava ao máximo para não tossir durante as celebrações, pois considerava isso um desrespeito. Aqui, o texto faz, inclusive, uma comparação de sua missa com a do pe. Beltrami, outro tuberculoso salesiano que tossia muito mesmo quando celebrava (*Informatio*, 1996, p. 304).

A *fé* do pe. Rodolfo está representada nestes dois aspectos: a devoção à Eucaristia e o cuidado com a liturgia, principalmente com a celebração da missa. Nesse sentido, Rodolfo se configura como um sacerdote exemplar, independente de seu pertencimento a uma congregação e de sua falta de afinidade com ela.

Outra virtude muito enfatizada e que ajuda a compor a imagem do pe. Rodolfo é a *caridade*. Esta é apresentada em duas partes: a “caridade com Deus” (*Informatio*, 1996, p. 308-312) e a “caridade com o próximo” (*Informatio*, 1996, p. 313-319). A primeira refere-se à dedicação do pe. Rodolfo a Deus. Para representar isso, os depoimentos versam sobre o espírito de oração que ele manifestava:

[...] Posso dizer que o padre Rodolfo foi um homem de oração. Ao amanhecer se levantava, abria a igreja, depois permanecia ajoelhado ao lado do confessionário, rezando numa atitude que inspirava verdadeira devoção. Durante todo o dia, quando não tinha nenhuma ocupação, andava igualmente à igreja... Sua atitude de fervor na igreja era percebida por todos... ao rezar nunca sentava, ficava sempre de joelhos rezando com as mãos juntas e sem se apoiar em nada (*Informatio*, 1996, p. 309).

Aqui, também Riolando dá um depoimento esclarecedor:

[...] a vida do pe. Rodolfo foi uma vida de oração. Aproveitava todos os momentos livres para se colocar em comunhão com

Deus. A capela e o tabernáculo eram de fato o centro de sua vida (Informatio, 1996, p. 309).

O que fica claro ao olharmos para esses depoimentos é que, na construção da personalidade do santo, as virtudes são postuladas em relação umas com as outras. Aqui, neste caso, *fé e caridade com Deus* são praticamente a mesma coisa, referindo-se ao espírito de oração e de cuidado com as “coisas da Igreja e do céu” do pe. Rodolfo. Essa ênfase em sua espiritualidade faz com que algumas pessoas o concebam como um santo contemplativo, modelo que até então estava um pouco em esquecimento.

Os outros depoimentos referentes a essa virtude narram, principalmente, além do espírito de oração e da relação profunda com Deus, a preocupação evangelizadora do pe. Rodolfo. Segundo a irmã Clara Moreira (testemunha nº 6), pe. Rodolfo estava sempre chamando as pessoas para irem à igreja para se confessarem e receberem a Santíssima Eucaristia (*Informatio*, 1996, p. 310). Também, cuidava para nunca falar o nome de Deus em vão e não ofendê-lo cometendo pecados. Segundo Ébion de Lima, ele tinha um profundo ódio ao pecado (*Summarium*, 1996, p. 41).

Com relação à *caridade com o próximo*, os depoimentos são muito abundantes, revelando que essa é uma das principais características da personalidade e espiritualidade do pe. Rodolfo. Esse fato já havia sido amplamente divulgado na biografia escrita por Riolando, que, conforme foi dito, foi uma estratégia de que se valeu o autor para tornar atual (para o período quando se desenvolveu o processo) a exemplaridade da vida do santo.

O próprio Riolando, em seu longo depoimento para o tribunal diocesano, resume esse exemplo de vida: “[...] *Tenho a impressão que poderíamos sintetizar a vida do pe. Rodolfo dizendo que foi uma vida consagrada toda ao amor de Deus e ao amor ao próximo*” (*Informatio*, 1996, p. 313).

Nesse ponto, praticamente todos os depoimentos se referem ao período vivido em São José dos Campos e à relação que Rodolfo estabeleceu com os doentes, idosos e pobres da cidade. Vejamos alguns desses depoimentos:

[...] Certa vez me contaram que na Santa Casa havia um doente com uma gangrena no pé. Durante a higienização da ferida, feita pela enfermeira, o doente permanecia com o pé dentro de uma solução de permanganato, porque esta doença gera um cheiro ruim. Mas padre Rodolfo sentava-se ao lado dele para confessá-lo, sem manifestar nenhum sinal de repugnância e isso para se mortificar... (Informatio, 1996, p. 315).

[...] Em São José dos Campos era admirado pelo modo que cuidava dos doentes da Santa Casa. Os mais repugnantes eram sempre os mais procurados. Visitava todos os dias a Santa Casa e sempre se colocava ao lado de algum doente que tivesse necessidade... (Informatio, 1996, p. 315; Summarium, 1996, p. 41).

[...] Padre Rodolfo cumpria com naturalidade gestos que talvez outros sacerdotes não fizessem: ajudava estranhos que encontrava pelas estradas durante suas caminhadas, ajudava os empregados domésticos, inclusive nas atividades mais desagradáveis, visitava frequentemente os doentes... quando via alguém carregando peso, corria ajudar... (Informatio, 1996, p. 317).

Rodolfo praticava a caridade ajudando as pessoas em suas atividades cotidianas, inclusive nos trabalhos mais humildes. Segundo o relator da *positio*, essa era uma forma encontrada por ele para se humilhar perante Deus e se anular em detrimento do próximo.

Em algumas ocasiões, o mesmo depoimento (ou a mesma informação narrada em dois ou mais depoimentos diferentes) serve para justificar a heroicidade do cumprimento de mais de uma virtude. Como foi dito, *fé* e *caridade com Deus* acabam se

diluindo nas mesmas representações. Aqui, também, entram a humildade e a pobreza, outras duas características fundamentais da personalidade do pe. Rodolfo, inclusive nos arranjos hagiográficos dos devotos.

