
NARRATIVAS HAGIOGRÁFICAS E DEVOÇÃO AOS SANTOS: NOTAS SOBRE A (RE)PRODUÇÃO SIMBÓLICA DA SANTIDADE NOS CEMITÉRIOS

Hugo Ricardo Soares
Universidade Estadual de Campinas
Campinas – SP – Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1643-3823>

Introdução

O presente artigo se dedica a um tema que vem sendo investigado por pesquisadores do catolicismo e do campo religioso no Brasil há pelos menos três décadas: as devoções aos santos, especificamente aos chamados “santos de cemitério”. O objetivo aqui é estabelecer uma análise que incida sobre dois aspectos constitutivos desse fenômeno tão importante no catolicismo: as estratégias e significações presentes na prática ritual dos processos devocionais – que tem nos cemitérios seu *locus* principal de ocorrência – e a dinâmica relacional que estrutura a narrativa e a memória religiosa que alimenta essas devoções.

A opção metodológica escolhida segue e valoriza a composição das hagiografias dos santos, ou das biografias edificantes (De Certeau 1982), de um dado campo devocional. Faço isso olhando para as estratégias rituais e representações performáticas e narrativas dos agentes praticantes das devoções. Esse caminho tem inspiração numa sugestão metodológica feita por Oscar Calavia Sáez no livro *Fantasmias Falados*, a de se fazer uma antropologia da devoção que tenha como foco a composição de um santoral específico (1996). Neste estudo, a interpretação verticalizada do mito

postulada pela doxa católica é invertida pelo autor, que lança mão de uma leitura horizontal, focando-se na dinâmica relacional estabelecida entre os vários santos. Assim, a análise capta o poder criativo do mito.

Para a teologia católica, a santidade é dotada de um potencial universal de significação – todos podem ser santos na medida em que imitem o Cristo! – porém, suas representações serão sempre interpretadas e produzidas localmente. Trabalhos como os de Calavia Sáez (1996) e Tânia Freitas (2006, 2007) têm demonstrado que essa leitura canônica da santidade, se pensada enquanto uma classe de mitos, não limita sua lógica criativa, mas, ao contrário, amplia seu escopo de possibilidades simbólicas. A teologia, segundo essa leitura que também adoto, é mais um dos muitos registros simbólicos com potencial de atribuir inteligibilidade e forma histórica definida a um mito ou determinado grupo de mitos.

No caso do estudo que proponho aqui, ainda que inspirado pelo esquema interpretativo descrito acima, os objetivos são mais modestos e se resumem aos seguintes pontos: primeiro desejo analisar a dinâmica devocional de uma circunscrição etnográfica específica a partir de suas potencialidades ritualísticas, performático-narrativas e espaciais. Nessa primeira parte, meu foco se concentra na compreensão das estratégias devocionais dos devotos e na maneira como organizam espacialmente o rito no cemitério. No segundo momento, o objetivo é compreender como as narrativas mítico-hagiográficas dos devotos, pensadas como partes de um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e topos narrativos (canônicos e não canônicos), se relacionam com os ritos devocionais na produção de representações religiosas específicas, bem como na (re) significação das experiências religiosas dos devotos com seus santos.

O material etnográfico ao qual me dedico nas próximas páginas diz respeito a devoções rendidas a quatro personagens da cidade de São José dos Campos: padre Rodolfo Komorek, Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico, Desconhecido e Maria Peregrina. Todos eles estão enterrados nessa cidade paulista, sendo os três primeiros no cemitério central e a última no cemitério do bairro de Santana.

Os processos devocionais rendidos aos quatro não se restringem aos cemitérios, mas se concentram neles. Portanto, a análise que proponho leva em consideração tanto as características biográficas e hagiográficas de cada um desses personagens quanto as especificidades simbólicas dos cemitérios. Não por acaso, alguns estudiosos do tema diferenciam as “devoções cemiteriais” (Pereira 2011) ou “devoções de cemitério” (Andrade 2011; Santos, Maia 2008) daquelas de “outros tipos” ou que são endereçadas a santos canonizados oficialmente.

Se a literatura antropológica e historiográfica nos autoriza a qualificar o cemitério como um *locus* particular e simbolicamente diferenciado da devoção aos santos, o material etnográfico que me disponho a analisar também o faz. Os grupos de devotos que frequentam os dois cemitérios de São José dos Campos organizam e estruturam seus ritos de maneira muito particular nesses lugares. Portanto, abordo

essas devoções presentes nos cemitérios a partir do arranjo espacial e simbólico que os próprios devotos produzem na execução de seus ritos e orações devocionais.

O cemitério e as devoções

Na cidade de São José dos Campos, como foi dito, os ritos devocionais se concentram em dois cemitérios. O primeiro, localizado no centro da cidade, leva o nome de seu mais ilustre ex-morador: Cemitério Padre Rodolfo Komorek¹. Ele também abriga os túmulos da madre Maria Teresa e do Desconhecido e, por isso, minhas observações se concentram mais nesse lugar. O segundo cemitério, localizado no bairro de Santana, abriga o túmulo de Maria Peregrina.

Os cemitérios, conforme a literatura antropológica há tempos vem demonstrando (Tomasi 2017; Andrade 2011; Pereira 2011, Costa 2010; Santos, Maia 2008; Soares 2007; Gaeta 1999; Calávia Saez, 1996; Frade 1987), configuram-se como profícuos espaços de especulação e disputas simbólicas pelos sentidos e formas da comunicação entre vivos e mortos e, conseqüentemente, também pela proliferação ritualística e litúrgica relacionada ao culto de personagens santificados. Conforme afirma Freitas (2007), o culto devocional nos cemitérios não deixa de ser um culto funerário pela óbvia constatação de que o santo é um morto, mas com a fundamental diferença de ser um “morto público”, ou, para usar a consagrada expressão de Peter Brown (2002), um “morto muito especial”.

Sendo a morada dos mortos, os cemitérios também carregam em sua constituição simbólica um poderoso potencial imagético e especulativo sobre a morte. Isso justifica a presença física e a ação simbólica das inúmeras denominações religiosas nesses locais, que buscam a constituição de monopólios de controle e organização ritual das formas de contato com o além que ocorrem ali, bem como sobre as próprias narrativas sobre a morte.

Porém, como constata Calavia Sáez, os cemitérios brasileiros são controlados simbólica e ritualmente mais pelas representações e temas oriundos de outras esferas do mundo social – como o meio familiar e doméstico – do que pelas doxas religiosas (1996)². A bibliografia sobre o tema nos fornece alguns exemplos desses registros simbólicos que ficam evidentes principalmente nas devoções: a questão da desigualdade racial e do lugar do negro na sociedade brasileira sintetizada na rica mitologia de preto-velhos e ex-escravos milagreiros (Calavia Sáez 1996), a violência doméstica e o feminicídio, presentes em inúmeras histórias de mulheres sofridas que recebem devoção (Pavez Ojeda, Kraushaar H. 2010; Oliveira 2008; Fagundes 1992); a questão da violência social e do banditismo (Freitas 2007, 2006); a mortalidade infantil e/ou prematura (culto dos chamados “anjininhos”) (Scheider 2001; Calavia Sáez 1996; Frade 1987); as questões relacionadas à moralidade e à castidade (Santos 2010; Peixoto 2006), entre outras.

