

**OS SANTOS DA IGREJA E OS SANTOS DO POVO - UMA
PERSPECTIVA HISTÓRICA SOBRE COMO ELES “NASCEM”:
ESTUDO DE ALGUNS CASOS**

Raylinn Barros da Silva *

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão acerca dos meandros que envolvem o processo de construção dos santos na sociedade ocidental católica a partir do imaginário religioso popular. Partindo de uma abordagem que leva em consideração a devoção aos santos como mecanismo de “escape” das realidades sociais, serão apresentados alguns dos caminhos que constituem a criação desses santos, tanto na perspectiva dos santos oficiais, entendidos como aqueles que são reconhecidos e autorizados pela Igreja Católica, como também os santos populares, que como o próprio nome sugere, são aqueles que pertencem e residem no imaginário do povo.

PALAVRAS-CHAVE: Santos, Igreja Católica, sociedade, imaginário, devoção.

ABSTRACT

This article proposes a reflection about the intricacies involving the “construction” of Catholic saints in Western society from of popular religious imaginary. Such aim will be pursued through an approach that takes into consideration the adoring of saints as escape mechanism of social realities of Western society while showing the paths that lead to the creation of these holy figures, both from perspective of official saints (understood as those that are recognized, sponsored and authorized by the Roman Catholic Church) and the popular saints which, as the adjective suggests, belong and reside in the popular imaginary.

KEYWORDS: Holy, Catholic Church, society, imaginary, devotion.

* Graduado em História e Especialista em Ensino de História pela UFT - Universidade Federal do Tocantins. É professor efetivo de História da Rede Estadual de Ensino do Tocantins e membro da ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões. E-mail: raylinn_barros@hotmail.com.

Introdução

Propomos neste texto, uma breve reflexão acerca dos meandros que envolvem o processo de construção dos santos na sociedade ocidental católica a partir do imaginário religioso popular. Partindo de uma abordagem que leva em consideração a devoção aos santos como mecanismo de “escape” das realidades sociais, serão apresentados alguns dos caminhos que constituem a criação desses santos, tanto na perspectiva dos santos oficiais, entendidos como aqueles que são reconhecidos e autorizados pela Igreja Católica, como também os santos populares, que como o próprio nome sugere, são aqueles que pertencem e residem no imaginário do povo.

Nosso objetivo é contribuir para o debate em torno das discussões que envolvem o “nascimento” dos santos a partir do catolicismo ocidental. Sendo assim, na primeira parte desta abordagem, discutiremos a questão dos santos na sociedade ocidental católica, seguido pela discussão dos meandros que envolvem o “nascimento” dos santos oficiais, entendidos como aqueles que são criados pela Igreja Católica. Na parte seguinte, buscaremos problematizar a partir do estudo de alguns casos, os santos populares, entendidos como aqueles que residem fora da instituição católica, tendo como patrocinadores o povo de forma geral.

A abordagem teórica empreendida neste texto, parte dos estudos sobre imaginário de Bronislaw Baczko (1985) e Tânia Swain (1994), o conceito de religiosidade popular do historiador Victor Codina (1998) e as reflexões sobre o conceito de santidade presente nas análises dos historiadores André Valchez (1987) e Sandra Stoll (1998), nessa última, seus apontamentos acerca de como refletir sobre os meandros que levam ao “nascimento” dos santos na sociedade ocidental católica.

A metodologia escolhida para esta abordagem, parte da exposição dos mecanismos de construção dos santos para a instituição Igreja Católica a partir da problematização dos processos que levaram à canonização dos santos “oficiais” como, por exemplo, nos casos de Josemaria Escrivá de Balaguer, Josefina Bakita, Karol Wojtyła, da brasileira Madre Paulina e Frei Galvão. Em contrapartida, buscaremos apresentar um breve estudo de caso sobre os santos populares, “não oficiais” todos brasileiros, como Padre Cícero, João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso.

Sendo assim, é possível inferirmos que a santidade popular é um fenômeno identificável antes mesmo da era cristã. Os profetas Moisés, Samuel, Daniel, dentre tantos outros que contribuíram para a elaboração do livro sagrado, foram os primeiros a sagrarem-se santos. Após a morte de Jesus, era comum considerar santas as pessoas que morriam de uma morte trágica, principalmente, os pregadores ascetas que se colocavam contra as religiões pagãs do Império Romano.

Muitos eram reconhecidos apenas localmente, e tinham suas lápides visitadas por aqueles que creditavam a realização de curas milagrosas. Objetos que compunham o cotidiano daqueles considerados santos eram tidos como relíquias capazes de manifestar o sagrado. A santidade, aliada à ideia de sacrifício e injustiça, é uma imagem recorrente ao longo de todo o cristianismo, sendo esta a matriz comum que liga a maioria dos santos.

Jesus configura-se como o modelo central de santidade e desde então, o imaginário – aqui entendido como o conjunto de representações coletivas de uma dada sociedade (DURKHEIM, 1994) – sobre esse tema não cessou. Mesmo sob forte influência da Igreja Católica que, ao longo de sua existência, se viu na contingência de instituir os ritos e a santidade oficial, a santidade popular continuou existindo, simultaneamente, aos santos da Igreja, cultuados pelos fiéis.

Para além da definição acima do conceito de imaginário a partir de Durkheim, e levando em conta que a fé de uma forma geral, e a fé dos devotos nos supostos santos, de forma particular é questão subjetiva, acreditamos, assim como Baczko, que é através: “dos seus imaginários sociais que uma coletividade designa sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns” (BACZKO, 1985: 296). Ainda nesse mesmo caminho traçado por Baczko, Swain acrescenta que “o imaginário social e a sua expressão simbólica atualizam sua ação ambígua e polivalente, criando/determinando valores, revigorando/desativando tradições, evocando razões ou divindades” (SWAIN, 1994: 43).