A *positio* separa ainda uma pequena subseção no final da *Informatio* para avaliar, a partir dos depoimentos, como o pe. Rodolfo se saiu no cumprimento heroico dos *conselhos evangélicos*, ou votos, mais comumente feitos pelos eclesiásticos. Os principais elencados no documento são: a *obediência*, a *pobreza*, a *humildade* e a *castidade*. No caso do pe. Rodolfo, sua *positio* enfatiza a obediência sempre que um superior o proibia de fazer tantas mortificações. Isso aconteceu ainda no período de seminário e também em diversas outras ocasiões.

A castidade do pe. Rodolfo é descrita, principalmente, pelas freiras com quem conviveu. Como tinha por prática frequentar cotidianamente os hospitais, sanatórios e asilos, que em sua maior parte eram cuidados pelos institutos religiosos femininos presentes na cidade, o contato com as irmãs foi constante. Mas sempre que tinha que lidar com alguma delas, os relatos contam que pe. Rodolfo jamais as olhava nos olhos, permanecendo sempre de cabeça baixa. Outro episódio usado para argumentar a favor de sua *castidade heroica* conta que, no leito de morte, poucos dias antes de seu passamento, Rodolfo, já muito fraco, havia pedido para amarrarem uma corda em sua cama para ele conseguir se levantar sozinho. Não admitia que o tocassem nem nessas horas.

Por fim, finalizando o perfil biográfico e espiritual, a *positio* dedica uma atenção especial ao conselho evangélico que mais marcou a vida do servo de Deus: a *humildade*. Muitos são os depoimentos sobre esse aspecto da vida do servo de Deus:

[...] *Mais de uma vez vi o padre Rodolfo se declarar pecador quando lhe diziam que era um padre santo. De fato, as ações dele eram sempre assim, humildes, embasadas no respeito que tinha para com as outras pessoas, principalmente os pobres e doentes...* (*Informatio*, 1996, p. 344; *Summarium*, 1996, p. 280).

Junto com o espírito de pobreza, de penitência, uma outra virtude que era característica do pe. Rodolfo era a humildade. Era uma coisa notável nele. Todos o viam como um padre humilde e era conhecido na cidade como o ‘Padre Santo’ (Informatio, 1996, p. 344).

[...]quando ia até a Santa Casa, chegava e dizia: ‘O padre diretor me mandou vir aqui confessar os doentes, posso entrar?’ Parecia que fosse um indigno, um pecador... (Informatio, 1996, p. 345).

Evidentemente, este pe. Rodolfo que emerge do texto da *positio* representa um modelo de santo datado, que, mesmo à época das pesquisas do tribunal diocesano e de produção da biografia, já era considerada anacrônica por alguns membros da própria Congregação Salesiana. Riolando conta que, provavelmente, foi por esse motivo que a causa do pe. Rodolfo nunca “empolgou” a maioria dos salesianos brasileiros.

Por fim, depois de apresentar o perfil espiritual e a personalidade do pe. Rodolfo a partir dos exaustivos relatos citados, a *positio* aborda a *fama de santidade* e os dons sobrenaturais do pe. Rodolfo.

Há uma primeira análise da devoção cemiterial dizendo que ela é crescente e que não se configura como *culto público*. Como me explicou ir. Alberto, o *culto público* se configura apenas quando um eclesiástico ou um representante do clero organiza manifestações devocionais no túmulo de um servo de Deus sem uma avaliação mais criteriosa da Igreja. Essa forma de culto é condenada e pode malograr uma causa canônica quando identificada. No entanto, o culto devocional dos fiéis, organizado por devotos como dona Zenaide, por exemplo, não é entendido como culto público, mas sim visto como a principal evidência da fama de santidade, um valor fundamental para o estabelecimento e desenvolvimento de uma causa e de um processo canônico.

No entanto, a análise do culto existente não ocupa muito espaço ao longo da *positio*. Há apenas uma confirmação feita pelo bispo da não existência de culto público,

para que a causa seja aceita pela Congregação das Causas dos Santos. Esse fato indica, mais uma vez, que esse é um procedimento de convencimento eclesiástico, que se dedica a montar uma argumentação que justifique a santidade do personagem em questão. A administração do culto e da fama de santidade entre os fiéis é colocada em prática num outro movimento feito pelos salesianos, independente da condução do processo propriamente dito.

A fama de santidade é abordada no final do documento a partir do mesmo procedimento usado para justificar a personalidade e a espiritualidade do pe. Rodolfo, ou seja, fazendo referências aos depoimentos do *Summarium*. Mais uma vez, a *positio* se torna repetitiva (como bem argumentou Riolando Azzi na entrevista), pois a fama de santidade é confirmada muito mais pela personalidade e pelas ações do servo de Deus do que por sua capacidade taumatúrgica. Para a Igreja, o santo bom não é necessariamente o mais milagreiro como em geral concebem os fiéis.

As referências aos poderes sobrenaturais do pe. Rodolfo que a *positio* aborda não dizem respeito ao fato de ele se bilocar ou levitar, mas sim às suas capacidades de evangelização, principalmente a partir do confessionário. A *positio* identifica três capacidades sobrenaturais do pe. Rodolfo: a “*prescrutatio cordium*”, ou seja, a habilidade de conhecer a consciência do outro, a profecia e o dom de induzir as almas ao arrependimento. Não há menção sobre sua capacidade de curar os enfermos, ainda que episódios como estes tenham aparecido ao longo de toda a argumentação.

Padre Rodolfo é concebido como um confessor que conhecia os desejos e pecados mais íntimos daqueles que o procuravam para a confissão. Na *positio*, são relatados inúmeros episódios quando essa habilidade se fez presente, impressionando e até amedrontando alguns fiéis.

Outra habilidade sobrenatural do pe. Rodolfo era sua capacidade de conseguir conversões e induzir o arrependimento dos pecadores, como bem relata a irmã Clara Moreira:

[...] o dom especial que se notava no padre Rodolfo era a facilidade com a qual ele obtinha conversões das almas. As suas

palavras tinham uma verdadeira eficácia sobre elas...
(*Informatio*, 1996, p. 360; *Summarium*, 1996, p. 176)

[...] O fato sobrenatural que melhor era notado no padre Rodolfo era sua capacidade de converter os doentes. Ele sempre conseguia converter os doentes mais renitentes... isso é uma coisa muito difícil, mudar uma alma assim... (Informatio, 1996, p. 361)

As habilidades taumátúrgicas do santo são relativizadas pela *positio*. Como dito, são relatadas curas também, mas estas sempre a partir de uma bênção dada ou após a administração da Eucaristia para algum doente. No entanto, esses não são casos usados para o processo posterior ao das virtudes que se dedica à comprovação de um milagre. Os casos de cura que aparecem nessa primeira fase da causa são apenas ilustrativos e servem para compor o personagem. Se futuramente o pe. Rodolfo perpetrar algum milagre de maior relevância, um novo processo terá início.