Portanto, nos cemitérios brasileiros a dimensão devocional se estrutura a partir de um jogo dialético entre esse repertório simbólico e historicamente construído e as

determinações e narrativas teológicas que ali se fazem presentes. Isso fica claro tanto nos ritos propriamente ditos quanto nas narrativas devocionais que ali ganham forma.

Como maneira de interpretar esta característica e enquadrar melhor a dinâmica devocional neste espaço, utilizo aqui a noção de ortoprática elaborada pelo historiador Nicola Gasbarro (2006). No entendimento deste autor, o rito é ortoprático quando nele a prática cotidiana e a ortodoxia se relacionam com maior fluidez, respeitando razões pragmáticas e históricas. Dessa forma, apenas através das ações rituais existe a possibilidade de sentidos entre diferentes sistemas culturais serem compatibilizados.

Para os casos aqui analisados, penso que essa noção pode ser ampliada também ao campo das narrativas mítico-hagiográficas que alimentam os ritos devocionais nos cemitérios de São José dos Campos. Sustento isso na medida em que, para os devotos com que fiz a pesquisa, o ato de falar sobre os santos faz parte do próprio processo ritual de devoção. Assim como acontece nos ritos propriamente ditos, os santos são recriados também nas narrativas proferidas sobre eles. Portanto, busco sofisticar a análise com o uso ampliado do conceito de ortoprática e escapar da armadilha teórica de classificar de maneira rígida - e muitas vezes inadequada - as devoções cimiteriais e os respectivos personagens às quais se destinam³, ignorando os processos simbólicos menos óbvios presentes em sua constituição.

A prática devocional no cemitério

Toda segunda-feira de manhã bem cedo, dona Maria vai ao cemitério Padre Rodolfo Komorek cumprir as obrigações com seus santos de devoção, mas não vai só. Ela coordena e lidera um grupo de pessoas que, assim como ela, são devotos de alguns santos da cidade cujos túmulos estão nesse local. No dizer dos seus companheiros “ela é a nossa puxadora de terço, nossa rezadora”.

Atualmente, o grupo de Maria conta com pouco mais de dez pessoas fixas, mas, com frequência, aparecem desconhecidos que também acompanham a reza. Para esse tipo de eventualidade, o grupo leva vários terços extras e os oferece para aqueles que não têm. Foi dessa forma que, no início do trabalho de campo, também ganhei o meu.

As pessoas que fazem parte do grupo e que procuram manter a regularidade das idas ao cemitério nas segundas-feiras se dizem todas católicas. Todas confirmaram que participam da vida de suas paróquias, que frequentam semanalmente a missa, algumas delas até mais de uma vez por semana, como é o caso de seu Pascoal, da própria dona Maria, de dona Benedita e de seu Antônio. O grupo começa a reza sempre às oito horas da manhã e o horário é importante não só para o entendimento coletivo, mas também para a manutenção da ordem no cemitério. Assim como no Cemitério Maria Peregrina⁴, pelo menos mais dois grupos rezam nas segundas-feiras de manhã em frente ao túmulo do padre Rodolfo, todos com horários fixos.

Quando comecei a fazer o trabalho de campo, cheguei a acompanhar outros dois grupos de oração. No entanto, foquei minha análise no grupo de dona Maria por

dois motivos: é o mais longevo (dona Maria reza no local há quase quatro décadas), numeroso e, como constatei logo nas primeiras oportunidades de observação, ele não fica restrito apenas à reza do terço. Originalmente, o grupo rezava apenas o terço, mas, com o passar do tempo e a assimilação de novos participantes, dona Maria e seus companheiros incluíram outros elementos como rezas avulsas, leituras e partes litúrgicas da missa. Isso tornou o ritual mais longo, gerando também divisão e especialização das funções ritualísticas de cada participante.

O rito tem início com a oração do “Credo”, algo bastante significativo, pois indica de maneira clara a identidade católica do grupo:

Creio em Deus Pai, todo poderoso, criador do Céu e da Terra, e em Jesus Cristo, seu único Filho, Nosso Senhor; que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou no terceiro dia; subiu aos Céus, está sentado à direita de Deus Pai Todo Poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna, amém.

Essa famosa oração é uma declaração pontual de fé cristã. Não por acaso, ela é parte constitutiva da liturgia da missa católica. No caso do grupo, por fazer essa reza no cemitério e não em um templo católico, o Credo funciona muito mais como um marcador identitário católico do que como uma oração espiritualizada e introspectiva (como outras serão ao longo da sequência ritualística). Após o Credo, dona Maria lê algumas orações impressas em “santinhos”, geralmente dos mais conhecidos, como Santo Expedito, São Judas Tadeu e Santo Antônio. A lista varia de dia para dia, mas sempre, por último, é rezada a oração pela beatificação do padre Rodolfo (esta é a única com aprovação canônica dada pelo bispo). Logo na sequência, é rezado por todos em uníssono o “Pai Nosso” e a “Ave Maria”. Até esse ponto, orações canônicas clássicas, que fazem parte da liturgia da missa e de qualquer processo evangelizador católico, se misturam com orações de cunho bastante popular, que são essas que devotos mandam imprimir para seus santos de devoção.

Complementando ainda a miscelânea simbólica dos momentos iniciais do rito, logo depois do término da Ave Maria, dona Maria começa a invocar a proteção de alguns santos. São mencionados os mais diversos, mostrando como, para o catolicismo brasileiro - e, quiçá, para a sociedade brasileira como um todo -, a categoria “santo” pode ganhar muitas acepções. Como exemplo, para lembrar os mais comuns, dona Maria pede a proteção a São Judas, São José, Santo Antônio, Santa Bárbara, Santa Luzia, Santa Ana, São Pedro, São João, São Miguel Arcanjo, Alma do Desconhecido, padre Rodolfo e Maria Peregrina.

Feito todo esse preparativo inicial, começa-se a reza do terço, que é, sem dúvida, o momento mais longo de todo o processo ritualístico. Na sequência, passa-se à oração da comunidade, que também é retirada da liturgia da missa, e segue-se com a leitura do Evangelho, cuja passagem é sempre retirada da missa do domingo anterior. Aqui, em um dos raros momentos de não protagonismo de dona Maria, quem faz a leitura e tece os comentários é seu Pascoal. Ele foi escolhido para isso, segundo alguns membros do grupo, “porque ele é diácono em sua paróquia e tá sempre com o padre, acompanha de perto as missas”. Por desempenhar essa função, Pascoal está mais próximo do registro teológico e institucional do que os outros membros do grupo e, por isso, ganha o protagonismo no momento em que o rito assume um caráter de evangelização. Assim como acontece em uma missa, a leitura do evangelho é um dos pontos altos da celebração do grupo, um dos momentos mais solenes em que alguns participantes se ajoelham (também como acontece na missa).

Por fim, dona Maria dedica o terço rezado e todo o rito até aquele momento às almas do purgatório, aos desempregados, aos doentes, aos velhos dos asilos e passa a palavra para quem quiser se manifestar dando algum depoimento sobre algum santo de devoção ou sobre alguma graça. Com isso, termina a primeira parte do complexo ritual.