Nesse sentido, a partir da explicitação do conceito de imaginário, entendemos que a necessidade religiosa capaz de harmonizar o irracional e o racional é uma das peças essenciais para o equilíbrio humano. Segundo Alphonse Dupront (1988), essa necessidade e a capacidade de narrar ou rememorar, é que possibilitam o equilíbrio mental do homem ao universo em que vive.

A definição do conceito de religiosidade popular de Victor Codina, aqui entendida enquanto “um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por

um número significativo de adeptos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a ela ligados” (CODINA, 1998: 27), é uma das portas que nos permite adentrar nesse universo da existência humana.

Assim, a religiosidade popular apresenta-se sob diferentes formas e expressões, como as procissões, as romarias, as congadas, as folias, as benzeções e diversas outras manifestações de cunho religioso e que podem ser encontradas em diferentes regiões do Brasil e da América Latina. Aqui, analisamos a religiosidade popular sob a perspectiva do culto aos santos populares, sujeitos que reconhecidos por uma determinada parcela da sociedade, mas que, no entanto, não foram incorporados pela instituição eclesiástica, ou seja, a Igreja Católica. Acreditamos que esse é um campo fértil para a compreensão da lógica que rege a organização mental do homem comum que não se apoia no viés explicativo das teorias teológicas ou científicas.

O culto aos santos populares é mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos, que nem sempre está ligado a expressões religiosas genuinamente católicas. De acordo com André Vauchez (1987: 293), na “América Latina, sobretudo no Brasil e no México, o modelo funcional da santidade predominante, até hoje, se refere aos cultos voltados para os santos da religião popular”. Esses personagens caminham lado a lado com as santidades oficiais, embora com perfis diferenciados, possuem a mesma capacidade de intermediação milagrosa e de devoção.

Acreditamos que os mecanismos de contato e troca com o santo podem ser visualizados na retribuição da graça aos milagres alcançados, na atribuição de poderes mágicos ou miraculosos à manipulação de objetos deixados pelos próprios devotos e às oferendas depositadas sobre seus túmulos tais como: flores, velas, água, revelando traços do misticismo profundamente arraigado na crença religiosa, que leva indivíduos a manter contato e a relacionarem-se com o sobrenatural de forma direta e pessoal.

Este misticismo, muitas vezes, está impregnado de fórmulas advindas do sincretismo religioso que condensa crenças indígenas, africanas e católicas e que vão sendo adaptada, geração após geração, às contingências do dia-a-dia de uma sociedade que se moderniza. Ainda de acordo com Vauchez, a valorização da morte violenta, sofrida ou prematura foi, ao longo da trajetória dos modelos de santidade, associada ao martírio dos primeiros cristãos. Para ele, a santificação “de simples vítimas inocentes das forças do mal, como adolescentes e crianças assassinadas” (Ibidem, p.298), foi assimilada e transportada para os sofrimentos (como as enfermidades e crimes) contemporâneos. Essa ideia de

santificação como resultado dos sofrimentos está presente na discussão sobre os santos na sociedade ocidental como veremos no tópico seguinte.

Os Santos na Sociedade Ocidental

A questão da devoção aos santos na sociedade ocidental se vincula ao imaginário religioso do mundo feudal e é nesse tempo histórico em que se encontra a síntese da razão e da fé, mesmo considerando a apropriação que o cristianismo empreendeu dos rituais e crenças pagãs. Este cristianismo, por sua vez, apresenta uma ruptura com a constelação dos deuses que habitavam a terra, o que não é prerrogativa apenas dos dogmas do catolicismo, mas também do mundo cristão.

Dessa forma, percebe-se que houve uma inversão quanto à orientação simbólica fundamental do sistema espacial cristão, definindo-o como um itinerário da alma: o inferno representado pelo mal, pelo que está abaixo da terra. A salvação por sua vez, é representada pelo bem, por aquilo que está acima, no alto, isto é, para Deus. Assim refaz-se o movimento que coroa a vida de Jesus, feito homem, à nossa imagem, bem como o da Virgem, cuja assunção nos resgataria do sofrimento humano e nos levaria à vida eterna.

Sobre esta perspectiva do alto, constrói-se um cenário cuja localização espacial mais simples pode ser traduzida por céu, que seria habitado por personagens que obedecem a uma hierarquia de funções. Deste modo, boas almas, anjos, arcanjos e santos regozijariam da presença divina, supostamente intermediando o alívio das agruras vividas pelos homens mortais na terra, a ação por eles encenada pode ir de uma simples proteção até levar-lhes ao “verdadeiro” milagre. Em contraposição, ainda no imaginário cristão, estaria o domínio de satã, vinculado ao plano terreno e à feitiçaria, capaz também de produzir por meio da ilusão, maravilhas diabólicas, outros milagres, tornando difícil assim, para os humanos, a distinção entre o real e o ilusório, o bem e o mal.

Daí o fato de a Igreja Católica considerar-se como instituição normatizadora, segundo ela, a “única” com possibilidade para definir o que pode ou não ser considerado como o “verdadeiro milagre”. Este, no entanto, é quase sempre derivado da fé, por uma ação direta dos santos ou de lugares considerados sagrados, cuja graça equivaleria a uma promessa ou voto a ser pago pelo fiel das mais diversas formas, que vão desde um

sacrifício, uma caridade a um bem material antes supostamente estipulado entre aquele que crê e o santo.

Este assunto por ser intrigante e peculiar, levou grandes historiadores a se deterem sobre a questão da santidade, apontando este conceito como não estático, pois, evoluem de acordo com a época, os lugares e as culturas. O historiador francês André Vauchez discutiu esse termo, apontando dentro de uma multiplicidade conceitual uma matriz comum que é “a ideia de separação na condição humana e a possibilidade de uma relação com o Divino” (Ibid.: 287).