Dois modelos de santidade

A primeira dificuldade da causa do pe. Rodolfo apareceu logo no início das pesquisas feitas na segunda metade dos anos 1950. Riolando conta que os relatos que pouco a pouco começaram a chegar da Polônia, como as cartas dos irmãos de Rodolfo e de alguns padres que haviam sido seus companheiros de seminário, mostravam o que já era esperado: Rodolfo havia sido um produto do seu tempo, o que significava que o modelo de santo que ele representava já não era mais tão valorizado institucionalmente naqueles anos que antecederam o Concílio Vaticano II.

Rodolfo Komorek se tornou sacerdote na tradição ortodoxa do Concílio de Trento (1545-1563), fortemente reafirmada no final do século XIX pelas diretrizes do Concílio Vaticano I (1869-1870). Ele representava bem o modelo de sacerdote austero que essa tradição da Igreja tanto enfatizava: tinha grande zelo com a liturgia, era um

grande devoto de Jesus Eucarístico⁶⁵, praticava mortificações como forma de expiar os pecados e apresentava uma personalidade reservada e uma espiritualidade contemplativa.

Essa era a representação mais comum da santidade institucionalmente reconhecida durante o período quando o pe. Rodolfo se ordenou e, consequentemente, o modelo que ele assimilou como sacerdote. No entanto, ao longo do século XX, essa concepção foi mudando, como bem indicou Francesco de Palma (1998)⁶⁶. A santidade dos leigos ganhou força. Assim como foi dito no capítulo três, o Concílio Vaticano II, com a “chamada universal para a santidade” proposta na Constituição Apostólica *Lumen Gentium*, acabou por concretizar essa mudança em nível institucional, propondo santos mais próximos dos fiéis e apresentando aspectos cotidianos e ordinários ao invés daqueles taumatúrgicos ou de caráter eminentemente eclesiástico.

Esta dificuldade inicial de enquadrar o santo num modelo atual, como vimos neste capítulo, se estendeu por todo o período de produção da *positio*. Na subseção da *Informatio* chamada de “*Risposta a due obiezioni*” (*Informatio*, 1996, p. 287-291), o relator da causa responde aos problemas que foram apontados logo após a aprovação da *Positio Super Causae Introductione* (1982).

A primeira dessas objeções referia-se ao suposto anacronismo representado pelo pe. Rodolfo devido ao seu espírito extremamente mortificado. A segunda fazia menção à falta de “salesianidade” em sua personalidade.

⁶⁵ Aqui, há uma referência às devoções que começaram a ser vinculadas pela Santa Sé nesse período. Para além da devoção a São José Operário, também são estimuladas devoções cristocêntricas, como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus (e também de Maria), a devoção ao Jesus Sacramentado, representado pela hóstia consagrada, e a devoção rendida ao Menino Jesus. O estímulo a essas devoções, dentre muitos motivos, tinha uma forte relação com o próprio movimento de reestruturação e romanização do clero perpetrado por Roma. Para uma análise mais detalhada, remonto o leitor aos trabalhos de Roberto Rusconi (2006) e de Daniele Menozzi (2000).

⁶⁶ No trabalho citado, Francesco de Palma (1998) analisa alguns gráficos sobre as canonizações e as beatificações ao longo do século XX, tendo o Concílio Vaticano II como um ponto de virada. Seu objetivo, ainda que assuma que à época de produção do texto, as pesquisas ainda estavam inconclusas, é tentar traçar um perfil sociológico e estatístico dos santos pós-conciliares. Uma das informações mais evidentes e relevantes, que o autor indica ao fazer a comparação entre os santos canonizados no intervalo de 1588 e 1965 com aqueles canonizados entre 1965-1994, é que, depois do Concílio, houve aumento exponencial do número de santos leigos (de 23% para 50%) e uma diminuição considerável dos santos pertencentes a alguma congregação religiosa (de 44% para 27%).

A resposta para essas duas questões é argumentativa, e não estruturada a partir de novas pesquisas. O relator do documento argumenta que o extremismo do pe. Rodolfo nunca chocou os moradores de São José dos Campos. Pelo contrário, ele serviu para mostrar como as outras pessoas eram medíocres na prática da religião se comparados ao seu exemplo. Dessa forma, o extremo ascetismo de Rodolfo Komorek, antes de ser motivo de escândalos, era motivo de admiração e veneração por parte dos fieis.

A questão da falta de salesianidade não fica bem resolvida. A solução encontrada à época foi aproximar a imagem do pe. Rodolfo aos novos modelos de santidade que estavam surgindo, concentrando as atenções na maneira e na intensidade com que ele se doava ao próximo, tentando concebê-lo como uma espécie de “herói da caridade”. Riolando conta que as informações que até então estavam disponíveis ajudavam nesse intento, pois indicavam que, na vida cotidiana e no trato com os fiéis, a atitude do pe. Rodolfo se aproximava da humildade franciscana, modelo que (ao menos na prática) sintetizava perfeitamente a ideia de “preferência pelos pobres” defendida primeiro no próprio Concílio Vaticano II e depois nas conferências gerais do episcopado latino-americano de Medellín, em 1968, e de Puebla, em 1978 (BEOZZO, 1993). Portanto, se ele não se enquadrava no estereótipo de santo salesiano, encaixava-se muito bem num modelo mais amplo, o de sacerdote exemplar, cuidadoso com “as coisas de Deus” e da Igreja e doado ao próximo.