Há, então, uma pausa. Alguns comem algo, outros bebem água ou café (levado por dona Maria), as pessoas voltam a falar mais alto, os que chegaram atrasados cumprimentam os que chegaram antes. Há espaço agora para se conversar sobre assuntos cotidianos e profanos. Questiona-se pela ausência de determinada pessoa naquele dia ou sobre sua falta constante, fala-se sobre a saúde de um conhecido, geralmente os homens comentam a última rodada do campeonato de futebol.

Após a maratona de orações - que dura cerca de uma hora - e o momento de descontração final, com aproximadamente quinze minutos, muitas pessoas vão embora. Dona Maria junta os que ainda ficaram para, na forma de uma pequena procissão, irem do túmulo do Pe. Rodolfo até o túmulo do Desconhecido. Inicia-se o segundo movimento da complexa sequência ritualística.

O cemitério é grande, o túmulo do Desconhecido fica bem ao fundo e o grupo caminha devagar, de maneira solene, quase todos com o rosário nas mãos. Portanto, durante essa pequena procissão, que dura entre dez e quinze minutos, há tempo para se rezar o terço das almas e a oração de São Miguel. Quando passam pelo mausoléu das Pequenas Missionárias, param e entoam um cântico mariano em homenagem à madre Maria Teresa. Retomando o passo, dona Maria se coloca sempre à frente das pessoas que a seguem repetindo as frases das orações ou algum outro cântico religioso que é puxado por ela.

Inspirado pelas teorias turnerianas, fundamentais para estudos sobre ritos, podemos dizer que o grupo de dona Maria, em sua prática devocional no cemitério, protagoniza não somente um rito, mas um processo ritual (Turner 2013). Essa leitura processualista tem a vantagem de explorar com maior acuidade as potencialidades

de significação religiosa e de transformação que o rito devocional apresenta no seu desenvolvimento. Voltarei mais à frente a esse ponto.

A particularidade do culto e da devoção rendida ao Desconhecido estão presentes não apenas na estrutura da composição mítica de sua figura como santo ou como uma entidade que faz milagres, mas também no seu lugar dentro da própria disposição do espaço do cemitério. Enquanto os outros personagens cultuados estão numa região central, cuja jurisdição é da mitra diocesana, o Desconhecido está fora desse domínio, com seu túmulo encostado na parte mais periférica junto ao muro que separa o espaço cemiterial da rua. Seus vizinhos diretos não são outros santos, mas os mortos ordinários.

Quando dona Maria chega com seu grupo ao túmulo, todos tocam a imagem de um homem negro colocada na cruz, se acomodam e iniciam a reza do terço da misericórdia⁵. Depois, como já haviam feito em frente ao túmulo do padre Rodolfo, pedem proteção a vários santos, incluindo a “alma do Desconhecido”. Em geral, dona Maria dedica essa última etapa do ritual às almas do purgatório – esse grande coletivo indiferenciado – e à alma do Desconhecido em particular. 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), num claro reconhecimento de que, ao contrário do que ocorre com um santo, ele também precisa de ajuda.

Com o fim desse último terço dedicado às almas, termina também todo o complexo ritualístico protagonizado por dona Maria e seu grupo. O que se inicia no túmulo do Pe. Rodolfo, um santo não canonizado, mas em vias de, termina no túmulo de um santo absolutamente não canonizável, ao menos segundo os parâmetros eclesiásticos. A romaria do cemitério, além de marcar e remodelar o espaço físico no campo devocional, com suas áreas e temporalidades diferenciadas, também revela uma distância simbólica nas maneiras de conceber e interpretar a mitologia da santidade. Ela estabelece a distância entre o canônico por excelência, ou seja, entre um santo que foi padre e que tem um processo canônico em tramitação, e um santo cuja existência se estrutura a partir de uma mitologia mínima, que o coloca num lugar ambíguo e de anonimato, entre a condição de santo milagreiro e de alma pecadora. Na próxima seção analiso essa distância simbólica que o rito do cemitério produz no seu santoral.

A ortoprática cemiterial

O complexo rito organizado no cemitério por dona Maria e seu grupo gera algumas questões. Talvez a mais evidente seja a não aprovação dos padres. No caso dos salesianos da cidade, que cuidam do processo canônico do padre Rodolfo, não há uma condenação peremptória da prática, porém existem críticas. Também são feitos em diversos momentos orientações e convites aos devotos para cultuarem o santo na Igreja onde ele está enterrado desde 1996. O padre salesiano Antonio Corso, que entrevistei em algumas ocasiões, criticava o rito cemiterial usando o argumento de que se o santo não estava mais presente no local, seu o culto perdia o sentido.

No outro lado dessa questão estão os devotos que, ao serem inquiridos sobre a legitimidade e a eficácia de se rezar e praticar a devoção no cemitério, acabam por fornecer diversas justificativas de ordem pragmática para continuar com o rito no lugar.

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. (Maria do Carmo, 62 anos, aposentada).

E também justificativas de ordem ortoprática:

Como o santo não tá aqui? Claro que tá e sabe por quê? O padre Rodolfo era tão humilde, mas tão humilde, que quando ele já sabia que estava perto da hora da morte, pediu para ser enterrado num caixão bem simples, com madeira bem fininha. Aí com o tempo a madeira do caixão se deteriorou e os ossinhos dele se perderam aí na cova. (dona Maria, aposentada, setenta anos).

Nessa explicação dada por dona Maria, ela se utiliza de um elemento hagiográfico característico das narrativas canônicas sobre o padre Rodolfo e muito divulgado pelos salesianos como o “ponto forte” de sua personalidade para satisfazer outra justificativa teológica e estruturante da devoção: a presença das relíquias do santo no local de seu culto. Resolve-se a partir de uma manipulação hagiográfica tanto a demanda teológica de correção do culto quanto a demanda pragmática dos devotos.

Os demais membros do grupo de dona Maria, ao serem questionados sobre o assunto, justificam sua prática com argumentos semelhantes (embora menos sofisticados): alguns “apelam” para a compreensão do santo sobre a questão da distância e da dificuldade de ir até a paróquia Sagrada Família. Outros fazem como dona Maria e utilizam elementos hagiográficos 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 suas necessidades particulares com os preceitos teológicos, como também contribuem para a reinvenção de todo o sistema devocional no catolicismo e de seu próprio protagonismo nesse processo.

Mesmo rezando num local que não é aprovado pela hierarquia eclesiástica, todos com quem fiz a pesquisa se consideram católicos e frequentam os cultos e grupos ligados à igreja. Nesse ponto, há mais uma particularidade que diz respeito ao próprio funcionamento e vivência da religião. O culto devocional analisado aqui está estrutu-

rado a partir de duas classes de ritos: ritos que são transformadores da experiência religiosa da devoção e ritos com características de cerimonial, que confirmam e marcam uma identidade religiosa (Goody 2012). Incluir no complexo ritual trechos da missa, especificamente o Credo, a leitura do Evangelho e a Oração da comunidade, é o exemplo mais claro dessa marcação de identidade católica. Inclusive, o critério que define quem faz determinada leitura tem sua inspiração na lógica hierárquica eclesial.