Ainda segundo Vauchez, o conceito de santidade carrega em si uma ambivalência: “(...) a característica do santo é de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem” (Ibid.: 288). Mas, a santidade não necessariamente se manifestaria apenas em pessoas, mas também em objetos considerados sagrados pelos que creem. Na Bíblia, a santidade se revelaria em tudo o que está próximo de Deus ou lhe é consagrado, podendo referir-se a lugares ou a pessoas.

O fenômeno da santidade teve um papel fundamental no processo de antropomorfização do universo e submissão da natureza ao homem, empreendimento que a Igreja Católica concluiu com sucesso e emprestou grande originalidade ao processo de cristianização, dando ao aspecto original da santidade um novo significado: a passagem da morte para a vida.

De modo geral, a santidade pode ser compreendida como uma condição especial de ligação de alguns mortais com o celeste que lhes proporcionariam a faculdade de manifestar ou intermediar sobrenaturalmente, em vida e/ou após sua morte, o poder divino no plano terreno, sobretudo em benefício de outros fiéis, por meio de atos considerados milagrosos. Jean Delumeau remete o surgimento do culto cristão aos santos do século II da era cristã “Celebrava-se o nascimento, no céu, daqueles que foram mortos por causa de sua fé e organizava-se um banquete eucarístico sobre seus túmulos” (DELUMEAU, 2000: 281).

Cada lugarejo, cada pequena vila já possuía o seu próprio santo, pessoas que teriam morrido de forma heroica ou que levaram uma vida ascética, reconhecidos como ilustres moradores do lugar, suas memórias eram cultuadas em procissões, festas bem como, em visitas aos seus túmulos. Também foram consagrados santos os profetas bíblicos, porta vozes de Deus-Yahwéh como Daniel, Samuel, Isaias, Elias, Moisés, entre outros, e os apóstolos de Jesus que contribuíram para o Novo Testamento como: Paulo, João, Pedro,

Marcos, Lucas, Mateus. Esses personagens foram considerados os primeiros santos, dando origem à ideia de santidade oficial, considerados como os modelos para os santos da Igreja.

Os Santos da Igreja

Segundo Anne Gordon (1995), o reconhecimento oficial da Igreja, dentro dos moldes canônicos era proclamado inicialmente pelos próprios bispos em suas dioceses, mas, a partir do século XII, o papado reservou-se deste direito. A canonização é um processo cujas etapas foram estabelecidas, principalmente, na passagem do século XVI ao XVII.

Estes eram ainda, muito parecidos com os processos judiciais que demandam grandes somas em dinheiro e nele são apresentadas, basicamente, as provas técnicas comprobatórias dos milagres e de um relato hagiográfico capaz de garantir os sacrifícios feitos em vida e em nome de Deus por uma dada personalidade.

Ainda segundo Anne Gordon (1995), é nestes critérios burocráticos rigorosos que entram em cena dois personagens: o advogado de defesa e o de acusação. O primeiro é o postulante da causa, geralmente um religioso, que exerce a função de fazer o elo entre o candidato a santo e a burocracia da Igreja. Cabe a ele apresentar os fatores que devam ser observados pela Igreja em favor do reconhecimento do candidato enquanto tal. O segundo por sua vez, faz o caminho oposto, sempre nomeado pela Santa Sé, cabe a ele vasculhar de forma minuciosa a vida do candidato de forma a encontrar fatores que o impeçam de ter reconhecido suas supostas virtudes heroicas (Idem).

Todas as etapas precisam ser obedecidas no caminho para que a pessoa seja reconhecida como santa pela Igreja, ou seja, passe a ser reconhecida como pertencente à santidade oficial. Segundo o Código de Direito Canônico, conjunto de leis que regem a Igreja Católica, cuja edição mais atualizada é de 1982 e foi aprovada pelo colégio episcopal e pelo então Papa João Paulo II, cinco anos após o falecimento do candidato a santo, se houver reconhecimento de que a pessoa possui virtudes heroicas, o Bispo da diocese a qual pertence o candidato, autoriza a realização de um estudo que levante a história de vida do candidato. Segundo Anne Gordon “Essa documentação é encaminhada ao Vaticano em Roma, se aceita o candidato recebe o título provisório de servo de Deus” (Ibid.: 38).

A partir desse momento, caso surja um milagre que seja atribuído ao candidato “e não seja comprovado pelos meios da ciência, após devida investigação e reconhecimento por parte da Congregação para a Causa dos Santos o papa proclama o candidato como beato da Igreja” (Ibid.: 39).

Após essa proclamação da beatitude do candidato, fica autorizado com ressalva o seu culto, ou seja, apenas na diocese em que o beato viveu e morreu. Já para se chegar à canonização, ou seja, a santificação final, depois de proclamado beato, se for atribuído a ele mais dois milagres, devidamente não comprovados pelos meios médicos e científicos, “a congregação dá parecer final e o papa o acolhe declarando o beato ou a beata como santo ou santa da Igreja e autorizando o culto ao novo santo em todos os altares do catolicismo ao redor do mundo” (Ibid.: 41).

Esse reconhecimento da santidade está intimamente ligado a uma ideia de exemplaridade que a Igreja pretende passar aos seus fiéis: que vale a pena ter uma vida ou morte heroica em nome de Deus. Dadeus Grings aponta para a necessidade de pertencer à Igreja como uma condição essencial da santificação “(...) é preciso ser homem da Igreja (...) ninguém se santifica a si mesmo, nem se aproxima de Deus por conta própria” (GRINGS, 1996: 17).

Já para Sandra Stoll, o desapego material caracterizado pela renúncia de si em prol de outrem no exercício da caridade e da renúncia ao casamento, ao lazer, à família e a qualquer tipo de projeto pessoal é um dos critérios para a santificação, segundo ela:

O santo não é apenas aquele que realiza milagres. O que faz o santo é o modelo de conduta, ou seja, o estilo de vida. E este tem como uma de suas marcas fundamentais o exercício da renúncia, práticas que se traduzem frequentemente em experiência de sofrimento e sacrifício, duas outras categorias que fundam a noção cristã de santidade (STOLL, 1998: 53).