Esta dificuldade para produzir um relato hagiográfico coerente com as representações de santidade do período também apareceu no caso do processo canônico do pe. Eustáquio, como ressaltou Maria Cristina Peixoto (2006) em sua análise sobre o caso. Os depoimentos colhidos durante o processo canônico do beato Eustáquio Von Lieshout⁶⁷, iniciado em 1962, portanto no mesmo período conturbado quando se deu o início da causa do pe. Rodolfo, apresentavam um santo mortificado, com personalidade forte, dado às práticas expiatórias, que pregava uma vida de expiação e recolhimento centrada na paixão de Cristo.

⁶⁷ O padre holandês Humberto Von Lieshout (1890-1943), conhecido como pe. Eustáquio, pertencente à Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, veio como missionário para o Brasil em 1925. Juntamente com seus companheiros religiosos, assumiu os encargos do Santuário Episcopal da paróquia de Nossa Senhora da Abadia das Águas Sujas e das paróquias de São Miguel de Nova Ponte e Santana de Indianópolis. Em seu período no Brasil, adquiriu fama de santidade. O processo se iniciou em 1962 e ele foi beatificado em Belo Horizonte em 2006.

Com as reformas estabelecidas por João Paulo II, a distância entre os modelos de santidade sintetizados nos casos do pe. Rodolfo e do pe. Eustáquio se ampliaram. Segundo os dados apresentados por Francesco de Palma (1998), no papado de Karol Wojtyła, houve considerável incremento no número das canonizações de leigos, fato que estimulou grande diversificação dos tipos de santos em detrimento da diminuição dos santos pertencentes às fileiras do clero, especificamente dos considerados “religiosos”, ou seja, daqueles que pertenceram em vida a alguma congregação ou Ordem da Igreja.

Esta questão sobre o modelo de santo representado pelo pe. Rodolfo ser ou não adequado aos tempos atuais e ao tipo de espiritualidade que a congregação salesiana vivencia e prega apareceu também mais recentemente, gerando novas dificuldades e desacordos para a produção (ou administração) do carisma da santidade. Quem lida com essa dificuldade atual é ir. Alberto, que contou que está pensando em algumas ações para mudar a imagem do pe. Rodolfo entre os fiéis da cidade de São José dos Campos.

Primeiramente, Alberto diz que é necessário começar a vincular outras representações do pe. Rodolfo. Sua ideia é usar imagens em que pe. Rodolfo esteja sorrindo ou com uma expressão menos séria. Nas fotos antigas dele, que foram guardadas no arquivo da causa em São José dos Campos, não há nenhuma com essas características. A saída encontrada é começar a mudar a representação do pe. Rodolfo em desenhos e gravuras nas publicações da paróquia, por exemplo.

Alberto também está aproveitando o momento de reforma pelo qual passam a paróquia Sagrada Família e a Casa das Relíquias para vincular imagens de um pe. Rodolfo sorridente ao lado de crianças e jovens nos vitrais novos do prédio. Somente assim, em seu entendimento, o pe. Rodolfo se torna atual, passando também a representar o carisma da congregação à qual pertenceu e que postula sua beatificação.

Notas conclusivas – A produção social do santo

Ao longo desta pesquisa, que me remeteu do cemitério para os arquivos romanos, ficou claro que a produção da santidade no catolicismo é um processo longo, dividido em múltiplos níveis de simbolização e agenciamento da narrativa hagiográfica referente ao santo em questão. E, nesse processo, há a participação de diferentes agentes, começando com os próprios devotos e chegando até a canonização, prerrogativa exclusiva do papa.

Os devotos se relacionam com o santo cotidianamente mediante uma ritualística respeitosa, o que não deixa de tornar essa relação bastante intimista. O santo é considerado um amigo, um protetor poderoso e até um confidente. Todo devoto se sente imerso num universo de graça gratuita. O santo as distribui conforme o mérito e necessidade de cada um. Mas ele também é acionado de maneira qualificada em alguns momentos extraordinários, como uma crise financeira, uma doença, alguma crise familiar. Neste caso, faz-se um pedido específico a ele e promete-se algo em troca. São as famosas “promessas”, elemento presente no catolicismo brasileiro desde suas origens no período colonial.

Com relação ao imaginário devocional presente no discurso desses devotos, precisamos concebê-lo para além da narrativa hagiográfica católica, já que, na prática cotidiana da devoção, os limites simbólicos entre os sistemas religiosos são mais porosos.

O devoto, imerso nesse universo devocional, alimenta-se de um imaginário estruturado a partir tanto de elementos eminentemente hagiográficos, oriundos do processo histórico missionário da Igreja no Brasil, quanto de formas mitológicas locais protagonizados por figuras variadas, que representam aspectos da experiência histórica e social dessa própria sociedade.

Em contrapartida, o foco de um processo canônico, conforme as disposições atuais, está mais na produção de um perfil biográfico e hagiográfico eficaz, e coerente com a ortodoxia teológica da instituição, do que na tentativa de estabelecer um controle prático do processo devocional.

O objetivo de um processo canônico é traduzir a opinião da comunidade de devotos (representada pelas pessoas que participam das seções do tribunal diocesano) sobre um determinado servo de Deus numa linguagem (ou código) teológica estabelecida e alimentada pela Santa Sé. Esse é um processo ortoprático por excelência, pois ele alarga os sentidos da relação de devoção e da narrativa hagiográfica, manifestos pelos devotos, ao mesmo tempo em que propõe uma nova configuração sobre a santidade do servo de Deus.

Se para o devoto a relação de devoção é estabelecida com o santo, principalmente por causa de uma identificação pessoal, ou por meio de laços familiares, ou, ainda, devido à fama de milagreiro do santo, para a instituição o que importa é o exemplo evangélico sintetizado nele. Não por acaso, os santos, ao longo da história, sempre foram usados como poderosas ferramentas de evangelização, criando-se uma verdadeira pedagogia da santidade (ou a partir dela).

Ao longo de toda a causa do pe. Rodolfo, os postuladores, ou seja, os salesianos de São José dos Campos, desempenharam e continuam a desempenhar um papel fundamental de articulação entre o mundo da ortodoxia e o da prática cotidiana da religião católica. Por um lado, por meio das vias burocráticas institucionais, produziram um carisma negociando os seus termos quando isso se fez necessário; por outro, produziram e alimentaram uma *fama de santidade* mais prática referente aos ritos devocionais entre os fiéis.