Por sua vez, o momento mais aberto simbolicamente, no qual a pertença católica e as determinações teológicas fazem muito pouca diferença, é aquele em que os devotos narram graças e milagres ou falam sobre a vida de algum dos santos cujo ritual é dedicado. Voltarei a essa questão quando passar à análise das narrativas.

Como conclusão desta primeira parte, podemos dizer que a prática devocional do grupo de dona Maria apresenta, portanto, duas características distintas no seu desenvolvimento: ela se configura como um processo ritual criativo, alimentado por um imaginário em constante transformação, e também apresenta características de um cerimonial (Goody 2010), ou seja, de um tipo de ação social mais estável e litúrgico, marcador de uma identidade e de uma memória religiosa precisa. O rito é construído, portanto, a partir de uma “bricolagem” de elementos canônicos e não canônicos, ainda que todos os seus praticantes se declarem católicos.

Hagiografia e narrativas hagiográficas

As narrativas sobre santos católicos de cemitério são estruturadas a partir de dois registros básicos: os topos narrativos canônicos, mais rígidos em sua composição, por serem produto de uma tradição escrita; e as unidades mitológicas mínimas, que habitam mais os domínios do imaginário e da narrativa popular do que o campo da teologia. Apresentam, por isso, amplo potencial de significação e representação de questões e dilemas do mundo social. Porém, antes de continuarmos com a análise do conteúdo e da forma dos relatos sobre os santos de São José dos Campos, é necessário fazer uma pequena digressão sobre um conceito que venho utilizando de maneira mais solta até aqui, mas que agora requer mais precisão. Refiro-me ao conceito de hagiografia e a seus desdobramentos semânticos.

O campo contemporâneo de estudos hagiográficos, chamado de hagiografia crítica como forma de diferenciação da hagiografia propriamente religiosa (Boesch-Gajano 2005; Barcellona 1998), tem num pequeno ensaio de Michel de Certeau, intitulado *Uma variante: a edificação hagio-gráfica* (1982), um de seus principais cânones. Nesse trabalho, o historiador jesuíta afirma categoricamente que a “hagiografia é um gênero literário” (1982: 266) e complementa, amparado pelas ideias do padre Hippolyte Delehaye, dizendo que esse gênero se diferencia dos demais por apresentar uma biografia de caráter exemplar com objetivos edificantes.

O autor também argumenta que um texto hagiográfico se diferencia da historiografia por organizar uma estrutura referencial voltada não ao que efetivamente

se passou, mas àquilo que é exemplar (1982: 267). A vida do santo representa um sistema que organiza uma manifestação religiosa a partir de uma combinatória entre virtudes e milagres, produzindo também uma geografia do sagrado por associar lugares e feitos (miraculosos) específicos (De Certeau 1982).

O método de leitura e análise do texto hagiográfico proposto por Michel de Certeau, certamente, é um importante referencial para a análise que começo a empreender agora, assim como foi também para outros trabalhos preocupados com a temática. No entanto, existe uma crítica conceitual específica a seu argumento que vale ser apresentada aqui.

Segundo o historiador italiano Francesco Scorza Barcellona, não devemos tomar a hagiografia como um gênero literário específico, já que existem evidências históricas demonstrando claramente que a expressão “hagiográfica” se materializou (e se materializa) em diversos gêneros como as “paixões”, as “vidas de santos”, os epitáfios, os hinos, os sermões etc. (Barcellona 2011: 29).

Com isso, para substituir o conceito de “hagiografia”, Barcellona propõe o uso da expressão “narrativa hagiográfica”, que adoto em minha análise. Esse termo sugere, de maneira mais precisa, um sentido de continuidade e abertura de relações entre a vida do santo em questão e seus devotos, pois uma narrativa possui sempre possibilidades de tomar outros sentidos, caminhos conceituais e representacionais de acordo com a experiência religiosa de quem a narra. Posto esse esclarecimento, passemos às narrativas sobre os milagreiros dos cemitérios de São José dos Campos.

O controle sobre a natureza

Ao longo de todo o complexo ritualístico que se desenvolve no cemitério, os santos são narrados pelos devotos. Fala-se sobre eles no início das orações, nos intervalos entre os diversos momentos do rito e, principalmente, no momento dedicado aos depoimentos de graças alcançadas. E fala-se mais de uns do que de outros. Por isso, começo aqui a analisar o conjunto narrativo a partir das histórias do mais antigo e popular entre os santos da cidade.

Rodolfo Komorek nasceu em 1890 na cidade de Bielsko, localizada atualmente na Polônia, mas que à época estava sob o domínio do Império Austro-húngaro. Tornou-se padre e, após ingressar na então jovem Congregação Salesiana, veio para o Brasil para trabalhar como missionário entre imigrantes poloneses que haviam se estabelecido no estado do Rio Grande do Sul. Em sua trajetória brasileira, que durou 25 anos, passou por várias cidades até que em 1941, ao ser diagnosticado tuberculoso, foi mandado para a casa salesiana de repouso em São José dos Campos⁶.

Nessa cidade, 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 recaídas da doença, Rodolfo morava na casa salesiana e se ocupava prestando os serviços religiosos onde fosse

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 minuciosas biografias. No entanto, nas falas dos devotos, 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 principal biografia oficial – escrita por Riolando Azzi em 1981 e publicada pela Congregação Salesiana – o esforço é para demonstrar a coerência da santidade de Rodolfo ao longo de todas as etapas de sua vida, nos relatos e depoimentos dos devotos colhidos no cemitério a santidade de Rodolfo está intimamente relacionada ao contexto de São José dos Campos, mais especificamente à condição de tuberculoso e ao ambiente “sanatorial” da cidade.

Entre as muitas histórias joseenses que registrei sobre o Pe. Rodolfo, algumas possuem certo padrão de repetição. Aqui, mais uma vez, a noção de topos narrativos (De Certeau 1982) pode nos ser útil, pois essas histórias, a despeito de suas diferentes versões, apresentam estruturas narrativas encontradas em histórias de outros santos canonizados, permitindo, assim, que possam ser interpretadas de maneira vertical, como elementos pertencentes a uma narrativa maior e paradigmática. Se os santos conversam por meio do rito, como tentei demonstrar, também o fazem via mito.

Os topos narrativos podem ser entendidos enquanto microunidades hagiográficas, ou hagiotemas, parafraseando o mitema de Levi-Strauss (2008), pois são estruturas discursivas que possuem como tema uma ação ou episódio edificante e que adquirem seu sentido na relação. Dentre as histórias narradas sobre o padre Rodolfo, as mais comuns fazem referência principalmente à sua humildade e às suas habilidades sobrenaturais, como a capacidade de não se molhar na chuva, de caminhar muito sem se cansar e aos seus poderes de bilocação e levitação.

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

Uma vez, o padre Rodolfo foi 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, padre Rodolfo chegou no horário marcado e sem carregar guarda-chuva nenhum. O que impressionou a todos foi que ele estava completamente seco! (Miguel, 70 anos, aposentado).