A santidade passou a ser normatizada pela Igreja Católica, no sentido de organizar o culto em torno de determinadas figuras capazes de, a partir de suas hagiografias, garantirem um modelo para os católicos no mundo todo. Essa missão evangelizadora das hagiografias permite a criação de um modelo biográfico em torno dos santos dentro de um aspecto moral e exemplar que se queria passar aos fiéis, e ainda, conforme Certeau (2001), essas construções hagiográficas foram e são fundamentais para a criação de uma mensagem ideológica que a Igreja pretende difundir.

Em épocas distintas essa instituição privilegiou determinado modelo escolhido que através de critérios bem definidos, tendo em vista os interesses políticos e sociais a que se queria empreender, a canonização se apresenta como uma etiqueta de garantia da autenticidade do santo.

As hagiografias podem ser avaliadas a partir da mensagem ideológica que está por detrás dos atos nela descritos. Para Certeau (2001), ela visa edificar uma exemplaridade capaz de promover a reputação de santidade de um personagem, enquanto Reinaldo dos Santos salientou o caráter de adaptação e recriação das narrativas sobre as vidas dos santos: “para adaptá-las aos modelos e categorias de perfeição cristã de cada época e para torná-las – inclusive quanto ao estilo narrativo, mais interessante e aceitável pela Igreja e/ou pelos devotos” (SANTOS, 2000: 36).

Dentro desse contexto de análise da questão da santidade oficial, identificamos um esforço evidente da figura de João Paulo II, falecido em abril de 2005 e que governou o catolicismo por 27 anos, na canonização de um maior número de santos que figurem enquanto modelos de conduta ideológica voltada muito mais para as questões puramente espirituais dos fiéis do que para as questões políticas.

Ao todo, “foram proclamados por ele, 1.338 beatos em 143 cerimônias de beatificação. Além disso, canonizou 482 santos” (SABINO, 2005: 84). Anos atrás o processo canônico arrastava-se em meio à burocracia do Vaticano durante dois ou três séculos, hoje, se reduziu de cinquenta para cinco anos a exigência de tempo mínimo entre a morte do candidato e o início do seu processo de santificação, tornando assim mais ágil o acesso das pessoas ao status de santidade.

Uma visível preocupação da Igreja hoje é a de elevar aos altares modelos que agremiem um maior número de católicos e que sirvam como exemplo de uma postura ideológica que não esteja diretamente envolvida nas questões sociais.

Desde o Concílio Vaticano II que a Igreja tem se esforçado em dar as suas campanhas um tom que a aproxime mais das camadas populares, no sentido de incorporação nos seus ritos, festividades que agremiem um maior número de fiéis em todo o mundo, principalmente devido ao esfacelamento que tem sofrido em diversos países, com o crescimento de outras opções religiosas – o protestantismo, por exemplo – no seio da comunidade cristã.

O aceleração nos processos de canonização e a preferência por santos que foram mortos mais recentemente e que se aproximem mais das pessoas comuns expressam um

desejo de aproximação entre a Igreja e seu rebanho, cada vez mais disperso em meio à emergência dos novos cultos pentecostais. Em outros tempos, os heróis cristãos, o clero, os ascetas sofredores e os nobres foram, cada um a seu tempo, escolhidos como modelo ideal.

As matérias publicadas em jornais e revistas brasileiras demonstram o atual interesse da Igreja em alguns processos de santificação em detrimento de outros. Um caso polêmico foi o processo envolvendo o religioso espanhol, Josemaria Escrivá de Balaguer (1902-1975). Escrivá foi o fundador da Sociedade Sacerdotal Opus Dei – na tradução, Opus Dei significa Obra de Deus – considerada “a mais poderosa associação mundial de católicos, padres e leigos, com mais de 200 mil membros filiados, distribuídos em mais de 90 nações” (IGLÉSIAS, 2001: 99).

As reportagens apresentam esse caso como um dos mais rápidos processos de instrução, juntamente com o de Madre Teresa de Calcutá, religiosa indiana que faleceu em 1998. Apenas 17 anos após a sua morte, em 1975, já teve reconhecida a sua beatificação. Afirma-se que “ele passou por cima de aproximadamente três mil candidatos a beato, alguns, estacionados há séculos na Congregação para a Causa dos Santos” (Ibid.:101). Beatificado em 1992, dez anos depois, Balaguer foi canonizado em outubro de 2002.

A imagem de Escrivá é bastante maculada, pois se vincula a acusações de que ele teria apoiado o franquismo na Espanha e que muitos participantes do movimento Opus Dei teriam ligação direta com o governo do general Franco, inclusive, como colaboradores no Plano de Desenvolvimento do país. Essa organização atuou com ações doutrinárias de combate ao comunismo e ao ateísmo. Entre outras polêmicas, ainda existe a de que o suposto milagre de cura do câncer de uma freira espanhola, cura supostamente atribuída a Escrivá, teria sido certificada por um médico membro da Opus Dei.

Outro exemplo que expressa os interesses da Igreja nesta busca de novos fiéis por meio da canonização é o da freira sudanesa, Josefina Bakhita (1868-1947), “uma sudanesa que se tornou escrava aos nove anos de idade e passou por vários donos e tormentos até ser entregue a uma italiana que a libertou, permitindo que se formasse freira” (OLIVEIRA, 2003: 43). Ela também teve o seu processo acelerado na fase de instrução e foi beatificada na mesma cerimônia que monsenhor Escrivá, em maio de 1992. Como conseguiu passar pela etapa da comprovação de mais dois milagres foi canonizada em outubro de 2000, tornando-se a primeira santa africana, ou seja, originária de um continente em que o cristianismo católico não dispunha de tantos fiéis como na América Latina.