Para exemplificar isso, podemos citar, mais uma vez, o caso do informativo *Conheça o Padre Rodolfo*, publicado pela paróquia Sagrada Família. Sua redação era feita pelo pe. Fausto Santa Catarina, que, posteriormente, também cuidou da causa.

Esse informativo tinha a função de vincular e ampliar cada vez mais episódios que comprovassem a santidade de Rodolfo Komorek, almejando, assim, ampliar o número de seus devotos. Cada volume abordava um aspecto da sua vida, de sua personalidade e de sua espiritualidade. Também, havia uma seção destinada a relatar casos de cura e graças recebidas pelos devotos, mostrando, assim, a eficácia prática do santo.

Curiosamente, nessa publicação, muitos dos episódios e características do santo, que foram omitidos no processo canônico, como a habilidade de não se molhar,

de levitar e se bilocar, aparecem, revelando, assim, uma diferença de estratégias entre o estímulo e a divulgação da devoção e a produção do imaginário hagiográfico institucional.

O processo canônico, sendo um documento eclesiástico, tem a função de adequar a hagiografia e a prática devocional às determinações ortodoxas do conhecimento teológico. Já publicações, como a revista *Conheça o Padre Rodolfo*, vinculadas pela paróquia Sagrada Família ou mesmo pela Congregação Salesiana (representada por suas diversas inspetorias), têm a função de fazer o inverso, ou seja, apresentar uma versão hagiográfica oficial, manter sua memória viva entre a comunidade de fiéis, orientar a prática devocional e propor novos arranjos para a (re)produção do imaginário hagiográfico.

Em algumas edições desse informativo, cujos volumes em geral não passavam de dez páginas, a *salesianidade* de Rodolfo aparece de maneira muito mais clara do que na *positio*. Curiosamente, a falta de *salesianidade* do Rodolfo, que emerge do processo, é um problema menos sério do que para o Rodolfo divulgado em escala local entre os fiéis.

Percebemos isso, também, na própria fala do ir. Alberto, quando este disse que pretende substituir paulatinamente a imagem do pe. Rodolfo divulgada pela paróquia. Em seu entendimento, apresentar cenas do pe. Rodolfo entre jovens e crianças, exercendo a função de catequista e educador, é a melhor maneira de encaixá-lo no modelo de sacerdote almejado pela congregação (ou, ao menos, aproximá-lo um pouco disso). Se para o devoto a falta de *salesianidade* do pe. Rodolfo não é um problema, para ir. Alberto ela é um incômodo.

A despeito do processo sobre as virtudes ter sido finalizado em 1996 com a elevação do pe. Rodolfo ao grau de venerável, a produção do seu carisma continua. Mesmo encerrado o processo, sua causa continua caminhando e necessitando de estímulo por parte dos responsáveis por ela. Para o santo continuar vivo no imaginário devocional da maneira que os eclesiásticos desejam, sua causa também precisa continuar ativa.

Portanto, dentre todos os agentes envolvidos no processo de produção do santo, os postuladores em escala local são aqueles que fazem a passagem de uma

dinâmica para outra, traduzindo um código específico (o teológico) em outro (o da prática devocional). São os postuladores, no caso, a Congregação Salesiana de São José dos Campos (ou, ao menos, uma parte dela), os verdadeiros artífices do santo canonizado (ou em vias de). Em suma, são os operadores ortopráticos por excelência.

A divulgação da devoção, as tentativas de controle sobre o imaginário hagiográfico, a criação do quarto como mais um espaço devocional, a transferência dos restos mortais do santo do cemitério para dentro da igreja e a reforma da Casa das Relíquias são ações visando ao estímulo e controle da causa do pe. Rodolfo. Certamente, esse processo ainda não se encerrou. Mesmo se um dia o pe. Rodolfo for declarado beato e santo, ela não cessará, como bem disse o próprio ir. Alberto. Em seu entendimento, a Igreja precisa estar sempre atenta para que as devoções não se desviem do caminho correto e não se tornem meros artifícios de uma religião sem referências.

O santo, portanto, continua vivo não só para seus devotos, mas também para aqueles que desejam sua efetiva beatificação/canonização. O santo traduz esquemas teológicos em esquemas ortopráticos eficazes. Nesse sentido, ao nos voltarmos para a análise do seu culto e da estrutura de sua hagiografia, conseguimos, muitas vezes, observar como se dão algumas relações simbólicas no seio do catolicismo. O culto aos santos, inclusive, continua como um dos principais sinais da identidade católica.

Atualmente, existe, entre os salesianos de São José dos Campos, especificamente ir. Alberto e dom Hilário, muita esperança que a beatificação do pe. Rodolfo aconteça em breve. Assim como disse o falecido pe. Antônio Corso durante uma entrevista que fiz com ele em 2005: *“Precisamos aproveitar que a Igreja anda reconhecendo cada vez mais a santidade do povo de Deus e canonizar o pe. Rodolfo”*. Em suma, os salesianos de São José dos Campos, com a firme intenção de proceder com essa canonização, sabem que ainda têm muito trabalho a fazer. Precisam, agora, de um milagre e já estão se mobilizando para isso, com estímulos à devoção, construção de novos espaços para a sua prática e divulgação da causa.

Bibliografia

ANDRADE, Solange Ramos. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 237-260, dez. 2008.

_____. O culto aos santos: religiosidade católica e seu hibridismo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano III, n. 7, p. 131-145, maio 2010.

_____; BOECHAT, G. V. L. Devoção por correspondência: o culto a Santa Rita de Cássia (Lunardelli, PR). *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, n. 17, p. 171-187, set. 2013.

ARIÈS, Philippe. *Storia della Morte in Occidente*. Milano: Bur Rizzoli, 2012.

AZZI, Riolando. Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 38, fasc. 152, dez. 1978.

_____. *A Obra de Dom Bosco no Brasil*. Vol 3. Editora Salesiana. São Paulo. 2003.

BARCELLONA, Francesco Scorza. Un'agiografia per la età contemporanea. In: _____. (Org.). *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1998.