Tanto nos relatos dos fiéis quanto nas publicações de caráter hagiográfico – que são endereçadas aos devotos, e não à hierarquia eclesial –, 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 de seu enterro, ela também esteve presente e acompanhou todo o cortejo e o sepultamento (Azzi 1981).

A relação extraordinária e de controle sobre fenômenos da natureza, mais precisamente o poder de se comunicar com animais e controlar o clima, também é tema constante nas histórias sobre Maria Peregrina, a santa residente no outro cemitério da cidade. Isso nos permite estabelecer aqui uma primeira comparação.

Uma vez, eu tava aqui com umas colegas rezando pra 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 (Guio-mar, 58 anos, aposentada).

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).

Rodolfo, além do fato de não se molhar na chuva, caminhava à pé e puxava o cavalo pela rédea para não cansá-lo ou maltratá-lo. Entre os devotos, histórias com o mesmo teor também apareceram.

Às vezes, quando o padre Rodolfo ia atender algum necessitado em regiões mais distantes, ofereciam carona, ou mesmo um cavalo pra ele voltar pra cidade, mas ele sempre negava, tanto a carona, pois dizia que gostava de caminhar, quanto o cavalo, pois não queria maltratá-lo (Miguel, 70 anos, aposentado).

Pensando comparativamente os arranjos do imaginário devocional 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. No entanto, se a empatia com animais e o controle dos fenômenos climáticos são temas constantes nas hagiografias clássicas, e tenho aqui por modelo a *Leggenda Aurea*

(1990) e tantas outras coletâneas de vidas de santos, atualmente há uma tendência entre hagiógrafos eclesiais em apresentar os santos enfatizando mais o modelo de vida e de conduta do que as habilidades taumatúrgicas (sejam elas curas milagrosas propriamente ditas, ou o poder de alterar os elementos naturais).

A peregrina e o grande pecador

Para além de seu poder taumatúrgico de controle ou empatia com o mundo natural, Maria Peregrina apresenta também outra característica comum nas histórias de alguns santos canonizados (ou canonizáveis): a constante peregrinação. Para esse elemento, encontrei algumas justificativas junto dos devotos, pois existem histórias que contam que Maria Peregrina, ainda em sua juventude, fora amaldiçoada por sua própria mãe depois de tê-la agredido.

Em uma outra versão, mais popular entre os fiéis e também mais próxima de uma estrutura hagiográfica nos moldes apresentados por De Certeau (1982), conta-se que ela própria se arrependeu por ter batido na mãe e se voltou para a vida de mendicância e peregrinação como uma forma de expiar o terrível pecado que cometera na juventude. Nesse caso, a “peregrinação” de Maria Peregrina não seria necessariamente um movimento de cunho evangelizador, como acontece com os monges peregrinos medievais, modelo esse que também se popularizou pela América Colonial (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 topos narrativo muito comum nas hagiografias cristãs, tanto antigas quanto modernas. A conversão funcionaria como a cura para o arrependimento e pela má conduta anterior. 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.

Na história de Rodolfo, o tema do arrependimento não aparece de maneira clara, configurando-se mais como uma autoconsciência visceral da condição de pecador. A hagiografia escrita por Riolando Azzi (1981) enfatiza em vários momentos o fato de que Rodolfo se considerava efetivamente um pecador. Por isso, sempre que se apresentava, dizia: “Prazer. 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. 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 antigo postulador do processo de Rodolfo, padre Antônio Corso, alegam que esse ímpeto de só andar a pé vinha de seu espírito missionário e penitente. Rodolfo caminha porque precisa chegar aos fiéis que dele necessi-

tam. E, assim como muitos mártires, Rodolfo deliberadamente almeja o martírio, ou seja, o sacrifício das incontáveis caminhadas (Azzi 1982).

O imaginário hagiográfico dos devotos acompanha a leitura canônica em mais esse ponto. Os pés de Rodolfo Komorek acabaram se tornando símbolos dessa sua característica de “missionário penitente”. Por esse motivo, Nelly Cesco, uma devota que trabalhou ativamente pelo processo canônico, dedicou um poema aos pés do santo:

Abençoado são seus pés,
Padre Rodolfo Komorek,
Pés que abriram passagens,
Caminhos para o perdão,
Pés que espalharam em nosso rincão
O sabor da pobreza
Do sacrifício
E da penitência
Por toda sua existência (Ciesco 1996: 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 padre 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 essa 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.

Um modelo Clerical

Distanciando-se dos modelos de “pecador arrependido”, de “missionário” e de “penitente”, 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 a partir das 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 e institutos religiosos – especialmente femininos – que surgiram no período (Rusconi 2005).

Assim como o padre 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 suas condições de tuberculosos e o cenário sana-

torial 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 nas documentações referentes aos respectivos processos canônicos, 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 e, com isso, conseguiram alugar uma casa para viver com certa tranquilidade enquanto a filha seguia seu tratamento da doença. Porém, Dulce logo se incomodou com a situação dos doentes mais pobres, que não conseguiam pagar um bom sanatório ou pensão (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 era muito católica, fundou a “Pia Associação de Maria Imaculada” (Sciadini 1996).

Conforme me relataram algumas freiras da congregação, especificamente irmã Domitila, uma das responsáveis pelo seu processo canônico, Dulce desejava se tornar freira carmelita. No entanto, 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 físicos de seus membros, algo que definitivamente não era indicado para uma pessoa de saúde frágil. De maneira decidida, Dulce, com amplo apoio do bispo, começou a trabalhar no projeto de criação de uma nova congregação religiosa. E foi assim que, em 1936, nasceu o Instituto das Pequenas Missionárias de Maria Imaculada⁷ e que Dulce assumiu o nome de Maria Teresa de Jesus Eucarístico.

Como dito, as histórias de Rodolfo e Maria Teresa se encontram nesse aspecto: ambos chegaram à cidade na condição de tuberculosos e suas respectivas santidades se desenvolvem tendo essa condição como eixo norteador. Porém, suas respectivas biografias, quando comparadas, mostram que as respostas que cada um deu à condição de doente e a relação que estabeleceram com a doença são bem diferentes.

Rodolfo teve na doença uma bênção de Deus e uma oportunidade para expiar seus próprios pecados e também os dos outros (Azzi 1981). Por isso, mesmo doente, ele sempre olhou primeiro para aqueles que mais necessitavam. No entanto, Rodolfo era sério, de aspecto taciturno e de poucas palavras. A despeito de sua caridade e extrema entrega ao próximo, sua personalidade enquadra-se, em certo aspecto, em um modelo de santo contemplativo, distante das frivolidades mundanas, mas também distante do carisma de sua própria congregação religiosa.

De maneira oposta, a madre Maria Teresa é descrita por suas companheiras de congregação, por seu biógrafo, o frei carmelita Patrício Schiadini, e também pelos

devotos que a conheceram em vida, 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 e que se dedicou a um projeto muito maior: a construção de hospitais, asilos e faculdades de enfermagem.