Um dos mais rápidos processos de instrução na história da Igreja envolve um dos papas mais influentes e carismáticos, Karol Wojtyła (1920-2005), mais conhecido como João Paulo II. Esse papa, embora fosse de linha conservadora, foi um dos mais populares da história da Igreja. Falecido em abril de 2005, apenas seis anos após sua morte já teve reconhecida suas “virtudes”, sendo beatificado em maio de 2011 em cerimônia presidida pelo seu sucessor, hoje, papa emérito, Bento XVI.

O clamor popular em torno da sua personalidade como líder religioso já levou ao reconhecimento de outros supostos milagres. Sua canonização está prevista para acontecer em 2014, em Roma. João Paulo II é uma das figuras mais controversas da história da Igreja Católica. Para além de ser reconhecido como papa carismático e que “arrastou” multidões, ele foi conservador em matéria de doutrina. Combateu, com firmeza, o comunismo no leste europeu e o avanço na América Latina de tendências mais politizadoras dentro do catolicismo, como a corrente então denominada de Teologia da Libertação, grupo de religiosos de orientação mais à esquerda e de tendência marxista e que teve como um dos principais líderes o teólogo brasileiro Leonardo Boff.

O Brasil – maior país católico do mundo e que, até então, nunca tivera reconhecido um santo, fato que fez muitos integrantes do episcopado brasileiro reivindicar junto ao Vaticano – também conseguiu a sua primeira santa oficializada pela Igreja romana. Trata-se da freira italiana, naturalizada brasileira, Madre Paulina (1865-1942). Segundo Scheid (2003), depois de passar pela revista minuciosa de seus atos de devoção à Deus, de caridade e de uma vida ascética, e pelo rigoroso processo comprobatório do milagre exigido para a beatificação, foi beatificada por João Paulo II em outubro de 1991. Em maio de 2002 aconteceu a cerimônia de canonização que a declarou santa oficial, liberando, assim, a sua imagem para veneração pública (Ibidem).

Mas o primeiro santo originalmente nascido no Brasil só viria cinco anos mais tarde com a canonização de Antônio de Santana Galvão (1739-1822), conhecido como Frei Galvão, religioso do interior de São Paulo e falecido no início do século XIX. Ele teve suas virtudes reconhecidas por Bento XVI que o canonizou em 2007 em cerimônia realizada durante a sua visita ao Brasil para a V Conferência do Episcopado Latino Americano, realizada na cidade de Aparecida, também no interior paulista.

Outro processo que teve relativo aceleração visando à beatificação dentro da burocracia da Igreja foi o da freira baiana Irmã Dulce. A cerimônia de beatificação de Maria Rita de Sousa Brito Lopes (1914-1992), agora conhecida como Beata Dulce dos

Pobres se deu em 2011, também por Bento XVI. Irmã Dulce, como é mais conhecida, se destacou no serviço aos pobres baianos com suas instituições de caridade e de assistência social naquele Estado.

Mais recentemente há um enorme esforço para levar aos altares dos santos no Brasil a menina Odete Vidal de Oliveira (1930-1939), popularmente conhecida como Odetinha. Seu processo de beatificação se iniciou no dia 18 de janeiro de 2013 após o reconhecimento formal de supostos milagres a ela atribuídos. O culto à menina Odetinha intensificou-se a partir dos anos 1970, quando seu túmulo, no Cemitério de São João Batista, no Rio de Janeiro, virou local de peregrinação para seguidores em busca de auxílio espiritual.

Esses exemplos evidenciam como os critérios rígidos de escolha dos santos estão entrelaçados também aos próprios interesses ideológicos da Igreja. Mas, antes dessa garantia oficial para que o santo se torne realmente santo, ele passa primeiramente pelo reconhecimento do outro, que desperta a crença na condição de veneração, ou seja, são as pessoas comuns, seus crentes e fiéis, que atribuem determinada santidade ao sujeito. Os milagres só surgem à medida que alguém reconhece o santo enquanto tal e lhe atribui a responsabilidade de algum evento extraordinário.

Como vimos anteriormente, a Igreja apenas inicia um processo de canonização quando as condições de existência da santidade já se confirmaram e se apresentam na forma de solicitação da comunidade em que o suposto santo está inserido. Uma das exigências no processo de canonização é a condição de não veneração pública do candidato. “A presença de santinhos, panfletos, as romarias e a divulgação da imagem do santo não são autorizadas antes do seu reconhecimento oficial” (GORDON, 1995: 43).

Assim, na maioria dos casos em que se queira encaminhar um processo dessa natureza, exige-se um esforço por parte do patrocinador da causa em eliminar qualquer indício desse tipo de veneração. Ora, no imaginário do devoto, o suposto santo é santo justamente porque produz o que esses mesmos devotos chamam de “milagres” ou porque é reconhecido como tal pela comunidade. Como então retirar-lhe o culto público que é justamente aquilo que lhe deu vida?

Essa contradição é na verdade, a condição que a Igreja impõe para garantir que o culto ao santo só venha a existir a partir do seu escrutínio institucional, única forma de atribuir esse status a quem quer que seja. Esse mecanismo de controle nas devoções é uma estratégia eficaz, mas não suficiente para banir o culto aos santos populares, ainda não

canonizados e beatificados pela Igreja e até mesmo daqueles que nunca o serão, ou seja, os santos populares.

Os Santos Populares

Muitos são os santos populares que mesmo sem essa permissão de culto por parte da Igreja Católica, possuem os seus túmulos e memoriais de devoção visitados por milhares de pessoas. Entendemos que essas devoções, que são mantidas pelo povo leigo, ou seja, não são manifestações patrocinadas pela Igreja Católica porque fazem parte exclusivamente da religiosidade popular como “um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de adeptos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a ela ligados” (CODINA, 1998: 27).