_____. Le Origini. In: GAJANO, Sophia Boesch (Org.). *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella Libreria Editrice, 2005.

_____. La letteratura agiografica: uma scrittura di lungo período. In: BOESCH-GAJANO, Sophia (Org.). *La Santità: ricerca contemporânea e testimonianze del passato*. Firenze: Polistampa, 2011.

BENVENUTI, Anna. La Civiltà Urbana. In: GAJANO, Sophia Boesch (Org.). *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella Libreria Editrice, 2006.

BEOZZO, José Oscar. Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 42, fasc. 168, dez. 1982.

_____. *A Igreja do Brasil – de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola/Iser, 1992.

BOESCH-GAJANO, Sophia. *Agiografia Altomedievale*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1976.

_____. Dalla Storiografia alla storia. In: BOESCH-GAJANO, Sofia; MODICA, Marilena. *Miracoli: dai segni alla storia*. Roma: Viella, 1999.

_____. *La Santità*. Roma-Bari: Laterza, 2005a.

_____. La Strutturazione della Società Occidentale. In: GAJANO, Sophia Boesch (Org.). *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella, 2005b.

_____. La santità e il culto dei santi nella storiografia del novecento. In: BOESCH-GAJANO, Sophia (Org.). *La Santità: ricerca contemporânea e testimonianze del passato*. Firenze: Polistampa, 2011.

BOGLIONI, Pierre. Santità e Folklore nella Legenda Aurea. In: GUIDETTI, Stefania Bertini. *Il Paradiso e la Terra: Jacopo da Varazze e il suo tempo* (Atti del Convegno Internazionale - Varazze, 24-26 settembre 1998). Firenze: Edizione del Galluzzo, 1998.

BOLGIANI, Franco. Il santo del presente. In: BARCELLONA, Francesco Scorza (Org.). *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004[a].

_____. O Costureiro e sua Grife: contribuição para uma teoria geral da magia. In: *A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Zouk, 2004[b].

_____. *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero – sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru: Edusc, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Sacerdotes de Viola*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: *Festim dos Bruxos* – estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Ícone /Ed. da Unicamp, 1987.

_____. Crenças e identidades, campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola/Iser, 1992.

_____. *Os Deuses do Povo* – um estudo sobre religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BROCCHIERI, Mariateresa F. B.; GUIDORIZZI, Giulio. *Corpi Gloriosi* – eroi greci e santi cristiani. Bari: Laterza, 2012.

BRONZINI, Giovanni Battista. Gli ex voto testimoni parlanti della storia di un culto. In: LUONGO, Gennaro (Org.). *Scrivere di Santi* – atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Roma: Vilella, 1998.

BROWN, Peter. *Il culto dei santi*. Torino: Giulio Einaudi, 2002.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Fantasmas Falados*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

_____. Mitologias minimalistas e campo religioso brasileiro. *Grifos*, Chapecó, n. 17, p. 79-94, 2004.

_____. O que os santos podem fazer pela Antropologia? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, p. 198-219, 2009.

CALIÒ, Tommaso. L'agiografia contemporanea tra storia e “controstoria”. In: BOESCH-GAJANO, Sophia (Org.). *La Santità: ricerca contemporânea e testimonianze del passato*. Firenze: Polistampa, 2011.

CAMPOS, Roberta Bivar. Interpretações do catolicismo: do sincretismo e antissincretismo na/da cultura brasileira. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Um perfil do Padre Cícero, a partir da antropologia da religião e da antropologia política. In: RODRIGUES, Lea carvalho; SILVA, Isabelle

Braz Peixoto (Org.). *Saberes locais, experiências transacionais: interfaces do fazer antropológico*. ABA, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império – importação e exportação da História do Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, n. 44, p. 73-88, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHRISTIAN JR., Willian. Storia di una guarigione straordinaria nella Spagna contemporanea. In: BOESCH-GAJANO, Sofia; MODICA, Marilena (Org.). *Miracoli: dai segni alla storia*. Roma: Viella, 1999.

CODA, Caterina Giovanna. Reliquie e Reliquiari: da oggetto devozionale a strumento do ricerca. In: BOESCH-GAJANO, Sophia (Org.). *La Santità: ricerca contemporânea e testimonianze del passato*. Firenze: Polistampa, 2011.

DE PALMA, Francesco. “I Santi ci sono ancora” – uma raccolta agiografica contemporânea fra tradizione, polemica e ri-definizione. In: LUONGO, Gennaro (Org.). *Erudizione e devozione: le raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporânea*. Vilella. Roma. 2000.

_____. La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per uma storia delle canonizzazioni. In: BARCELLONA, Francesco Scorza (Org.). *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*. Torino: Rosenberg & Sellier. 1998.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. A ofensiva vaticana. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 34-53, 1985.

DI BELLA, Maria Pia. Pietà e giustizia: la “santificazione” dei criminali giustiziati. *La Ricerca Folklorica – Miracoli e miracolati*, n. 29, p. 69-72, apr. 1994.

DELOOZ, Pierre. *Sociologie et canonisation*. Liège – La Haye: Martinus Nijhoff, 1969. (Collection scientifique de la Faculté de Droit de l’Université di Liège).

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp, 2007.

DUNN-LARDEAU, Brenda. Le conseguenze dell'Umanesimo e del Concilio di Trento sulla scrittura agiografica. In: LUONGO, Gennaro (Org.). *Erudizione e devozione: le raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporânea*. Roma: Vilella, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FAGUNDES, Antônio Augusto. *As santas prostitutas: um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

FATICA, Michele. Il Processo di canonizzazione di Matteo Ripa, fondatore del collegio dei Cinesi di Napoli. L'inter di um falimento. In: LUONGO, Gennaro (Org.). *Scrivere di Santi: atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*. Roma: Vilella, 1998.

FAVOLE, Adriano. *Resti di Umanità: vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma/Bari: Laterza. 2008.

FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. Editora Brasiliense. 1982.

_____. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

FILORAMO, Giovanni (Org.). *Cristianesimo*. Roma/Bari: Laterza., 2000.