Nas histórias sobre a madre Maria Teresa, pouco se fala sobre habilidades extraordinárias de controle da natureza ou sobre curas feitas ainda em vida. O modelo de santa que parece estar se consolidando atualmente em torno de sua figura, sobretudo por meio de seu relativamente recente processo canônico, é estruturado segundo referenciais eclesiais bastante claros. Como dito, esse é um modelo clássico de santidade, mas também um modelo cujo apelo junto aos devotos nem sempre se desenvolve, já que seu culto, em muitas ocasiões, fica restrito aos membros de sua congregação. Isso fica claro em São José dos Campos, já que o túmulo da madre recebe bem menos visitas do que o do padre Rodolfo, por exemplo.

Em suma, se a santidade de Rodolfo, por um lado, o distancia do carisma de sua congregação (e de certa maneira, também dos modelos contemporâneos mais gerais de sacerdote), por outro, o aproxima da vida cotidiana dos devotos. Nesse sentido, Rodolfo é um santo muito mais popular do que eclesial propriamente dito. Ele vai até os necessitados 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, tais como a criação da nova congregação, hospitais, asilos e sanatórios, bem como ao seu carisma como líder religiosa. Em outras palavras: uma santa integralmente institucional.

Essas possíveis aproximações entre as biografias, os topos narrativos hagiográficos e os processos canônicos do padre Rodolfo e da madre Maria Teresa podem se constituir um método interessante para interpretarmos como se dão os arranjos devocionais dos devotos via mediação da hierarquia eclesial. Nesse caso, é possível identificar um sentido vertical no campo devocional e hagiográfico da cidade, ou seja, um tipo de discurso produzido por estruturas narrativas e temas edificantes que têm seu modelo na própria história de Jesus Cristo e também nas de outros santos. Todavia, como já indiquei antes, esse mesmo modelo explicativo não funciona satisfatoriamente com o outro personagem do campo devocional da cidade, o Desconhecido. Vejamos, então, qual caminho a interpretação aqui pode tomar.

O Santo d(D)esconhecido

O Desconhecido está enterrado também no cemitério Padre Rodolfo Komorek, porém, enquanto os túmulos do padre Rodolfo, da madre Maria Teresa e do padre Wagner se localizam próximos uns dos outros, já que ocupam a ala central reservada aos religiosos da cidade, o túmulo do Desconhecido fica na outra extremidade do cemitério.

A imprecisão biográfica característica desse personagem atribui maior flexibilidade simbólica à sua hagiografia. Nesse caso, a imagética e a materialidade em torno do culto ganham maior proeminência na estruturação do sistema devocional do que as narrativas propriamente ditas. Sem os rigores de uma interpretação vertical desse tipo de santidade, os referenciais devocionais se abrem para outros registros, inclusive fora da religião institucional.

Olhando para sua imagem posta no túmulo, podemos pensar na simples representação de um homem negro, vítima das vicissitudes impostas por uma sociedade que o marginaliza, de um descendente de escravos, que existiram aos montes nas fazendas de café do Vale do Paraíba paulista, ou um preto velho (figura comum no panteão devocional e mediúnico de religiões de matriz africana) etc. Todas essas possibilidades apareceram em alguns momentos de conversas com os devotos.

Porém, a característica mais marcante das narrativas sobre o Desconhecido é que elas, na maioria das vezes, são pautadas pelo anonimato e pela ausência de elementos comuns nas vidas dos santos canônicos como Rodolfo e Maria Teresa. Nada se sabe sobre suas origens, nem quem ele foi ou de onde veio. Não há informação nem sobre os devotos que, em duas ocasiões, reformaram seu túmulo. Até a biografia de Maria Peregrina oferece mais elementos factuais, já que muitos dos seus devotos a conheceram em vida.

Existem no caso do Desconhecido, lacunas que são biográficas - tudo o que se sabe é que ele morreu em 1964 - 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.

Para pensarmos o processo devocional rendido ao Desconhecido, o modelo explicativo apresentado por De Certeau rende pouco. Isso porque, para o historiador francês, a hagiografia está ancorada em uma tradição escrita e santos como o Desconhecido reforçam a ideia de que, no catolicismo ocidental, tradição letrada e imagética tomaram caminhos diferentes (Calavia Sáez 2008).

Na fala dos devotos, o Desconhecido aparece mais como uma “*alma bendita*” do que propriamente como um santo. Isso fica claro na forma como ele é comumente lembrado ou citado: “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. Sua mitologia se aloja em uma zona mais ambígua e de maior porosidade e possibilidades interpretativas.

O discurso e as representações relacionadas ao Desconhecido ganham plausibilidade mais pela força e legitimidade simbólica que gozam as almas na cultura brasileira do que pelas interpretações teológicas da vida dos santos canônicos presentes nos discursos hagiográficos. Em cultos com essa característica, ou seja, que não têm

um referencial tradicional, escrito e legitimado pela instituição como suporte, uma parte considerável das informações que os devotos possuem vem de sua livre interpretação dos objetos presentes na sepultura e no seu entorno (Calavia Sáez 2009). Para ilustrar essa assertiva, cito um caso ocorrido no cemitério que diz respeito não ao Desconhecido, mas a um jovem chamado Alvarino, que morreu de câncer em 2001.

Em minhas últimas idas ao local, percebi que o túmulo desse rapaz possuía algumas placas de agradecimento por graças alcançadas. No entanto, nunca havia visto gente rezando lá até que, em certa ocasião, caminhando pelas cercanias de seu túmulo, conheci uma mulher. Achei que fosse uma devota (a primeira que encontrava), mas, logo no início de nossa conversa, descobri que era a mãe do rapaz. Perguntei, então, como ela e a família percebiam o fenômeno devocional envolvendo seu falecido filho. A resposta foi que, até aquele momento, ela não entendia muito bem como esse fato havia acontecido, pois, apesar de católico e devoto de Nossa Senhora Aparecida, Alvarino nunca manifestou características de santidade em vida. No entanto, ela sugeriu uma hipótese para o início da prática:

“Talvez as pessoas tenham começado a rezar pra ele porque o túmulo da nossa família onde ele foi enterrado fica entre os túmulos de dois santos, o do padre Rodolfo e o da madre Maria Teresa. De certo, as pessoas vêm aqui rezar para um dos dois, ou para os dois, e acabam passando pelo túmulo do meu filho. Uma devoção puxa a outra, né?” (Maria Angélica, 63 anos, aposentada)

A explicação de dona Maria Angélica, a mãe do santo, é um indício de que no cemitério, frequentemente, os ritos e as narrativas devocionais se desenvolvem horizontalmente. Os santos estão em família e residem um ao lado do outro, tanto no plano simbólico quanto no plano físico. Uma devoção inspira outra, uma narrativa começa onde outra termina.

No entanto, o caso de Alvarino tem elementos que não estão presentes no caso do Desconhecido. O primeiro pode não ter ainda uma estrutura hagiográfica consistente (o que o aproxima mais do plano das almas do que o dos santos), mas possui uma memória biográfica. O segundo 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. Pelos cânones hagiográficos, não há nada de exemplar na vida do Desconhecido.

Como foi dito anteriormente, a imagem colocada em seu túmulo é um desenho de um homem negro e pobre, com as roupas rasgadas. Sua mitologia se aproxima de alguns modelos consagrados nas santidades cemiteriais: a de uma figura socialmente marginalizada em vida, de um personagem em permanente estado de *communitas* (Turner 2013). A partir disso, podemos tecer 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 tormentos, injustiças, humilhações e maus-tratos e que, por isso, após a morte, acabam caindo nas graças da piedade popular.