Em um dos maiores exemplos dessas devoções, dessa religiosidade popular no Brasil, está o padre nordestino Cícero Romão Batista ou “Padim Ciço” como é popularmente e carinhosamente conhecido pelo povo nordestino. Padre Cícero foi punido pela Igreja porque seus ideais políticos não correspondiam aos da instituição que representava. É um exemplo de veneração pública que atrai multidões e tem como prova, uma estátua gigantesca localizada em Juazeiro do Norte-CE, que se tornou a principal atração turística do lugar.

O movimento religioso em torno do padre Cícero, teria nascido de uma sequência de supostos milagres envolvendo o religioso e uma mulher leiga de sua Igreja. Nos eventos, ocorridos entre 1889 e 1934, segundo Ralph Della Cava (1976), a devota, por dois meses, ao receber a hóstia das mãos do religioso, viu a mesma se transformar em sangue em sua boca, fato que foi suficiente para atrair a oposição dos setores mais conservadores da Igreja Católica na época, como o episcopado da Igreja. Ainda segundo o autor, esse episcopado conservador, “trabalhou” para “encobrir” os fatos que então se deram envolvendo o suposto “milagre” e ainda, insistiu para o afastamento de Padre Cícero de seus ofícios religiosos (Ibidem).

As observações de Della Cava trazem luz para a compreensão da trajetória de vida do padre nordestino, sua transformação em “herói vivo” e “santo da região”, seu posterior passeio pela política nordestina, as relações sociais nos sertões do nordeste e na própria história política brasileira naquele contexto espacial e temporal.

Em outro espaço social, Minas Gerais da década de 1950, outro fenômeno religioso chama a atenção para a análise da historiografia que aborda os fenômenos de santidade popular. Trata-se de João Relojoeiro, assassinado na cidade de Uberlândia. Segundo Toscano Corrêa (2003), João Luis Fagundes, era homem pobre e humilde que sobrevivia do ofício de consertar relógios, foi acusado injustamente do assalto a uma joalheria pertencente a uma importante família da região. Este foi “preso e sofreu duramente por longos dias, na esperança de seus algozes de que confessasse o suposto crime” (Ibid.: 92).

Como não o fez, numa noite, nos arredores da cidade, não aguentando os sofrimentos e as torturas, João Relojoeiro morreu causando grande clamor em muitos setores da sociedade uberlandense da época. O caso de Relojoeiro transformou-se num grande fenômeno de santidade popular após vir à tona o fato que ele não seria o responsável pelo assalto e que este não acontecera. Tudo não passava de “uma estratégia de membros da família proprietária da joalheria que forjaram o assalto na intenção de receberem o seguro bancário da loja” (Ibid.: 96). Esse fato ainda hoje é objeto de estudo e referência na abordagem historiográfica que problematiza a questão da santidade popular no Brasil.

Segundo Fenelon Almeida (1981), outro exemplo de santidade popular é expresso na trajetória do cangaceiro Jararaca. Homem pertencente ao grupo de Lampião, figura lendária que percorre há muito o imaginário popular nordestino. Tido como justiceiro, assombrou muitos na região do nordeste brasileiro quando o grupo se organizava para invadir a cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte, por volta do ano de 1927. Foi capturado e depois de um período preso foi morto a sangue frio pelos policiais da cidade e enterrado ainda vivo (Idem).

Ainda de acordo com Almeida, o aparente combinado entre os policiais era, naquela noite do dia 18 de junho, transferir o cangaceiro que estava gravemente ferido – alvejado por uma bala no pulmão – para o presídio da capital, Natal. Mas esse combinado não fora cumprido, à meia noite, levaram o cangaceiro ferido para o cemitério da cidade e “esfomeado, sedento (...) sem condições de esboçar nenhuma reação (...) recebeu uma coronhada na nuca (...) em seguida uma estocada com uma arma branca em plena garganta, desferida com ódio e força descomunais” (Ibid.: 82).

Assim foi desenhada a gênese da história do cangaceiro Jararaca que foi morto, sem reagir, de forma cruel, sem ter o direito de defesa e que vem acompanhando a história e o imaginário da população de Mossoró. A partir de então, ele foi “absolvido” pela população

e subitamente elevado à condição de santo, popular é claro, pois a Igreja nunca sequer fez referência à história de Jararaca, mas para a população que acredita no seu suposto poder milagroso isso pouco importa, pois segundo Almeida:

Jararaca estava transformado numa figura lendária de ‘santo’, tido na conta de fazedor de milagres. Dezenas ou mais de uma centena de devotos, filhos do povo daquele e de outros municípios, já se teriam acercado do seu túmulo, em romarias frequentes, para fazer ou pagar promessas (ALMEIDA, 1981: 11).

Não se restringe ao sudeste e nordeste o culto a santos que não foram canonizados pela Igreja. A cidade de Araguaína, localizada na região norte do Brasil, especificamente no estado do Tocantins, também possui o seu santo popular, trata-se do mendigo que ficou conhecido como Pedro Milagroso, assassinado na cidade, no início da década de 1960. Devido à forma como se deu sua morte e o caráter místico no qual foi envolvida sua figura, Pedro foi elevado à categoria de santo popular a quem se devem orações, pedidos de cura e fé no seu caráter milagroso.

Segundo Silva (2005), a forma como se deu a morte do mendigo Pedro, “aliada a outros elementos, foram indícios que guiaram e vem guiando várias pessoas na crença de que a sua invocação é responsável por fenômenos milagrosos” (Ibid.:11). Com a sua morte, a população local passou a atribuir-lhe feitos milagrosos. No cemitério São Lázaro, para onde fora transferido seus restos mortais algum tempo depois de seu fim trágico e onde atualmente se encontra sepultado, formam-se filas de pessoas que vão depositar-lhe flores, velas e água para aquele que teria padecido em vida de tais privações (Idem).