FRUGONI, Chiara. Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni. In: BOESCH-GAJANO, Sofia; SEBASTIANA, Lucia (Org.). *Culto dei Santi: istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila/Roma: Japadre, 1984.

GASBARRO, Nicola. Missões: a Civilização Cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Globo, 2006.

_____. Il diavolo interculturale. In: *Le Culture dei Missionari*. Roma: Bulzone, 2009.

GEARY, Patrick. Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal. In: STICCA, Sandro. *Saints: studies in hagiography*. New York, 1996.

_____. Mercadorias Sagradas: a circulação de relíquias medievais. In: APPADURAI, A. *A Vida Social das Coisas – mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Ed. da UFF, 2008.

GUARELLI, Franco. *La Chiesa in Italia*. Bologna: Il Mulino. 2007.

GUEDES, Simoni Lahud. Os casos de cura divina e a construção da diferença. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 4, n. 9, p. 47-62, out. 1998.

GUINZBURG, Carlo. *Il Formaggio e i vermi*. Torino: Giulio Einaudi, 1999.

_____. *Il benandante: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Giulio Einaudi, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Catolicismo: a configuração da memória. *Revista de Estudos de Religião – REVER*. n. 2, ano 5, 2005.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. Tese (Doutorado)-Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. A odisséia de um monge peregrino pela América do século XIX. In: MOURA, Carlos A. de; SILVA, Eliane M. da; SANTOS, Mario R. dos (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: Unicamp, 2010. v. 1, p. 209-224.

_____. A trajetória de um eremita peregrino na América católica do século XIX. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 15, n. 25, p. 17-71, jan./jun. 2014.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record. 2001.

_____. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. A eficácia simbólica. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

LONDOÑO, Fernando T. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro: notas de uma pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, n. 21, p. 247-263, 2000.

_____. As devoções populares: novas indagações de uma pesquisa em Ciências da Religião. *Cadernos CEOM*, Chapecó, n. 13, 2001.

LOPES, José Rogério. Velhas devoções, nova devoções: mediações e mudanças no cristianismo devocional contemporâneo. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 1, n. 1, p. 109-135, 2010.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca das sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2003b.

MASTROFINI, Fabrizio. *Geopolitica della Chiesa Cattolica*. Roma/Bari: Laterza, 2006.

MCHAM, Sarah Blake. The Cult of St. Anthony of Padua. In: STICCA, Sandro. *Saints: studies in hagiography*. New York: 1996.

MELLO, Adilson da Silva. *Sá Mariinha das Três Pontes: aspectos da religiosidade popular da cidade de Cunha*. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. Análise de uma devoção: repensando os elementos interpretativos. *REVER (Revista de Estudos da Religião)*, n. 3, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: UFRGS, v. 17, p. 43-65, 2011a.

_____. O Além no cotidiano: repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. *Oracula*, UMEESP, v. 7, p. 20-42, 2011b.

_____. *A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidades e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004a.

_____. Saber pedir: a etiqueta dos pedidos aos santos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 46-64, 2004b.

_____. O sagrado, o convento e a cidade. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo. (Org.). *Religiões e Cidade: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009a.

_____. Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009[b].

MENOZZI, Daniele. Il cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II. In: FILORAMO, G. (org). *Cristianesimo*. Bari: Laterza, 2000.

MICELI, Sergio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MODICA, Marilena. Il miracolo come oggetto di indagine storica. In: BOESCH-GAJANO, Sofia; MODICA, Marilena. *Miracoli: dai segni alla storia*. Roma: Viella, 1999.

MONTERO, Paula. Salesiani, indigeni e antropologi. In: GASBARRO, Nicola (Org.). *Le Culture dei Missionari*. Roma: Bulzoni, 2009.

PEIXOTO, Maria Cristina L. *Santos da Porta ao Lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. 2006. Tese (Doutorado)-PPGS/IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PEREIRA, José Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular no catolicismo. *REVER (Revista de Estudos da Religião)*, n. 3, p. 67-98, 2003.

PETTAZZONI, Raffaele. *Monoteismo e Politeismo: saggi di Storia delle religioni*. Milano: Medusa, 2005.

POMPA, Cristina. Conversione e traduzione nel Brasile coloniale. In: GASBARRO, Nicola (Org.). *Le Culture dei Missionari*. Roma: Bulzoni, 2009.

QUADROS, Eduardo Gusmão. A Mitohistória do padre Pelágio: memória e tradição hagiográfica. *História Viva*, v. 9, p. 284-305, 2010a.

_____. O fato Pelágio. In: MOURA, Carlos A. de; SILVA, Eliane M. da; SANTOS, Mario R. dos (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: Unicamp, 2010[b]. v. 1, p. 209-224.

_____. Os poderes do morto: sentidos do corpo de padre Pelágio. *Mneme (online)*, Caicó, , v. 12, p. 9, 2012.

REESINK, Mísia Lins. Para uma antropologia do milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o regime de milagre. In: *Caderno CRH (UFBA)*. Salvador, v. 18., nº 44. p. 267-280.

RUSCONI, Roberto. Una Chiesa a confronto con la società. In: GAJANO, Sofia Boesch (Org.). *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella, Roma, 2005.

_____. *Santo Padre: la santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*. Viella Libreria Editrice. Roma. 2010.

_____. “Papa Sarto, Papa Santo”: la figura di Pio X tra devozione e culto. In: BOESCH-GAJANO, Sofia (Org.). *La Santità: ricerca contemporânea e testimonianze del passato*. Firenze: Polistampa, 2011.

SANCHIS, Pierre. Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCARAFFIA, Lucetta. L’apporto dei missionari alla cultura occidentale dell’Età Contemporanea. In: GASBARRO, Nicola (Org.). *Le Culture dei Missionari*. Roma: Bulzoni, 2009.

SCATTIGNO, Anna. Una proposta di santità sacerdotale: il processo di canonizzazione di don Giulio Facibeni. In: BARCELLONA, Francesco Scorza (Org.). *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1998.

SILVA, André Luiz. Devoções populares no Brasil: contextualizando algumas obras das Ciências Sociais. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, n. 3, p. 30-49, 2003.