O processo devocional estabelecido em torno da figura do Desconhecido funciona, portanto, a partir de uma mitologia aberta e com forte carga emocional. É essa condição que o permite desempenhar a função dúbia de ser uma referência devocional, ou seja, alguém para quem se pede algo (uma graça), ao mesmo tempo em que é também alguém que necessita de ajuda, digno, portanto, de piedade. Seu esvaziamento biográfico, atrelado à emotividade que estrutura a devoção, 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, sua condição de mulher negra e moradora de rua, somada à ausência de referências às suas origens católicas, indica sua marginalidade social (mas não devocional).

Evidentemente, nas devoções rendidas a essas figuras, que são amparadas por mitologias mínimas, existem ecos de temas hagiográficos. O Brasil sempre foi um país majoritariamente católico e, conseqüentemente, formas narrativas e arquétipos católicos sempre estiveram presentes na cultura (religiosa ou não) do país. Como bem enfatizou Calavia Sáez (2004), a devoção aos santos negros, desde os tempos coloniais, sempre foi promovida pelas ordens religiosas junto com 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 padre Rodolfo e da madre Maria Teresa), à santidade infantil, como nos casos dos Inocentes (Calavia Sáez 1996) e do Menino da Tábua (Andrade 2015), e de tantos outros, como Antoninho da Rocha Marmo (Scheider 2001).

Portanto, temas como relações familiares, infância, violência de gênero, injustiças e desigualdades podem servir como alicerces para o surgimento e o desenvolvimento de novas devoções, que, em alguns casos, não são canonizáveis, ou seja, que não se enquadram na concepção hagiográfica da teologia. Porém, se essas devoções não são canonizáveis para a hierarquia eclesiástica, para os fiéis elas fazem parte de um imaginário mais amplo que também inclui a santidade institucionalmente reconhecida (ou, ao menos, possível de o ser).

Essas devoções rendidas a personagens anônimos ou com pouca informação biográfica, como Maria Peregrina, o Desconhecido e até mesmo Alvarino, podem surgir por diversos caminhos: pela individualização de uma alma específica, pela historicização de um modelo arquetípico ou pela percepção e interpretação imagética de outros cultos existentes. E, no cemitério, dadas suas particularidades simbólicas, esses caminhos se consolidam de maneira mais efetiva, muitas vezes, combinando-se tanto na formação da memória religiosa narrada quanto na elaboração e execução dos ritos.

Conclusão

O campo devocional de São José dos Campos se estrutura a partir de um jogo de negociações simbólicas entre as percepções e representações do mundo social dos fiéis e os elementos da doxa institucional postulados pelo clero. Devoções tipicamente cemiteriais, como essas que são rendidas ao Desconhecido e à Maria Peregrina, sintetizam melhor 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. Elas também são orientadas muito mais por “mitologias mínimas” (Calavia Sáez 2006, 1996), representativas de aspectos locais da ordem social, do que pelo grande modelo universal da santidade que é a história de Jesus Cristo.

Nos casos do padre Rodolfo e da madre Maria Teresa, por serem membros do clero e, principalmente, pela existência dos respectivos processos canônicos, o controle simbólico eclesial se faz mais presente. Entretanto, ainda assim, elas também não escapam da inventividade ritualística e narrativa dos fiéis.

As narrativas, que assim como os ritos também são parte importante do complexo devocional, podem assumir diferentes formas em um ambiente simbolicamente tão fecundo. Nos casos dos santos com maior lastro biográfico e controle institucional, as narrativas testemunhais versam sobre atos extraordinários desempenhados por eles em vida, legitimando, assim, a eficácia de seus poderes taumatúrgicos depois de mortos. Contar o santo, falar sobre seus feitos, seus poderes e sua personalidade são formas de mantê-lo vivo no imaginário e sempre próximo da experiência religiosa de quem os cultua. Nos casos dos santos estruturados por mitologias mínimas e abertas, os tipos de fala são mais ambíguos. Mesmo que os devotos não os considerem tão gloriosos quanto um santo que está sentado à “direita de Deus Pai”, sua eficácia taumatúrgica não se abala.

Por fim, a partir do que foi analisado até aqui, podemos conceber o campo devocional como o espaço simbólico (e, às vezes, também físico) onde as dimensões prática e narrativa da devoção agem de maneira mais livre. Sua estrutura se desenvolve a partir da relação e da compatibilização de sentidos produzidos ortopraticamente nos ritos e nas narrativas dos devotos.

Como tentei deixar claro, elementos míticos mais próximos ou mais distantes de topos hagiográficos canônicos aparecem combinados com elementos e modelos

arquetípicos oriundos de outros registros nas narrativas de todos os personagens. Do santo mais institucional e canônico (ou canonizável), que é o padre Rodolfo, até o Desconhecido, que poderia bem ser sua antítese mítica, passando ainda pelos que estão nos entremeios como a madre Maria Teresa, existe uma solução de continuidade devocional que se apresenta tanto na (como) narrativa quanto no processo ritual que materializa a devoção no cemitério. Reza-se para um como se reza para o outro. Conta-se sobre um como também se fala de outro.

Bibliografia

- ANDRADE, Solange R. (2015), *Santo de cemitério: a devoção ao Menino da Tábua (1978-1994)*. Maringá: Eduem.
- ARIÈS, Philippe. (2012 [1975]), *Storia della morte in Occidente*. Milano: Bur Rizzoli, 5ª edizione.
- AZZI, Rioldo. (1981), *Uma Presença entre os pobres – Pe. Rodolfo Komorek*. Editora salesiana de Dom Bosco. São Paulo.
- BARCELONA, Francesco Scorza. (1998), Un'agiografia per la età contemporanea. In: *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- BOESCH-GAJANO, Sofia. (2005[1999]). *La Santità*. Roma-Bari: Laterza, 2ªed.
- BOURDIEU, Pierre. (2004), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BROWN, Peter. (2002), *Il culto dei santi*. Torino: Giulio Einaudi.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. (2009), O que os santos podem fazer pela Antropologia? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, p. 198-219.
- _____. (2008), Ídolos, mitos e legendas: sobre a interpretação da iconografia católica. In: ANDRADE, S. R.; MANOEL, I. A. *Identidades religiosas*. Franca: Civitas Editora.
- _____. (1996) *Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp.
- COSTA, Éden Moraes. (2010) De médico e santo popular: a devoção ao doutor Camilo Salgado em Belém do Pará. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. V, nº 2. P. 47-73.
- DE CERTEAU, Michel. (1982), Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FAGUNDES, Antônio Augusto. (1987), *As santas prostitutas: um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- FRADE, Maria de Cascia dos Nascimento (1987), *Santo de Casa: a devoção à Odetinha no cemitério São João Batista*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade federal do Rio de Janeiro.
- FREITAS, Eliane T. M. (2006), *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios do Rio Grande do Norte*. Tese de doutorado e Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade federal do Rio de Janeiro.
- _____. (2007), As vidas e as mortes de Jararaca: narrações de uma devoção popular no nordeste brasileiro. *REVER – Revista de estudos da Religião*. Dez, p. 1-30.
- _____. (2007[b]), Cómo nace un santo en el cemeterio? Muerte, memoria e historia en el noreste de Brasil. *Ciencias Sociales e Religión*. Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 59-90, setembro.
- GAETA, Maria Aparecida J. V. (1999), Santos que não são santos: estudos sobre religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76.
- GASBARRO, Nicola. (2006), Missões: a Civilização Cristã em ação. In: P. Montero (org.). *Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. Globo.