Ainda hoje a procura por seu túmulo é grande. Pessoas que lhe são devotas oram e depositam oferendas em agradecimentos às graças alcançadas em seu nome. Neste caso, funcionando ele, como uma espécie de intercessor dos aflitos de Araguaína junto a Deus.

Estabelecendo uma análise comparativa entre os casos particulares de João Relojoeiro, Jararaca e o de Pedro Milagroso faz-se necessário pontuar algumas questões pertinentes. Os três personagens foram mortos, por coincidência ou não, por policiais. João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso não praticavam em vida, nada que os aproximasse do sagrado, de uma vida de retidão, de proximidade com Deus – uma das exigências da Igreja – muito pelo contrário, segundo o trabalho que aborda o santo de Uberlândia, ele era

uma pessoa de vida simples, mas boêmia, não era ligado a nenhuma religião e até era comum quando em vida, ter problemas de convivência familiar.

Já o cangaceiro nordestino era nada mais nada menos que um bandido, que matava quando necessário e estava longe de ter uma vida de retidão e, por último, Pedro Milagroso como vimos anteriormente, tinha todos os fatores que o afastavam de uma vida de “separado” do mundo, de retidão.

O que faz então que longe de uma vida de “exemplo” para os outros, de existência “mundana”, esses sujeitos históricos, após a morte – na maioria de forma trágica – passem a incorporar, no imaginário popular, a ideia de santidade, de exemplo, de poder sobrenatural? Acreditamos que a construção dessas crenças populares reside no mecanismo de funcionamento dos imaginários sociais, pois assim como infere Baczko, acreditamos que é através: “dos seus imaginários sociais que uma coletividade designa sua identidade; elabora certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns” (BACZKO, 1985: 296).

Assim, nesse mesmo imaginário popular, o fator morte trágica, injusta, sofredora, passa a eles uma espécie de “credencial” para a santidade, o exemplo, assim, a morte e a injustiça os “purificaria” da situação de erro que viviam em vida. Nesse sentido, deve-se analisar o problema da relação entre a morte e o sofrimento como condição *sine qua non* para que determinada pessoa passe a ser considerada santa entre seus pares, ideia essa antes formulada por Sandra Stoll, quando diz que é na “(...) experiência de sofrimento e sacrifício (...) que se fundam a noção cristã de santidade” (STOLL, 1998: 53).

Acredita-se que para além dos casos de Padre Cícero, João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso, existam vários outros santos populares que são cultuados apenas localmente ou na região próxima a sua cidade natal. A “crendice popular” leva milhares de devotos a romarias em busca das capelas e túmulos em que estão enterrados os seus santos de devoção, os romeiros trazem consigo o dinheiro que será gasto com relíquias e souvenirs sobre o santo, o que transforma algumas cidades no interior do país em verdadeiras “vias sacras” da fé.

É nesse sentido que os interesses públicos têm se voltado cada vez mais, o de patrocinar essas demandas que acabam auxiliando em acessos públicos para o visitante que deixará uma parte do seu dinheiro nos cofres de seus municípios.

Os casos anteriormente citados são exemplos da força popular. Sob esta vertente, há que se questionar: por que eles não se tornaram santos oficialmente reconhecidos pela

Igreja? Como já sabemos, dentro das normas canônicas da Igreja Católica, fonte uniformizadora de enunciados de santidade desde a Idade Média, esses santos populares não se encaixariam no modelo exemplar, critério essencial para eleição de um santo. Oficialmente e como já vimos quem autoriza o santo é a Igreja, por meio de normas rigorosas e de um procedimento “científico” capaz de garantir-lhe um certificado de santidade incontestável para a comunidade católica.

Entretanto, fora desse círculo, a religiosidade popular mantém independência em relação às normas do Vaticano, pois cria sua própria constelação de santos e mártires e é nesta constelação que se encontram os santos populares. Essa independência em relação às orientações da instituição católica reside no fato de outra independência, que consiste no imaginário popular das populações católicas, pois como infere Swain, acreditamos que “o imaginário social e a sua expressão simbólica atualizam sua ação ambígua e polivalente, criando/determinando valores, revigorando/desativando tradições, evocando razões ou divindades” (SWAIN, 1994: 43).

Um dos focos de observação de vários historiadores quando se empenham em analisar os fenômenos de santidade popular, é o nordeste brasileiro. Não que em outras regiões esses fenômenos não aconteçam com certa frequência, mas a religiosidade popular do nordestino é singular nas análises em comparação com outros espaços sociais.

Assim, em estudos realizados no Brasil, a equipe de Michel de Certeau analisou a ação do milagre em torno do movimento carismático de Frei Damião e a partir dos apontamentos dessa pesquisa, observou que os milagres ali detectados sustentavam: “esperança de que o vencido da história – corpo no qual se escrevem as vitórias dos ricos ou de seus aliados – possa, na ‘pessoa’ do ‘santo’ humilhado, Damião, erguer-se graças aos golpes desferidos pelo céu contra os adversários” (CERTEAU, 2001: 77).

A dura realidade social em muitas regiões do nordeste bem como problemas constantes como a falta da chuva, a seca, a ausência do poder público, de muitas cidades que ainda hoje se encontram sob a ação de políticos tradicionais, que na maioria das vezes desviam verbas públicas que deveriam ser aplicadas em benefício das camadas mais pobres daquela região, expressa nos milagres de Frei Damião uma vitória da sobrevivência e de uma esperança de que as coisas possam melhorar, e se melhoram, não passam pelo viés explicativo das ações político-econômicas, mas por uma intermediação do suposto santo que “olha” por aquele povo.