SOARES, Hugo. *A Produção Social do Santo: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komorek*. 2007. Dissertação (Mestrado)-PPGAS/IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. A Cultura já não é mais a mesma. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O Sertão das romarias – um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: _____. MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo Plural – dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da Santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 207-223, 2012.

TEIXEIRA, Leônia C.; CAVALCANTE, Maitê M.; BARREIRA, Karine S.; AGUIAR, Aline C. Figurações dos corpos nos ex-votos: a devoção entre psicanálise e antropologia. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 10, n. 1, p. 283-301, mar. 2010.

VAUCHEZ, André. *La Santità nel Medioevo*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1989.

VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. Novas questões, novas possibilidades de pesquisa. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo Plural – dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

VIEIRA, Solange; SANTOS, Leonardo Silva; FERREIRA, Andressa Capucci; MORAIS, Douglas Ribeiro; CANDIOTTO, Fábio Zanutto. São José dos Campos e o novo modelo de cidade (1900-1930). In: PAPALI, Maria Aparecida (org). *Câmara Municipal de São José dos Campos: cidade e poder*. São José dos Campos: Univap, 2009.

VILHENA, Maria Ângela. Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, São Paulo: Pós-graduação em Ciências da Religião – PUC – São Paulo, Ano 3, n. 3, 2004.

WOODWARD, Kenneth. *A Fábrica de Santos*. São Paulo: Siciliano. 1992.

ZANETTI, Valéria; PAPALI, Maria Aparecida, OLMO, Maria José Acedo. Na Cidade, Pela cidade: o espaço Vicentina Aranha em São José dos Campos. In: ZANETTI, Valéria (org). *Os Campos da Cidade: São José revisitada*. São Paulo: Intergraf, 2008.

Documentação sobre o processo e a causa do pe. Rodolfo

Beatificationis et Canonizationis servi Dei Rodulfi Komorek – sacerdotis professi Societatis Salesianae. Positio Super Causae Introductione. P. N. 1165. Tipografia Guerra. Roma, 1982.

Beatificationis et Canonizationis servi Dei Rudolfi Komorek – sacerdotis professi Societatis Salesianae. Positio Super Virtutibus. P. N. 1165. Tipografia Guerra. Roma, 1995.

Beatificationis et Canonizationis servi Dei Rudolfi Komorek – sacerdotis professi Societatis S. Francisci Salesii. Relatio et Vota – congressus peculiare super virtutibus. P.N. 1165. Roma, 1995.

Conheça o Padre Rodolfo, o padre santo, n. 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17. São José dos Campos: Gráfica Salesiana.

“Jornal Tempo e Eternidade – informativo sobre o processo de canonização da serva de Deus madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico. nº 3,4,5,7,8,9,10.

Revista Salesiana - número especial sobre o servo de Deus Rodolfo Komorek. Ano XIV. nº 3-4. Março/abril 1964.

Fontes bibliográficas teológicas

AMATO, Card. Angelo. *I Santi nella Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 2010.

_____. *Incontri con i postulanti*. Roma, 2011

_____. *Imprese di alto profilo – beatificazione e canonizzazione (2010-2011)*. Roma, 2012.

D'AQUINO, Tommaso. *La Conoscenza di Dio nella Somma Teologica*. Fabbri Editori.

AZZI, Rioldo. *Uma preença entre os pobres – pe. Rodolfo Komorek*. Editora Salesiana Dom Bosco. São Paulo. 1981.

_____. *Rodolfo Komorek – traços biográficos, artigos e espistolário*. Editora Salesiana Dom Bosco. São Paulo. 1966.

BENTO XVI. *La Santità non Passa Mai di Moda*. Città del Vaticano: Libreria Editrice del Vaticano. 2009.

BOAGA, Emanuele. La Santità nel Cammino della Chiesa. In: MOVIMENTO PRO SANCTITATE (Org.). *La Chiesa Madre di Santi*. Roma: Edizioni Pro Sanctitate, 2008.

BONI, Geraldina. *La Canonizzazione dei Santi Combattenti Nella Storia della Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.

CALENDÁRIO LITÚRGICO.. In: *Diretório Litúrgico da Igreja no Brasil – 2004*. CNBB, 2004.

CARVALHO, Roberto Machado. *A glorificação da serva de Deus madre Maria Theodora Voiron*. Itu. 1982.

CESCO, Nelly de Toledo. *Documentário da Exumação do Venerável padre Rodolfo Komorek*. Gráfica Sagrada Família. São José dos Campos. 1999.

CRISCUOLO, V.; OLS, D.; SARNO, R.J. (Org.). *Le Cause dei Santi – sussidio per lo studium*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011

DELEHAYE, Hippolyte. *The Legend of the Saints*. Fordham University Press, 1962.

GRÉGOIRE, Réginald. *Manuale di Agiologia – introduzione alla letteratura agiografica*. Monasterio San Silvestro Abate, 1996.

GROSSI, Vittorino. A Proposito del Termine “Martirio” nella Proposta della Santità Cristiana. In: MOVIMENTO PRO SANCTITATE (Org.). *La Chiesa Madre di Santi*. Roma: Edizioni Pro Sanctitate, 2008.

LAMBERTINI, Próspero (Bento XIV). *De Servorum Dei Beatificatione Et Beatorum Canonizatione*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. v. 1.

LIMA, Ébion. *Rodolfo Komorek: o padre santo*. São Paulo. 1972.

OLIVEIRA, José H. Barros. *Santos ao ritmo da liturgia*. Paulus. São Paulo. s/d

POSTULAZIONE Salesiani. *Antonio Baglieri (1951-2007) – volontario com Don Bosco*. Tipolitografia Antonino Trischitta. Roma. 2012.

RODRIGO, Romualdo. *Manual para Instruir los Processos de Canonización*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

SCIADINI, Frei Patrício. *Ser pequena para ser grande – biografia de madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico*. Edições Loyola. São Paulo. 1996.

VERAJA, Fabijan. *La Beatificazione – storia, problemi e prospettive*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

_____. *Le Cause di Canonizzazione dei Santi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.