- GOODY, Jack. (2012), *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Editara Vozes.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. (2010), A odisseia de um monge peregrino pela América do século XIX. In: C. A. Moura; E. M. SILVA; M. R. dos Santos (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas* (vol.1). Campinas: Unicamp.
- LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- LEVI-STRAUSS (2008). *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAIA, Michelle F. (2015), “Milagreiros”: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). Dourados: Tese de doutorado em História. Universidade Federal da Grande Dourados.
- MAUSS, Marcel. (2003), Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca das sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac& Naify.
- MELLO, Adilson da Silva. (2000), *Sá Mariinha das Três Pontes: aspectos da religiosidade popular da cidade de Cunha*. Aparecida: Santuário.
- MENEZES, Renata de Castro. (2011) Além no cotidiano: repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. *Oracula*, UMESP, v. 7, p. 20-42.
- OLIVEIRA, Simone G. (2008), *Três Santas do Povo: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais*. Tese de doutorado em Ciências das Religiões. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- PAVEZ OJEDA, Jorge; KRAUSHAAR H.; Lilith. (2010), Nombre, muerte e santificación de una prostituta: escritura e culto de Botitas Negras. *Revista de Antropologia Iberoamericana*, Vol. V, Nº3, septiembre-diciembre, p. 447-492.
- PEIXOTO, Maria Cristina L. (2006), *Santos da porta ao lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEREIRA, José Carlos. (2011), *Interfaces do Sagrado: catolicismo popular – o imaginário religioso nas devoções marginais*. Aparecida: Editora Santuário.
- RUSCONI, Roberto. (2005), Una chiesa a confronto con la società. In: S. Boesch-Gajano (org.). *Storia della santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella.
- SANTOS, Conceição Aparecida. (2010), *Como nascem os santos: o caso Maria Bueno*. Curitiba: Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná.
- SANTOS, Fabiane Vinente; MAIA, Jean R. R. (2008) Hagiografia de cemitério: imaginário religioso e História Social nas canonizações populares em Manaus. *Os Urbanitas*. São Paulo, v. 5.
- SCHEIDER, Marília. (2001), *Memória e História: Antoninho da Rocha Marmo*. São Paulo: T.A. Queiroz/Fapesp.
- SCIADINI, Frei Patrício. (1996), *Ser pequena para ser grande: biografia da Madre Maria Teresa de Jesus Eucarístico*. São Paulo: Edições Loyola.
- SOARES, Hugo Ricardo. (2015), *Devoção, Causa e Processo Canônico do padre Rodolfo Komorek: um estudo sobre a produção de santos no catolicismo*. Campinas: Tese de doutorado em antropologia social, Universidade Estadual de Campinas.
- TOMASI, Júlia Massuchetti. (2017), “*Santinhas do Itacorubi*”: História e memória das milagreiras do cemitério São Francisco de Assis/Itacorubi, Florianópolis (1980-2016). Florianópolis: Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- VAUCHEZ, André. (1989), *La Santità nel Medioevo*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.
- VORAGINE, Jacopo da. (1990), *Leggenda Aurea*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.

Notas

- 1 Padre Rodolfo foi exumado em 1996 e seus restos mortais, transferidos para a paróquia Sagrada Família, onde

atualmente existe um relicário em sua homenagem. Essa exumação foi uma exigência do processo de beatificação e canonização que tramita desde 1964. Porém, mesmo com a exumação, não houve a diminuição da prática devocional no cemitério, essa somente se dividiu em dois espaços. Trato dessa questão no primeiro capítulo da minha tese (SOARES 2015).

- 2 Segundo alguns pesquisadores estrangeiros, essa característica pode ser estendida a cemitérios latino-americanos também (Losonczy 2001; Coluccio 1986; Pavez Ojeda, Kraushaar H. 2010).
- 3 Refiro-me aqui, por exemplo, à classificação feita por Pereira (2011), que define as devoções como sendo de dois tipos: devoções “marginais” (dedicada aos chamados “santos populares” ou “não canonizáveis”) e devoções “emergentes” (dedicadas aos santos antigos que ganharam novo fôlego recentemente). Para além do problema de aceção do termo “marginal”, que remete a um enquadramento dicotômico e hierárquico do objeto de pesquisa, este tipo de classificação empobrece a análise por ignorar o principal, ou seja, as dinâmicas ortopráticas que embasam os ritos devocionais e estruturam as narrativas sobre os santos.
- 4 O cemitério do bairro de Santana, assim como acontece com o cemitério central, leva o nome de sua mais ilustre moradora.
- 5 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”.
- 6 Nas três primeiras décadas do século XX, São José dos Campos foi considerada “estância climática”, ideal, portanto, para tratamentos respiratórios.
- 7 O site das Pequenas Missionárias é <http://pequenasmissionarias.web983.uni5.net>

Submetido em: 31/05/2017

Aceito em: 04/04/2019

Hugo Ricardo Soares* (hrsoares@hotmail.com)

* Pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/Unicamp – SP –Brasil. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião – LAR/Unicamp – SP –Brasil.

Resumo:

Narrativas hagiográficas e devoção aos santos: notas sobre a (re)produção simbólica da santidade nos cemitérios

O presente trabalho tem como objetivo analisar a devoção aos santos no cemitério a partir de suas potencialidades ritualísticas e performático-narrativas. Para isso, sigo a composição do repertório hagiográfico que alimenta as práticas dos cultos rendidos a quatro santos da cidade paulista de São José dos Campos. Além da etnografia dos ritos devocionais, são tomadas como fontes da investigação algumas narrativas hagiográficas sobre personagens do imaginário religioso local. O ensaio procura estabelecer uma comparação dos modelos hagiográficos canônicos e das mitologias locais que, juntas, constituem e dão vida ao imaginário e à prática cotidiana da religião. A análise desta modalidade religiosa pode ser de grande valia para a compreensão da lógica *ortoprática* de produção e reprodução de sentidos no catolicismo.

Palavras-chave: hagiografia, devoção, catolicismo.

Abstract:

Hagiography narratives and devotion to the saints: notes on the symbolic (re)-production of sanctity in the cemeteries

This study aims to analyze the devotion to the saints in the cemetery, from their ritualistic and performatic-narrative potentialities. For this, I follow the composition of the hagiographic repertoire that feeds the practices of the cults rendered to four saints of the city of São José dos Campos. In addition to the ethnography of devotional rites, some hagiographic narratives about characters of the local religious imaginary are taken as research sources. The essay seeks to establish a comparison of canonical hagiographic models and local mythologies that together constitute and give life to the imaginary and daily practice of religion.

Keywords: hagiography, devotion, catholicism.