Entendemos que recorrer ao santo popular, nesse caso, pode ser uma tática de se jogar com as armas do outro, num terreno movediço que é o da representação popular em torno da santidade não normatizada. Os santos populares simbolizariam o desvio da norma, eles são a contradição do bom exemplo. É nesse jogo de astúcia, como define Certeau, que é possível dentro da cultura popular driblar o sistema, “a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas” (Ibid.: 78) para ganhar do “inimigo”.

Considerações Finais

Ao problematizar a questão dos santos oficiais presentes nos casos Josemaria Escrivá de Balaguer, Josefina Bakita, Karol Wojtyła, da brasileira Madre Paulina e Frei Galvão, percebemos como se dá os processos que constituem a santidade oficial, no caso, a beatificação e a canonização segundo o rito católico. Pelo exposto, é possível inferirmos que os processos que levam à beatificação e canonização dos santos pela Igreja são motivados, quase sempre, por interesses ideológicos dessa instituição.

Assim, através da observação dos casos envolvendo os santos oficialmente reconhecidos pela Igreja Católica, em quase todos os processos, existe um interesse evidente da cúpula da Igreja em conseguir fiéis ao seu rebanho através desses processos de santificação que resulta no culto a esses santos.

Buscamos discutir também a outra dimensão do conceito de santidade, ou seja, os santos populares. Nossa intenção era entender como pessoas comuns, tal como Padre Cícero, João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso se tornaram santos pelo povo. Dessa forma, com exceção do caso envolvendo Padre Cícero, em todos os outros casos a noção de martírio e injustiça, foram os indícios que os ligaram à ideia de santidade, presente no imaginário popular católico.

Assim como ocorre em outros casos de santidade, a crença aos santos populares se torna significativa na medida em que os supostos milagres acontecem, os fiéis, os colocam no centro como “heróis”. Eles venceram e parecem ainda vencer, em uma instância inatingível, no sobrenatural, no imaginário popular e que ao mesmo tempo é real, porque é a eles que se atribui a conquista segundo os devotos. As supostas graças alcançadas são a

representação simbólica de como pessoas comuns, como eles eram, conseguem o que desejam.

Os desejos realizados expressam a vitória do fraco, através de um pacto de aliança entre o sujeito e o santo, sem passar pelas vias instituídas do poder. Quando o suposto milagre acontece não foi o Estado, ou a ciência, ou a técnica que o permitiu, mas a intervenção direta do santo-cúmplice do devoto.

Estes santos populares exemplos de um padrão de comportamento humano que em vida eram vistos como andarilhos, bêbados, indolentes, expostos às vicissitudes humanas, verdadeiros pecadores, mas, acima de tudo, inocentes, como Jesus, mortos pelas suas palavras e por isso mesmo considerados pelos devotos como santificados, ou seja, “milagrosos”. É essa tática do desvio que, talvez, permita a passagem desses sujeitos da condição de “simples mortais” à figura de santos.

É essa relação de pacto entre o devoto e o santo, que faz com que se estabeleça certa relação de cumplicidade mútua, onde no imaginário popular a figura “maior”, mais “poderosa”, “sublime”, “bondosa” e mais “messiânica” é o santo, aquele que a partir de então parece ser envolto numa aura que o mitifica para sempre na memória tanto do fiel devoto, quanto no imaginário de seus descendentes, reforçando assim, o que pontua Vavy Pacheco Borges quando diz que “(...) o mito tem uma força muito grande (...) ele fornece uma explicação que para os povos que a aceitam é uma verdade” (BORGES, 1993: 12).

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Fenelon. *Jararaca: o cangaceiro que virou santo*. Recife: Editora Guararapes, 1981.

BORGES, Vavy Pacheco. *O que é história*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 296-332. Enclopédia Einaudi. 5v.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1976.

CODINA, Victor. *O Credo dos Pobres*. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.

CORRÊA, Iara Toscano. *João Relojoeiro: a construção de um santo no imaginário popular 1956-2002*. Dissertação (Mestrado em História). INHIS/UFU. Uberlândia, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer*. Tradução de Epharaim Ferreira Alves. 6º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. Que é um santo?. In: _____. *De religiões e de homens*. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 83-105.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo, Ícone, 1994.

GORDON, Anne; CIPOLLA, Marcelo Brandão. *O livro dos santos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

GRINGS, Dom Dadeus. *A santidade na igreja*. Porto Alegre. (s/Ed.), 1996.

IGLÉSIAS, Frederico. ATALHO ao Céu. Religião. *Revista Veja*. São Paulo. Nº 1650, 19/11/2001.

OLIVEIRA, Malu. Santidade para todos. *Revista IstoÉ*. São Paulo, Religião, n. 1182, 27/05/2003.

SABINO, Mário. A morte de um forte. In.: João Paulo II 1920-2005. *Revista Veja*. Edição Especial, nº 40, ano 38, veja 1899/A. São Paulo: Editora Abril, abril, 2005.

SANTOS, Reinaldo dos. *Construindo uma santidade: os caminhos da reputação santoral do Padre Donizetti Tavares de Lima (1926-1997)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História). FHDSS-UNESP, Franca. 2000. p. 36.

SILVA, Raylinn Barros da. *A Construção de uma santidade: Pedro Milagroso, representações e práticas religiosas*. Dissertação (Graduação em História). Departamento de História/UFT. Araguaína, 2006.

SCHEID, Eusébio Oscar. *Santa Madre Paulina*. Edições Paulinas. São Paulo, 2003.

STOLL, Sandra J. A apropriação cultural do espiritismo no Brasil. In: _____. *História: questões & debates*. Curitiba, Ed. UFPR, nº 28, 1998.

SWAIN, Tânia. Você disse imaginário?. In; _____. *História no Plural*. Brasília: Ed. UnB, 1994. p. 43-67.

VAUCHEZ, André. Santidade. In.: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v12.

Recebido em 18 de Setembro 2013/
Aprovado em 10 de Novembro 2013